الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي–تبسة–

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تمثُّلات الهُوية في آداب ما بعد الكولونياليَّة

كتابات "فرانتز فانون" أنموذجا

مذكّرة تخرّج لنيل شهادة الماستر في الأدب العربي

تخصص تحليل الخطاب

إعداد الطالبتين:

✓ سلمى زمولي

✓ تقوى باشا

الأستاذ المشرف

د/ كمال رايس

أعضاء لجنة المناقشة

الأستاذ	الرُّتبة العلميَّة	الصِّفة
عبد القادر خليف	أستاذ مساعد (أ)	رئيسا
كمال رايس	أستاذ محاضر (ب)	مشرفا ومقررا
مكي سعد الله	أستاذ مساعد (أ)	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2016/2015

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي–تبسة–

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تمثُّلات الهوية في آداب ما بعد الكولونياليَّة

كتابات "فرانتز فانون" أنموذجا

مذكّرة تخرّج لنيل شهادة الماستر في الأدب العربي

تخصص تحليل الخطاب

إعداد الطالبتين:

- ✓ سلمى زمـــولي
- ✓ تقـــوى بـاشـا

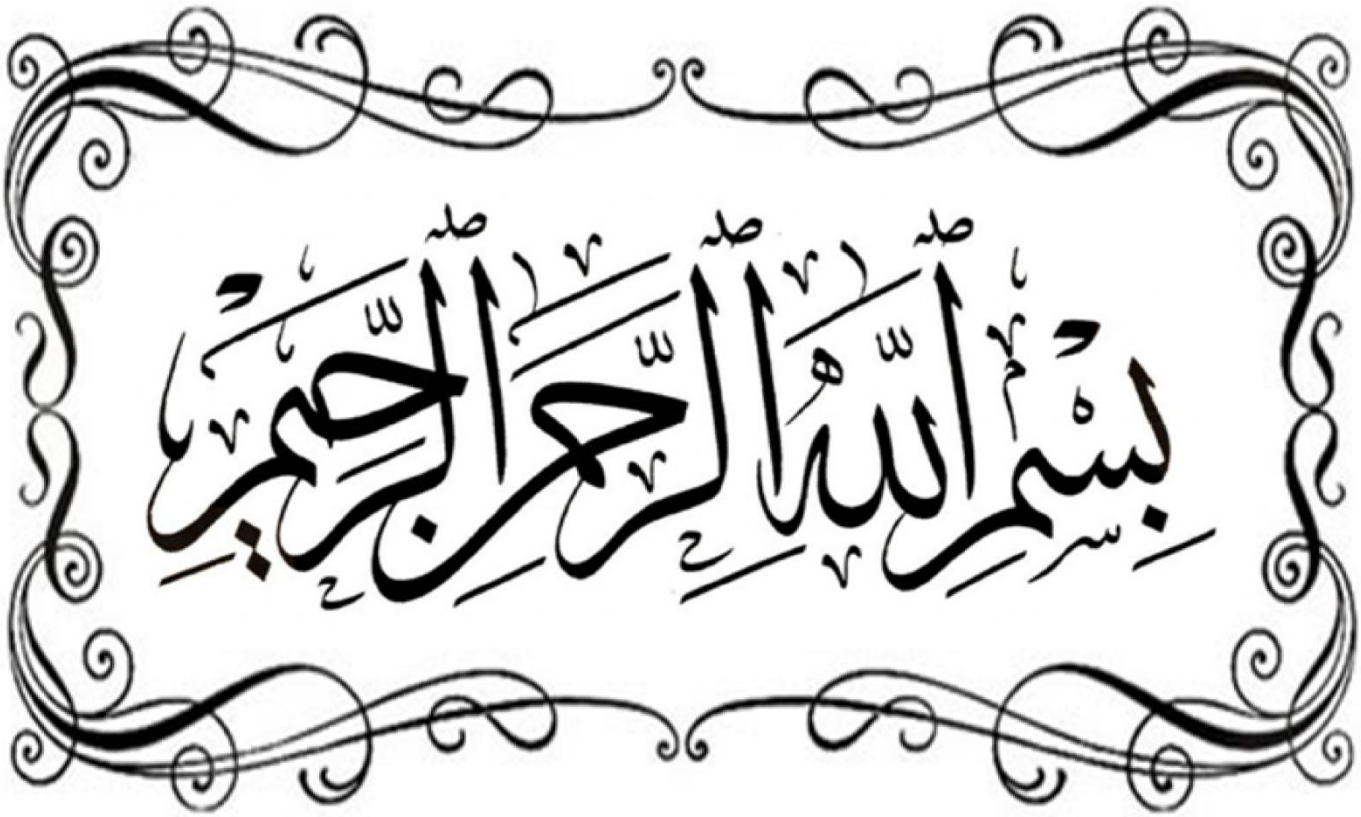
الأستاذ المشرف

د/ كمال رايس

أعضاء لجنة المناقشة

الأستاذ	الرُّتبة العلميَّة	الصِّفة
عبد القادر خليف	أستاذ مساعد (أ)	رئيسا
كمال رايس	أستاذ محاضر (ب)	مشرفا ومقررا
مكي سعد الله	أستاذ مساعد (أ)	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2016/2015


بسم الله الرحمن الرحيم

«إنّى رأيْتُ أنّه لو يَكْتُبِ إنسَان كتابًا فى يَوْمه
إلا قال فى غَده لو غُيِر هذا لَكَانَ أحْسن، ولَو
زيد كذا لَكَانَ يُستَحْسن، ولَو قُدم هذا لكَانَ
أفْضَل ولَو تُرك هذا لَكَانَ أجْمل
وهذا من أعْظَم العبر
وهو دَليل على اسْتيلاء النَّقْص على جُملَة السَيَر».

عماد الدين الأصفهانى (1125-1201)

شكر وتقدير

نحمد اللّه العلي القدير على أن وفقنا وأعاننا على إتمام هذا العمل من غير حول منا ولا قوة، فهو الذي له الفضل أولا وأخيرا.

لا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتقدم بجزيل الشكر لأستاذنا الدكتور الفاضل "كمال رايس" الذي أشرف على بحثنا المتواضع، ولم يبخل علينا بالوقت والجهد، وإبداء الملاحظات التي أثرت البحث ووسعت آفاقه.

إلى عضوي لجنة المناقشة الأستاذين الفاضلين "خليف عبد القادر"، "سعد اللّه مكّي" نتوجه لهما بالشّكر والتقدير لاهتمامهما وحضورهما وقبولهما قراءة بحثنا لإمدادنا بالنّصائح المفيدة والقيّمة في مسارنا العلمي الأكاديمي.

إلى من نرتقي بفضلهم في العلم درجة أساتذتنا في مختلف مراحل التعليم وأطواره.

إلى كافة زملاء وزميلات الدّراسة على التّشجيع والتّمنيات بالتّوفيق.

مقدمة

إنَّ همَّ المفكِّر العربي خاصة والغربي عامَّة، هو تحديد هويَّته عبر تاريخ حياته الطويلة، وأن يكتسب شكلا تعبيريًّا مطابقا لتاريخ حياته ومناسبا لتواصله واتِّصاله بفئات مجتمعه، فهذه المسألة شغلت بال المفكِّر بصفة عامة فهو يسعى للبحث عن هويَّته وماضيه وأصالته، خاصة ما ارتبط منها بمرحلة الكولونياليَّة وما بعدها، فبالرغم من تحقيق استقلاله السِّياسي إلاَّ أنَّه يسعى إلى تحقيق استقلاله الثَّقافي، وما دامت الهويَّة تدلُّ وتُعبِّر عن ماهية الإنسان فردا كان أو جماعة، والثَّقافة تدلُّ على ماهية الإنسان فكرا وثقافة وحضارة، فإنَّ الهوِّيَّة تعبِّر عن الثَّقافة ومكوِّناتها وعناصرها. فلكل ثقافة هويَّة ولا هويَّة من غير ثقافة. ومن أهمِّ النَّظريَّات الأدبيَّة والنَّقديَّة الَّتي ربطت الخطاب بالمشاكل السِّياسيَّة نظريَّة "**ما بعد الكولونياليَّة**"، والَّتي ارتبطت بالفترة الَّتي تسمَّى ما بعد الحداثة، فكلاهما – ما بعد الحداثة ونظريَّة ما بعد الكولونياليَّة – تهدفان إلى تحرير الإنسان من المركزيَّة الغربيَّة وتقويض مقولاتها والاهتمام بالهامش والاختلاف الجنسي أو العرقي.

تقوم الدِّراسة على رصد تمثُّلات الهويَّة في آداب ما بعد الكولونياليَّة، عند المبشِّر الأوَّل بالنَّظرية **"فرانتز فانون"** وإبراز ما سعى إليه من خلال أشهر كتاباته. لذلك شكَّلت المعطيات السَّابقة حول ما بعد الحداثة وما بعد الكولونياليَّة منطلقا جذب اهتمامنا لمقاربة تمثُّلات الهوِّيَّة في آداب ما بعد الكولونياليَّة "فرانتز فانون" أنموذجا.

ثمة جملة من الأسباب الذَّاتيَّة والموضوعيَّة لاختيار موضوع البحث؛ فالأسباب الذَّاتية تتمثَّل في:

- اهتمامنا للاطِّلاع على الدِّراسات البينيَّة والحضاريَّة.
- فرانتز فانون عاش فترة طويلة في الجزائر وطبَّق مقولاته الفكريَّة في دراسة وقائع شعوب أفريقيا، لاسيما الشَّعب الجزائري الَّذي كان له تأثير واضح في تغيير النَّظرة المسبقة للشُّعوب المهمَّشة من قبل المستعمر الَّتي كان يتمثَّلها فرانتز فانون.

أمَّا الأسباب الموضوعيَّة منها ما يرتبط بقيمة كتابات فرانتز فانون في الدِّراسات الثَّقافيَّة في العالم أسره، ناهيك عن قيمة أفكاره ورؤاه في تشخيص بعض القضايا المرتبطة بالهوِّيَّة والإنسان والمجتمع والتَّاريخ.

- موضوع الهوِّيَّة من المواضيع الَّتي شغلت بال المثقَّفين والباحثين في جميع حقول المعرفة.
- تقدِّم نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة مفهومها للهوِّيَّة انطلاقا من التَّنشئة الاجتماعيَّة للأفراد.

- فهم الواقع الاجتماعي للفرد بصورة شاملة وواعية، فالفرد لا يمكن النَّظر إليه من خلال بعده النَّفسي بعيدا عن بعده الاجتماعي والأخلاقي لأنَّ الكلَّ متشابك ومترابط فيما بينه. وتبيان أهميَّة الهويَّة في فهم الوجود الإنساني للفرد بصفة خاصة ولأمَّة من الأمم وحضارة من الحضارات بصفة عامة.
- التَّعرُّف على أهميَّة الحياة الفكريَّة والأكاديميَّة لفرانتز فانون.
- معرفة الأسباب الحقيقيَّة لبناء هويَّة متماسكة والكشف عن الأسباب الَّتي تؤدِّي إلى تأزُّمها.

وتأسيسا على ما سبق قمنا باختيار مدوَّنة البحث ممثَّلة في كتابي "**معذبو الأرض**" و"**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" لـ "**فرانتز فانون**". وعند اطِّلاعنا على المدوَّنة شدَّ انتباهنا موضوع الهويَّة باعتبارها مصطلحا رائجا في حقول المعرفة قاطبة كعلم الاجتماع وعلم النَّفس والأنتروبولوجيا والنَّقد الأدبي، لذلك قرَّرنا البحث في طبيعة هذا المصطلح وآليات تشكُّله في فكر فانون، وعليه قمنا بطرح التَّساؤلات الَّتي تشكِّل في مجملها محور بحثنا الموسوم بـ: **"تمثُّلات الهوِّيَّة في آداب ما بعد الكولونياليَّة –كتابات فرانتز فانون أنموذجا–"** وهي كالآتي:

- هل تتأثَّر الهويَّة بما تحمله من مقوِّمات بعوامل المحيط الدَّاخلي والخارجي؟
- كيف قارب فانون موضوع الهويَّة؟ وماهي المعايير الَّتي اقترحها لتنميط الهوِّيَّات؟

وللإجابة عن هذه التَّساؤلات اعتمدنا الدِّراسات البينيَّة "**Interdisiplinary**" لأنَّها تهدف إلى الاهتمام بوحدة المعرفة لمواجهة المشكلات والتَّحدِّيات، من خلال الجمع بين مجالين أو أكثر من مجالات دراستنا لتحديد إشكاليَّة الهوِّيَّة في آداب ما بعد الكولونياليَّة كتابات "فرانتز فانون أنموذجا". وقد اعتمدنا في ذلك المنهج الوصفي لوصف أهمِّ الجوانب الإجرائيَّة المرتبطة بالهوِّيَّة وتمثُّلاتها، ذلك أنَّ الفصل بين مختلف المناهج الخادمة للموضوع سيقود حتما إلى مقاربة انتقائيَّة ذاتيَّة بعيدة عن المضمون العام للهويَّة وعناصرها، وهذا ما نلمس فيه تشويها لروح المناهج وخلفيَّتها الفكريَّة والفلسفيَّة.

وللإجابة قدر الإمكان عن التَّساؤلات السَّابقة قمنا بتقسيم البحث إلى فصلين اثنين يتقدَّمهما مدخل بعنوان: الحداثة وما بعدها، الكولونياليَّة وما بعدها –تحديدات أوليَّة– ينقسم بدوره إلى قسمين اثنين؛ أوَّلهما قدَّمنا فيه عرضا نظريًّا لتوظيف مصطلحات متقاربة كالحديث والحداثة

والحداثيَّة، مشيرين في ذلك إلى قيمة البادئة "**ما بعد**" والَّتي تمثِّل فضاءً مكانيًّا وزمانيًّا بين مرحلتين متعاقبتين هما الكولونياليَّة وما بعدها. أمَّا القسم الثَّاني فحدَّدنا فيه معنى الكولونياليَّة والخطاب الكولونيالي، وصولا إلى عرض النَّظريَّة ما بعد الكولونياليَّة.

وبخصوص الفصل الأوَّل فقد وسم بـ" الهويَّة وإشكاليَّاتها في آداب ما بعد الكولونياليَّة. وقسِّم بدوره إلى ثلاثة أقسام ليبيِّن القسم الأوَّل مفهوم الهوِّيَّة كمقاربة نظريَّة من خلال تحديد المعنى اللغوي والاصطلاحي للهوِّيَّة، ومعناها من منظور علمي النَّفس والاجتماع وآليات تشكُّلها، أمَّا القسم الثَّاني فسيحدِّد أنواعها، والقسم الرَّابع فيحدِّد المعنى اللغوي والاصطلاحي للاغتراب وأشكاله وتأثيره على الهوِّيَّة الثَّقافيَّة كما سنبيِّن فيه الهوِّيَّة من منظور نقَّاد ما بعد الكولونياليَّة.

والفصل الثَّاني الموسوم بـ " العناصر الخاصة بالهوِّية وتمثُّلاتها _فرانتز فانون أنموذجا_ ففيه سيتمُّ عرض عناصر تمثُّلات الهوِّيَّة من خلال كتابات فرانتز فانون المتمثِّلة في عناصر ماديَّة وفيزيائيَّة، عناصر تاريخيَّة، عناصر ثقافيَّة نفسيَّة، وأخرى اجتماعيَّة نفسيَّة. ليختتم البحث بخاتمة ترصد النَّتائج المتوصَّل إليها.

أمَّا عن الدراسات السابقة فقد تمَّ تناول موضوع الهوية في مجالات متنوعة كالسياسي والاجتماعي والنفسي كونها من المصطلحات الرائجة في جميع الميادين، على غرار مقاربة في إشكالية الهوية في المغرب العربي المعاصر، ومسألة الهوية –العروبة والإسلام– وطرحها كمسألة سوسيولوجية، في حين أنَّ تمثلاتها في آداب ما بعد الكولونيالية فإنها لم تتسع لشمل "كتابات فرانتز فانون" وهذا ما سيتم مقاربته في هذا البحث.

اعتمدنا في البحث على جملة من المصادر والمراجع نذكر منها: **الحداثة وما بعد الحداثة**. لمؤلِّفه محمد سبيلا الصادر عن دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007م. ومؤلَّف بيل أشكروفت وآخرون، **دراسات ما بعد الكولونياليَّة–المفاهيم الرَّئيسيَّة–**. ترجمة: أحمد الروبى وآخرون، الصَّادر عن المركز القومي للتَّرجمة، إشراف جابر عصفور، الجزيرة–القاهرة، العدد1681، ط1، 2010م. وكتاب **الهوِّيَّة** لمؤلِّفه أليكس ميكشيللي ترجمة علي وطفة، الصَّادر عن دار النَّشر الفرنسيَّة_دمشق_ ط1، 1993. وكتاب **مقدِّمة في علم الاستغراب** لمؤلِّفه حسن حنفي، الصَّادر عن الدَّار الفنيَّة للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة، 1411هـ، 1991م. بالإضافة إلى مجموعة من المجلاَّت الَّتي

أثرت البحث بغزارتها المعرفيَّة. فهدف الدراسة هو تعريف القارئ بكتابات فانون وتصوره للهوية مفهوما وإجراء وتصنيفا.

واجهتنا في البحث صعوبة الحصول على نسخة مترجمة باللغة العربية لكتاب "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" لفرانتز فانون، لأنَّنا وجدنا صعوبة التَّعامل مع النُّسخة الأصليَّة للكتاب وهي باللغة الانجليزيَّة، وقلَّة التَّرجمة لكتاباته الأخرى، فما كان علينا إلاَّ أن نعتمد نسخة مترجمة من اجتهاد أحد الباحثين، واعتماد الدِّراسات حول هذه الكتابات من كتب أخرى مترجمة على غرار كتاب **فانون المخيّلة بعد الكولونيالية**، لمؤلِّفه نايجل سي غبسون، ترجمة خالد عايد أبو هديب، لأنَّه كان شاملا لمحتوى كتاب فرانتز فانون "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**"، لذلك حرصنا قدر الإمكان أن نوفّق في المقاربة دون أن تحول هذه العوائق بين البحث وأهدافه، فقد أشرف على مسيرته أستاذنا الدّكتور الفاضل " كمال رايس"، فله منَّا جزيل الشُّكر والامتنان.

مدخل:

الحداثة وما بعدها، الكولونياليَّة وما بعدها

-تحديدات أوليَّة-

أوّلا: الحداثة وما بعدها.

1- الحديث والحداثة والحداثيَّة.

2- الـ "ما بعد" وما بعد الحداثة وما بعد الحداثيَّة.

ثانيا: الكولونياليَّة وما بعدها.

1- الكولونياليَّة والخطاب الكولونيالي.

2- نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة.

أوّلا: الحداثة وما بعدها.

1- الحديث والحداثة والحداثية:

من المعروف أنَّ دلالة أيّ لفظ أو أيّ كلمة تتبيَّن من خلال ناحيَّتها اللُّغويَّة أو ما يُعرف عادة بالنَّاحيَّة الاشتقاقيَّة والَّتي تُبرز المعنى الأوَّلي أو الأصلي للَّفظ. ومن الفعل (**حَدَثَ**) يُشتقُّ العديد من المصطلحات منها: **الحديث، الحداثة، الحداثيَّة، التَّحديث**...

إنَّ "**الحديث**" «نقيض القديم ويُرادفه الجديد، ويُطلق على الصِّفات الَّتي تتضمَّن معنى المدح أو الذَّم، فالحديث ليس خيرًا كلّه، كما أنَّ القديم ليس شرًّا، وخير وسيلة للجمع بين محاسن القديم والحديث أنْ يتَّصف أصحاب الحديث بالأصالة، والعَراقة، والقُوَّة، والابتكار، وأنْ يتخلَّى أصحاب القديم عن كلِّ ما لا يوافق روح العصر من التَّقاليد الباليَّة، والأساليب الجامدة.» [1]، فالجديد هو نقيض القديم ويُطلق عادة على كلِّ ما يتَّصف بالصِّفات الإيجابية نظرا لتداوله وانتشاره بين النَّاس، أمَّا القديم فيطلق على كلِّ ما تمَّ تداوله بين النَّاس وكلّ ما لا يُواكِب العصر ويتَّفق معه.

أمَّا مصطلح "**الحداثة**" من النَّاحيَّة اللغويَّة؛ فللتَّقرب أكثر من دلالته عُدنا إلى أشهر المعاجم اللُّغويَّة ألا وهو "**لسان العرب**" فوجدنا أنَّ **الحديث** هو« الجديد من الأشياء، نقيض القديم، ويُطلق على الكلام قليله وكثيره، لأنَّه يحدث ويتحدَّد شيئا فشيئا، وجمعه أحاديث»[2].

ومصطلح "**الحداثة**" المشتق من الفعل (**حَدَثَ**) والَّذي يُشير إلى الابتداع ورغبة الإنسان واهتمامه في أن يكون منسجمًا ومتكيِّفًا مع واقعه، اختلف الفلاسفة والمفكِّرون في تحديد تاريخ معيَّن له، وضبط مضمون محدَّد لدلالته، لأنَّ فكرة الحداثة موغلة منذ القِدم «إذ يُمكن إرجاع أصُولها على أقلِّ تقدير إلى روما في القرن الخامس، حيث استخدمها المسيحيُّون الأوائل للتَّمييز بين العصر

---

[1]- جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان، 1994، ج1، ص ص (453-455).

[2]- ابن منظور: **لسان العرب**. دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 207.

المسيحي الجديد وعهود الوثنيَّة السَّابقة عليها» [1]، وحسب الدَّارسين والباحثين نجد أنَّهم اختلفوا في تقييم هذا المفهوم، وتمييزه عن مصطلح "**القديم**"، ولكنَّه بعد ظهور "**الكلاسيكيَّة**" * و"**الرُّومانسيَّة**" دار الصِّراع حول هذين التَّيارين اللذين يمثِّلان انتقالا وتطوُّرا تاريخيًّا.

إنَّ مصطلح "**الحداثة**"، يحمل معان عديدة يحدِّدها المجال الَّذي نودُّ معرفة معنى الحداثة فيه، فكلمة الحداثة «تجري مجرى الدَّال المتعدِّد الوجهات طبق تعدُّد صُوَره اللُّغويَّة القائمة في أذهان المستعملين» [2].

يقول **غالي شكري***: « إنَّ مفهوم الحداثة مفهوم حضاريٌّ أوَّلا ... وهو تصوُّر جديد –تماما– للكون، والإنسان والمجتمع، وهو وليد ثورة العالم الحديث في كافة مستوياتها الاجتماعيَّة، والتِّكنولوجيَّة، والفكريَّة»[3]، فعصر الحداثة عصر «يحيا بدلالة المستقبل وينفتح على الجديد الآني، وبالتَّالي لم يَعُدْ يستمدُّ قيمته ومعياريَّته من عصور ماضيَّة، بل يستمدُّ معياريَّته من ذاته» [4]. كما يذهب **آلان تورين** "**Alain Touraine**" * بالقول إلى أنَّ الحداثة «لا تقوم على مبدأ وحيد، ولا على مجرَّد

---

[1]– ك.نلوولف، ك. نوريس، ج. أوزبورن: **موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي: القرن العشرون –المداخل التاريخية والفلسفيَّة والنَّفسيَّة–**. إشراف رضوى عاشور، المشرف العام: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، الجزيرة– القاهرة، العدد 919، ط1، 2005م، ص 400.

*– **الكلاسيكية** أو **الاتباعية**: اتجاه أدبي محافظ يعتد بجانب العقل ويتقيد أدباؤه بالتقاليد التي أرساها الأقدمون، وهو الأدب الذي يحتذي به نماذج أدب اليونان و الرومان.

[2]– عبد السلام المسدي: **النقد والحداثة** (مع دليل ببليوغرافي). دار الطليعة للنشر، ط1، بيروت، 1983م، ص7.

*– **غالي شكري**: (12مارس 1935–10مايو1998بباريس)، كاتب وباحث ومؤرخ مصري، أشتهر بأبحاثه وكتبه النقديَّة، من مؤلفاته: النَّهضة والسُّقوط في الفكر المصري الحديث، المنتمي:دراسة في أدب نجيب محفوظ، مذكرات ثقافة تُحتضر، نقد الحداثة...(http://www.ektab.com)

[3]– ديفيد هارفي: **حالة ما بعد الحداثة– بحث في أصول التغيير الثقافي–**. ترجمة: محمّد شيا، المنظمة العربية للترجمة، لبنان– بيروت، أيار(مايو)، ص91.

[4]– محمد سبيلا: **الحداثة وما بعد الحداثة**. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، المغرب، 2007، ص12.

*– **آلان تورين** "**Alain Touraine**": من مواليد 1925، من أهمِّ روَّاد علم الاجتماع المعاصر، فرنسيُّ الأصل، اشتهر بتطويره مفهوم "مجتمع ما بعد صناعي" ، له عدّة مؤلفات من بينها: نقد الحداثة، الحركات الاجتماعيَّة، ما هي الديمقراطيَّة؟... والعديد من المؤلفات الأخرى.(مبروك بوطقوقة، آلان تورين منقذ السّوسيولوجيا الكلاسيكيّة، الموقع العربي الأوّل للأنثربولوجيا والسّوسيوأنثربولوجيا www.aranthropos/com).

تحطيم العقبات الَّتي تقف في وجه سيادة العقل، إنَّما هي نتيجة للحوار بين العقل والذَّات دون العقل تتعلَّق الذَّات في هوس هوِّيتها، ودون الذَّات يصير العقل أداة للقوَّة» [1]، فالذَّات لابد لها من الرُّجوع إلى العقل واستشارته في كلِّ ما يخدمها ويتعلَّق بها، لأنَّ الذَّات إذا أقصت العقل ستعيش هوِّيَّتها – سواء كان ذلك بالإيجاب أو السَّلب– خاصَّة إذا كانت الذَّات تشعر بالدُّونيَّة فيؤدِّي بها ذلك إلى الاغتراب والشُّعور بالغربة في جميع المجالات، لذلك فالحداثة تعمل على مبدأ التَّحاور بين كلِّ ما هو عقلي وما هو ذاتي، حتَّى تعيش الذَّات هويَّتها دون أيِّ انشطار أو اغتراب.

واستعمل مصطلح "**الحداثة**" في كثير من المجالات منها: الفنِّي المعماري والفن التَّشكيلي والموسيقي وغيرها من المجالات، فبالرغم من اختلافات المفهوم من مجال لآخر، إلاَّ أنَّه يجتمع في مركز واحد هو مفهوم التَّجاوز ورفض التَّقليد وكلّ ما هو قديم.

أمَّا في المجال الأدبي فقد اعتبر جزءا من رد الفعل على التَّغيُّرات التَّاريخيَّة في المجتمع منذ القرن التَّاسع عشر، فالحداثة إذًا تتبنَّى مبدأ التَّأثير في المتلقِّي؛ فمن مظاهرها نجد «تعدُّد وجهات النَّظر إلى الأشياء والقضايا، والأخذ بمبدأ النِّسبيَّة، مع التَّأكيد على وجود حقيقة أساسيَّة هي ثبات الواقع الخارجي الَّذي يصوِّره "الفنَّان"... على حين تنكر ما بعد الحداثة وجود هذه الحقيقة، ممَّا يشير إلى تأثير التَّفكيكيَّة وإلى علاقة ما بعد الحداثة بالتَّفكيكيَّة...» [2]، تُؤمن الحداثة بالنَّظرة المتعدِّدة للأشياء والقضايا المتنوِّعة، على أن يكون مصبُّها يصبُّ في حقيقة أساسيَّة مشتركة بينها.

وعن الاشتقاق الثَّالث من المصدر الثُّلاثي نجد مصطلح "**الحداثيَّة**" "**Modernism**" والَّذي يمثِّل «استجابة جماليَّة قلقة وغير مستقرَّة لوقائع الحداثة **"Modernity"** الَّتي أنتجتها عمليَّة تحديث محدَّدة، وعليه، فأيُّ تفسير صحيح لقيام ما بعد الحداثة **"Post modernism"** يجب أن يستند أوَّلا إلى فحص دقيق لطبيعة التَّحديث نفسه» [3]، فمصطلح "**الحداثيَّة**" يُستعمل للدَّلالة على مرحلة مميَّزة، وقد يعني الخروج على التُّراث والتَّقاليد. فغالبا ما توصف الحداثيَّة بأنَّها تشمل

[1]– آلان تورين: **نقد الحداثة**. ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، الدار البيضاء، 1997، ص247.

[2]– جميل حمداوي: **نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة**. مؤسَّسة المثقَّف العربي، المغرب، 2010، ص 56.

[3]– ديفيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة– بحث في أصول التغيير الثقافي–. مرجع سابق، ص129.

عناصر سلبيَّة كالهدم والتَّفكيك، غير أنَّ ما يميِّزها هو أنَّ الأشياء لا تتباعد لتتفرَّق بل لتتجمَّع؛ فالمركز ليس قوَّة مركزيَّة طاردة إنَّما هو قوَّة جاذبة.

2– الـ "ما بعد" وما بعد الحداثة وما بعد الحداثيَّة:

إنَّ البادئة **"ما بعد"** "**Post**" الَّتي يتضمَّنها مصطلح **"ما بعد الحداثة"** تُعدُّ لفظة محوريَّة في المصطلحات المركَّبة، إذ يرى **هابرماس*** أنَّ البادئة **"ما بعد"** وبالانجليزية "**Post**" في لفظ **"Post modernism" "ما بعد الحداثة"** «تمثِّل رغبة لدى دُعاة ما بعد الحداثة في الابتعاد عن ماض بعينه، وفي الوقت نفسه عجزهم عن تسميَّة حاضرهم "لأنَّنا حتَّى الآن لم نجد حلاً للمشاكل الَّتي تترقَّبنا في المستقبل"» [1].

يمكننا القول أنَّ **الـ"ما بعد"** تمثِّل فاصلا زمنيًّا وإيحاءً مباشرا عن تجاوز الماضي، بما له من خصائص وتأثيرات وتأثرات استعماريَّة، وتجاوزٌ لمرحلة الاستعمار من جميع نواحيها السِّياسيَّة والاقتصاديَّة والثَّقافيَّة.

أمَّا فيما يخصُّ مصطلح **"ما بعد الحداثة"** فقد تعدَّدت وتشعَّبت الآراء الَّتي تسعى إلى تعريفه، ولصعوبة تقديم تعريف له بسبب اتِّساع المعارف، فإنَّنا سنحاول تقديم ما تيسَّر وما يناسب موضوع البحث. وقبل الخوض في مضمار تعريفات ما بعد الحداثة فإنَّه تتبادر إلى أذهاننا أسئلة متعدِّدة ومختلفة حول مصطلحي **"ما بعد الحداثة"** و**"ما بعد الحداثيَّة"** فنتساءل: هل **"الما بعد حداثة"** و**"ما بعد حداثيَّة"** هما ترجمة واحدة للمصطلح الأجنبي "**Postmodernism**"؟ وإن كان لكلِّ مصطلح مفهومه الخاص، فما هي ما بعد الحداثة؟ وما هي ما بعد الحداثيّة؟ وفيما يشتركان

---

* – **يورغن هابرماس** "**Jurgen Habermas**": وُلِد في 18 جويلية 1929 بدسلدوروف "Dusseldorf" بألمانيا، من أهم علماء الاجتماع والسياسة في العالم المعاصر، ومن أهم منظّري مدرسة فرانكفورت النّقديّة،من أهمّ أعماله: التَّحولات البنيويَّة للأوضاع الاجتماعيَّة، النَّظريَّة والممارسة، الهويَّة الاجتماعيَّة، نظريَّة الفعل التَّواصلي،...(توم بوتومور:**مدرسة فرانكفورت**. ترجمة: سعد هجرس، مراجعة: حافظ دياب، دار أويا، طرابلس–ليبيا، ط2، صيف 2004.)

[1] – مارجريت روز: **ما بعد الحداثة**. ترجمة: أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص14.

أو يختلفان؟ وهل ما بعد الحداثة ظاهرة أو تجربة ثقافيَّة تميِّز مرحلة ما بعينها أو أكثر؟ وهل ما بعد الحداثة ردّ فعل على الحداثة؟

إنَّ ما بعد الحداثة في نظر البعض تُمثِّل «حركة فكريَّة تقوم على نقد بل رفض الأسس الَّتي تركِّز عليها الحضارة الغربيَّة الحديثة، كما ترفض المسلَّمات الَّتي تقوم عليها هذه الحضارة، أو على الأقل ترى الزَّمن قد تجاوزها وتخطَّاها. لذا يذهب الكثير من مفكِّري ما بعد الحداثة إلى اعتبارها حركة أعلى من الرَّأسماليَّة. إنَّ عصر الحداثة عندهم انتهى بالفعل، وما بعد الحداثة تهيئ باعتبارها نقدا له، لقيام مجتمع جديد يرتكز على أسس جديدة غير تلك الَّتي عرفها المجتمع الغربي الحديث»[1]. فالحداثة ترفض كلَّ ما يعتبره الغرب مركزيًّا وسلطويًّا، باعتبارها تؤمن بالهامش وتعيد له اعتباره الَّذي سلب منه من طرف الغرب، لذلك هي تسعى إلى بناء مجتمع له أسس مغايرة عمَّا كان عليه سابقا، لينفتح على المجتمعات الأخرى بتقبُّل الآخر والتَّفاعل معه.

ورد في كتاب "**ما بعد الحداثة**" لصاحبه **محمد سبيلا*** مفهوما واضحا لمصطلحي "**ما بعد الحداثة**" و"**ما بعد الحداثية**"، إذ «يُشير مصطلح ما بعد الحداثة "**Post modernity**" إلى مرحلة تاريخيَّة مخصوصة، أمَّا مصطلح ما بعد الحداثيَّة "**Postmodernism**" فيُشير بصورة عامَّة إلى شكل من أشكال الثَّقافة المعاصرة، فما بعد الحداثة هي أسلوب في الفكر يبدي ارتيابا بالأفكار والتَّصوُّرات الكلاسيكيَّة كفكرة الحقيقة، والعقل والهويَّة والموضوعيَّة، والتَّقدُّم أو الإنعتاق الكوني والأُطُر الأحاديَّة، والسَّرديَّات الكبرى أو الأسس النِّهائيَّة للتَّفسير. وهي ترى العالم بخلاف معايير التَّنوير هذه... أمَّا بعد الحداثيَّة فهي أسلوب في الثَّقافة يعكس شيئا من هذا التَّغيُّر التَّاريخي، وذلك في فن بلا عمق، ولا مركز، ولا أساس، فن استبطانيٌّ متأمِّل لذاته، ولعوب واشتقاقيٌّ، وانتقائيٌّ، وتعدُّديٌّ، يميِّع الحدود بين الثَّقافة "الرَّفيعة" والثَّقافة الشَّعبيَّة"، كما يميِّع الحدود بين الفنِّ والتَّجربة اليوميَّة »[2]. يرى

---

[1]– أحمد عبد الحليم عطية: **ما بعد الحداثة والتَّفكيك –مقالات فلسفية–**، دار الثَّقافة العربية، القاهرة، 2008م، ص 23.

*– **محمّد سبيلا**: وُلد عام 1942 في مدينة الدّار البيضاء بالمغرب، كاتب ومفكّر مغربي، اهتمّ بالدَّرس الفلسفي واشتغل بسؤال الحداثة وما بعد الحداثة... من مؤلفاته: محاضات الحداثة، الحداثة وما بعد الحداثة، الأصولية والحداثة (مبروك بوطقوقة: آلان تورين منتقد السّوسيولوجيا الكلاسيكيّة. www.aranthropos.com).

[2]– محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: **ما بعد الحداثة –تحديدات–**، مرجع سابق، ص 10.

"**محمد سبيلا**" أنَّ **ما بعد الحداثة** هي مرحلة تاريخيَّة مخصوصة، وأسلوب في الفكر يتجاوز كل ما هو كلاسيكي، أمَّا **بعد الحداثيَّة** فهي أسلوب ثقافيٌّ فكريٌّ شبيه بالمرآة العاكسة الَّتي تعكس كلَّ تغيُّر طارئ في هذه المرحلة التَّاريخيَّة، دون النَّظر إلى مركز واحد أو وجهة واحدة، وإنَّما تعكس كلَّ ما هو رفيع أو شعبيّ على حدٍّ سواء، وكلُّ شكل من أشكال الثَّقافة المعاصرة.

إنَّ المدخل الحقيقيَّ لكلِّ حداثة محتملة هو طبيعة السُّلطة ومناهج التَّعليم ونتائج السَّيطرة الاستعماريَّة «لقد هجَّس "**فرانز فانون**" بحداثة أخرى، أي بمشروع ثقافيٍّ تحرُّريٍّ مختلف، لأنَّه وعى تباين الأزمنة التَّاريخية، وأدرك أنَّ "نعمة المركز" لا تحمل إلى سهول الأطراف إلاَّ مطرا مسموما، ذلك أنَّ المركزيَّة الأوروبيَّة*، الممجِّدة للعقل والإنسان تلحق إنسان "الأطراف" المتخلِّف بالطَّبيعة الصَّمَّاء، الَّتي تقوِّضها وتنهبها الآلة الحداثيَّة الأوروبيَّة» [1]." **ففانون**" يرى أنَّ تباين الأزمنة التَّاريخيَّة وتباعدها يوحي إلى تعدُّد الثَّقافات، بل أكثر من ذلك بكثير، فهو يدعو إلى التَّحرُّر الثَّقافيّ عبر الزَّمن، ولا يُؤمن بوحدة الثَّقافة المركزيَّة وإنَّما يقود وعيه التَّاريخي إلى تعدُّد في صيغة الحداثات.

وما يمكن طرحه بناءً على ما قدَّمه "**فرانز فانون**" من تعدُّد وتحرُّر ثقافي هو: هل ما بعد الحداثة خطوة تقدميَّة بالنِّسبة إلى الثَّقافات ما بعد الكولونياليَّة، قياسا على الحداثة الَّتي ولدت غريبة وتواطأت بهذا الشَّكلَ وذاك مع الإمبراطوريَّة في تعميم النَّص الغربيّ الحداثيّ وقهر ما عداه في الأطراف والمستعمرات؟

يعتبر مصطلح "**ما بعد الحداثة**" من أهمِّ المصطلحات الشَّائعة منذ خمسينيات القرن العشرين، وقد واجه المصطلح صعوبة تحديد مصدره، « فهناك من يعيد المفردة إلى المؤرِّخ البريطاني

---

*– **المركزية الأوروبية**: هي العملية الواعية، أو غير الواعية الَّتي من خلالها تتشكَّل أوروبا والافتراضات الثَّقافيَّة الأوروبيَّة بوصفها– أو يُفترض أنَّها– المألوف، أو الطبيعي أو العالمي والمركزية الأوروبية مقنّعة في الدِّراسة الأدبيَّة بمفاهيم مثل العالميَّة الأدبيَّة، وفي التَّاريخ بالتَّفسيرات الجازمة المكتوبة، وفي الأنثربولوجيا المبكِّرة بالافتراضات غير الواعية المتورطة في فكرة أنَّ معطياتها كانت هي هذه المجتمعات التي تُعرّف بأنها"بدائية"– وهي ترتكز على مجموعة من القيم الموضوعية، العالمية.

[1]– محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: **ما بعد الحداثة –تحديدات–**، مرجع سابق، ص 31.

"**أرنولد توينبي**" " **Joseph Toynbee Arnold** " * عام **1954**، وهناك من يربطها بالشَّاعر والنَّاقد الأمريكي "**شارلس أولسون**" في الخمسينيَّات الميلاديَّة، وهناك من يحيلها إلى ناقد الثَّقافة "**ليزلي فيدلر**". ويحدِّد زمانها بعام **1965**. على أنَّ البحث عن أصول المفردة أفضى إلى اكتشاف استخدامها قبل هذه التَّواريخ بكثير، كما في استخدام "**جون وانكنز تشايمان**" لمصطلح "**الرَّسم ما بعد الحداثي**" في عقد **1870**. وظهور مصطلح ما بعد الحداثة عند "**رودولف بانفنتز**" في عقد **1917**»[1].

إنَّ مصطلح ما بعد الحداثة من المصطلحات الَّتي لاقت صعوبة في تحديد مصدرها الزَّمني، فكلُّ باحث يرجعها لفترة زمنيَّة معيَّنة تختلف عن فترة سابقة أو لاحقة لها، وذلك حسب مجال استخدام المصطلح، فقد استعمل في كثير من المجالات على اختلافها، فكان من الضَّروريِّ أنْ تتباعد الفترات الزَّمنيَّة وتختلف وبالتَّالي يصعب تحديد فترة زمنيَّة معيَّنة لما بعد الحداثة.

أُستخدم مصطلح "**ما بعد الحداثة**" في الخمسينات على أيدي نقَّاد الأدب لوصف أنواع جديدة من التَّجارب الأدبيَّة الَّتي انبثقت عن جماليَّات الحداثة وتجاوزتها، وهذا ما نجده حاصلا بين الثَّقافات، فكلُّ نوع من الثَّقافة يتعالى على النَّوع الأقل منه منزلة، فكان لزاما على ما بعد الحداثة أن تزيح الفجوة بين هذه الثَّقافات خاصة العالية والشَّعبيَّة، وتقويض المركزيَّة لتتَّخذ ما بعد الحداثة هوِّيَّتها الثَّقافيَّة، بحيث تتساوى فيها المعارف.

تمتد فترة ما بعد الحداثة "**Post modernism**" من سنة « **1970** إلى سنة **1990** ويقصد بها النَّظريَّات والتَّيَّارات والمدارس الفلسفيَّة والفكريَّة والأدبيَّة والنَّقديَّة والفنيَّة الَّتي ظهرت ما بعد الحداثة البنيويَّة والسِّيميائيَّة واللسانيَّة، وقد جاءت ما بعد الحداثة لتقويض الميتافيزيقا الغربيَّة، وتحطيم

* وُلِدَ "**أرنولد تُوينبي**" في لندن، عام 1889، ودرَسَ اليونانية واللاتينية في أكسفورد، ويُعتبرُ تُوينبي أحدثَ وأهمَّ مُؤرِّخ بحَثَ في مَسألة الحضارات بشكلٍ مُفصَّلٍ وشامِل، ولاسيَّما في موسوعته التاريخيَّة المعنونَة "دراسة للتاريخ" التي تتألَف من اثني عشرَ مُجلَّدًا أنفق في تأليفها واحدًا وأربعين عامًا. وهو يُفرِّقُ بين المجتمعات البِدائيَّة والحَضاريَّة، وتُوفِّيَ في عام 1975. (محمد سبيلا. www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/10/23).

[1]– سعد البازعي وميجان الرويلي: **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، ط2، 2000، ص138.

المقولات المركزيَّة الَّتي هيمنت قديما وحديثا على الفكر الغربيِّ، كاللغة والهويَّة، والأصل، والصَّوت والعقل... وقد استخدمت في ذلك آليات التَّشتيت والتَّشكيك والاختلاف والتَّغريب» [1].

تسعى ما بعد الحداثة إلى التَّحرُّر من قيود المركز، والانفتاح على الغير، والاهتمام بالمدنَّس والهامش والغريب، والعناية بالعرق واللون والجنس وخطاب ما بعد الاستعمار، فهي تؤمن بتعدُّد الهويَّات، لذلك هي تسعى جاهدة إلى تحرير الإنسان من كل ما هو مركزي، وتخليصه من التَّغريب من خلال محاربة التَّمييز العرقيِّ واللونيِّ والجنسيِّ والثَّقافيِّ والطَّبقيِّ والحضاري. «وبحلول عام **1984** ترسَّخت ما بعد الحداثة كمجموعة من الخطابات الَّتي تدعو إلى رفض التَّفكير القائم على أسس جوهريَّة، وهو ما مثَّل مجموعة من الممارسات الجماليَّة الَّتي تعطِّل المفهوم الحداثي لمبدأ الاستقلاليَّة الجماليَّة ومجموعة متنوِّعة من التَّحليلات للحالة الثَّقافيَّة الحاضرة» [2]، فهي تبطل مبدأ الاستقلاليَّة الحداثي الَّذي يؤدِّي في نهاية المطاف إلى أسس جوهريَّة مركزيَّة، وأساس إبطالها لمبدأ الاستقلاليَّة هو حريَّة التَّصرُّف بشكل ذاتيٍّ وعقلانيٍّ وتجاوز كل ما هو راديكالي [*].

لمصطلح **"ما بعد الحداثة"** مفاهيم متعدِّدة تختلف من ناقد لآخر، فالدَّلالات تتغيَّر بحسب المدلولات الَّتي تعطى لها من طرف مستعمليها، فيتَّخذ المصطلح معان مختلفة تبعا لاستعمالاته المتنوِّعة في ميادين مختلفة، ومنه يخضع المصطلح للتَّطوُّر والتَّغيُّر والاختلاف، فمفهوم ما بعد الحداثة «...ليس موضع خلاف فحسب، بل هو أيضا متضارب ومتناقض داخليًّا... فما بعد الحداثة ليست شيئا يمكن أن تثبته في مكانه مرة واحدة لكي نعاود استعماله لاحقا بكل هدوء»[3]. عرَّف **منظِّرو ما بعد الحداثة** بأنَّها –**ما بعد الحداثة**– « مجموع الظُّروف والشُّروط المختلفة والمتعدِّدة الَّتي تختلط فيها

---

[1]– جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة. مرجع سابق، ص 15.

[2]– ك.نلوولف، ك. نوريس، ج. أوزبورن: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي: القرن العشرون –المداخل التاريخية والفلسفيَّة والنَّفسيَّة–. مرجع سابق، ص 421.

[*]**الراديكالية: الجذرية** (أو **الأصولية** هي تعريب للكلمة الإنجليزية) بالإنجليزية "Radicalism" وأصلها كلمة "Radical". هي فلسفة سياسية تؤكد الحاجة للبحث عن مظاهر الجور والظلم في المجتمع واجتثاثها. ومصدر كلمة الراديكالية، "Radix"، وتعني الجذر أو الأصل. فالراديكاليون يبحثون عما يعتبرونه جذور الأخطاء الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المجتمع ويطالبون بالتغييرات الفورية لإزالتها.

[3]– مي غصوب: **ما بعد الحداثة (العرب في لقطة فيديو)**، دار الساقي للطباعة والنشر، ط1، لندن، 1992، ص109.

المظاهر الاجتماعيَّة بالمظاهر الثَّقافيَّة فلا يمكن التَّمييز بين ما هو اجتماعي وما هو ثقافي...» [1]. فما بعد الحداثة من وجهة نظر منظريها ما هي إلا ازدواج بين كل ما هو ثقافي وما هو اجتماعي بحيث يصبحان خليطا متجانسا يصعب الفصل بين مكوناتهما. وذلك عبر المطابقة بين المظاهر الثَّقافيَّة والمظاهر الاجتماعيَّة ومعايشة الواقع من خلال هذا النَّاتج.

جاءت ما بعد الحداثة لتحطيم المقولات المركزيَّة الَّتي هيمنت قديما وحديثا على الفكر الغربي، كاللغة والهويَّة، والصَّوت، والخروج من هذه النَّمطيَّة فهي جاءت «لتقلب مقولات الحداثة وفرضياتها» [2].

فما بعد الحداثة إذن هي حركة تحرريَّة تهدف إلى تحرير الإنسان من القيود المركزيَّة، وتهتمُّ بالهامش والثَّقافة الشَّعبيَّة، لأنَّها تؤمن بالتَّعدديَّة والاختلاف وتعدُّد الهويَّات. واهتمَّت كذلك بالاختلاف اللوني والجنوسي والعرقي، «ولئن دعت الحداثة إلى الفصل بين الثَّابت كقاعدة تفسيريَّة والمتحول كمادة للتَّفسير، فإنَّ ما بعد الحداثة قد وصلت الفصل وجعلت من المحال تمييز أو اختلاف الأول عن الثَّاني. بل إنَّ ما بعد الحداثة تؤمن بالفواصل والفوارق الثَّقافيَّة والمعرفيَّة... فإن احتفت الحداثة بالعمق والمعنى فإنَّ ما بعد الحداثة نادت بعدم ثبات المعنى وعدم جوهريَّته» [3].

ومن الباحثين والدَّارسين من يربط ما بعد الحداثة بفلسفة التَّفكيك والتَّقويض وتحطيم المقولات المركزيَّة الكبرى الَّتي هيمنت على الثَّقافة الغربيَّة. يقول "**دافيد كارتر**" "**David Karter**" في كتابه "**النَّظريَّة الأدبيَّة**": «... إذ نسمع كثيرا من الطُّلاب الأجانب الَّذين يدرسون الأدب الانجليزي ينعتون أيَّ شيء لا يفهمونه أو يعبِّرون عنه بما بعد حداثي. وكثيرا ما تكشف النُّصوص الأدبيَّة في ما بعد الحداثة عن غياب الانغلاق وتركِّز تحليلاتها على ذلك. وتهتمُّ كلٌّ من النُّصوص والانتقادات بعدم

[1]– سعد البازعي وميجان الرويلي: **دليل الناقد الأدبي**. مرجع سابق، ص224.

[2]– المرجع نفسه، 226.

[3]– المرجع نفسه، ص 226.

وضوح الهويَّة، وما هو معروف باسم "**التَّناص**"» [1]. فما بعد الحداثة هي تدمير للقوالب الجاهزة وتقويض كل ما هو نمطي ونموذجي.

ثانيا: الكولونيالية وما بعدها.

1- الكولونياليَّة والخطاب الكولونيالي:

لنظريَّة ما بعد الكولونياليَّة جملة من المصطلحات يتم تداولها باستمرار من طرف الناقدين والمفكرين، على غرار مصطلح "**الكولونياليَّة**" الَّذي يدل « عن فرض دولة لحكمها أو سيطرتها السِّياسيَّة أو الاقتصاديَّة خارج حدودها على دولة أخرى وشعبها دون رضاه، معتمدة في الأساس على الاحتلال العسكري لأراضي تلك الدَّولة»[2]، من خلال زرع مستوطناتها في هذه الأراضي المستعمرة، والاستيلاء عليها سياسيّا واقتصاديّا وإخضاع الشُّعوب القاطنة فيها إلى حكمها. وتجدرُ الإشارة هنا إلى التَّمييز بين مصطلحي"**الإمبرياليَّة**"* "**Imperialism**" و"**الكولونياليَّة** "**Colonialisme**" اللذين نراهما يحملان معنى متقاربا، فمصطلح "**الكولونياليَّة**" يُشير إلى تأسيس مستعمرات في الأراضي الَّتي تمَّ احتلالها، أمَّا مصطلح "**الامبرياليَّة**" "**Imperialism**" فهو يُشير في معناه العام إلى تشكيل إمبراطوريَّة وعلى هذا النَّحو تصبح الإمبرياليَّة جانبا قائما في جميع الفترات التَّاريخيَّة معبِّرا عن هيمنة دولة ما على دولة أخرى أو عدد من الدُّول المتجاورة»[3].

---

[1]- ديفيد كارتر: **النَّظريَّة الأدبيَّة**. ترجمة:باسل المسالمة، دار التَّكوين، دمشق-سوريا، ط1، 2010، ص130.

[2]- بيل أشكروفت، غاريت غريفيث، هيلين تيفن: **الرَّد بالكتابة–النَّظريَّة والتَّطبيق في آداب المستعمرات القديمة–**. المحرِّر العام: تيرينيس هوكس، ترجمة: شهرت العالم، المنظَّمة العربيّة للتَّرجمة، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، آذار(مارس) 2006، ص330.

*- **الامبريالية "Imperialism"**: تعني الحكم والسيطرة على أقاليم كبيرة، وهي توسيع نطاق ممارسة السلطة أو السيطرة على حكم بلد واحد فوق مناطق خارج حدودها. وتعني أيضا موقف التفوق، والتبعية والسيطرة الأجنبية للشعوب.

[3]- بيل أشكروفت، غاريت غريفيث، هيلين تيفن: الرَّد بالكتابة–النَّظريَّة والتَّطبيق في آداب المستعمرات القديمة–. مرجع سابق، ص326.

ويطرحُ **إدوارد سعيد**(*) الفارق بين المصطلحين، فيحدِّد معنى **"الامبرياليَّة"** بـ «الممارسة والنَّظريَّة، والتَّوجُّهات الخاصة بمركز حواضري(*) متسيِّد يحكم إقليما نائيا، بينما الكولونياليَّة الّتي كانت على الدَّوام تقريبا نتيجة للإمبرياليَّة هي زرع للمستوطنات في إقليم ناء»[1].

فالامبرياليَّة عمليَّة مميزة عن الكولونياليَّة على أيِّ حال، و«هناك اتّفاق عام على أنَّ كلمة **"إمبريالية"** كسياسة واعية ومؤيّدة بشكل علنيّ لامتلاك مستعمرات من أجل المنفعة السياسيَّة والإستراتيجيَّة والاقتصاديَّة، لم تظهر حتَّى عام **1880** تقريبا. قبل هذا التَّاريخ كان مصطلح **(إمبراطوريَّة)** ... يستدعي عمليَّة توسُّع أوروبّي خيرية في الظَّاهر يتمُّ عن طريقها زيادة المستعمرات وليس امتلاكها. قرابة منتصف القرن التَّاسع عشر كان مصطلح **إمبريالية** يُستخدم لوصف حكومة وسياسات **نابليون الثَّالث، "الإمبراطور"** كما أطلق على نفسه، وبحلول عام **1870**، كان يُستخدم باستخفاف في المنازعات بين الأحزاب السِّياسيَّة في بريطانيا. ولكن بدءا من ثمانينات القرن التَّاسع عشر أصبحت الامبرياليَّة سياسة سائدة وأكثر عدوانيَّة بشكل صريح بين الدُّول الأوروبيَّة لأسباب اقتصاديَّة وثقافيَّة وسياسيَّة متنوعة»[2].

من هنا يُمكن أن نفهم أنَّ **الإمبريالية** كسياسة استعماريَّة وكمصطلح استعماريّ سياسيّ، مرَّ باستعمالات مختلفة، فقد ظهر بعد سيادة مصطلح **"إمبراطوريَّة"** وكان يُستعمل في منتصف القرن التَّاسع عشر لوصف سياسة الإمبراطور المتَّبعة في حكمه، ومن ثمَّ أُستخدم في المنازعات بين الأحزاب

(*)– **ادوارد سعيد "Edward Saïd"** (1نوفمبر 1935– 25 سبتمبر2003) مفكِّر وناقد ومنظِّر فلسطيني معروف، يُعد من محللي الخطاب الاستعماري، ومن أهم منظّري نظرية ما بعد الاستعمار. كما يعدّ أيضا من رواد النقد الثقافي، فهو أول من أسس الحقل المعرفي "كتابة ما بعد الاستعمار"، وان كان المبشّر الأول لها هو فرانز فانون. يُعدّكتابه"الإستشراق" وإلى جانبه كتابه "الثقافة والامبريالية" الذي ظهر عام 1993 من قمم إنجازه الثقافي.كما أنَّ له عدّة أعمال أخرى.(رضوى عاشور: **الصوت: فرانز فانون، إقبال أحمد، إدوارد سعيد، مجلة ألف**، العدد 25، 2005، ص ص75، 76).

(*)–**الحاضرة "metropolis"**/ حواضري "metropolitan": مصطلح يستخدم بشكل ثنائي في الخطاب الكولونيالي للإشارة إلى المركز في علاقته بالهامش الكولونيالي.

[1]– بيل أشكروفت وآخرون، **دراسات ما بعد الكولونياليَّة–المفاهيم الرَّئيسيَّة–**. ترجمة: أحمد الروبى، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تقديم كرمة سامي، ابن خلدون، المركز القومي للتَّرجمة، إشراف جابر عصفور، الجزيرة–القاهرة، العدد1681، ط1، 2010، ص106.

[2]– بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونياليَّة–المفاهيم الرَّئيسيَّة–. مرجع سابق، ص 205.

السياسية في بريطانيا، وفي أواخر القرن التَّاسع عشر ساد المصطلح وأصبح يعني السِّياسة السَّائدة المتوحِّشة والعدوانيَّة على الشُّعوب الضَّعيفة وحتَّى في البلد نفسه الَّذي تحكمه، تُسيطر عليه من كلِّ الجهات. ورغم حداثة المصطلح نسبيًّا فهو يُستخدمُ لوصف سياسة التَّوسُّع الأوروبيّ في نهاية القرن التَّاسع عشر.

لذلك يُعدُّ مصطلح **"الكولونياليَّة"** ذا أهميَّة في تحديد الشَّكل المحدَّد للاستغلال الثَّقافي الَّذي تنامى بالتَّزامن مع التَّوسع الأوروبّي خلال القرون الأربعة الفائتة. وعلى الرُّغم من أنَّ العديد من الحضارات الَّتي ظهرت من قبل كان لها مستعمرات، وكانت تنظر إلى علاقاتها بتلك المستعمرات بوصفها علاقة قوَّة عظمى مركزيَّة بالحدود الخارجيَّة لثقافات محلِّية هامشيَّة وغير متمدِّنة، فقد تداخل عدد من العوامل الحاسمة في بنية ممارسات الامبرياليَّة فيما بعد عصر النَّهضة الأوروبيَّة.

ومع توسُّع المجتمع الأوروبّي بعد عصر النَّهضة الأوروبيَّة، ظهر تنوُّع المستوطنات الكولونياليَّة الَّذي «سبَّب اعتبار مصطلح **"الكولونياليَّة"** شكلا مميّزا للإيديولوجيا الإمبرياليَّة الأعمِّ، وعلى الرُّغم من أنَّ الطَّبيعة الَّتي طرحها سعيد، حيث يُخصِّص **"الامبرياليَّة"** للقوَّة الإيديولوجية بينما **"الكولونياليَّة"** للممارسة، تُعدُّ علامةً فارقةً فعالةً بوجه عام، فقد أصبحت الكولونياليَّة الأوروبيَّة في عالم ما بعد النَّهضة الأوروبيَّة صيغة للتَّوسُّع الامبريالي، مخصّصة بما فيه الكفاية ومحدّدة تاريخيا، ما يُبرِّرُ استخدامها الحالي الشَّائع كنمط مميّز من الإيديولوجيا السِّياسية»[1]. لذلك أصبح مصطلح **"الكولونياليَّة"** يُشير إلى فتح الثَّقافات الأعظم وضمِّها كمُستعمرات، ومن هنا جاءت فكرة التَّوسع الاستيطاني النَّاتجة عن الاستغلال المختلفة، لتختلف عن ظاهرة الامبرياليَّة الَّتي تُعنى بفتح عدد من البلدان واحتلالها بغية تشكيل إمبراطوريَّة.

فقد كان يُستخدم مصطلح **"الكولونياليَّة"** للإشارة إلى الفترة السَّابقة للاستقلال، على عكس مصطلح **"الكولونياليَّة الجديدة"** "**Néo-colonialisme**" الَّذي هو «شكلٌ من السَّيطرة الاقتصاديَّة على بلد من قبل بلد آخر دون فتح صريح أو احتلال. وعادة ما يتمُّ ذلك من خلال فاعلية الشَّركات الكبيرة متعدَّدة الجنسيات؛ فبشراء الأرض الَّتي يقوم عليها اقتصاد الفلَّاحين الزراعي

[1]– بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونياليَّة–المفاهيم الرَّئيسيَّة–. مرجع سابق، ص 106.

الكفافيّ أو الاقتصاد التَّبادلي، تخلق الشَّركات اقتصادا ماليا تابعا لها في عمالته، ودخله، ومرافقه الحديثة المتعددة (الصَّرف الصِّحي، الكهرباء،...الخ) »[1]. فالكولونياليَّة الجديدة تفرض سيطرتها سياسيا واقتصاديا دُونَ اللجوء إلى الأسلوب الاستعماري التَّقليدي المتمثِّل في الاحتلال العسكري. الَّذي غالبا ما يتحوَّر ويتطوَّر إلى كولونياليَّة جديدة مميّزة لفترة ما بعد الاستقلال.

فـ "**الكولونياليَّة الجديدة**" كمصطلح صاغه "**كوامي نكروما**" * والواقع أنَّ "**نكروما**" قال: « بأنَّ الكولونياليَّة الجديدة كانت أكثر دهاءً وأبرعُ تخفِّيا وأصعبُ في الكشف عنها وتحديد معالمها ومقاومتها من الكولونياليَّة الصَّريحة الأقدم. ومنذُ ذلك الحين شاع هذا المصطلح على نطاق واسع، إشارة إلى أيِّ وكلِّ شكل من أشكال السَّيطرة الَّتي تمارس على المستعمرات السَّابقة... وفي سياق أكثر شمولا، تطوَّر هذا المصطلح وصار يُشير إلى عجز اقتصاديات ما يُسمى بالعالم الثَّالث عن صياغة هويَّة اقتصاديَّة وسياسيَّة مستقلَّة لها، تحت ضُغوط العولمة... وشاع هذا المصطلح أكثر ما شاع في مُناقشة الشُّؤون الإفريقيَّة وفي الأوساط الأمريكيَّة اللاتينيَّة والجنوبيَّة الآسيويَّة»[2]. فالكولونياليَّة الجديدة يصعب تحديد معالمها ومقاومتها مقارنة بالكولونياليَّة القائمة على الاستعمار التَّقليدي.

- **الخطاب الكولونيالي:**

بعد التَّعرُّف على مصطلح "**الكولونياليَّة**" سنحاول الوصول إلى مصطلح "**الخطاب الكولونيالي**" "**Colonial Discoures**" الَّذي تمَّ تداوله «بعدما وظَّفه "**إدوارد سعيد**" الَّذي

---

[1]- دوغلاس روبنسون: **التَّرجمة و الإمبراطورية –نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية–**.ترجمة: ثائر علي ديب، دار الفريد للطباعة والنشر، سورية–دمشق، ط2، 2009، ص221.

* **كوامي نكروما**: الرَّئيس الأوَّل لغانا المستقلَّة وأبرزُ داعية للوحدة الإفريقيَّة في كتابه"**الكولونياليَّة الجديدة: المرحلة الأخيرة للإمبريالية" 1960**. وأشار **نكروما** في هذا الكتاب الَّذي طوَّر تعريف **لينين** للإمبرياليَّة باعتبارها المرحلة الأخيرة من الرأسماليَّة، إلى أنَّه على الرَّغم من تحقيق دول مثل غانا للاستقلال النَّظري، فإنَّ بقايا القوى الكولونياليَّة السَّابقة والقوى العظمى الجديدة ... ظلَّت تلعبُ دورا حاسما في مصائرِ هذه الدُّول عن طريق تثبيت الأسعار في الأسواق العالميَّة، والشَّركات متعددة الجنسيات، (كوامي نكروما http://www.marefa.org)

[2]- بيل أشكروفت وآخرون: **دراسات ما بعد الكولونياليَّة –المفاهيم الرئيسية–**.مرجع سابق، ص(254، 255).

رأى في فكرة "**ميشيل فوكو**" "**Michel Foucault**" *عن الخطاب وسيلة قيِّمة لوصف تلك المنظومة الَّتي نشأ بداخلها ذلك المجال من الممارسات الَّتي أصطلح عليه اسم "**كولونيالي**"، وقد استهلَّ مؤلَّفه "**الاستشراق**" الَّذي درس الطُّرق الَّتي عمل من خلالها الخطاب الكولونيالي بوصفه أداة لغرض السُّلطة، ما أصبح يُعرف باسم "**نظريَّة الخطاب الكولونيالي**" تلك النَّظرية الَّتي برزت في ثمانينات القرن الماضي واتَّخذت الخطاب الكولونيالي مجالا للدِّراسة»[1]، فهذا الأخير يشير إلى «تحليل ما بلورته الثَّقافة الغربيَّة في مختلف المجالات من نتاج يعبِّر عن توجُّهات استعماريَّة إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب على أساس أنَّ ذلك الإنتاج يشكِّل في مجمله خطابا متداخلا بالمعنى الَّذي استعمله "**فوكو**" لمصطلح خطاب»[2].

فمصطلح الخطاب عند "**فوكو**" منظومة من المقولات تمكِّن الجماعات المهيمنة في المجتمع من فرض معارفها على المجتمعات الخاضعة لها، ليكون الخطاب الكولونيالي منظومة العلامات والرُّموز الَّتي تنظِّم الكيان الاجتماعي داخل العلاقات الكولونياليَّة.

إنَّ من أشهر من ناقش قضيَّة الخطاب الكولونيالي"**هومي بابا**" "**Homi Bhabha**"* «الَّذي افترض تحليله وجود تناقضات معيَّنة معطّلة داخل العلاقات الكولونياليَّة مثل الهُجْنة*

---

* – **ميشال فوكو** "**Michel Foucault**": (1926–1984): فيلسوف فرنسي. من أهمّ فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثّر بالبنيويين، درس وحلّل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون" عالج مواضيع مثل: الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون، ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة". (https://ar.wikipedia.org/wiki)

[1]– بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية–المفاهيم الرئيسية–. مرجع سابق، ص 100.

[2]– ميجان الرُّويلي، سعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي–إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا–**. الدار البيضاء–المغرب، ط3، 2002، ص 158.

*– **هومي بابا** "**Homi Bhabha**": ولد في **بومباي**، وقد برز من خلال ما قام به في مجال الدراسات الأدبية، خاصة طرحه لمفهوم "التَّهجين"، الَّذي طرحه ليصف ويفسِّر به أشكال تعدُّد وتنوُّع واختلاف الثَّقافات، أمَّا أبرز أعماله فتتمثَّل في: **أمم ومرويات** 1990، **موقع الثَّقافة** 1994، **حوار الخيال الثَّقافي** 2000، **حياة جامدة** 2004، وكان لهذه المؤلفات صداها في المجال الكولونيالي وما بعده.(هومي بابا: **موقع الثقافة**. المشروع القومي للترجمة، ترجمة: ثائر ديب، إشراف جابر عصفور، العدد 569، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004،ص 447).

والازدواج الوجداني، والتَّقليد، وهي تناقضات كشفت غياب الحصانة الجوهرية " **Inhérent vulnerability**" عن الخطاب الكولونيالي»[1].

مادام الخطاب الكولونيالي يعبِّر عن مختلف توجُّهات الاستعمار في جميع المجالات فهو «متضمَّن بدرجة كبيرة في أفكار مركزيَّة القارَّة الأوروبيَّة، وبالتَّالي في الافتراضات الَّتي غدت واسمه لنزعة الحداثة: أي الافتراضات بشأن التَّاريخ واللغة والأدب والتِّكنولوجيا. وعلى ذلك فالخطاب الكولونيالي منظومة من المقولات الَّتي يمكن إطلاقها عن المستعمرات والشَّعوب المستعمَرة، وعن القوى المستعمِرة، وعن العلاقة بينهما، وهو منظومة المعرفة والمعتقدات بشأن العالم الَّذي تحدث داخل أركانه أفعال الاستعمار»[2].

فهذا النَّوع من الخطاب يتمُّ توليدهُ داخل المجتمعات المستعمِرة في حدود إطارها الثَّقافي، ليصبح مرآة عاكسة ترى المجتمعات المستعمَرة أنفسها فيها، وبتعبير آخر هو الخطاب الَّذي يربط العلاقات المعرفيَّة ومختلف المعتقدات بين كلِّ الشُّعوب المستعمِرة والشُّعوب المستعمَرة في مختلف أرجاء العالم، بغضِّ النَّظر عن تفوُّق المستعمر حضاريًّا وتاريخيًّا وسياسيًّا وحتىَّ عسكريًّا؛ الَّذي يرى أنَّه لا مجال لارتقاء المستعمَر إلاَّ عبر الاتِّصال الكولونياليّ، فمن هذه النَّاحية تعمل الشُّعوب المستعمَرة على تصوير الشُّعوب المستعمِرة على أنَّها شعوب بدائيَّة وفقيرة، لا تحسن التَّصرُّف بثرواتها وما زالت متخلفة لم تبلغ سنَّ الرُّشد الحضاري بعد، وأنَّ الشُّعوب المستعمرة جاءت لرعايتها والحفاظ على ثرواتها وقيادتها حتَّى تتطوَّر في شتَّى المجالات.

فالخطاب الكولونيالي يسعى لربط العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، وينزع نحو «استبعاد المقولات المتعلِّقة باستغلال الموارد المملوكة للمستعمَر... ويخفي الخطاب الكولونيالي هذه المنافع في مقولات تدور حول دونيَّة المستعمر، والطَّبيعة البدائيَّة للأعراق الأخرى والوضاعة الهمجيَّة الَّتي تسم

---

*- **الهُجنة** "Hybriditu": يُستخدم على نطاق واسع في خطاب ما بعد الكولونياليَّة، ويُشير إلى خلق أشكال متعدِّديَّة الثَّقافات داخل منطقة التَّماس نتيجة الوجود الكولونيالي. ويتَّخذ التَّهجين أشكالا عديدة: لغويَّة، ثقافيَّة، عرقيَّة...إلخ، وقد اقترن المصطلح مؤخَّرا بكتابات "**هومي بابا**"، الَّذي يؤكِّد تحليله للعلاقات القائمة بين المستعمِر والمستعمَر تبادل الاعتماد بينهما.

[1]- بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية–المفاهيم الرئيسية–. مرجع سابق، ص101.

[2]- المرجع نفسه، ص102.

المجتمعات المستعمَرَة. وبالتَّالي كانت مهمَّة القوَّة الامبرياليَّة أنَّ تعيد خلق نفسها في المجتمع الكولونيالي، وأن تدفع حضارة المستعمرَة إلى الأمام من خلال التِّجارة والإدارة والتَّطوير الثَّقافي والأخلاقي»[1].

إنّ الخطاب الكولونيالي وسيلة المستعمَر بالدَّرجة الأولى؛ لتحسين صورته أمام الشُّعوب المستعمِرة بصفة خاصة وأمام كافة الشُّعوب الأخرى بصفة عامَّة. فهو جهاز من أجهزة القوَّة، «يُدير معرفة الاختلافات العرقيَّة/ الثقافيَّة/ التَّاريخيَّة وإنكارها. وتتمثَّل وظيفته الإستراتيجيَّة المسيطرة في خلق فضاء لشعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تمارس من خلالها المراقبة ويُثار شكل معقَّد من اللذَّة / التَّنغيص. وهو يسعى إقرار استراتيجيَّاته عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر و المستعمَر قائمة على الصُّور النَّمطية لكنَّها تُقوِّم وتُثمِّن على نحو متضاد ومتناقض. أمَّا غاية الخطاب الكولونيالي فهي أن يُؤوِّل المستعمَرين بوصفهم شعوبا من أنماط منحطَّة بسبب من أصلهم العرقي... فإنَّ الخطاب الكولونيالي ينتج المستعمَرين بوصفهم واقعا اجتماعيا هو"آخر" لكنه قابل للمعرفة وواضح في الوقت ذاته»[2]. فلم يجد المستعمر وسيلة غير الخطاب الكولونيالي لتحقيق ولو جزء من استقلاله، عن طريق الرَّد بالكتابة.

إنَّ الوظيفة الأساسيَّة للخطاب الكولونيالي هي إنتاج وخلق فضاء للشُّعوب المستعمرة والخاضعة تحت سيطرة الاستعمار، وجعلها تابعة للمستعمِر من حيث جعل هذا الأخير يقرِّر سيطرته على المستعمَر، ويصفه بالبدائي والمنحطِّ، بغية جعل المستعمِر هو الأصل وهو المتفتِّح على هذه الشُّعوب، وقد أتى ليخلِّصها من تقوقعها على ذاتها.

2–نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة:

إنَّ الكولونياليَّة كمصطلح يُشير إلى ظاهرة سياسيَّة اجتماعيَّة ثقافيَّة، تشمل إقامة المستوطنات العسكريَّة داخل الدُّول بغية الاستيلاء عليها وإخضاع شعوبها للهيمنة والسَّيطرة، في حين أنَّ مقولة

[1]– بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونياليَّة–المفاهيم الرَّئيسيَّة–. مرجع سابق، ص 102.

[2]– هومي بابا: **موقع الثقافة**. المشروع القومي للترجمة، ترجمة: ثائر ديب، إشراف جابر عصفور، العدد 569، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004، ص152.

"ما بعد الكولونيالية" "**Postcolonialism**" الَّتي يترجمها البعض بـ**"ما بعد الاستعماريَّة"**، فهي في أساسها مقولة سياسيَّة، أُستخدمت أوَّل مرَّة في مجال النَّظريَّة السِّياسيَّة في السَّنوات الأولى من عقد السَّبعينيات، لوصف المأزق الجديد الَّذي أخذت تتخبَّط فيه البلدان الَّتي خرجت من تجارب الاستعمار الَّذي تعرضت له من قبل الإمبراطوريَّات الأوروبيَّة إلى حدود مفتتح الستِّينيات»[1].

فالمعنى الَّذي تطرحه هذه المقولة السياسية يشير إلى أن البلدان المستعمَرة خرجت من مرحلة يمثلها الاستعمار التَّقليدي وسيطرته وهيمنته، لتنتقل إلى مرحلة أخرى حلَّت محلَّها مخلِّفة ظروفا تستوجب الوصف والتَّحليل.

أمَّا عن مصطلح **"ما بعد الكولونيالية"** كنظريَّة فهي «تعمل على محاولة هدم هذه المقولة * وبيان عبثيَّتها ولا جدواها. و إذا كانت هذه الكتابات المقاومة للاستعمار قد عملت على الرُّجوع المستحيل لحالة ما قبل الاستعمار، فإنَّ نظريَّة ما بعد الاستعمار اعترفت باستحالة هذا المطلب وسعت إلى نوع من النَّزعة التَّوفيقيَّة الَّتي ترى غناها فيها تتمتَّع به من "هجنة"»[2]، لذلك فهي تسعى للحفاظ على هويَّة الإنسانيَّة الَّتي تتلاقى فيها جميع الثَّقافات "الهجنة"، عن طريق الرَّفض التَّام لمبدأ الهويَّة النَّقيَّة الَّتي صاغها الغرب، وقام بصناعتها من أجل جعل باقي الثَّقافات تسعى لتبنِّيها من منطلق ردِّ الفعل.

لذلك فإنَّ مصطلح **"ما بعد الكولونياليَّة"** مصطلح يُعنى بآثار العمليَّة الكولونياليَّة على الثَّقافات والمجتمعات، فهو «يحاول العثور على قاسم مشترك بين مجتمعات العالم الثَّالث، الَّتي تأسَّست على قوميَّات مختلفة، نهضت كلُّها في مواجهة الاستعمار الأوروبي وما تركه من آثار، كما يحاول المصطلح أيضا العثور على قاسم مشترك بين ما أنتجته هذه المجتمعات من فنون وآداب. ولقد أصبحت دراسات ما بعد الاستعمار مجالا مرموقا منذ أواخر السَّبعينيات»[3]، فقد بدأ النُّقاد في

---

[1]– يحي بن الوليد: **خطاب ما بعد الاستعمار. مجلة الكلمة**، ع 16، أبريل 2008، ص1.

*– أي مقولة القوميَّة الَّتي تأسَّست عنها الكتابات المقاومة للاستعمار.

[2]– بيل أشكروفت وآخرون: الإمبراطورية ترد بالكتابة –آداب ما بعد الاستعمار: النَّظرية والتطبيق–. مرجع سابق، ص8.

[3]– المرجع نفسه، ص ص 08-09.

استخدام مصطلح **"ما بعد الكولونياليَّة"** عند «مناقشة مختلف الآثار الثَّقافية الَّتي نجمت عن عمليَّة الاستعمار»[1]. وبات من الصعب تحديد معالم الاستعمار الثَّقافيَّة الحديثة.

وقد أشعل شرارة هذا المجال كتاب **"الاستشراق" "لإدوارد سعيد"** عام **1978**، ذلك الكتاب الرَّائد بدأ ثورة في مجال الدِّراسات الأدبيَّة. حيث يبيِّن فيه سعيد أنَّه «ليس ثمَّة شكل أو نشاط عقليّ أو ثقافيّ بريء من الصِّلة الوثيقة بتراتب السُّلطة، الأمر الَّذي يكشف التَّواطؤ بين أشكال التَّمثيل الأدبيّ والسُّلطة الكولونياليَّة. ويوضِّح أنَّ كلَّ فرع من فروع العلوم الطَّبيعيِّة أو الإنسانيَّة ليس ذا صلة وثيقة بالهيمنة السِّياسيِّة لأوروبا، من خلال الغزو الاستعماري والسَّيطرة فحسب، بل هو جزء لا يتجزَّأ منها. بيد أنَّ التَّأكيد على النَّص الأدبيّ هو الَّذي ميَّز ورسم الحدود الواضحة لمجال الدِّراسات ما بعد الكولونياليَّة»[2]، من خلال لفت الانتباه إلى الطَّريقة المنتهجة في وصف الشُّعوب والثَّقافات غير الأوروبيَّة بصفتها الآخر بالنِّسبة للغرب، لا بصفتها جزءا من ثقافة الغرب وحده.

أمّا عن **تطُّور نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة** سواء في الأدب أو النَّقد فقد مرَّ بمراحل، أوَّلها **مرحلة التَّأريخ الاستشراقي**؛ الَّتي بدأت في العقدين التَّاليين لصدور كتاب **"الاستشراق"** حيث صارت نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة «مجالا أكاديميًّا صاعدا إذ اتَّسع مداها، وصارت تُغطِّي بتساؤلها الدَّائم عن العلاقة بين السُّلطة والمعرفة، موضوعات مختلفة منها تاريخ الغزوات الاستعمارية والنِّضال المناهض للاستعمار، والتَّشكيلات ما بعد الكولونياليَّة، فضلا عن طرق الهيمنة الثَّقافيَّة. تغطِّي نظرية ما بعد الكولونياليَّة إذا استعرنا مفردات جغرافيَّة، العالم كلّه مختبرة العواقب الثَّقافيَّة للهيمنة السِّياسيِّة والاقتصاديِّة»[3]، فقد كانت هذه المرحلة مرتبطة بالخطاب الكولونياليّ الَّذي يصف الشُّعوب المستعمِرة والمستعمَرة معا، و ربط العلاقة بينهما.

أمَّا المرحلة الثَّانية فهي **مرحلة التَّأريخ القومي** الَّتي كتب فيها السُّكان الأصليُّون بلغة المستعمر وبأدواته ومنهجيَّته. ولكن هذه الكتابات لم تستطع أن تجابه عنفوان الإمبرياليَّة على الرُّغم من أنَّها

---

[1]– بيل أشكروفت وآخرون: الإمبراطورية ترد بالكتابة –آداب ما بعد الاستعمار: النَّظرية والتطبيق–. مرجع سابق ص331

[2]– ك.نلوولف، ك. نوريس، ج. أوزبورن: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي: القرن العشرون –المداخل التاريخية والفلسفيَّة والنَّفسيَّة–. مرجع سابق، ص339.

[3]– المرجع نفسه، ص339.

حاولت أن تكتشف ثراء الثَّقافة المحليَّة وتاريخها التَّليد. وفي المرحلة الثالثة «**مرحلة تطوُّر الآداب المستقلَّة**، الَّتي وضعت حدًّا لهذه القوَّة القامعة، وكيَّفتْ اللغة والكتابة لاستخدامات جديدة ومميّزة. وهو الأمر الَّذي يُشكِّل أكثر من أمر آخر السِّمة المميّزة لظهور الآداب ما بعد الكولونياليَّة الحديثة. فمن السِّمات المميِّزة لهذه الآداب عنايتها بالمكان والانزياح أو الانخلاع، حيث تبرز أزمة الهويَّة الخاصة بما بعد الكولونياليَّة بروزا صارخا».[1] لذلك ظلَّت شُعوب ما بعد الكولونياليَّة مرتبطة بالتَّجربة الاستعماريَّة، على الرَّغم من استقلالها، من خلال ردِّها بالكتابة على المركز، بغية استرجاع تراثها التاريخي ومورُوثِها الأدبي، وبعث هويَّتها الثَّقافيَّة والفكريَّة من خلال تركيزها على هذا التُّراث الَّذي تسعى دول المركز إلى تحقيره و طمسه.

ومن هنا كان أثر آداب ما بعد الكولونيالية بارزا في إرساء وتطوير نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة؛ فقد حظيت «باهتمام فائق خلال عقدي الثَّمانينات والتِّسعينات وبدت كأنَّها إعادة نظر في تاريخ الإمبراطوريَّات السَّابقة، بحيث تشمل مستعمراتها الَّتي كانت منتشرة في أنحاء العالم وما أنتج في هذه المستعمرات من آداب بالانجليزية على وجه الخصوص. كما بدت النَّظريَّة من ناحيَّة أخرى وكأنَّها إعادة نظر في ماهيَّة الأدب وأنواعه وموضوعاته الَّتي تستحقُّ الدِّراسة النَّقديَّة الحديثة»[2]. وكانت أُولى نتائج تطوُّر النَّظريَّة وأهمّها «وصف ملامح ومشاريع ذلك الكيان الجوهري من النُّصوص الموجودة في تلك المجتمعات، فضلا عن أساليب استيعابها ممارسة الكتابة من المركز. ولا نبالغ بالزَّعم أنَّ كتابة ما بعد الكولونياليَّة تُهيمن الآن على الأقل عدديًّا، وربَّما بطرق أخرى أيضا على إصدارات الأدب باللّغة الإنجليزيَّة»[3]. بفضل الرَّد بالكتابة وهو مسعى هذه النَّظرية تحقَّق ولو الجزء القليل من التَّحكُّم في بعض إصدارات الدول المسيطرة. وبعد التَّعرُّف على مفاهيم مجموعة من المصطلحات المفاتيح للبحث، على غرار الحداثة وما بعدها، الكولونيالية وما بعدها، الخطاب الكولونيالي والنَّظريَّة ما بعد الكولونياليَّة، وتحديد المسعى المشترك الَّذي يصبو إليه كلُّ مصطلح، سنحاول رصد تمثُّلات الهويَّة في كتابات ما بعد الكولونياليَّة، على أن يكون أنموذج الدِّراسة هو "**فرانز فانون**".

---

[1]– حفناوي بعلي: **مدخل في نظريَّة النَّقد الثَّقافي المقارن**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة–الجزائر، الدار العربية للعلوم، ط1، 1428هـ، 2007م، ص69.

[2]– بيل أشكروفت وآخرون: الإمبراطورية ترد بالكتابة: آداب ما بعد الاستعمار–النَظريَة والتَّطبيق–.مرجع سابق ، ص8.

[3]– بيل أشكروفت وآخرون: الرد بالكتابة –النّظريّة والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة–. مرجع سابق، ص319.

الفصل الأول:

الهوية وإشكالياتها في الخطاب ما بعد الكولونيالي.

أولا: الهويَّة؛ مقاربة نظريَّة.

1- مفهوم الهوية لغة واصطلاحا.
2- الهويَّة من منظور علم النَّفس.
3- الهويَّة من منظور علم الاجتماع.
4- آليات تشكل الهويَّة.

ثانيا: أنواع الهويَّة.

1- الهويَّة الفرديَّة والهويَّة الجماعيَّة.
2- الهويَّة الثَّقافيَّة.
3- الهويَّة القوميَّة.
4- الهويَّة الوطنيَّة,

ثالثا: الهويَّة والاغتراب

1- الاغتراب لغة واصطلاحا.
2- أشكال الاغتراب.
3- الهويَّة والاغتراب الثَّقافي.
4- الهويَّة من منظور نقاد ما بعد الكولونياليَّة.

أولا. الهوية: مقاربة نظرية.

1- مفهوم الهوية لغة واصطلاحا

إنَّ موضوع الهويَّة من بين أهمِّ المواضيع الَّتي أثارت وشغلت اهتمام المثقَّف، ومازالت تشغل وتثير اهتمامه حول ماهيَّتها، إذ نجد أنَّ كلَّ باحث يتعرَّض لها من جانب معيَّن كلٌّ حسب اختصاصه، فهي في اللغة مشتقَّة من « الضَّمير **"هو"**... المركَّب من تكرار هو، فقد تمَّ وضعه كاسم معرف بـ "ال" ومعناه **"الاتِّحاد بالذَّات"**... الهُويَّة بضم الهاء وكسر الواو وتشديد الياء المفتوحة نسبة مصدريَّة للَّفظ **"هو"** وهي استعمال حادث، أمَّا الهَويَّة بفتح الهاء فهي البئر البعيدة المهواة، والموضع الَّذي يهوي ويسقط من وقف عليه، والمرأة الَّتي لا تزال تهوى» [1].

فالهويَّة من الضَّمير **"هو"** المنسوب إليه ياء النِّسبة؛ فالَّضمير **"هو"** كضمير منفصل لا يمكن فهمه إلاَّ إذا كان مثلا أمامنا شخص وشخص آخر يقول: من قال هذا الكلام؟ فنشير ونقول: "هو" فالتَّأشيريَّة التَّحديديَّة هنا هي عمليَّة تمييزيَّة تحدِّد لنا صاحب القول، فيتحدَّد لنا معنى هذا القول لنفهم به شيئا آخر محدَّدا، فالنِّسبة هنا لتحدِّد صاحب **"الهو"***. والهويَّة نسبة إلى **"هو"** والنِّسبة هنا عمليَّة نسبيَّة لأنَّنا لا نعلم من هو هذا **"الهو"**. ويتداخل مفهوم الهويَّة مع مفهوم الماهية الَّتي هي «حقيقة الكلِّي؛ فهي قابلة للشِّركة والهويَّة هي حقيقة الجزئي، فكان تمايز الأشخاص في الوجود الخارجي بهوِّياتها» [2]. والهويَّة هي « أن يكون الشيء **"هو هو"** وليس غيره، وهو قائم على التَّطابق*

---

[1]- ابن منظور: **لسان العرب**، مرجع سابق، ج6 مادة عرش، ص 313 وج 15، مادة هو، ص371.

* **الهو**: يتكوَّن حسب فرويد من شقَّين: الذِّكريات والأفكار المكبوتة من جهة، والغرائز والدَّوافع البيولوجيَّة من جهة أخرى، ويتَّصف "الهو" بمجموعة من الخصائص أهمُّها ما يلي: يتحكَّم في الهو مبدأ اللذة، فهو يسعى للتَّخلُّص من التَّوتُّر بأيَّة طريقة، كما أنَّ "الهو" لا يميز بين الخيال والحقيقة، إنَّه المصدر الأساسي للطَّاقة النَّفسيَّة، كما أنَّه مستودع للغرائز، يفتقر الهو إلى التَّنظيم، كما أنَّه لا يتأثَّر بمرور الزَّمن، وغير متصل بالعالم الخارجي، إنَّ الهو لا تحكمه قوانين العقل والمنطق، كما أنَّه لا يعترف بالقيم والأخلاق، وهو الجزء الغامض من الشَّخصيَّة ولا يمكن اكتشافه إلاَّ عن طريق الأحلام والأعراض العصابيَّة وفلتات اللسان وزلاَّت القلم.

[2]- محمد عبد اللطيف صالح الفرفور: **معايير الفكر**. دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1416هـ، 1996م، سوريا دمشق. ص147.

أو الاتِّساق في المنطق» [1]. فالهويَّة لغة تعني التَّطابق والتَّمايز، وذلك يعني أنَّها لا تتغيَّر عبر الزَّمن، وتميِّز الشَّيء عن غيره.

ولفظ "**الهويَّة**" هو «لفظ تراثيٌّ قديم، موجود في كتب المصطلحات مثل "**التَّعريفات**" "**للجرجاني**"، ومعناه أنْ يكون الشَّيء هو هو، وليس له مقابل ممَّا يدلُّ على ثبات الهويَّة. وهو موجود أيضا في المعاجم والقواميس الغربيَّة في مصطلح "**Identité**" و"**Identity**"، وأحيانا في مصطلح "**الإنية**"* المشتق من "**أنا**" **Ipseite** و**Ipseity** بنفس المعنى »[2].

فالهويَّة عند "**الجرجاني**" هي حقيقة الشَّيء وصفاته الَّتي تميِّزه عن غيره، وعندما يسأل عنه بما هو؟ أو ما هي؟ ستكون هي جواب هذا السُّؤال، فمن الصَّعب أن نتصوَّر أنَّ شخصا ما لا يملك هويَّة، بل العكس من ذلك أنَّ لكلِّ شخص هويَّة لها خصائصها ومميِّزاتها، الاجتماعيَّة، والثَّقافيَّة والنَّفسيَّة، والتَّاريخيَّة، الَّتي تعبِّر عن وجوده، وشعوره ووعيه بهوِّيَّته من خلال انتمائه إلى مجتمعه.

كما استعمله "**الفارابي**" في كتاب "**الحروف**"، في مقابل اللفظالغربي" **Alterity** **Altérité**" ويعني الغيريَّة*. وهو على نقيض الهويَّة. وقد تكون الغيريَّة نسبيَّة وليست كليَّة، أن يحدِّد انحراف الهويَّة والتَّعبير عنه بلفظ "**Aliénation**" من لفظ "**Alius**" ويعني الغير. وليس للفظ الأجنبي لفظ عربي قديم مقابل. وقد ترجمه المحدثون بلفظ "**اغتراب**"، وقد يكون المقابل لفظ

---

* **الهويَّة المطابقة أو العينيَّة** "**mémeté**" بالفرنسيَّة و"**idem**" باللاتينيَّة وبالإنجليزيَّة "**sameness**" هي الهويَّة الَّتي لا تتغيَّر مع الزَّمن وتقترب من مفهوم الجوهر عند أرسطو، لذلك كانت ديمومتها الزَّمنيَّة هي ميزتها الأقصى. في حين أنَّ الهويَّة بمعنى الذَّاتيَّة "**ipséite**" أو"**identité**" وبالانجليزيَّة "**self**" تعني وجود نواة لا تتغيَّر في الشَّخصيَّة.

[1]– حسن حنفي حسنين: **الهوية**. المجلس الأعلى للثقافة، الجزيرة، القاهرة، ط 1، 2012، ص10.

* **الإنيّة:** اصطلاح فلسفي قديم معناه تحقّق الوجود العيني، يقول الجرجاني في "التعريفات": " الإنيّة هي تحقّق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتيّة..." ويقول الكندي: "إنّ كلّ ما له إنيّة له حقيقة..." وسواء أقلت الإنّية نسبة إلى الأنا أو الأينية نسبة إلى (أين)... كلّ هذه الألفاظ تدلّ على تحقّق الوجود... ومعناها قريب من معنى الهويّة...(جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**).

[2] _ المرجع نفسه، ص17.

* **الغيريّة:** مشتقّة من الغير وهو كلّ من الشيئين خلاف الآخر... والغيرية عند المحدثين هي الإيثار وهي مقابلة للأنانية وتطلق في علم النفس على الميل الطبيعي إلى الغير...(جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**).

"**الاختلاف**". وهو موجود عند القدماء... »[1] . فمفهوم الهويَّة يتعارض ويتناقض مع مفهوم الغيريَّة، فالهويَّة تستعمل « للإشارة إلى المبدأ الدَّائم، الَّذي يسمح للفرد، بأن يبقى "هو هو" وأنْ "يستمرَّ في كائنه"، عبر وجوده السَّردي، على الرَّغم من التَّغيرات، الَّتي يسبِّبها أو يعانيها. ونقصد بـ (اكتشاف الهويَّة)، مظهرا من مظاهر التَّأويل، عند قارئ التَّعبير– حين يقابل بين عالم الخطاب، أو جزء من هذا العالم، وعالمه الخاص، (مثال: القارئ الَّذي يجد هويته في بطل رواية »[2].

إنَّ الهويَّة إحساس بالذَّات وتعبير عن الحريَّة الَّتي تقوم عليها، فالهويَّة هي « ليست شيئا معطى بل هي شيء يُخلق لا يشعر به كل إنسان كوعي مباشر، فالإنسان اليومي يُوجد أوَّلا، يعيش أوَّلا ثمَّ يعي ذاته ثانيا. ويأتي الوعي الذَّاتي بعد الوجود البدني، ثمَّ يأتي الوعي بالعالم المحيط. وينشأ التَّساؤل عن الهويَّة، من هو؟ ولماذا هو في هذا الوضع الاجتماعي؟ وماذا يعني المحيط السِّياسي حوله؟ وما هذا الإعلام الصَّاخب الَّذي يسمعه؟ »[3].

فتعبير الإنسان عن هوِّيته يمرُّ بمراحل؛ أوَّلها وجوده بدنيًّا، ثمَّ وعيه لذاته وإحساسه بها، ومن ثمَّ وعيه للعالم الخارجي لكشف هوِّيَّته. ومثال ذلك ما نجده عند الطِّفل الجديد فهو« قد يمتلك عناصر هويَّة ما عند ولادته بعلاقة مع اسمه وجنسه وأبوَّته وأمومته ومواطنيَّته، وهذه الأشياء في كلِّ حال لا تصحُّ جزءا من هويَّته حتَّى يعيها الطِّفل ويعرف نفسه بها»[4] .

فهويَّة المولود الجديد رغم وجودها بوجود عناصرها المتمثِّلة في الاسم والجنس وانتمائه إلى أبويه ووطنه، لا تعتبر هويَّة موجودة حتَّى يعيها هذا المولود عندما يكبر، ويدرك أنَّ هذه العناصر تميِّزه وتفرده عن غيره. وبالتَّالي تتشكَّل هويَّته. لأنَّ الهويَّة « منظومة من المعطيات الماديَّة، والمعنويَّة، ولكن لا يمكن لمثل هذه المنظومة أن تكون في حيز الوجود ما لم يكن شيء ما يعطيها وحدتها ومعناها، ويتمثَّل ذلك في الرُّوح الداخليَّة الَّتي تنطوي على خاصية الإحساس بالهويَّة والشُّعور بها».[5] فالهويَّة هي مركَّب

---

[1]- حسن حنفي حسنين: **الهوية**. مرجع سابق، ص17.

[2]– سعيد علوش: **معجم المصطلحات الأدبيَّة المعاصرة**. دار الكتاب اللبناني، بيروت، الدَّار البيضاء، المغرب، ط1، 1405هـ، 1985م، ص 225.

[3]– حسن حنفي: **الهوية**، مرجع سابق، ص23.

[4] _ حبيب صالح مهدي: **دراسة في مفهوم الهوية**، هيئة التعليم التقني، د ت، ص 3.

[5]– أليكس ميكشللي: **الهوية**. دار الوسيم للخدمات الطبيعية، دمشق، ط1، 1993، ص 129.

من العناصر الَّتي يكون الإحساس بها مستمرًّا ومستقلاً، وكلُّ فرد مسؤول عن الإحساس والشُّعور بهوِّيَّته، حتَّى يتميَّز عن غيره ويشكِّل هوِّيَّته الخاصَّة به. «إنَّ الهويَّات الَّتي نشكِّلها بالنِّسبة إلى أنفسنا والهويَّات الَّتي نشكِّلها بالنِّسبة إلى الآخرين، لا تبدو كأنَّها مختلفة من حيث النَّوع –فالهويَّة هي الهويَّة– وإنَّما الَّذي يتغيَّر هو الوضعيَّة الَّتي نمنحها لهم» [1].

فلكلِّ فرد هوِّيَّته بكلِّ خصائصها ومميِّزاتها، ويشعر ويحسُّ بها، وهذه الهويَّة هي نفسها الَّتي يشكِّلها بالنِّسبة للآخرين، ولا تختلف عنها، كونها ثابتة ومستمرَّة أي أنَّها متطابقة، والمتغيِّر في الهوِّيَّة هو نمط تلقِّيها ومعرفتها من طرف الآخرين، فللهويَّة مجموعة عناصر مختلفة تميِّزها عن غيرها من الهوِّيات، فإذا عرف الآخر بعض هذه العناصر وغفل عن غيرها فستبدو له هذه الهويَّة مختلفة عن هويَّة صاحبها. لذلك «لقد أصبح مؤخَّرا من الرَّائج تحاشي مصطلح "هويَّة" واستخدام في المقابل فعل "تعرف على هوية شخص ما" "**Identifi**" واسمه الموسم "**Nominalisation**" التَّعرف على الهويَّة، على أساس أنَّ هذين المصطلحين يشيران إلى عمليَّة دائمة وليست **"حالة ثابتة"**»[2].

فالهوية يمكن أن تفهم باعتبارها ظاهرة لغويَّة، كونها ترتبط باللغة مباشرة، فمن خلال طريقتنا في الكلام يمكن أن نشكِّل تصوُّرات عن هويَّة بعضنا. ولا نقع في مأزق اختلاف هويَّة الفرد مع نفسه ومن طرف غيره، لأنَّها هوِّيَّة متطابقة ومستمرَّة.

لذلك ورد في **"معجم تحليل الخطاب"** أنَّ « مفهوم الهويَّة عسير التَّحديد وهو في آن واحد مركزيٌّ في أغلب العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، وموضوع تحديدات مختلفة بعضها على جانب من الضبابيَّة... ينبغي ليمكن استعمال مفهوم الهويَّة، أن نضيف إليه مفهومين آخرين جاريين أيضا في ميداني الفلسفة وعلم النَّفس، هما مفهوم الذَّات والغيريَّة. يسمح المفهوم الأوَّل من هذين المفهومين بوضع وجود الكائن المفكِّر على أنَّه يقول "أنا" يذكِّرنا بـ **"ريكور"** بـ " أوَّلية التَّأمُّل الانعكاسي حول الوضع الفوري للذَّات" بحيث أنَّه يتمُّ التَّعبير عنه بضمير المتكلِّم المفرد **"أنا أفكر، أنا موجود"**، ويسمح المفهوم الثَّاني أنْ نقول بأنَّه لا وعي بالنَّفس دون وعي بوجود الآخر، وبأنَّه حسب مقدار

[1]- جون جوزيف: **اللغة والهوية –قومية إثنية دينية–**، ترجمة عبد النُّور خراقي، أغسطس 2007م، العدد 342، عالم المعرفة، ص 44.

[2]– المرجع نفسه، ص 16.

الفرق بين "**النَّفس**" و"**الآخر**" تتكوَّن الذَّات».[1] فالذَّت المتكلِّمة هنا تتَّسم بعدد من السِّمات الَّتي تشكِّل لها فيما بعد هوِّيتها، وهذه الذَّات لا تعي نفسها قبل أن تعي وجود الآخر، لأنَّها سترى نفسها من خلاله.

ومن التَّعريفات السَّابقة نخلص إلى أنَّ الهويَّة هي مجموع الخصائص والسِّمات الَّتي تميِّز الفرد ولا تشركه بغيره، فيكون الفرد مختلفا عن غيره لوجود ميزات خاصَّة به.

2- الهوية من منظور علم النفس:

يرى علماء النَّفس بأنَّ العلاقة بين الطِّفل الرَّضيع وأمِّه هي علاقة حميميَّة إذ « يمكن القول أنَّ الوعي الأوَّل للطِّفل يتمثَّل في خاصة الشُّعور المشترك الَّذي يأخذ هيئة ضمير الجمع المتكلِّم "**نحن**". وذلك هو وعي تجربة تقوم بين شخصين لا يمكن الفصل بينهما، أو بين الأنا والآخر الَّذي يأخذ شخصيَّة الأم ويجسِّدها »[2]. لأنَّ الطِّفل الرَّضيع وهو في بداية حياته يشارك أمَّه فهي تمثِّل وسطه المعيشي كونها تتفاعل معه حميميًّا فيحسُّ معها بالأمان والرِّضا لأنَّها تلبِّي كلَّ حاجيَّاته.

وتشير الدِّراسات الَّتي أجراها علماء النَّفس مثل "**سبيتز** "**Spitz** "، "**أوبري**" " **Aubry**"، "**ولينغ**" "**Laing**" "**ولومي**" "**Lemay**" إلى أنَّ الخلل في علاقة الطِّفل بأمِّه، يؤثر سلبيًّا على شخصيَّته في المستقبل. فكلُّ اضطراب في حياة الطِّفل وهو في سنِّ المراهقة، يعود إلى اضطراب في علاقته بأمِّه وهو في مرحلة الطُّفولة «فعلاقة الشَّخص المشوَّشة بالآخرين تعود واقعيا إلى اللااستقرار في العلاقة الانفعاليَّة بين الرَّضيع وأمِّه في مرحلة الطُّفولة. والشَّيء نفسه ينسحب على مسألة القلق من المستقبل، وعدم القدرة على اتِّخاذ القرارات وبالتَّالي فقدان الشُّعور بمعنى الوجود ودلالته »[3].

إنَّ كلَّ الاضطرابات الَّتي تمسُّ حياة الشَّخص في أيِّ مرحلة من مراحل حياته كالشُّعور بالقلق والإحباط، وكلّ ما يؤثِّر عليه سلبا يؤدِّي به إلى عدم الإحساس بوجوده.

---

[1]- باتريك شارودو، دومينيك منغنو: **معجم تحليل الخطاب**. دار سيناترا، تونس، 2008، ص 291.

[2] - أليكس ميكشيللي: **الهوية**، ترجمة علي وطفة، دار النشر الفرنسية_دمشق_ ط1، 1993، ص 110.

[3] - المرجع نفسه، ص 102.

1-1 مراحل النُّمو النَّفسي الاجتماعي لدى "إريكسون": [1]

المرحلة العمرية	مراحل إريكسون للنمو النفسي –الاجتماعي (نمو الأنا)	فاعلية الأنا المكتسبة
السَّنة الأولى	الثقة مقابل الشعور بعدم الثقة Tust Vs. Mistrust	الأمل Hope
السَّنة الثَّانية	الاستقلال الذاتي مقابل الشعور بالخجل والشك Autonomy Vs. Shame and Doubt	الإرادة Will
الطفولة المبكرة	المبادرة مقابل الشعور بالذنب Intuitive Vs Guilt	الفرضيَّة Purpose
الطفولة المتوسطة	المثابرة مقابل الشعور بالنقص Industry Vs. Inferiority	الكفاية Competence
المراهقة	هوية الأنا مقابل اضطراب الدور Ego Identity Vs. Role Confusion	التَّفاني Fidelity
الشباب	الألفة مقابل الشعور العزلة Intimacy Vs. Isolation	الحب Love
أواسط العمر	الإنتاجية مقابل الركود Generativity Vs. Stagnation	الاهتمام Care
الكهولة (الرشد المتأخر)	تكامل الذات مقابل الشعور باليأس Integrity Vs. Despair	الحكمة Wisdom

ويمكن للطِّفل في سنته الأولى العيش دون وعي ذاته الَّتي لم تتمايز بعد عن ذات أمِّه، الَّتي تمثِّل له منبع العطف والحنان ووسطه الَّذي يعيش فيه، ويبدأ تمايز الطِّفل عن أمِّه تقريبا في سنته الثَّانيَّة والثَّالثة كلَّما زاد وعيه بذاته، لأنَّه سيصبح قادرا على توجيه نفسه والتَّحكُّم نسبيًّا في ذاته، فيعرف أنَّ أمَّه تمثِّل الآخر بالنِّسبة إليه، وعندما يعي ذاته في مراحل متقدِّمة من حياته سيتمكَّن من إثبات

[1] – حسين عبد الفتاح الغامدي: **تشكُّل هويَّة الأنا لدى عيِّنة من الأحداث الجانحين وغير الجانحين بالمنطقة الغربية من المملكة العربيَّة السَّعوديَّة**، المجلَّة العربية للدراسات الأمنيَّة والتَّدريب، أكاديميَّة نايف للعلوم الأمنية، المجلد 5، العدد 30، ص 6.

هويَّته والإحساس بها. فالهويَّة لا توجد إلاَّ من خلال مجموعة أحاسيس ذات صلة عميقة بها يبيِّنها "إريكسون" "**Erikson 1968**" فيما يلي:

1. « الشُّعور الذَّاتي بوحدة الشَّخصيَّة.
2. الشُّعور بالوحدة والاستمراريَّة الزَّمنيَّة.
3. الشُّعور بالمشاركة العاطفيَّة.
4. الشُّعور بالاختلاف.
5. الشُّعور بالثِّقة الوجوديَّة.
6. الشُّعور بالاستقلال.
7. الشُّعور بالمراقبة الذَّاتية.
8. الشُّعور بالتَّقدير وذلك بالقياس للآخرين.
9. الشُّعور بعمليَّات التَّفاعل والتَّكامل وقيم التَّقمُّص والتَّوحُّد».[1]

فوعي الفرد بذاته ووجوده الشَّخصي الَّذي يميِّزه عن غيره وشعوره بوحدته الشَّخصيَّة يجعله يتعايش مع غيره من خلال علاقات حميميَّة متفاوتة، ويجعله مختلفا عن غيره من خلال عناصر ثقافيَّة واجتماعيَّة مختلفة، فيشعر الفرد بثقة وجوده واستقلاليَّته عن غيره وشعوره بالمسؤوليَّة تجاه ذاته، وبالتَّالي يمكنه أن يحدِّد مكانته في مجتمعه الَّذي يتفاعل ويتكامل فيه مع أفراده، فيعطيه ذلك شعورا بوجود أشباه له داخل مجتمعه، فيكتشف الفرد حينها ما يشترك فيه مع الجماعة وما يميِّزه عنها.

والبحث في الهويَّة هو في الحقيقة بحث مزدوج؛ بحث في الهويَّة وبحث عن الهويَّة؛ «فالبحث في الهويَّة بحث معرفي، أمَّا البحث عن الهويَّة فبحث أيديولوجي غالبا. البحث في الهويَّة بحث صُنع لهذه الهويَّة، ومتابعة لصنعها باستمرار، أمَّا البحث عنها، فيعني أنَّ الهويَّة منجزة ولكنَّها ضائعة يجب البحث عنها لاستردادها» [2]. من خلال هذا التَّمييز يتَّضح أنَّ كلا منهما يختلف عن الآخر من حيث الموضوع، فالبحث في الهويَّة يكتسي طابعا علميًّا وهو ذو بعد فكري يرتكز على البحث في العام والمشترك، بغية الحصول على هويَّة واكتشافها وتطويرها وتحديد معالمها، في حين أنَّ البحث عن

[1]- أليكس ميكشيللي: **الهوية**، مرجع سابق، ص 72.

[2]- محمد راتب الحلاق: **نحن والآخر–دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر–**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص53.

الهويَّة يعني أنَّها موجودة ولكنَّها ضائعة، عكس البحث في الهويَّة الَّتي لا تكون موجودة وإنَّما يختص البحث فيها تحديدا لماهيَّتها وجوهرها حتَّى يعيها صاحبها.

إنَّ موضوع الهويَّة موضوع إنساني خالص يهتمُّ بالفرد والمجتمع على السَّواء، لأنَّ الإنسان «هو الَّذي ينقسم على نفسه، وهو الَّذي يشعر بالمفارقة أو التَّعالي أو القسمة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي، بين الحاضر والمستقبل، هو الَّذي يشعر بالفصام، وهو الَّذي تنقلب فيه الهويَّة إلى اغتراب. الإنسان وحده هو الَّذي يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. فالهويَّة تعبير عن الحريَّة، الحريَّة الذَّاتيَّة. الهويَّة إمكانيَّة قد توجد وقد لا توجد، إن وجدت فالوجود الذَّاتي، وإن غابت فالاغتراب.» [1].

تعبِّر الهويَّة عن حريَّة الإنسان وذاته في الحاضر والماضي والمستقبل، وإن غابت هويَّة هذا الإنسان فإنَّه سيشعر بالغربة والاغتراب، لأنَّ الإنسان يعي ذاته ويحسُّ بها وبحريَّتها وليس كلُّ إنسان يعي ذاته، فإنْ تحقَّق وعي الذَّات تحقَّقت هويَّة الإنسان، وإنْ لم يتحقَّق وعي الذَّات فسينجرُّ عنه الاغتراب، بحيث يشعر هذا الإنسان أنَّه غريب في العالم الخارجي غير مدرك لذاته، لأنَّ الهويَّة تُوجب « أن يكون الإنسان هو نفسه متطابقا مع ذاته، في حين أنَّ الاغتراب هو أن يكون غير نفسه بعد أن ينقسم إلى قسمين، هويَّة باقية وغيرية تجذبها » [2]. فالهويَّة تعني تطابق النَّفس مع الذَّات، فهي حالة نفسيَّة تختلف من نفس لأخرى، وبالتَّالي تختلف الهويَّة من هويَّة لأخرى، فهي « خاصِّيَّة للنَّفس لا للبدن، هي حالة نفسيَّة وليست حالة بدنيَّة طبقا للقسمة الأفلاطونيَّة السِّينويَّة الشَّهيرة بين النَّفس والبدن، بيد الإنسان ذاته وليست بيد الطَّبيب... قد يعتبر بعض الوجوديين أنَّ الهويَّة هي البدن لرفضهم ثنائيَّة النَّفس والبدن، لأنَّ الوجوديَّة لا تفرِّق بين النَّفس والبدن» [3].

فالإنسان الَّذي يعي ذاته سيدرك هويَّته الَّتي تتطابق فيها نفسه مع ذاته، في حين أنَّه إذا فقد هويَّته الأصليَّة فَقَدَ أنموذج الفكر في حياته؛ عاداته، تقاليده، ثقافته، لغته...الخ وبالتَّالي سيشعر بالاغتراب في جميع مجالات حياته. لأنَّ « الهويَّة هي تطابق الحاضر مع الحاضر، عيش اللحظة

---

[1]–محمد عمارة: **مخاطر العولمة على الهوية الثقافية**. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، قبراير 1999م، ط1، ص11.

[2]– حسن حنفي حسنين: **الهوية**، مرجع سابق، ص12.

[3]– المرجع نفسه، ص12.

الرَّاهنة، الإدراك المباشر للنَّفس، والرُّؤية المباشرة للواقع. هي تفاعل مع اللحظة الَّتي هي انتقال من الماضي إلى الحاضر» [1]. فالإنسان عندما يعيش لحظة ما ويدركها سينطلق منها ليتفاعل مع مستقبله.

ولتحديد هويَّة شخص ما، يتمُّ الانطلاق من الهويَّات المعروفة عنه وما تمت الإشارة إليه بخصوص ذلك الشَّخص، إذ نجد العديد من الهويَّات الفرعيَّة وذلك بتعدُّد الآراء حول الشَّخص، إذ يحق له «تحديد هويَّته بما يناسبه وذلك ينسحب على الجماعة أيضا. وبالتَّالي يجب إدراج هذا التَّعريف في إطار الإعلانات الَّتي يبديها الشَّخص عن ذاته ليحدِّد نفسه بنفسه. وانطلاقا من هذه الخصوصيَّة يمكن القول بأنَّ الهويَّة تستعصي على التَّحديد .» [2] فلكل شخص الحق في تحديد هويَّته انطلاقا من هويَّته الذَّاتية بكلِّ ما يعرفه عن نفسه، فهوِّيته الذَّاتية تمثِّل «الوعي بالإمكانيات المشاركة ومعرفة الانتماءات الثَّقافيَّة والجماعيَّة، وهي أخيرا الوعي بالهويَّة الاجتماعيَّة، أي فيما يرغب أن يكوِّنه (هويَّة مثاليَّة) وهي إدراك من الفرد لسماته الفرديَّة الَّتي تكون هويته الخاصَّة وتشكِّلها». [3]

فمعرفة الشَّخص بسماته الاجتماعيَّة والثَّقافيَّة وإدراكها ووعيها، تساعده في تحديد هويَّته الذَّاتيَّة الَّتي ينطلق منها في تحديد هويَّته بصفة عامة، فيعرف هذا الشَّخص ذاته، والفئة الاجتماعيَّة الَّتي ينتمي إليها، وبالتَّالي يمكن للآخرين أيضا أن يعرِّفوا ويعلنوا بهوِّيته بشكل عام.

3- الهوية من منظور علم الاجتماع:

إنَّ التَّواصل بين أفراد المجتمع محور أساسي في بناء العلاقات المختلفة في مجالات الحياة، لأنَّه يحدِّد للإنسان غاية وجوده في المجتمع، ويرى "**دوركايم**"* "**Durkheim**" أنَّ الإنسان اجتماعي بطبعه يوجد في داخله كائن اجتماعي وآخر فردي، فالكائن الاجتماعي يجسِّد « أنظمة من الأفكار والمشاعر والعادات الَّتي تعبِّر ليس عن شخصيَّتنا الفرديَّة بل عن الجماعة أو الجماعات الَّتي تنتمي

[1] – محمد عمارة: **مخاطر العولمة على الهوية الثقافية**. مرجع سابق، ص48.

[2] _ أليكس ميكشيللي: **الهوية**، مرجع سابق، ص 99

[3] _ المرجع نفسه، ص 99.

* **ايميل دوركهايم**: (1858-1917) مفكّر اجتماعي وعالم اجتماع ، اهتمّ كثيرا بمؤلفات أوغست كونت وبنظرته العضوية للمجتمع والفلسفة الوضعيّة، وتأثّر بها تأثيرا عميقا، اتخذ دوركايم منهجا صارما في دراسة الظواهر الاجتماعية. (مجلّة إضافات، العدد 25، شتاء 2014، ص 28).

إليها، وتأخذ الأنظمة صيغة العقائد الدِّينيَّة والمعتقدات الأخلاقيَّة والتَّقاليد القوميَّة أو المهنيَّة والآراء الجمعيَّة» [1]. فالإنسان يمثِّل منظومة من الأفكار النَّاتجة عن تفاعله مع المجتمع، فهي تعبِّر عنه بصفة خاصَّة وتعبِّر عن المجتمع الَّذي ينتمي إليه بصفة عامَّة، فهو يشكِّل بؤرة مجتمعه الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة داخليًّا وخارجيًّا، أمَّا الكائن الفردي فيعرِّفه بوصفه صيغة تشتمل على خصوصيَّاتنا الفرديَّة مثل سماتنا وطبائعنا ووراثتنا، وذكرياتنا، والتَّجارب الَّتي توجد في سياق تاريخنا الشَّخصي، فكلُّ ما ينضوي تحت هوِّيتنا الذَّاتيَّة من سمات وخصائص وأفكار وعادات وتقاليد، يساعدنا في التَّعرف على هوِّيتنا والإحساس بوجودها.

ينتقل كلٌّ من "**شيللر**" "**Scheler**" **و** "**ميد**" "**Mead**" إلى صفوف الأنتروبولوجيين وذلك بقولهما أنَّ ظاهرة المشاركة الوجدانيَّة أو التَّواصل الإنساني تكشف عن وجود نواة إنسانيَّة واجتماعيَّة مشتركة بين الأفراد. وأنَّ التَّواصل الاجتماعيَّ ينطوي على مشاركة مع الآخرين. ويترتَّب على ذلك أنَّ الآخر يوجد في "**الأنا**"، وأنَّ "**الأنا**" يتمثَّل الآخر ويحتويه، وأنَّ الفرد يصبح واعيا "**لأناه**" بفضل الآخر. لأنَّ تفاعل الفرد داخل الجماعة يجعله يفصح عن هويَّته الذَّاتيَّة بين الأفراد، ومعرفة أناه من خلال الآخر، لأنَّه أصبح واعيا لذاته ومدركا لها بمعرفته للآخر. لذلك تشير بعض المواقف إلى ذوبان الهويَّة الفرديَّة في إطار الهويَّة الجمعيَّة وذلك في بعض المواقف المأساويَّة الَّتي تمرُّ بها الجماعات مثل: الحروب، الاضطهاد، والظَّواهر القوميَّة... ففي حالة الحرب وتحت تأثير الخطر المضاعف، يتمُّ تحشيد النَّزعة الفرديَّة لصالح الأنا الجمعية [2].

فالمشاعر والأحاسيس ترتبط بالجماعة؛ فالخوف مثلا هو خوف الجماعة والتَّضحيَّة هي التَّضحيَّة من أجل الجماعة. وما يحدث للفرد الواحد يشعر به كلُّ أفراد الجماعة، فتكون ردَّة الفعل جماعيَّة. لأنَّه «عندما تتعرَّض جماعة لظلم جماعة أخرى أكثر قوَّة منها فإنَّها تستنفر هوِّيَّتها الجمعيَّة المهدَّدة. ومن هذا المنطلق فإنَّ بعض أشكال النَّزعات القوميَّة لا تعدو أنْ تكون أكثر من تظاهرات عدوانيَّة خاصة بالهويَّة الجمعيَّة، فما يتعلَّق بالجزء يرتبط بالكلِّ.

إنَّ ما يتعلَّق بالفرد تشعر به الجماعة فتكون بذلك اندفاعات للهويَّة إذ نجدها غالبا «أثناء الحروب وحملات الاضطهاد وفي سياق النَّزعات القوميَّة، وفي هذا الخصوص، نجد بأنَّ الهويَّة الجمعيَّة

[1]- أليكس ميكشيللي: **الهوية**، مرجع سابق، ص 100.

[2]- ينظر المرجع نفسه ص ص106، 107.

تغلق الفرد وقتيًّا، وبالتَّالي فإنَّ الفرد يتمثَّل هذه الهويَّة ويعيش من أجل الجماعة ويستعدُّ للتَّضحيَّة في سبيلها. ومثل هذه الظَّواهر الخاصَّة بالتَّقمُّص تكشف لنا عن قوَّة الشُّعور بالانتماء وفعاليَّاته» [1]، فانتماء* الفرد لجماعته يفرض عليه التَّضحيَّة والعيش من أجل الجماعة، لأنَّ هوِّيَّته الفرديَّة جزء مهمٌّ في الهويَّة الجماعيَّة الَّتي لا يجب التَّخلِّي عنها.

أمَّا "**ماكس فيبر**" "**M,Weber**" فبالنِّسبة إليه «تأتي الهويَّة على مستويين؛ **المستوى الأوَّل: الصُّورة الكونيَّة**، أي جملة المعتقدات والمسلَّمات الافتراضيَّة عن العالم، والَّتي على ضوئها يمكن الوصول إلى إجابة شافيَّة حول مغزى الوحدة وحقيقة الكون. **والمستوى الثَّاني: السِّياق التَّصوُّري** وهو الَّذي تضع فيه الذَّات الجمعيَّة نفسها ضمن تقسيمات العالم، انطلاقاً من النَّواحي الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة والأخلاقيَّة، وانطلاقاً من هذا الأخير ينظر للآخر المحدَّد الأساسي للهويَّة» [2]. يرى "**وليام جيمس**" "**James William**" بأنَّ الهويَّة «تقع عند نقطة التَّقاطع بين معرفة الذَّات، والمعرفة المتمخضة عن العلاقة مع الآخر، كما يعتبر إدراك الفرد للآخرين، وإدراك الآخرين له يكوِّن الهويَّة الاجتماعيَّة، أي أنَّ ذلك ينطلق من التقاء "**الأنا**" مع "**الآخر**"» [3]. فيقول عن الهوية: «إنَّ الهويَّة الاجتماعيَّة للفرد مرتبطة بمعرفته لانتمائه إلى فئات اجتماعية، كما أنَّها مرتبطة كذلك بالدَّلالة الوجدانيَّة الَّتي تتمخَّض عن هذا الانتماء» [4] فمعرفة الفرد بانتمائه يعني معرفته بهويَّته.

---

[1]- أليكس ميكشيللي: **الهوية**، مرجع سابق، ص 108.

* **الانتماء** مفهوم نفسي اجتماعي، فلسفي، وهو نتاج العمليَّة الجدليَّة بين الفرد والمجتمع أو الجماعة الَّتي يفضِّلها المنتمي، والانتماء يدعِّم الهويَّة باعتبارها الإدراك الدَّاخلي الذَّاتي للفرد، محدَّدة بعوامل خارجيَّة يدعمها المجتمع... ويترجم من خلال أفعال وسلوك تتَّسم بالولاء لجماعة الانتماء أو المجتمع. وبافتقاد الانتماء يشعر الفرد بالعزلة والغربة ويعتريه القلق والضيق، وتنتابه المشكلات النَّفسيَّة والاجتماعيَّة الَّتي لها تأثيرها على وحدة المجتمع وتماسكه.

[2]- مراد وهبة: **المعجم الفلسفي**. دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 676.

[3]- محمد مسلم: **مقدمة في علم النفس الاجتماعي**. دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2007، ص72.

[4]- المرجع نفسه، ص74.

4- آليات تشكُّل الهوِّيَّة:

بعد التَّعرُّف على معنى الهوِّيَّة لغة واصطلاحا ومعناها من منظور علمي النَّفس والاجتماع، نتساءل عن مراحل وكيفيَّة تشكُّلها بطرح السُّؤال الآتي: كيف تتشكَّل الهويَّة؟ وماهي العوامل الَّتي تساعد على تشكُّلها؟

إنَّ الهويَّة تبدأ «بالنُّموِّ والتَّطوُّر خلال التَّاريخ الشَّخصي للفرد بما يتوافر له من تدريبات أساسيَّة لضبط السُّلوك، وإشباع الحاجات وفقا لتحديدات اللغة والعادات والمعايير والأدوار في إطار المنظومة الثَّقافيَّة للمجتمع. وهذه الالتزامات تفرضها المؤسَّسات الاجتماعيَّة على الفرد، وعليه إيجاد حلول لها بطريقة إيجابية».[1] فهويَّة الفرد تتشكَّل بعد مرور سنوات من الزَّمن خلال حياته، فنمط عيشه في الحياة وفق سلوك معيَّن يؤدِّي به إلى تشكُّل هويَّته، فإذا كان يعيش بإيجابية تتشكَّل له هويَّة مستويَّة، أمَّا إذا كان يعيش حياة مضطربة يسودها اللاأمن واللااستقرار فإنَّه تتشكَّل له هويَّة متذبذبة، وبالتَّالي سيشعر بأزمة هويَّاتيَّة من خلال الشُّعور بالدُّونيَّة والاغتراب، ومن هنا عليه بالبحث عن كلِّ الحلول الإيجابيَّة للتَّخلُّص من الآثار السِّلبيَّة النَّاجمة عن أزمة الهويَّة. وتجد المفاهيم التَّربوية أنَّ « تشكُّل الهويَّة المثالي يتمُّ من خلال المرور بالطُّقوس الغنيَّة الَّتي تقدِّم منظورا مفيدا لتفحص تحويلات الهويَّة أثناء مرحلة البلوغ، وتوضيح التآلف بين السيكولوجي والاجتماعي، والَّتي توصل المراهقين إلى عالم ما وراء الطَّبيعة المتعلِّقة بالنَّوع الاجتماعي لهم، والَّتي يتمُّ اكتسابها من الثَّقافة»[2]. فالهويَّة المثاليَّة للفرد تنتج من خلال المراحل الأولى من حياته وعلاقته الحميميَّة مع أمِّه، فكلُّ ذلك يؤثِّر بالايجاب على المراحل الأخرى من حياة الفرد وخاصة مرحلة المراهقة، فإذا كان الفرد يعيش حياة نفسيَّة سليمة في مرحلة المراهقة فإنَّه لا يصعب عليه التَّأقلم مع المجتمع والتَّأثير فيه والتَّأثر به اجتماعيًّا وثقافيًّا وسياسيًّا، وبالتَّالي تكون هويَّته مثاليَّة. وتُتيح هذه الانتقالات من الفرد خلال مراحل حياته إلى معرفة "**أناه**" ضمن الآخرين وتطوير مفهوم الذَّات لديه، «وتتَّصف وظيفة مفهوم الذَّات بأنَّها آليَّة معرفيَّة تدعم المتصل السُّلوكي، ومنظومة من إدراك الواقع الاجتماعي الَّذي يرتبط ببروز الهويَّة الاجتماعيَّة في

---

[1]- فريال حمود: مستويات تشكل الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالمجالات الأساسية المكونة لها لدى عينة من طلبة الصف الأول الثانوي من الجنسين . دراسة ميدانية في المدارس الثانوية العامة في مدينة دمشق. مجلة جامعة دمشق ،المجلد 27- ملحق- 2011، ص 564.

[2]- المرجع نفسه، مرجع سابق،ص 564.

حالات من الارتباط السّيكولوجي بين الأفراد... »[1]. فارتباط واتِّصال الفرد بأفراد مجتمعه يجعله يتعرَّف على أناه وذاته من خلال الآخرين وتعاملاته معهم. ويُسهِم المجتمع في تطوير نمو الأنا ومساعدة الأفراد كي يجدوا الأدوار المناسبة داخل النِّظام الثَّقافي، الَّذي يواجه الفرد دائما بقيم متضادَّة، لأنَّ التَّأثيرات الاجتماعيَّة ليست دائما نافعة، والقيم الَّتي يؤكِّدها المجتمع تختلف بين الثَّقافات، والثَّقافة الَّتي تشهد تصارعا تؤثِّر كثيرا في ضعف تكوين الهوية.

ويمثِّل تَشكُّل هويَّة الأنا أزمة النُّمو الاجتماعي في المراهقة، وقد اعتبرها «**اريكسون "Erikson**" مرحلة تحول وعلامة انتقال من الطُّفولة إلى الرُّشد، تتميَّز بوجود صراعات وقلق لدى المراهق من أجل تحقيق مجموعة من المطالب والتحدِّيات من أبرزها الاستقلاليَّة والتَّفرد. وهذه التَّحدِّيات تُسبِّب أزمة نمائية تستمرُّ حتَّى تحقيق مطالب الرشد »[2]. لذلك يجب على الفرد أن تكون حالته النَّفسيَّة مستقرَّة خلال مراحل حياته كما شرحنا ذلك في مفهوم الهويَّة من منظور علم النَّفس، حتَّى يتسنَّى للفرد تشكيل هويَّة مثاليَّة دون الوقوع في أزمة هوِّيَّاتيَّة تستمرُّ معه طيلة حياته وتؤثِّر عليها سلبا. ويمكن تليص المصادر الأساسيَّة لتشكل الهوية في القومية، العرق، الجنس، الطبقة إلاَّ أنها ترتبط بالمجموعات الاجتماعيَّة الَّتي ينتسب لها الأفراد ويصنَّفوا على ضوئها.

إنَّ انعدام شعور الفرد بهويته نتيجة عوامل داخليَّة وخارجيَّة، تتولَّد لديه أزمة الهويَّة الَّتي تفرز بدورها أزمة وعي تؤدِّي إلى ضياع الهويَّة نهائيا فينتهي بذلك وجوده، فالهويَّة من كونها أمرا موضوعيا وذاتيا معا، هي وعي الإنسان وإحساسه بانتمائه إلى مجتمع أو أمَّة أو جماعة أو طبقة في إطار الانتماء الإنساني العام.

---

[1]- فريال حمود: مستويات تشكل الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالمجالات الأساسية المكونة لها لدى عينة من طلبة الصف الأول الثانوي من الجنسين . دراسة ميدانية في المدارس الثانوية العامة في مدينة دمشق. مجلة جامعة دمشق ،المجلد 27- ملحق- 2011، ص 564.

[2]- ينظر المرجع نفسه، ص 565.

ثانيا: أنواع الهوية.

1- الهوية الفردية والهوية الاجتماعية

- **الهوية الفردية:**

يُعرّف "**إريكسون Erikson**" هوية الأنا بقوله: «هي إدراك الحقيقة بأنَّ هناك تماثل ذاتيّ "**self-sameness**" واستمراريّة "**continulty**" في طرق الأنا التّكامليّة، وفي نمط الفرديّة الشّخصيّة، وأنَّ هذا النّمط يتوافق مع التّماثل والاستمراريّة للمعنى الشّخصي كما يُدركه الآخرون الذين يمثّلون أهمّية في الوسط الاجتماعي لهذا الفرد».[1]

أي أنَّ إدراك الحقيقة هو أنَّ هناك إحساس داخلي بالتَّماثل من جهة، والاستمراريّة من جهة أخرى بين ما مضى وما يمكن أن يقع في المستقبل، وأنْ نَعِي أنَّنا نعيش حياة مُلائِمة مُتكامِلة لها معنى بالنّسبة للآخرين، من خِلال الجانب الثَّقافي والأيديولوجي الذي يختلف من شخص لآخر، ومن هنا تتشكَّل هويّة الأنا حَسَب الثّقافة التي ينتمي إليها كلّ فرد، بحيث يتمّ إدراكها من طرف الآخر.

ويعرفها "**بيير تاب" "PierreTap**" بأنَّها: « المسافة الَّتي يقطعها الفرد بين محاولة التَّمييز عن الآخرين واضطراره للتَّطابق معهم، إنَّها جهد دائم لتوحيد آليات الذات، وانسجامها الدَّاخلي، يبطل ضرورات قوالب الثَّقافة الَّتي يعيشها الفرد والمجتمع الَّذي نشأ فيه، وذلك الإبطال نفسه هو الذي يدفعه لتحديد تميزه، ورسم حدود هويته الفردية، وتتواصل عملية الإثبات والإبطال والعودة إلى الإثبات مدى الحياة »[2].

---

[1]- محمد السيد عبد الرحمن: **مقياس موضوعي لرتب الهوية –الأيديولوجية والاجتماعية في مرحلتي المراهقة والرشد المبكر–**، كلية التربية، جامعة الزقازيق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،1989، ص 14.

[2]- محمد العربي ولد خليفة: **المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية –دراسة في مسار الأفكار في علاقتها باللسان والهوية ومتطلبات والخصوصية والعولمة والعالميَّة–**. منشورات ثالة- الأبيار- الجزائر، 2007م، ص62.

1-2- جدول رتب هوية الأنا وفق نموذج مارشا "Marcia": [1]

الالتزام "Commitment"	أزمة هويَّة الأنا "Ego Identity Crisis"		
		ظاهرة Present	غائبة Absent
ظاهرة Present	تحقيق هوية الأنا Ego Identity Achievement	انغلاق هويَّة الأنا Ego Identity Foreclosure	
غائبة Absent	تعليق هويَّة الأنا Ego Identity Moratorium	تفكك هويَّة الأنا Ego Identity Diffusion	

- **الهوية الاجتماعية "Social identity":**

لمعرفة الهويَّة الاجتماعيَّة لشخص ما يجب التَّعرُّف على مجموعة من المعايير الَّتي تساعد على التَّعريف بهذا الشَّخص اجتماعيًّا ومعرفة مكانته في المجتمع، فالهويَّة الاجتماعيَّة تعني تلك «السِّمات والخصائص الَّتي تضفي على الفرد من قبل عدد كبير من الأفراد الآخرين، والجماعات الأخرى في المجتمع (ويمثِّل ذلك إحدى مؤشِّرات تماسك الهويَّة الثَّقافيَّة)، وهي هويَّة اجتماعيَّة معروفة من قبل ممثِّلها الَّذي يوافق ويشارك في الحياة الاجتماعيَّة عبر انتماءاته الاجتماعيَّة المتنوِّعة»[2].

إنَّ هذه السِّمات تميِّز الشَّخص وتفرِّده عن غيره، فمعرفته بها تجعله عالما بهويَّته الاجتماعيَّة، من خلال انتمائه لمجتمعه وعلاقاته بغيره، فالهويَّة الاجتماعيَّة عبارة عن« هويَّة **"النَّحن"**، وهي تلك الصُّورة أو ذاك الشَّكل الَّذي تكوِّنه مجموعة معيَّنة عن نفسها، وأنَّها تنشأ من الدَّاخل (من الأفراد) باتِّجاه الخارج (تداولها داخل الجماعة). وهي أساسًا مسألة مَعْرِفَة، وهي وعي بجملة الأفراد الَّذين ينتمون تحت عبارة هذه الهويَّة، أي تتشكَّل في واقع الأمر من الأفراد» [3]. فالهوية هي ناتج ما تكوِّنه

---

[1]- حسين عبد الفتاح الغامدي: تشكُّل هويَّة الأنا لدى عيِّنة من الأحداث الجانحين وغير الجانحين بالمنطقة الغربية من المملكة العربيَّة السَّعوديَّة، المجلَّة العربية للدراسات الأمنيَّة والتَّدريب،مرجع سابق، ص 9.

[2]- أليكس ميكشيللي: **الهوية**، مرجع سابق، ص ص (111، 112).

[3]- يان أسمن: **الذَّاكرة الحضاريَّة –الكتابة والذِّكرى والهويَّة السياسيَّة في الحضارة الكبرى الأولى–**،ترجمة: عبد الحليم عبد الغني رجب، الهيئة المصرية العامة، مكتبة الأسرة، 2013، ص214.

مجموعة عن نفسها، وتصدِّره نحو المجتمع ويصبح متداولا بين أفراده بحيث يكون متطابقا معه إذ أنَّه يشكِّل الهويَّة العينيَّة لهذه المجموعة، لذلك أطلق عليها بهويَّة "النَّحن"، لأنَّها مشتركة ومتطابقة بين الفرد والمجتمع.

إنَّ الهويَّة الاجتماعيَّة هي «جملة العلاقات الاجتماعيَّة المتضمِّنة أو المستبعدة وذلك بالقياس إلى الجماعات الأخرى المكوِّنة للمجتمع، أو (المجتمع بوصفه جماعة في لحظة ما، أي جماعة كبيرة جدًّا على مستوى الأمَّة أو الحضارة) »[1]، فالإنسان اجتماعيٌّ بطبعه ولا يمكنه العيش خارج المجتمع لتفاعله وتواصله مع أفراده؛ وهذه العلاقات تربطه بالمجتمع كبنية صغرى لأنَّه أخذ منها وتفاعل معها واشترك معها في صفات أصبحت تميِّزه عن غيره من الأفراد، فإنَّه سيمثِّل مجموعة من العلاقات الَّتي تربطه من جهة أخرى بالأمَّة أو الحضارة كبنية كبرى.

وتتحدَّد وضعيَّة الفرد في المجتمع أو وضعيَّة الجماعة داخل المجتمع، وفقا لمجموعة من المعايير الَّتي تخصُّ المجتمع وتميِّزه عن غيره من المجتمعات، فالجنس والمؤهِّلات العلميَّة مثلا تجعل الفرد يحتلُّ مركزا اجتماعيًّا يتميَّز به عن غيره، فالهويَّة الاجتماعيَّة تصنِّف « الأفراد والجماعات في المجتمعات المجزَّأة إلى طبقات اجتماعيَّة وفئات ومراكز اجتماعيَّة، في إطار الهويَّة الاجتماعيَّة الطبقيَّة القائمة. حيث يتحدَّد كلُّ مركز اجتماعي، يرتبط بهويَّة اجتماعيَّة، في نسق من الواجبات، والحقوق، والحصاد، ومحدِّدات السُّلوك»[2].

فتصنيف الجماعات إلى طبقات يعود إلى المراكز الَّتي تحتلُّها في المجتمع، اعتمادا على جملة من المعايير الاجتماعيَّة والثَّقافيَّة، والسُّلوكيَّة، إذ تتضمَّن عمليَّة إدراك الآخر، ما يجعلنا نصنِّفه في إحدى الفئات الاجتماعيَّة الثَّقافيَّة ذات الدَّلالة، أي إدراك مركزه ودوره الاجتماعيَّين. وتجري الأمور وكأنَّه يوجد لكلِّ فرد في المجتمع سجلٌّ بالهويَّات الاجتماعيَّة المحدَّدة على أساس عدد من المؤشِّرات الخاصَّة بالهويَّة، فإدراك فرد من أفراد الجماعة ووعيه، ومعرفة ثقافته وسلوكه ومزاجه، وشهاداته، وكلّ المعايير الَّتي ترتبط فيما بينها، يجعل تصنيف مكانته في المجتمع واضحة ويسهِّل تحديد هوِّيَّته الاجتماعيَّة.

---

[1]- أليكس ميكشيللي: **الهوية**، مرجع سابق، ص 114.

[2]- المرجع نفسه، ص 115.

يرى إميل "**دوركهايم**" "**Durkheim**" أنَّه «يوجد داخل كلّ فرد كائن جمعي يتمثَّل في انساق الأفكار والأحاسيس والعادات والرُّموز والقيم الَّتي تعبِّر عن شخصيَّة الفرد، وإنَّما تعبِّر عن الجماعة الَّتي ينتمي إليها، لأنَّ هذا الكائن من مكوِّنات النَّواة الجماعيَّة للهويَّة »[1]، فكلُّ المعايير الَّتي يتَّصف بها الفرد وحدَّدت هوِّيَّته، جعلت منه كائنا جمعيًّا استنادا إلى جماعته الَّتي ينتمي إليها وأصبحت تعبِّر عنه، بل تجاوزته إلى أكثر من ذلك، إنَّها الجماعة الَّتي ينتمي إليها كبنية كبرى لأنَّه جزء لا يتجزَّأ منها بما يحمله من أفكار وأحاسيس، وطبقة اجتماعيَّة تخدم هذه الجماعة بل وتسيِّرها أحيانا أخرى. "**فدوركهايم**" يرى أنَّ الجماعة تفكِّر وتسلك وتشعر بشكل مختلف تماماً عن أفرادها إذا كانوا منفردين، فالتَّجمُّع يؤدِّي إلى إنتاج كائن جديد هو "**الوعي الجمعي**".

فالفرد مستقل عن جماعته ولا يمكنه أن ينتج ما ينتجه مع الجماعة، فإنتاج الفرد مستقلا يكون نسبيًّا مع ما ينتجه مع الجماعة، فانضمامه إليها يؤدِّي إلى إنتاجٍ أكثر فاعليَّة في المجتمع لأنَّه متفِّق عليه من طرف الجماعة الواحدة، فالفكرة والوعي يكونان شاملين لكلِّ أفراد الجماعة الواحدة باختلاف هوِّيَّتهم الاجتماعيَّة وطبقتهم الَّتي ينتمون إليها. ليشملا بذلك كلَّ المواقف والأفكار المشتركة، فتنتج في النِّهاية شبكة واحدة قويَّة من الأفكار والمواقف داخل المجتمع بما يخدمه وما يناسبه. لذلك يستمدُّ الفرد إحساسه بالهويَّة والانتماء، ويحسُّ بأنَّه ليس مجرَّد فرد، وإنَّما يشترك مع عدد كبير من أفراد الجماعة في عدد من المعطيات والمكوِّنات والأهداف، وينتمي إلى ثقافة مركَّبة من جملة من المعايير والرُّموز والصُّور[2]، فيكسب الفرد ثقته بنفسه ويفتخر بانتمائه إلى مجتمعه لما يقدِّمه من أفكار ومواقف تخدمه، فيرتقي المجتمع ككل وتتحدَّد هوِّيَّته الاجتماعيَّة انطلاقا من هوِّيَّة أفراده، لأنَّهم يمثِّلون الجزء، وكما هو معروف فإنَّ الجزء لا يستقلُّ عن الكلِّ، وبالتَّالي سيعرف الفرد هوِّيَّته الاجتماعيَّة انطلاقا من مكانته في هذا المجتمع.

وانعدام شعور الفرد بهوِّيته نتيجة عوامل داخليَّة وخارجيَّة يتولَّد عنه ما يمكن أن نسمِّيه بأزمة الهويَّة الَّتي تفرز بدورها أزمة وعي تؤدِّي إلى ضياع الهويَّة نهائيًّا فينتهي بذلك وجوده.

---

[1] – عماد عبد الغني: **سوسيولوجيا الثقافة –المفاهيم والإشكاليات من الحداثة الى العولمة–**، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط2، 2006، ص63.

[2] – ينظر المرجع نفسه ص 65

ما دامت الهويَّة أمرا موضوعيًّا وذاتيًّا معا، فهي وعي الإنسان وإحساسه بانتمائه إلى مجتمع أو أمَّة أو جماعة أو طبقة في إطار الانتماء الإنساني العام، لذلك يرى "**ماكس فيبر**"*"**M.Weber**" أنَّ الهويَّة الاجتماعيَّة تتجلَّى في « نسق من العلاقات الاجتماعيَّة، يترابط الأفراد فيها بوحدة من الإحساس والشُّعور العاطفي، وبوحدة المصالح ويشتركون في ثقافة معيَّنة تحدِّد أدوارهم الاجتماعيَّة والمسؤوليَّات الَّتي تميِّز أعضائها عن غيرهم من الأفراد والجماعات» [1]. "**فماكس فيبر**" يربط الأفراد في بنية اجتماعيَّة مشتركة من خلال تبادل مصالحهم وتفاعلهم فيما بينهم من خلال الطَّبقات الاجتماعيَّة الَّتي ينتمون إليها.

ويرى "**ريجارد جنكز**" أنَّ الهويَّة الاجتماعيَّة «هي تصوُّرنا حول من نحن ومن الآخرون وكذلك تصوُّر الآخرين حول أنفسهم وحول الآخرين... وأنَّ الهويَّة الاجتماعيَّة هي حول المعاني، وهذه المعاني تتشكَّل اجتماعيًّا وليست تعبير عن الاختلافات الضَّرورية بين النَّاس» [2].

فالهويَّة عند "**جنكز**" هي جزء أساس في الحياة داخل المجتمع، تتشكَّل من خلال التَّمييز بين هويَّات الجماعة الواحدة وأفرادها؛ فمعرفة الهويَّة تعني معرفة نوع الفرد وكيفيَّة التَّعامل والارتباط به داخل المجتمع، فلا يمكن أن نتصوَّر مجتمعا ما دون هويَّة اجتماعيَّة.

واشتراك الفرد مع مجتمعه يشكِّل هوِّيَّته المشتركة الَّتي هي «بالدَّرجة الأولى صيغة مشاركة انفعاليَّة في إطار كلِّ جماعة. وهي الدَّعامة الدَّائمة لأشكال الهويَّة وصيغها المختلفة فهي تشكِّل منطلق الشُّعور بالهويَّة وخاصَّة مشاعر الانتماء والقيمة والثِّـقة»[3]. فتفاعل الفرد في مجتمعه يجعله يشعر بهويَّته وانتمائه وثقته بنفسه، فيتعرَّف على هوِّيته الذَّاتيَّة ويميِّزها عن الهويَّات الأخرى.

---

* **ماكس فيبر**"Maximilian Carl EmilWeber": (1864-1920)، من كبار الثلاثة المؤسّسين لعلم الاجتماع إلى جانب كارل ماركس وإميل دوركهايم، يعدّ من أبرو علماء الاجتماع الألمان، منهجه نموذج مزج فيه بين الإجتماعي والسّياسي، وحاول توظيف مفاهيم علم الاجتماع. (حنان علي عواضة: **السّلطة عند ماكس فيبر**. مجلة الأستاذ، العدد 206،المجلد الأول، جامعة بغداد،1443هـ-2013م، ص ص 265-266).

[1]- رشوان حسين عبد الحميد أحمد: **البناء الاجتماعي -الأنساق والجماعات-**، مؤسَّسة شباب الجامعة، ط1، 2007، ص37.

[2]- هارلمبس وهولبورن: **سوشيولوجيا الثقافة والهوية**. ترجمة حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنَّشر والتَّوزيع، الحلبوني ـ دمشق سوريا، ط1، 2010م، ص 93.

[3]- أليكس ميكشيللي: **الهوية**، مرجع سابق، ص 103.

وقد لاقت **الهويَّة المشتركة** اهتمام السُّوسيولوجيين والأنتروبولوجيين والمؤرِّخين، فكانت لها تسميات مختلفة وكثيرة مثل الهويَّة الجمعيَّة، أو الهوية الأوليَّة، فأثبتت هذه الدِّراسات «وجود **"أنا"** اجتماعية أوَّليَّة مشتركة بين جميع الأفراد الَّذين ينتمون إلى جماعة واحدة متماسكة، وترتكز هذه الأنا على مبدأ المشاركة الانفعاليَّة الأساسيَّة في إطار الجماعة، وذلك بطريقة تختلف عمَّا هو موجود في إطار النَّواة العقائديَّة والسُّلوك المشترك بين أعضاء جماعة واحدة، وهي تختلف أيضا عن أطروحة الوعي الجمعي عند "**دوركهايم**"»[1]، لأنَّ التَّفاعل أساس التَّواصل والمشاركة في المجتمع الواحد، وذلك باختلاف هويَّة كلِّ فرد ومدى فهمه ووعيه للوسط الجماعي.

من خلال ما تقدَّم وما يتعلَّق بالهويَّة الاجتماعيَّة، نخلص إلى أنَّها « شيء قابل للنِّقاش وتأتي إثر عمليَّات التَّفاعل الإنساني. فهي تستلزم عمل مقارنات بين النَّاس كي تؤسِّس أوجه التَّشابه والاختلاف بينهم. فأولئك الَّذين يعتقدون بوجود التَّشابه بينهم وبين الآخرين، يشتركون في هويَّة تتميَّز عن هويَّة النَّاس الَّذين يعتقدون أنَّهم مختلفون ولا يشتركون بذات الهويَّة» [2].

إنَّ تفاعل الإنسان مع بني جنسه يولِّد أفكارا مختلفة ومواقف مشتركة، تصبُّ في النِّهاية في جملة واحدة من خلال عقد مقارنات وتحديد الاختلافات والتَّباينات فيما بينها، ممَّا يساهم ذلك في تحديد الهويَّة الفرديَّة الاجتماعيَّة الَّتي تميِّز كلَّ فرد عن غيره، ولا يشترك معه في سماتها وعناصرها.

"فألكسندر ونت" يرى أنَّ الهويَّة الاجتماعيَّة هي « عبارة عن خليط مميَّز من هويَّات الدّور وهوِّيَّات النَّوع، وهويَّة ذات قوَّة سببيَّة تحفِّز الفاعلين على أنْ يعرفوا رفاهيَّة الآخر وخبرة بوصفها جزءا من رفاهيَّة الذَّات وخيرها، تحفِّزهم على أنْ يكونوا مؤثِّرين، مع هذا قد يبقى الفاعل الإيثاري عقلانيا، ولكنَّ الأساس الَّذي يحسب عليه المؤثرون مصالحهم هو الجماعة أو الفريق وليس الذَّات » [3].

---

[1]- أليكس ميكشيللي: **الهوية**، مرجع سابق، ص 103.

[2] - هارلمبس وهولبورن: **سوشيولوجيا الثقافة والهوية**. مرجع سابق، ص 93.

[3]- المرجع نفسه، ص 32.

1-3- مخطط العلاقة بين الوسط الاجتماعي والوسط النفسي في تكوّن الهوية الفردية: [1]

مراحل الحياة الفرديَّة	الوسط الاجتماعي	إحساس الهويَّة	النَّموذج العلائقي
السَّنة الأولى الطُّفولة الأولى عمر اللعب	الأمّ الأقرباء، الإكراهات الأسرة الأساسيَّة.	ثقة بالآخر أو ريبة مشاركة (فرح،خجل،شك) الوجود (فرح، أداء عمل، الشُّعور بالذَّنب لأداء عمل).	فضول، حب أو رفض رفض أو قبول محاكاة، لعب، كبت.
عمر المدرسة	زملاء المدرسة	الثقة بالنَّفس (ثقة بالنفس أو إحساس بالدُّونية)	النَّجاح أو الفشل.
المراهقة	جماعة الأقران نماذج اجتماعيَّة	تقدير الذَّات أو تبخيس الذَّات	المشاركة الايجابيَّة أو العزلة.
الشَّباب	أصدقاء من الجنس الآخر	مشاركة (اهتمام بالآخر أو نرجسيَّة)	فشل ونجاح وجود وتضامن.
سنُّ الرُّشد	العمل، الزَّواج، تربيَّة الأطفال	الاستقلال (تحقيق الذَّات أو الاغتراب)	العناية بالآخر أو إهماله.
سنُّ النُّضج	الإنتاج، العائلة.	الثِّقة (الرَّصانة، اليأس)	المساعدة، الاستئثار العطاء، الإحاطة.

[1] - أليكس ميكشيللي: **الهوية**، مرجع سابق، ص 112.

1-4- مخطط العلاقة بين الوسط الاجتماعي والوسط النفسي في تكوّن الهوية الجماعية: [1]

مراحل حياة الجماعة	الموضوعات الأساسيَّة للوسط موضوعات محدَّدة جماعات، أصدقاء، أعداء	معايير الهويَّة الاجتماعيَّة موضوعات يعترف فيها أعضاء الجماعة، جماعات، أصدقاء، أعداء، نماذج مترابطة.	مشاعر الهويَّة الظَّاهرة، مشاعر الإحساس بالوجود العادي إحساس بالتَّباين
بناء التَّماسك الداخلي	ردود فعل الوسط: موافقة، مساعدة، رفض، صعوبات.	تحديد دقيق للنَّتائج أبعاد بعض الفئات الاجتماعية الموجودة.	إحساس الانتماء إحساس الثقة، إحساس الوحدة.
تنظيم داخلي	أهداف ثانويَّة، نشاطات، الشُّركاء، الأهداف والأصدقاء.	نجاحات، إخفاقات كمونية، الأفعال ذات القيمة.	إحساس بالثِّقة إحساس بالقيمة.
استقلال نشاط متقدم نحو تحقيق الأهداف	الأهداف والأصدقاء	مكان الجماعة في المجتمع المحيط بالنِّسبة لأهدافها، نجاحاتها، إخفاقاتها، تحقيق شبكة من العلاقات.	إحساس بالاستمراريَّة الزَّمنية. إحساس بالاستقلال. إحساس بالوجود.
تجاوز بعض الاختبارات	اختبارات ردود أفعال الأصدقاء والزملاء.	سلوكات الجماعة، نجاحاتها وإخفاقاتها	جميع الأحاسيس المكونة لإحساس الهويَّة (الثِّقة، القيمة، الاستقلال، الوجود، المشاركة).

[1] - أليكس ميكشيللي: **الهوية**، مرجع سابق، ص 113.

2- الهوية الثقافية:

- الثَّقافة والمثاقفة والتَّثاقف:

إنَّ مفهوم الثَّقافة من أكثر المفاهيم المثيرة للجدل، لما له من تعريفات عديدة في مجالات متنوِّعة، أمَّا مصطلح **المثاقفة "L'acculturation"** فهو من المصطلحات الَّتي عرفت تطوُّرًا ملحوظا كونه من المصطلحات الحَديثة الَّتي لاقت اهتمام الكثير من الدَّارسين بالبحث والدِّراسة، وأرست مجال البحث في الكثير من المجالات فساهمت في تنمية معرفتنا بالآخر والاستفادة من ثقافته، ففتحت باب التَّحاور بين الأنا والآخر من خلال عمليَّات التَّأثير والتَّأثر.

إنَّ المثاقَفَة كلِمة عربيَّة أصيلة مُشْتقَّة من مادَّة **"ثقف"** بمعنى « ثَقِفَ الشَّيء ثَقْفًا وثِقَافًا ثُقُوفَةً: حَذِقَه، ورجل ثِقْفٌ: حاذق فهم وأتبعوه فقالوا: ثَقْفٌ ولَقَفٌ ... ويقال: ثَقِفَ الشَّيء وهو سُرعة التَّعلُّم».[1]

وقد وَرَد تعريف المثاقفة في المعاجم والقواميس العربيّة القديمة * في مادّة **"ثقف"** ووجدنا أنَّه لا يخرُج من دائرة مركزها كلمة ثقافة، الَّتي تعني سُرعة التَّعلُّم والإقامة، ومن ثَقَفَت به: ظفرت به وأمسكته.

إنَّ الثَّقافة من المنظور الفِكري والإسلامي هي «كلُّ ما يُسهم في عمران النَّفس وتهذيبها.. فالتَّثقيف من معانيه: التَّهذيب.. وإذا كانت (المدنيَّة) هي تهذيب الواقع بالأشياء، فإنَّ الثَّقافة هي تهذيب النَّفس الإنسانيَّة بالأفكار والعقائد والقيم والآداب والفنون _وكلاهما_ الثَّقافة والمدنيَّة _

---

[1]- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: **لسان العرب**. تحقيق عبد الله هلي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1401هـ، 1981م، ج1، ص 492.

* - وقد ورد مفهوم المثاقفة لغة في **مقاييس اللغة** لابن فقارس، ضبط وتحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ، 1979، ج1، ص ص 382، 383، وورد في **معجم أساس البلاغة** للزمخشري، تحقيق محمد بابل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ، 1998م، ج1، ص 110. وورد في **مختار الصحاح** لمحمد بن أبي بكر الرازي، تخريج وتعليق مصطفى ديب البغا، ط4، مطبعة دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1990، ص 63.

عمران.. عمران للنَّفس وعمران للواقع»[1]. فالثَّقافات تمايزت بتمايز الحضارات، وهي ثمرة لتمييز النَّفس الإنسانيَّة في كلِّ حضارة.

يمكن القول بأنَّ الثَّقافة «مؤسَّسة لإنتاج المعنى تقوم على حجب ما تتأسَّس عليه من اللامعنى، وعالم من الرُّؤى والنَّماذج والقيم والمواقف والمفاهيم والمعايير. المنسوج من الفرق والاختلاف والوصل والفصل في المرجعيات والمشروعيات»[2]. تتجلَّى الثَّقافة في النُّصوص والخطابات الَّتي ينتجها الفرد أو الجماعة، فهي كلُّ منتوج يحمل معنى في أيِّ مجال من المجالات، وهذا المعنى ينتج من كلِّ المواقف والآراء الَّتي تنتسب إلى الفرد وحده أو إلى الجماعة.

أمّا اذا كان المقصود بالهويَّة الثَّقافيَّة تلك «المنظومات العقائديَّة للأحزاب الإسلامية الَّتي تمارس وصايتها على الحقيقة والشَّريعة، إرهابا واستئصالا كما في الجزائر ومصر، أو إعادة النِّساء إلى الحجرات والحجاب بعد مائة عام من السَّفر والحرية كما في أفغانستان، أو اتهام كل مخالف للرأي بالعمالة كما يحصل في إيران، أو رفع المصاحف والتَّهديد بسلاح الرّدة كما حصل مؤخرا حول قضية الزواج المدني في لبنان... »[3]. كلُّ هذه الهويات المتحجرة والأوهام المتعلقة بنقاء الأصل وصفاء الهوية ووحدانية العقيدة تدفع لإنشاء مجال عالمي تنكسر فيه ثنائية الأنا والآخر، وإعادة النَّظر في مفاهيم "النَّحن" و "الهم".

إنَّ مفهوم الثَّقافة مفهوم زئبقي لا يمكن تحديده إلاَّ أنَّه يظلُّ «وفي ضوء المستندات النَّظريَّة لخطاب ما بعد الكولونيالي فضاء للمقاومة، ومن هذه النَّاحية تشكِّل الثَّقافة في خطاب "**عبد الله العروي**" مدخلا لدراسة التَّعثُّر الَّذي مسَّ الدَّولة القوميَّة بعد الاستقلال، وكما أنَّها تُشكِّل مدخلا للحداثة في مواجهة بين "**التَّقليدانيَّة**"»[4]. إلاَّ أنَّها استحضار للهويَّة دون نفي للآخر الَّذي قد يكون مستعبَدا أو مستبِدّا.

---

[1]- محمد عمارة: **مخاطر العولمة على الهوية الثقافية**. مرجع سابق، ص5.

[2]- علي حرب: **حديث النِّهايات (فتوحات العولمة ومأزق الهوية)**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 2، 2004، ص 50.

[3]- المرجع نفسه، ص51.

[4]- طارق ثابت: هوية الأدب بين الحضور والغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي. مجلة الأثر، مرجع سابق، ص 108.

أمَّا مصطلح **المثاقفة "culturation"** فقد ظهر في حقل العلوم الإنسانيَّة في الأنثربولوجيا الأمريكيَّة فهو من حيث السِّياق ينتمي إلى «الحقل المفاهيمي للأنثربولوجيا الثَّقافيَّة وعلم الاجتماع، فقد اقترح من قِبَل عُلماء أنثروبولوجيّين أمريكيّين منذ سنة **1880**م... يدلُّ على ظاهرة تأثير وتأثّر الثَّقافات البشريَّة ببعضِها البعض نتيجة اتِّصال واقع فيما بينها، أيًّا كانت طبيعته أو مُدَّته، كما يدلُّ على العمليَّات والآليَّات الَّتي بمفعولها تتأثَّر ثقافة جماعة بشريَّة مُعيَّنة؛ وتتكيَّف جزئيًّا أو كلّيًّا مع مكوِّنات ثقافة بشريَّة أخرى توجد في علاقة معها ».[1]

إنَّ احتكاك الأفراد مختلفي الثَّقافة فيما بينهم ينتج عنه تأثُّر وتأثير ثقافي، مهما كانت طبيعة التَّأثّر ومُدَّته. وهذا إن دَلَّ على شيء فإنَّه يدلُّ على المثاقفة الحاصلة بين أفراد الشُّعوب على اختلاف ثقافتها وانتمائها.

ويعرِّف "**محمد برادة** المثاقفة بأنَّها: «مصطلح سوسيولوجي ذو معاني مُتداخِلة وتقريبيَّة وبصفة عامَّة يُطلق على دراسة التَّغيُّر الثَّقافي الَّذي يكون بصدَدِ الوقوع نتيجة لشكلٍ من أشكال اتِّصال الثَّقافات (الاستعمار، المبادلات التّجاريّة والثّقافيّة، الأسفار) وتُؤدِّي المثاقفة إلى اكتساب عناصر جديدة بالنِّسْبة لِكِلْتا الثَّقافتَين المتَّصلتَين، ويعزو "**برادة**" صُعوبة المصطلح إلى تعدُّد المصطلحات المتقارِبة في الاشتقاق»[2]. فاتِّصال الثَّقافات فيما بينها وعلى اختلافها سَواء كان ذلك استعماريًّا أو تجاريًّا أو ثقافيًّا... يؤدِّي إلى اكْتِساب عناصر جديدة لِكِلَا الطَّرفين، وهذا ما يُعرف بالمثاقفة عند "**محمد برادة**".

يرى "**حسن حنفي**" أنَّ المثاقفة هي في الحقيقة تعني «القضاء على الثَّقافات المحلّيَّة، من أجل انتشار الثَّقافة الغربيَّة خارج حدودها، وهيمنتِها على غيرها، واعتبار الغرب النَّمط الأَوْحد لكلِّ تقدُّم حضاري، ولا نمط سِوَاه، وعلى كلِّ الشُّعوب تقليده والسَّير على مِنواله. وقد أدَّى ذلك إلى إلغاء خصوصيَّات الشُّعوب وتجاربها المستقلَّة، واحتكار الغَرب وحده حق إبداع التَّجارب الجديدة والأنماط

[1] - عبد الرزاق الدواي: **في الخطاب عن المثاقفة والهوية**. أيس، العدد 2 السداسي الأول، المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، 2007م، ص 13."

[2] - عز الدين المناصرة: **المثاقفة والنقد المقارن، منظور إشكالي**، دار الفارس للنشر والتوزيع ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2 ، بيروت، 1996م، ص 73.

الأخرى للتَّقدُّم» [1]. فالمثاقفة حسب "**محمد برادة**" تدلُّ على التَّأثير والتَّأثُّر الحاصل بين الأفراد والشُّعوب مهما كانت طبقاتها الاجتماعيَّة والفئات الَّتي تنتمي إليها، في حين أنَّ "**حسن حنفي**" يرى أنَّها ذلك التَّجاوز الحاصل للثَّقافة المحليَّة على أن تحلَّ محلَّها الثَّقافة الغربيَّة المسيطرة وتصبح هي الثَّقافة الأساس في تلك الشُّعوب.

- **التعدّدية الثقافية "Multiculturalism"**

بعد التَّعرُّف على معنى كلّ من الثَّقافة والمثاقفة نجد أنَّ هناك تعدُّد ثقافي في مجال الأدب الكولونيالي، إذ نجد أنَّ "**هومي بابا**" "**Homi Bhabha**" وظَّف التَّعدُّديَّة الثَّقافيَّة في الخطاب ما بعد الكولونيالي بمصطلحي **التَّنوُّع الثَّقافي**/ **الاختلاف الثَّقافي** "**Cultural diversity**" "**Difference Cultural**" اللَّذان يُشيران عامَّة إلى الثَّقافة المتنوِّعة أو تنوُّع الثَّقافات، لكن "**هومي بابا**" وظَّف المصطلحين في مقالة "**الالتزام بالنَّظريَّة**" بوصفهما «ضدَّين ليرسم خطًّا فارقا بين طريقتين في تمثيل الثَّقافة. يحاجج "**بابا**" بأنَّه لا يكفي تسجيل دوال التَّنوُّع الثَّقافي الَّتي تعترف وحسب بنطاق من نظم سلوكيَّة وقيميَّة وتوجُّهات منفصلة ومتمايزة. بل وقد يستمرُّ مثل إطار العمل هذا ليوحي بأنَّ مثل هذه الاختلافات لا تعدو أن تكون شاذَّة وغرائبيَّة كما كان مضمرا في الإثنوغرافيا الإمبرياليَّة. أمَّا الإحالات للتَّنوُّع الثَّقافي القائم على افتراض وجود "محتويات وعادات ثقافيَّة معطاة من قبل" فإنَّها تفضى إلى ظهور ليبراليَّة مرضيَّة للجميع تتنوَّع بين التَّعدُّديَّة الثَّقافيَّة والتَّبادل الثَّقافي وثقافة الإنسانيَّة»[2]. فتمثيل الثَّقافة حسب "**هومي بابا**" يتجلَّى من خلال الطَّريقة الَّتي تقوم عليها، سواء كانت الثَّقافة متنوِّعة أو مختلفة، لذلك نجده يفصل بين المصطلحين؛ بجعل التَّنوُّع الثَّقافي قد يكون شاذّا أو غريبا. أمَّا مصطلح "**الاختلاف الثَّقافي**" فيُشير من «ناحية أخرى إلى أنَّ المرجعيَّة الثَّقافيَّة لا تكمن في سلسلة من الأشياء الثَّابتة والمفصول فيها بل في عمليَّة تدور حول كيفيَّة معرفة هذه الأشياء وبالتَّالي بروزها إلى حيِّز الوجود. وهذه العمليَّة المتعلِّقة بالبروز إلى حيِّز الوجود هي ما يخلق ويميِّز بين مختلف "المقولات النَّابعة من الثَّقافة أو عنها"، والَّتي تمنح مرجعيَّة لإنتاج مجالات الإحالات الَّتي نرتِّبها من خلالها»[3]. فالاختلاف الثَّقافي يفهم من خلال معرفة الأشياء الثَّابتة والمفصول فيها، لأنَّها تميِّز بين

[1] - حسن حنفي: **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة،1411هـ، 1991م، ص 36

[2]- بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية -المفاهيم الرئيسية-. مرجع سابق، ص126.

[3]- بيل أشكروفت وآخرون: الإمبراطورية ترد بالكتابة -آداب ما بعد الاستعمار: النَّظرية والتطبيق-. مرجع سابق، ص127.

الثَّقافات وتفصل بينها، كونها محدودة ومتجلِّية في الوجود. ومفهوم الاختلاف يرتبط بصورة واضحة بمفهوم الازدواج الوجداني الَّذي يكون مضمرا في الخطاب الكولونيالي.

"فهومي بابا" قد طوَّر مصطلح **"الهُجنة" أو "التّهجين" "Hybridity"** كمصطلح «يُستخدم على نطاق واسع في خطاب ما بعد الكولونياليَّة، ويُشير إلى خلق أشكال متعدِّديَّة الثَّقافات داخل منطقة التَّماس نتيجة الوجود الكولونيالي. ويتَّخذ التَّهجين أشكالا عديدة: لغويَّة، ثقافيَّة، عرقيَّة...إلخ، وقد اقترن المصطلح مؤخَّرا بكتابات **"هومي بابا"**، الَّذي يؤكِّد تحليله للعلاقات القائمة بين المستعمِر والمستعمَر تبادل الاعتماد بينهما»[1]. فالتَّهجين يُشير إلى خلق أشكال ثقافيَّة جديدة داخل نطاق الاحتكاك الَّذي يولِّده الاستعمار، وحسب تعدُّد أشكاله من لغويَّة وثقافيَّة وعرقيَّة، فاللغويُّ يُشير إلى قوَّة مواقف اللغة متعدّدة المعاني، والتَّهجين الثَّقافي " **Cultural Hybridity**" يحتفي «بما يُسمِّيه **"هومي بابا" "الفضاء الثَّالث"** أو **"الفضاءات البينيَّة" "Liminal Speaces"**، ويُمكن وصف هذه الفضاءات بالمنطقة أو المساحة الَّتي تجد فيها الاختلافات الثَّقافيَّة الفرصة للإفصاح عن نفسها»[2].

فعادة ما تظهر الهويَّة الثَّقافيَّة في هذا الفضاء المزدوج والمتناقض، فالتَّعرُّف على هذا الفضاء بالنِّسبة **"لهومي بابا"** ربَّما يساعد على التَّغلُّب على غرائبيَّة التَّنوُّع الثَّقافي لصالح التَّعرُّف على هجنة ممكنة للاختلاف الثَّقافي، ففي كتابه **"موقع الثَّقافة" "The Location of culture"**، (**1994**) تتعلَّق كل تساؤلاته «بالكيفيَّة الَّتي تشكِّل بها هويَّة عناصر ثقافيَّة تتَّسم بالاختلاف داخل نسق علاقات اجتماعيَّة وسياسيَّة معيَّنة»[3]. لذلك تعدُّ آراء **"هومي بابا"** جوهرية في تأسيس النَّقد ما بعد الكولونيالي والنَّقد الثَّقافي. و«في محاولة لتوصيف الحالة الَّتي يكون فيها كثير من الكُتَّاب منتمين إلى ثقافتين في الوقت نفسه. إنَّه يبدأ من تكسير مفهوم القوميَّة الرومانتيكي الزَّائف ذي الجذور الإمبرياليَّة، لينتهي —مثل **"سعيد"**– إلى تجنيد هذه القوميَّة الجديدة الهجينة الَّتي تستجيب لواقع ما

[1]– بيل أشكروفت وآخرون: الرَّد بالكتابة– النّظريّة والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة–. مرجع سابق، ص328.

[2]– رضوى عاشور: الصوت: فرانز فانون، إقبال أحمد، إدوارد سعيد مجلة ألف، مرجع سابق، ص90.

[3]– المرجع نفسه، ص91.

بعد الاستعمار»[1]. فيكون الكاتب هجينا ثقافيّا بما يستجيب لفترة الكولونياليَّة الَّتي يعيشها أثناء وبعد الاستعمار. وقد « دافع كثير من مثقّفي نظريّة **"ما بعد الاستعمار"** عن التَّعدُّديَّة الثَّقافيَّة ورفضوا التَّمركز الثَّقافي الغربي، والثَّقافة الواحدة المهيمنة. كما رفضوا سياسة التَّدجين والتَّغريب والإصقاء، ونادوا إلى التَّنويع الثَّقافي والانفتاح الثَّقافي. عبر آليات المثاقفة والتَّرجمة والنَّقد والتَّقابل الثَّقافي. بمعنى أنَّ ثمة ثقافات جديدة إلى جانب الثَّقافة الغربيّة والمركزيَّة، كالثَّقافة العربيَّة، والثَّقافة الآسيويَّة، والثَّقافة الإفريقيَّة، والثَّقافة الأمازيغيَّة... بمعنى ليس هناك ثقافة مهيمنة وحيدة، بل هناك ثقافات هَجِينة مُتعدِّدة ومتداخلة ومتلاحقة »[2]. فروَّاد نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة رفضوا الثَّقافة المركزيَّة الغربيَّة المهيمنة على الثَّقافات المحليَّة للشُّعوب المستعمرة، ونادوا إلى أنَّ هناك ثقافات عديدة ومتنوِّعة ناتجة عن المثاقفة والتَّثاقف بكل آلياته المختلفة والمتنوِّعة.

وذكرت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن الهوية الثقافية هي« النواة الحية للشخصية الفردية والجماعية ، والعامل الذي يحدد السلوك ونوع القرارات والأفعال الأصيلة للفرد والجماعة ، والعنصر المحرك الذي يسمح للأمة بمتابعة التطور والإبداع ، مع الاحتفاظ بمكوناتها الثقافية الخاصة وميزاتها الجماعية ، التي تحددت بفعل التاريخ الطويل واللغة القومية والسيكولوجية المشتركة وطموح الغد »[3].

– مقوِّمات وأسس الهويَّة الثَّقافيَّة:

تشمل مقوِّمات الهويَّة الثَّقافيَّة أسُسًا هامَّة في حدِّ ذاتها هي موضوعا لها وهي:

أوّلا: الإنسان بحيث يُعتَبر الإنسان هو المعني بالهويَّة الثَّقافيَّة، وهو المعني بهذه الحياة، وهو محور وأساس الهويَّة الثَّقافيَّة، لا غيره من الكائنات الحيَّة الأخرى. بحيث إنَّ الإنسان في حضارة الإسلام وفي تحقيق أهداف سعادته يجد انطلاقه في الآية الكريمة (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)* .

ثانيا: التَّوازن في الشَّخصيَّة أي ذلك التَّوازن المادِّي والرُّوحي للأفراد وللشُّعوب بحيث يكون اعتدال وتوازن كَفيل بالحفاظ على الحياة الطبيعيَّة للفرد، دون تغليب حياة المادَّة على حياة الرُّوح، لكي لا

---

[1]– بيل أشكروفت وآخرون: الإمبراطورية ترد بالكتابة –آداب ما بعد الاستعمار: النَّظرية والتطبيق–. مرجع سابق، ص20.

[2]– جميل حمداوي: **نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة**. مرجع سابق، ص 225.

[3]– **المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم –الخطة الشاملة للثقافة العربية–** ، ط 2 ، تونس: إدارة الثقافة ، د ت ، ص21

* سورة الإسراء الآية 70.

يكون هناك خَلَلًا في الشَّخصيَّة أو في الذَّات احتياطًا لِعَدَم تَغْلِيب كَفَّة لِكَفَّة أخرى، بتغذية الإنسان مادّيًّا بالأكل وروحيًّا بالعبادة.

ثالثا: الإيمان الحقيقيّ؛ وذلك بإيمان أفراد المجتمعات بما يتماشى وحضاراتهم ومعتقداتهم ونمط حياتهم وإيمانهم بالانتماء لمجتمع ما في كل جوانب خصوصيّاته، كما هو في الإيمان في الأمَّة الإسلاميَّة بالإيمان بالله وبالرِّسالات السَّماوية فَقِيَم المسلم مُسْتَمدَّة من وحي الله تعالى.

رابعا: النَّفس والرُّوح الجماعيَّة والأخوَّة والإنسانيَّة؛ إنَّ الإنسان بحاجة لغيره، وإنَّه بالطَّبع اجتماعيٌّ وإنسانيٌّ، وليس فرديٌّ وذاتيٌّ.

- الهويَّة الثَّقافيَّة وأثر العولمة عليها:

وممَّا ساهم في تشكُّل الهويَّة الثَّقافيَّة **"العولمة"** الَّتي هي «عامل آخر من العوامل الَّتي أثَّرت في خلق الهويَّات الجزئيَّة. فالتَّطوُّر السَّريع في الاتِّصالات وسرعة انتقال النَّاس حول العالم... كل ذلك قاد إلى خلق تأثيرات ثقافيَّة، بل أصبح بإمكانهم الاختيار من بين نِطاق واسع لمختلف الهويَّات».[1]

إنَّ ما أنتجته العولمة من تطوُّرات في مختلف الميادين والمجالات ساهم في سهولة وسرعة تنقُّل النَّاس حول العالم، فكان من جرَّاء ذلك التَّثاقف الحاصل بين النَّاس فأصبح بإمكانهم تَشكِيل وتطوير هويَّاتهم انطلاقا من العالم الخارجي، فيحدث بذلك التَّأثير والتَّأثر الثَّقافي، فتصبح لهم بذلك هويَّات مختلفة، وهذا ما فتحته العولمة من احتمالات تعدُّد الهويَّات.

إنَّ التَّأثير الحقيقي للعولمة على الهويَّة يبيِّنه" **هول ستيوارت" "Strut Hall"** في قوله: « في المجتمعات الحديثة كانت القوميَّة تشكِّل عُنصرا هامًّا للهويَّة، مُعظم الدُّول القوميَّة أكَّدت على أهمِّيَة الأمَّة **"Nation"** وحاولت استعمال الهويَّة الوطنيَّة لخلق التَّضامن بين المواطنين من مُختلَف الطَّبقات أو الأصُول العِرقيَّة. وفي ظِلّ العولمة لم يَعُد ذلك مُمكِنًا وفَعَّالًا، «إنّ تشكيل هويّات جديدة في بريطانيا مثلا تجسّد بتشكيل هويّة السُّود وتَضمُّ البريطانيين من إفريقيا والكاريبي وآسيا، هويَّة السُّود البريطانيّين جاءت استجابة للتَّميّيز والأبعاد وأصبحت الهويَّات الجديدة مختلفة وتَضُمُّ أكثر من هويَّة واحدة».[2] فالعولمة الثَّقافيَّة هي تحوُّل الهويَّة الثَّقافيَّة من «إطارها القوميّ والخاصّ إلى الاندماج والتَّفاعل والتَّكامل

[1]– عماد عبد الغني: سوسيولوجيا الثقافة –المفاهيم والإشكاليات من الحداثة الى العولمة–. مرجع سابق، ص 98

[2]– عماد عبد الغني: سوسيولوجيا الثقافة –المفاهيم والإشكاليات من الحداثة الى العولمة–. مرجع سابق، ص 98

مع الهويَّات الثَّقافيَّة الأخرى في ظِلّ الهويَّة الثَّقافيَّة الأحاديَّة وإن كانت العولمة تفرض نفسها حتَّى باستخدام القوَّة، فتصبح العولمة الثَّقافيَّة بذلك فرض منهج وثقافة غربيَّة أمريكيَّة بالهيمنة على العالم وشُعوبِه وأفراده، مَسْخًا لهم وإهدار لخصوصياتهم إلى درجة أن لا يكون لأيِّ مجتمع ثقافة ذاتيَّة وهويَّة شخصيَّة أو خصوصيَّة».[1]

للهويّة الثّقافيّة ركائز والمقصود بها تلك المقوّمات والأسس الَّتي تُمثِّل صُلب الهويَّة الثَّقافيَّة وموضوعها، وتلك العناصر الأساسيَّة لها، الَّتي تُمثِّل مظاهر الهويَّة الثَّقافيَّة.

✓ الآثار الإيجابيَّة للعولمة على الهويَّة الثَّقافيَّة:

بتفاعل الهويَّة الثَّقافيَّة المخصوصة لأيِّ شعب أو فرد مع الثَّقافات الأخرى في ظلِّ العولمة الثَّقافيَّة تنتج مظاهر هامَّة يجب الاهتمام بها وقبولها وهي:[2]

أولا_ على المستوى التّكنولوجي: تدِرُّ العولمة ربحا على الشُّعوب والأفراد في اكتساب ثقافة البحث العلمي والتَّقدم التِّكنولوجي والتِّقني، خاصة في مجال الإعلام والاتصال.

ثانيا– على مستوى التّواصل والتّعاون: تُعدُّ العولمة الثَّقافيَّة كسَبَبٍ كاف للاتِّصال والشَّراكة الثَّقافيَّة بين الأمم والأفراد، بحوار الثَّقافات وتزويد الشَّعوب بأساليب إحداث توازن منطقي بين الخصوصيات الثَّقافية لهم.

ثالثا– على المستوى الاجتماعي: تُعدُّ العولمة من خلال وسائلها خاصة وسائل الإعلام وحرِّية الصّحافة والرَّأي الحرِّ بمثابة منبرا للحوار والتَّفتُّح الثَّقافي، والاستفادة من ثقافة الغير، ولتكامل الثَّقافات، وبذلك تستفيد الدُّول الضَّعيفة من أسباب مهمة للقضاء على المشاكل الاجتماعيَّة خاصة المتعلِّقة بالأجانب مع الوطنيين. ثم أنَّ الإعلام يساهم ويثبت ويرفع من مستوى الهويَّة الثَّقافيَّة الوطنيَّة والفرديَّة لإثبات وجودها وبروزها على المستوى الدُّولي.

---

[1]– المرجع نفسه، 94.

[2]–ينظر: زغو محمد: **أثر العولمة على الهوية الثقافية والشّعوب**.الأكاديمية للدّراسات الإجتماعية والإنسانيّة4–2010، ص 96.

رابعا– على المستوى الشَّخصي والإنساني: للعولمة تأثير إيجابي بتحويل الشُّعور بالانتماء إلى حالة تعصب، إلى حالة المرونة والاعتراف بالغير في ظل الإنسانيَّة بهدف القضاء على التَّعصب والتَّشدُّد والجمود الفكري.

خامسا: على المستوى التربوي والأكاديمي: أصبحت الحقوق الثَّقافيَّة في ظل العولمة نسبيا مزدهرة بإعطاء مكانة لها على المستوى المؤسَّساتي وفي ظل المناهج التَّربويَّة والأكاديميَّة، بهدف تمثيل ثقافة الأفراد والشُّعوب لدعم المعارف الخاصة بهم ولاحترام الحقوق الثَّقافيَّة الأخرى.

سادسا: على المستوى السياسي: العولمة تتخطَّى حدود الدَّولة الوطنيَّة وشخصيَّة الفرد، وبذلك هي من تساهم في الثَّقافة السِّياسيَّة والتَّعدديَّة الفكريَّة من خلال الإعلام والحوار وحريَّة التَّعبير، وبالتَّالي فهي خير بالنِّسبة للشُّعوب المقهورة في ظل السُّلطة المطلقة والمستبدة بالحكم.

كلّ هذه الآثار الإيجابيّة للعولمة على الهويّة الثّقافية تُحفّز على المضيّ قدما والتّخلّص من التّبعية الثقافية في القيم والعادات عن طريق عدّة أسباب ووسائل.

✓ الآثار السِّلبيَّة للعولمة على الهويَّة الثَّقافية للأفراد والشُّعوب:

للعولمة إيجابيات على الهويّة الثّقافية، كذلك لها أيضا سلبيات، هذه السِّلبيَّات تكمن فيما قاله "صامويل هنتنجتون" "**Samuel Phillips Huntington**" إنَّ الاعتقاد بضرورة تبنِّي الشُّعوب غير الغربيَّة لقيم ولمؤسَّسات ولحضارة غربيَّة لهو أمر غير أخلاقي في نتائجه (بالنَّظر إلى نتائجه وتوابعه). وتسعى الثَّقافة المعولمة إلى إقصاء الخصوصيات والهويَّات الثَّقافيَّة الأخرى إلى حدّ لا يكون لأي مجتمع ثقافة ذاتيَّة أو هويَّة شخصيَّة.

وعليه تتجلى سلبيات العولمة على الهويَّة الثَّقافيَّة للشُّعوب والأفراد فيما يلي:[1]

أولا– على المستوى التَّاريخي: تُعدُّ العولمة استعمارا ثقافيًّا جديدا، لأنَّها تهدف إلى إحداث خلل في الهويَّات الثَّقافيَّة للشُّعوب، بنشر وهيمنة العولمة الثَّقافيَّة الأحاديَّة القطب بهدف الاستيلاء ونهب

[1]– ينظر: زغو محمد: **أثر العولمة على الهوية الثقافية والشّعوب**.المرجع السابق، ص 97.

إمكانات وحضارة الشُّعوب خاصة الفقيرة، وبالتَّالي فهي امتداد للاستعمار التَّقليدي الثَّقافي القديم. فهي تعمل على هدم الهويَّة الثقافية للأمَّة.

ثانيا– على المستوى الإيديولوجي: تعني الهيمنة الثَّقافيَّة لظاهرة العولمة هيمنة النَّموذج الأمريكي على ثقافات الأمم باستهداف الثَّقافات المحليَّة والإقليميَّة بالزَّوال اعتبارا أنَّ أخطر الغزو الثَّقافي التَّغريبي ذو الوجه القديم والجديد لازال قائما وأشد شراسة ضدَّ الهويَّة الثَّقافيَّة وهذا بالحد من العناصر الأساسيَّة للهويَّة الثَّقافيَّة المتمثِّلة أساسا في اللغة اللسان الحقيقي المعبر عن الهويَّة، وذلك الدِّين والعقيدة والتُّراث الحضاري الخاص بالشُّعوب، فتمَّ اكتساح اللغات الأجنبيَّة على اللغة المحليَّة للشُّعوب خاصة النَّامية وحتَّى منها المتقدِّمة.

ثالثا– على المستوى الرُّوحي والمادي: تفرض العولمة إستراتيجيَّة جزئيَّة للإنسان، فهي تريد مسخ ونزع الرُّوح من الجسد بإبقاء الجانب المادي والجسدي للفرد، بإخلال التَّوازن والتَّكامل في الشَّخصيَّة، فالعولمة الأمركيَّة تنتج الإنسان المادي الحيواني بالقضاء على الجانب الرُّوحي والنَّفسي والفكري.

رابعا– على المستوى الاقتصادي: العولمة تهدف إلى تأكيد وتعميم ثقافة تبعيَّة الشُّعوب الفقيرة إلى الدُّول المتطوِّرة المصنَّعة الَّتي تغني تلك الشعوب الضَّعيفة من ماديات بتنازل هذه الأخيرة عن هوياتها الثَّقافيَّة، وتظهر التَّبعيَّة الثَّقافيَّة في نمط الاستهلاك والاستثمار الثَّقافي الأجنبي وفي القرار السِّياسي باغتصاب ثروات الشُّعوب.

فالهدف الحقيقي من العولمة الثَّقافيَّة هو إبقاء التَّبعيَّة بإبقاء أهمِّ الشُّعوب وخاصة منها المتديِّنة بالإسلام في درجة فالتَّبعيَّة الشَّاملة للغرب وضعف أداء الاقتصاد خاصة العربي منه وفشل برامج التَّنميَّة المحليَّة لا يمنح فرصا لتشكيل هويَّة اقتصاديَّة لتحصين الهويَّة الثَّقافيَّة.

خامسا– على المستوى الاجتماعي: تؤثِّر العولمة على الهويَّة الثَّقافيَّة من النَّاحية الاجتماعيَّة للشُّعوب والأفراد من خلال أنَّها مشروع غير أخلاقي ومشروع فاسد تتميَّز بالثَّقافة الماديَّة بإفراغ المجتمعات من رفعة الأخلاق وسموها، وبقطع الانتماءات، وهي عولمة تؤزِّم الأسر وروابطها بتفكيكها وبزرع المشاكل وبث الانحراف ولا مكانة لصلة الرحم والنَّسب والإرث الشَّرعي فيها. فالعولمة أو

الشُّموليَّة الثَّقافيَّة تفرض نفسها خصوصا على الأفراد والأسر ببنود حقوق الإنسان ووسائل الإعلام الَّتي تسيطر عليها الدُّول الغربيَّة وبتقليد الغرب والتَّفسُّخ من كلِّ خصوصيَّة.

سادسا– على المستوى الإعلامي: السَّيطرة على وسائل الإعلام المحركة للثَّقافة المعولمة تهيمن عليها الدُّول التِّكنولوجية والمتفوِّقة عسكريا، فالعالم الفقير ليس له القدرة في هذه الوسائل ومواجهة الاكتساح الإعلامي الغربي مما يعني قصور العالم الفقير في حماية وتجديد.

3– الهوية القومية

الحديث عن القوميَّة يستدعي الحديث عن الهويَّة، ويمكن إدماجهما في قول الهويَّة القوميَّة. فمصطلح "**القوميَّة**" "**Nationalism**" يشير إلى « الاعتقاد بأنَّ جميع أعضاء جماعة ما، خاصة على النَّحو الَّذي تحدِّدها به الحدود الجغرافيَّة السِّياسيَّة الحالية أو التَّاريخيَّة، يمتلكون تراثا مشتركا معينا (خلفية وراثية أو عرقية، تاريخ، إيديولوجيا، ثقافة، لغة، الخ). وأنَّ أولئك الَّذين يبدون "داخليين" أو "منتمين" في الظَّاهر لكنهم لا يمتلكون تلك الخصائص المشتركة يجب استئصالهم، أو تهجيرهم، أو تجريدهم حق الاقتراع وغيره من الحقوق السياسيَّة؛ كل تأثير مؤذ يجب صدُّه أو مقاومته؛ وأي خلائط أو هجائن عرقية، أو إثنية، أو ثقافية، أو لغوية هي ضروب من النَّجاسة ينبغي التَّخلص منها»[1]. فالقوميَّة هي مجموعة من الخصائص التُّراثيَّة المشتركة والَّتي يجب توفُّرها في الجماعة حتَّى نقول عنها أنَّها تنتمي إلى فئة قومية، وكلُّ من لا تتوفَّر فيه هذه الخصائص فهو لا ينتمي إلى هذه الفئة القومية ويجب التَّخلُّص منه.

فالهويَّة القوميَّة هي عبارة عن « تجريد قسري وقمعي للخصوصيات في خصوصية بعينها، ولتكن الخصوصية القومية أو الدينية تضفي مظهر الوحدة على الأفراد، بإلغاء الخصوصيات الأخرى أو دفعها إلى مستوى أدنى لا يهدد الوحدة الإدماجية. وليست المسألة هي استبعاد الخصوصيات الأخرى، ودفعها إلى خارج المستوى السياسي فحسب، ولكن أيضا تقليم الخصوصية المختارة ذاتها، فيجري إغفال الخصوصيات الإقليمية في حالة بناء الهوية القومية، والاختلافات العقيدية في حالة الخصوصيات الدينية، وتضخيم الفوارق مع من يجري استبعادهم من الهوية المختارة، القومية أو

[1]– دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطوريَّة –نظريات الترجمة ما بعد الكولونياليَّة–. مرجع سابق، ص ص 220، 221.

الدينية» [1]. فالهويَّة القومية إذن هي مجموعة خصائص تميِّز كل فئة عن فئة أخرى حتَّى تتَّسم بالقوميَّة، وتنفرد عن غيرها من القوميات الأخرى.

كما أنَّ الهويَّة القومية هي « مجموعة الصِّفات أو السِّمات الثَّقافية العامَّة الَّتي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الَّذين ينتمون إليها والَّتي تجعلهم يعرفون ويتميَّزون بصفاتهم تلك عمَّن سواهم من أفراد الأمم الأخرى».[2]

في كثير ما يَلتبِس مفهوم القومية مع مفهوم الأمّة، في حين نجد أن مفهوم الأمّة سابق على مفهوم القومية وإن كانت «العلاقة بينهما سببية إذ لا قوميّة بلا أمّة ».[3] كما تشير الهوية القومية في أحسن الحالات، إلى «مجموعة من طرق التَّفكر والشُّعور والسُّلوك المتماثلة نسبيا، والَّتي تمارس هيمنة محدودة ونسبية في مرحلة تاريخية معينة» [4].

تطرح الهويَّة القومية مجموعة من التساؤلات كون أنَّ الشعوب والأمم تتميز ولاشك بميزات اجتماعية وثقافية وبالتالي نفسية، خاصة بها، ولكن هل يمكن القول إن هذه الميزات "متأصلة" فيها؟ .. هل يمكن القول إنها تتميز "بطبيعة سامية"؟ "خلاقة" عقلانية"؟ تقنية؟ قومية؟ مبدعة؟ قاسية؟ غير منطقية؟ .. روحية أو صوفية؟ حماسية؟ ... هل توجد هوية قومية؟ أين نجدها؟ وكيف نحددها وندركها؟ [5]

يحتاج المثقَّف إلى حجَّة للدِّفاع عن هويَّته الوطنيَّة والقوميَّة ضدَّ الحضارة الغربيّة، فلقد « رفض كتَّاب النَّظريَّة الاستعماريَّة ومثقَّفوها الاندماج في الحضارة الغربيَّة، وانتقدوا سياسة الاقصاء والتَّهميش والهيمنة المركزيَّة، ورفضوا كذلك الاستلاب والتَّدجين، فدعوا في المقابل إلى ثقافة وطنيَّة أصيلة، ونادوا بالهويَّة الوطنيَّة القامعة الجامعة. ومن هؤلاء _مثلا_ كتَّاب الحركة الزنجية الأفريقية ومبدعوها الَّذين سخَّروا كل ما لديهم من آليات ثقافيَّة وعلميَّة لمواجهة التَّغريب، فتشبثوا بهويتهم السَّوداء، ودافعوا عن

---

[1]– شريف يونس: **سؤال الهوية الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة**. ميريت للنشر والمعلومات/ المدير العام: محمد هاشم، ط1، القاهرة 1999م، ص ص (61، 62).

[2]– أحمد بن نعمان: **الهوية الوطنية**.مرجع سابق، ص23.

[3]– خير الدين الصوابني: **الهوية في التفكير العربي الحديث**. شهادة الكفاءة في البحث، إشراف سعد غراب، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم اللغة العربية، جامعة تونس،1992-1993، ص32.

[4]– نديم بيطار: **حدود الهويَّة القوميَّة –نقد عام–**. التيار القومي العربي، دار الوحدة –بيروت، ط1، 1982م، ص 142.

[5]– ينظر المرجع نفسه، ص 144.

كينونتهم الزنجية الأفريقية. وقد رأينا كذلك كتاب الفرانكفونية بالمغرب العربي يحاربون المستعمر بلغته، ويقوضون حضارته بالنَّقد والفضح والتَّعرية، مستخدمين في ذلك لغة فرنسيَّة مختلطة باللغات الوطنيَّة تهجينا وأسلبة وسخرية»[1]. نجد أنَّ المثقَّفين الزُّنوج والفرانكفونيين مثال للحركة الدِّفاعية عن الهويَّة ضدَّ المستعمِر، برفضهم الاندماج في الحضارة الغربيَّة وسياسة التَّغريب.

4- الهوية الوطنية:

جاء في قاموس **الموسوعة الفلسفية "لروزنتال** أنَّ الوطنيَّة «ليست لروح قومية غامضة، أو لروح عنصريَّة، وإنَّما هي نتيجة لظروف اقتصاديَّة اجتماعيَّة محدَّدة. فهي ظاهرة تاريخيَّة لها مضمون يختلف باختلاف العصور، وقد اكتسبت "الوطنية" أهميَّة خاصة في عصور بزوغ الرأسمالية في الوقت الَّذي كانت تتشكَّل فيه الأمم والدُّول الوطنية»[2].

كمفهوم تتقاطع "الوطنية"مع النزعات التالية:

أ- نزعة حب الوطن:" Patriotisme"

ب- النزعة الوطنية: " Nationalisme"

ت- القومية/ الاقوامية: "Nationalitaire"

ث- الهوية الوطنية: " Identite nationale "

يحدد مصطفى الأشرف مفهوم "الوطنية" من خلال مقابلته لفئتين من الاستعمالات:

- ✓ **الفئة الأولى:** « هي "الوطنية – القومية" Patriotisme-Nationalisme"
- ✓ **الفئة الثانية:** "الاستعمار- التعمير" "Colonialisme-Colonisation"

والمقابلة بين هذين الاستعماليين، يكون الحاصل هو:

1-الوطنية ≠ ضد التعمير.

2- القومية ≠ ضد الاستعمار» [3]

---

[1]- جميل حمداوي: **نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 222.

[2] - **الجمالية الوطنية والهوية الادبية، قراءة في مرجعيات الأدب الوطني الجزائري من جامعة وهران**، الجزائر/ مجلة اضافات: العدد 25 شتاء 2014م، ص 47.

[3] - الجمالية الوطنية والهوية الادبية، قراءة في مرجعيات الأدب الوطني الجزائري من جامعة وهران، الجزائر/ مجلة اضافات: العدد 25 شتاء 2014م، ص ص 49، 50.

يعرّف المفكّر الفرنسي أليكس ميكشللي الهوية الوطنية بأنها «منظومة متكاملة من المعطيات المادّية والنّفسيّة والمعنويّة والاجتماعيّة تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي وتتميز بوحدتها التي تتجسّد في الروح الدّاخلية التي تنطوي على خاصّية الاحساس بالهوة والشعور بها».[1]

وهناك من ينسب الهويّة الوطنيّة إلى الوطن «الهوية الوطنية نسبة إلى الوطن أو الأمّة التي ينتسب إليها شعب متميّز بخصائص هويته، وهوية أي أمّة من الأمم هي مجموعة الصفات والسّمات الثقافية العامّة التي تمثّل الحدّ الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إليها، التي تجعلهم يُعرفون ويُتميزون بصفتهم تلك عمّا سواهم من أفراد الأمم الأخرى».[2]فالهوية الوطنيّة هي مجموعة الخصائص والصفات الثقافية التي يشترك فيها جميع أفراد الأمّة وتجعلم يتميّزون عن سواهم من الأمم الأخرى.

وتعرّف الهويّة الوطنيّة أيضا بـ «إيجاد التوافق أو التطابق أو التوازي بين الكتلة الاجتماعية ديمغرافيا ورقعتها الجغرافية التي تمارس عليها نتاجها الاجتماعي، وتعبّر من خلالها عن نفسها عبر نمطها الثقافي الخاص بها».[3] فالأشخاص الذين ينتمون لهويّو واحدة يتمتّعون بعقيدة واحدة وتقاليد وثقافة ولغة مشتركة.

---

[1]- أليكس ميكشللي: **الهوية**. مرجع سابق، ص79.

[2]- أحمد بن نعمان: **الهوية الوطنية**. دار الأمّة، الجزائر،د ط، 1996، ص23.

[3]- محمد صالح الهرماسي: **مقاربة في إشكالية الهوية (المغرب العربي المعاصر)**. دار الفكر، بيروت- دمشق، ط1، 2001،ص ص21-22.

ثالثا: الهويَّة والاغتراب

1- الاغتراب لغة واصطلاحا

مصطلح "**الاغتراب**" من المصطلحات الَّتي تعاني غموضا شديدا في تحديد معناها، إذ نجد له عدَّة تعريفات في كتب متفرِّقة، حسب كلِّ مذهب وحسب كل مجال، فمعناه في المجال الأدبي يختلف عن معناه في المجال الدِّيني والسِّياسي والثَّقافي.

جاء في **لسان العرب** مادة "**غرب**": «غربت الشَّمس تغرب غروبا ومُغَيْرِبَانًا: غابت في المغرب، والغرب: الذَّهاب والتنحِّي عن النَّاس، وقد غرب عنَّا، يغرب، غربا، وغرب وأغرب وغربه وأغربه: أي نحاه، والغربة والغرب، النُّزوح عن الوطن والاغتراب، واغترب الرجل نكح في الغرائب وتزوَّج في غير أقاربه. وأغرب الرَّجل: جاء بشيء غريب، وأغرب عليه، وأغرب به، صنع به صنعا قبيحا» [1].

يحمل لفظ الاغتراب معنيين: معنى يدل على **الغربة المكانية** بمعنى النَّفي عن الوطن والابتعاد عنه، ومعنى يدلُّ على **الغربة الاجتماعيَّة**، فزواج الرَّجل من غير أقاربه لا يعني أنَّه ابتعد عنهم وإنَّما هي غربة لأنَّه اغترب عنهم.

لقد جاء مصطلح الاغتراب في القواميس العربية من الفعل غرب، وجاء تصريفه على وزن (افتعال) لفعل (غرب) في اللغة العربية تأتي بمعنى (ذهب)، زمنها الغربة أي الابتعاد عن الوطن وتوحي كلمة الاغتراب بالضّعف والتَّلاشي فهو عكس النُّمو الَّذي منه (الانتماء)، فنقول (غربت شمس العمر) إذا كان الإنسان في مرحلة الشَّيخوخة.[2]

لقد أصبح الاغتراب في العصر الحديث موضوعا محوريا، وقد بدأ هذا الموضوع في مختلف تنوعاته ينشر من خلال الفكر النقدي والتحليلي بشكل خاص في مختلف الثقافات البارزة، اذ نجد بعض بذوره لدى كثير من المفكرين العرب، تعبيرا عن إحساسهم بالعجز الداخلي في علاقاتهم بالمجتمع ومؤسساته الفاعلة فيه.

---

[1] – ابن منظور، **لسان العرب**، الدار المتوسطة للنشر والتوزيع، الجمهورية التونسية، ط1، 2005، مادة غرب، ص 10

[2] – ينظر: منصور حسن عبد الرزاق: **الانتماء والاغتراب، دراسة تحليلية**. دار جرس للنشر والتوزيع، خميس مشبط، 1989، ص 10.

أشتقت كلمة الاغتراب من «الكلمة اللاتينية "Alienatio" وترادف في اللغة الفرنسية " Aliénation" وفي الانجليزية"Aliénaton" ».[1]

ويرى" ر.**بودون و ف.باريتو**" "**Vilfredo Pareto**" في المعجم النَّقدي لعلم الاجتماع أنَّ كلمة "Alientation" تعني «الاغتراب أو الاستلاب وهي ترجع إلى الأصل اللاتيني "Alientation" ولها تفسير قانوني (انتقال أو بيع مال أو حق) وتفسير سيكولوجي يعني (الضّعف الفكري العام) وفي علم الاجتماع يعني (انحلال الرَّابطة بين الفرد والآخرين)»[2]. فللاغتراب عدَّة معان حسب كلّ مجال؛ فالاغتراب السِّياسي يختلف عن الاغتراب الدِّيني ويختلف عن الاغتراب الثَّقافي ويختلف عن الاغتراب الاجتماعي، فهذه الأنواع تمثِّل أشكال الاغتراب المختلفة. فالاغتراب هو «الحالة الَّتي تسيطر على الفرد سيطرة تامة تجعله يحس بأنَّه غريب وبعيد عن بعض نواحي واقعه الاجتماعي »[3]. فالشُّعور بالدُّونيَّة والحالة النَّفسيَّة الَّتي تصحبها تعبِّر عن حالة اغتراب قد تكون دائمة حسب التَّعايش معها. وبالتَّالي «ضياع المرء وغربته عن ذات نفسه وعن المجتمع» [4]. فاغتراب الفرد عن ذاته يمثِّل اغترابا في بنية صغرى، في حين أنَّ الاغتراب عن الوطن فيمثِّل اغترابا في بنية كبرى هي الوطن، «فالاغتراب عن الوطن إلى جهات بعيدة ونائية، وهناك أيضا اغتراب الإنسان عن أهله وهروبه إلى مجتمعات أخرى بعيدة عن الأقارب والعادات ».[5] وهذا أدنى مراتب الاغتراب أمَّا أخطر مراتب الاغتراب فهو شعور الفرد باغتراب ذاتي فيؤدِّي به ذلك رفض الحياة بأكملها وعدم تقبُّله لها لأنَّه سيقوم بانحرافات تختلف درجة خطورتها حسب نوعيتها والمجال الَّذي تصنَّف فيه.

إنَّ الإحباط وخيبة الأمل والشُّعور بالحزن يؤدِّي إلى انقسام الذَّات على نفسها وعدم الإحساس بها، فتتحوَّل الهويَّة إلى اغتراب فيسيطر عليها، نتيجة خضوعها لمختلف العوامل الخارجية؛ فينتشر الاغتراب ويكون أكثر وقوعا حسب درجة شدَّته، فلا يستطيع الإنسان التَّخلُّص منه أو

---

[1]- هشام محمود الأقداحي: **قضايا الاغتراب في الفكر السياسي والاجتماعي**. مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 2012م، ص14.

[2]- ريمون بودون،باريتو فلفريدو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**. ترجمة: سليم حداد،دار المعارف، القاهرة، 1986م، ص29.

[3]- عبد الهادي الجوهري: **قاموس علم الاجتماع**. مكتبة نهضة الشرق، 1983م، ص23.

[4]- الهواري عادل مختار ومصلوح سعد عبد العزيز: **موسوعة العلوم الاجتماعية**. دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1999م، ص 48.

[5]- طالب ياسين: الاغتراب تحليل اجتماعي ونفسي لأحوال المغتربين وأوضاعهم. عمان، ط1، 1992، ص09.

التَّقليل منه كونه أصبح واقعا معاشا. إذ نجد الإنسان يفضِّل العزلة على الحريَّة والانطواء على النَّفس، وقد يكون عنيفا ومتسلِّطا مع غيره. «وقد يؤدِّي فقدان الهويَّة أي الاغتراب إلى ردَّي فعل متضادَّين مثل العزلة والانطواء أو الانتشار والعنف. ولما كانت الهويَّة أصليَّة في الوجود الإنساني فإنَّها تتحقَّق في أشكال عديدة سواء كانت منطوية أو منتشرة إلى الدَّاخل أو إلى الخارج. وكلاهما خارج الوجود الإنساني لا فيه. كلاهما انحراف عنه لا تحقيق له»[1].

ففقدان الهويَّة ينتج عنه عدم التَّحكُّم في الذَّات والضَّياع والشُّعور بالعدميَّة. فيكون الإنسان على غير عادته إذ يتهاون في نشاطه ويبتعد عن غيره، فيكون متقوقعا على نفسه، فيضيع لضياع هوِّيَّته، الَّتي كانت تمثِّل وجوده ومنبع حياته مع غيره، فضياع هوِّيَّته يعني ضياع وجوده، وأنَّ حياته أصبحت لا معنى لها دون هويَّة.

وينجرُّ التَّخلِّي عن الهويَّة الأصليَّة ظاهرة **"التَّغريب"** بين المثقَّفين الَّتي تعني «أخذ الغرب نموذجا في الفكر والحياة اليوميَّة في الثَّقافة واللغة واللباس والمنظور. ويصبح نموذج **"الخواجة"** أحد نماذج التَّحديث في الفكر العربي المعاصر. فالغرب مصدر العلم، ونموذج الحداثة... فأنشأ رد فعل عليه التَّمسُّك بالهويَّة. وظهر نموذج التَّواصل مع الماضي بدلا من الانقطاع عنه كما فعل الغرب»[2] فأخذ الأنموذج في الحياة من الغرب كونه الأنموذج الَّذي يجب محاذاته ومحاكاته في مختلف مجالات الحياة، يولِّد التَّغريب بين المثقَّفين نتيجة رد فعل على التَّخلِّي عن الهويَّة الأصليَّة.

كما يعبّر الاغتراب عن « انفصال الفرد عن ذاته، ويتمثَّل ذلك في انفصال الشَّخص عن مشاعره الخاصة، رغباته، معتقداته، طاقاته، إنَّه فقدان الإحساس بالوجود الفعَّال وبقوَّة التَّصميم في حياته الخاصة... وهو الانفصال عن الواقع، والانعزال، الوحدة، الغربة، الانتقال، والتجنب» [3].

2- أشكال الاغتراب

للاغتراب أشكال عديدة أهمُّها الاغتراب الدِّيني والاغتراب السِّياسي، فالاغتراب الدِّيني يظهر في علم العقائد وفي التصوف والاغتراب الثَّقافي، «ويقع الاغتراب أيضا في صلة الإنسان بالنَّص فبدلا

---

[1] _ حسن حنفي: **الهوية**، مرجع سابق، ص 25.

[2] _ المرجع نفسه ص، 33.

[3]- سناء حامد زهران: **ارشادات في الصحة النفسية لتصحيح المشاعر ومعتقدات الاغتراب**. علاء الكتب، القاهرة، ط1، 2014،ص ص (103-104).

من أن يكون النَّص في صالح الإنسان يصبح الإنسان في صالح النص، تصبح الهويَّة نصيَّة. ولما كان النَّص سلطة تصبح الهويَّة سلطويَّة باسم النَّص. ولما كان النَّص عرضة للتَّأويلات المختلفة، وكانت التَّأويلات طبقا للمصالح والأهواء نتج صراع الهويَّات. ولما كانت النُّصوص موضوعا للاختيار والانتقاء طبقا للآراء المسبقة والمواقف الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة نشأت الفرق والطَّوائف، كلُّ فرقة أو طائفة تنتقي من النُّصوص ما يوافق هواها وموقفها الاجتماعي والسياسي»[1].

إنَّ صراع الهويَّات ناتج عن التَّأويلات المختلفة للنُّصوص، فالتَّأويلات تكون ناتجة عن أهواء وغايات وتلبية رغبات ومصالح، فصلة الإنسان بالنَّص تولِّد الاغتراب، فكلَّما كان النَّص في صالح الإنسان كان النَّص في صالحه، فتكون الهويَّة نصيَّة، وأمَّا إذا كان النَّص سلطة كانت الهويَّة سلطويَّة باسم النَّص، أمَّا إذا كان النَّص عرضة للتَّأويلات الَّتي تكون على حسب المصالح والأهواء يتولَّد صراع الهويَّات، في حين أنَّ النَّص إذا كان موضوع للاختيار والانتقاء فتنشأ الفرق والطوائف الَّتي تنتقي بدورها من النُّصوص، فتصبح الهويَّة عنصر تفريق تنقسم فيه الهويَّات العامة إلى هويات خاصة فتكون صفة العموم الَّتي تقوم على العقل ضائعة. وتصبح الهويَّة صوريَّة شكليَّة إذا ما قدَّم الشَّكل على المضمون، والعبادات على المعاملات، والمظاهر على الجواهر مما يؤدِّي أحيانا إلى النِّفاق عندما يصبح المظهر دون مخبر، والظَّاهر دون باطن، والخارج دون داخل، والفعل دون نيَّة أو بنية مغايرة. والفعل ليس مقصورا لذاته بل للنيَّة الَّتي وراءه. لذلك يجب على الفرد أن يحسن الاختيار بين الثُّنائيات حتى يصل إلى الهويَّة بصورة سليمة. لأنَّه أحيانا تنفجر الهويَّة ضدَّ التَّغريب وكلّ مظاهر التَّحديث فتتمسَّك بأكثر الأشكال والرُّموز تشدُّدا كالنِّقاب للمرأة، واللحي للرجال، والفصل بين الرِّجال والنِّساء، ومنع قيادة السَّيارات، والسِّياحة وإغلاق الملاهي في الفنادق والمحلات العامة [2]، فانفجار الهويَّة قد يؤدِّي إلى التَّمسُّك بأكثر الأشكال تشدُّدا.

إنَّ إنهاء انقسام الهويَّة العامة يؤدِّي إلى استرداد الهويَّة ووجود الإنسان، لأنَّ استرداد الهويَّة هو «الطَّريق إلى إنهاء الانقسام بين الوجود والماهية، واسترداد وحدة الوجود الإنساني، وذلك لا يتمُّ إلاَّ بالثَّورة، وربَّما العنف، فكما خرجت الماهية من الوجود قسرا في عصر العبودية والإقطاع، تعود إليه في

[1] _ حسن حنفي، **الهوية**، مرجع سابق، ص 46.

[2] _ينظر المرجع نفسه، ص 47.

عصر التَّحرر والثَّورة»[1]. فتطابق الذَّات مع نفسها يؤدّي إلى تماسك الهويَّة وبالتَّالي عدم الشُّعور بالغربة، ويكون موجودا بين بني جنسه الإنسان، أمَّا في حالة ضياع هويَّته فينجرَّ عنه استعمال العنف لاستردادها وقد لا ينجح ذلك في حالة تأزُّم ضياعها في الحالات الخطيرة.

وأهمُّ أشكال الاغتراب هو **الاغتراب الثقافي**؛ فهو يمثِّل « اضطراب الهويَّة الثَّقافيَّة من جرَّاء العولمة والصِّراع بين الماضي والحاضر في ثقافة البيت والابتعاد عنها والانبهار بكلِّ ما هو أجنبي خاصَّة أسلوب الحياة الاجتماعيَّة واستعمال أسماء أجنبيَّة للأشخاص والمدن والمؤسَّسات الإنتاجيَّة»[2]. كما أنَّ الاغتراب الثَّقافي «يمثِّل تنازل الإنسان عن حقِّه الطَّبيعي في امتلاك ثقافة حرَّة متطوِّرة، إراحة لذاته وإرضاء لمجتمع ».[3] أي هو تلك الظَّاهرة الَّتي تظهر من جرَّاء التَّناقض بين «المثل الاجتماعيَّة والواقع الاجتماعي، بين قيم المجتمع الكامنة، والَّتي تولِّد رغبات وطموحات لدى الفرد والبنية الاجتماعيَّة الَّتي تمنع تحقيق هذه الطُّموحات والتَّطلُّعات» [4].

إنَّ ابتعاد الفرد عن ثقافته المحليَّة لمجتمعه وتعلُّقه بالثَّقافات الغربيَّة المركزيَّة يؤدِّي به إلى فقدان هوِّيَّته ويزيد من تأزُّمها، «وانبهاره ومحاكاته لكلِّ ما هو غريب وأجنبي من عناصر الثَّقافة، وخاصة أسلوب حياة الجماعة والنِّظام الاجتماعي وتفضيله على ما هو محلي» [5]. فتعلُّق الفرد بثقافة لا تعنيه إلى درجة مفرطة تنسيه في ثقافته سيجعله ينسى نمط حياته الثَّقافي، ويتجاهل ثقافته المحليَّة ويظنّ أنَّها متدنِّية مقارنة بالثَّقافات المركزيَّة الغربيَّة، لأنَّه يرى في ثقافة غيره التَّعالي والتَّميُّز على ثقافته المحليَّة، وبالتَّالي سيفضِّل نمط عيش هذه المجتمعات الَّتي يراها راقية في تصوُّره فتكون نتيجته أن يشعر باغتراب ثقافي في نهاية المطاف.

---

[1] _ حسن حنفي، **الهوية**، مرجع سابق، ص 53.

[2] – عبد المختار محمد خضر: **التطرق نحو العنف**. دار غريب للطباعة والنشر،د.ط، القاهرة، 1999، ص34.

[3] – خيري حازم: **الاغتراب الثقافي للذات العربية**. دار العالم الثالث، القاهرة، 2006، ص20.

[4] – سناء حامد زهران: **إرشادات الصحة النفسية**. علم الكتب، القاهرة، 2008، ص110.

[5] – المرجع نفسه: ص 111.

3- الهوية والاغتراب الثقافي.

فقدان الهويَّة عامل أساس في الاغتراب بكلِّ أشكاله وبدرجته تحدَّد مدى خطورته في تأزُّم الهويَّة والشُّعور بالدُّونيَّة، لذلك « استهدفت نظريَّة "ما بعد الاستعمار" محاربة سياسة التَّغريب والتَّدجين والاستعلاء الَّتي كان ينهجها الغرب في التَّعامل مع الشَّرق – ومن ثم، شمَّر مثقَّفوا نظريَّة "ما بعد الاستعمار" عن سواعدهم لفضح الهيمنة الغربيَّة، وتعرية مرتكزاتها السِّياسيَّة والأيديولوجيَّة، مع تبيان نواياها الاستعماريَّة القريبة والبعيدة، والتَّشديد على جشعها المادي لاستنزاف خبرات الشُّعوب المقابلة الأخرى. لذا يتَّسم الخطاب الثَّقافي الغربي بنزعة التَّمركز، وتأكيد خاصيات التَّفوُّق والتَّمدن والتَّحضُّر مقابل خطاب دوني يتَّصف بالبدائيَّة، والشَّعوذة، والشَّهوانية، والسِّحر الطُّقوسي الخرافي»[1]. فالغرب ينتهج سياسة التَّغريب الَّتي تقوم على التَّقليل من شأن الدُّول المستعمرَة واستبدادها، فما كان على روَّاد نظرية ما بعد الاستعمار الاَّ أن يردُّوا على الغرب بالكتابة، ويفضحوا نهجهم وسياستهم في استغلال أراضي الشُّعوب المستعمرة وينبذوا كلّ ما هو مركزي والعمل على الاهتمام بالهامش والعرق والجنس. وقد عمل "**فرانز فانون**" على التَّصدِّي « لكل حال اغتراب واجهه – في المارتينيك أكان أم في فرنسا أم الجزائر- من خلال الانخراط فيه بشموليَّة وعمق إلى درجة جعلته قادرا على تحليل الوضع دون أن يؤخذ به. وهذا جوهر مفهومه لجدال التَّجربة. فالتَّجربة المعاشة مفهوم مركزي في نقد فانون لتذويت النَّظرة العنصريَّة...» [2].

يمكن موا جهة التَّغريب من خلال التَّعايش معه بذكاء حتى لا يقع فيه الفرد، وذلك بالتَّعايش معه بشموليَّة بغية تحليل وضعه دون الأخذ به، كما فعل ذلك "**فرانز فانون**" بمعايشة تجربة التَّغريب ممَّا ساعده ذلك في تحليل الظَّواهر الفرديَّة والاجتماعيَّة الَّتي كانت ضحيَّة للاغتراب والتَّغريب.

4-الهويَّة من منظور نقاد ما بعد الكولونياليَّة.

إنَّ الهوية واشكالياتها في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي لها صدى في مجالا الدراسات الأدبية لأنَّه « تجدر الإشارة الى أن الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي رفض سلوك سبيل الأصولية الثقافية أو القومية أو الدينية، حيث تؤكّد ما بعد الكولونيالية على هويّتها الإنسانية الأوسع،

---

[1]- جميل حمداوي: **نظريات النقد الادبي في مرحلة ما بعد الحداثة**. مرجع سابق، ص 221.

[2] - نايجل سي غبسون: **فانون المخيّلة بعد-الكولونياليّة**. مرجع سابق، ص 37.

في طرحها لمفهوم التلاقح الثقافي الذي عبر عنه "**كمال أبو ديب**" مترجم كتاب "**إدوارد سعيد**" "**الإستشراق**" بمصطلح "الهجنة"، ذلك المفهوم الرافض لمبدأ الهوية النقية، باعتباره، –أي مبدأ الهوية النقية– مفهوما قام بصناعته الغرب، ومن ثم فلا يجدر بالثقافات الأخرى استيراده وتبنيه من منطلق ردّ الفعل»[1]. يرى إدوارد سعيد أنه لا توجد هوية نقية لأن هناك تثاقف بين الشعوب عبر عنه بالهجنة الثقافية. وأن مبدأ الهوية النقية هو مبدأ صاغه الغرب لأنه يؤمن بالمركزية، في حين أن نقاد ما بعد الكولونيالية يقوضون المركز ويؤمنون بالهامش والمدنس والاختلاف الجنسي والعرقي.

إنّ النظرية النقدية تهتم بإعادة النظر في كل ما كتب في فترة الاستعمار، وضرورة تقبل العالم الغربي كل الوافدين من المستعمرات وإدماجهم في مجتمعه ومساعدتهم في تشكيل هويتهم القومية. الكولونيالية تهتم بإعادة قراءة للمرحلة الاستعمارية السابقة بعيون الشعوب المستضعفة التي تؤسس الآن لإعادة كتابة التاريخ من جديد.« ومن خلال مقولة الهوية أوْجد أدباء ونُقّاد ما بعد الكولونيالية مفهوما موازيا لها هو القوميّة؛ هذه الأخيرة التي نجد "**إدوارد سعيد**" رافضا لها بوصفها أساسا للهوية، وعلى اعتبار أنّ القومية ذاتها هي فكرة أوروبيّة جاءت من أوروبا مع الاستعمار، ثم ورثتها مجتمعات العالم الثالث مع ما ورثت من الاستعمار ، فأعاقت استقلالها الحقيقيين وأدخلتها في أوهام وضلالات بعيدة، أضف إلى ذلك انه يرى كما يرى بعض كُتّاب ما وراء الاستعمار أن واقع ما بعد الاستعمار "هجرة المستعمرين إلى المستعمرات أو الهجرة من المستعمرات إلى مراكز القوة المستعمرة أدّى إلى هويّة قوميّة أكثر تداخلا وتهجينا مما كان معروفا في الماضي »[2].من هنا نجد أن التجربة الاستعمارية أعطت مثالا لعملية "الهجنة" والتي بمقتضاها تتحدد العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر.

ارتبط مفهوم الهجنة بمفهوم الهوية وكلاهما ارتبط استخدامه بالدّراسات ما بعد الكولونياليّة «إنَّ تأكيد الاختلاف والتنوع في أدب ما بعد الكولونيالية لا يلغي التفاعل، فهو ينكر مقولة صراع الحضارات، ومقولة الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا لصالح مقولة أخرى هي الهجنة، فلا وجود لهويات صافية، وحتى الثقافة الغربية التي تسيدت منذ عصر الأنوار هي هجنة، لها مصادرها

[1]– طارق ثابت: **هوية الأدب بين الحضور والغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي**، مجلة الأثر، مرجع سابق، ص106.

[2]– المرجع نفسه، ص 106.

ومرجعياتها خارج الغرب الأوروبي».[1] رغم اختلاف وتنوع آداب ما بعد الكولونيالية إلاّ أنّها تلتقي فيما يصطلح عليه بـ"الهجنة" وذلك لتجاوز الثنائيات: الأنا والآخر، نحن وهم، الشرق والغرب...فلا توجد هوية بمفردها دون هذه النقائض والأضداد. إنَّ «إشكالية الهوية في نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي المنتظم في نطاق النقد الثقافي يعرضها "**العروي**" في سياق أوسع هو سياق: العرب والتعبير عن الذات؛ ومعنى ذلك أنه ينظر إلى الموضوع في ضوء معيار التعبير الذي يتطلب وقفة خاصة ذات صلة بجبهة النقد الأدبي».[2] فالهويَّة في سياق آداب ما بعد الكولونيالية في نظر العروي هي التعبير عن الذات.

[1]- طارق ثابت: **هوية الأدب بين الحضور والغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي**، مجلة الأثر، مرجع سابق، ص 107.

[2]- المرجع نفسه، ص 108.

الفصل الثاني:

العناصر الخاصة بالهوية وتمثلاتها

"فرانتز فانون" أنموذجا

أولا: عناصر مادية وفيزيائية

ثانيا: عناصر تاريخية

ثالثا: عناصر ثقافية نفسية

رابعا: عناصر نفسية اجتماعية

إنَّ تحديد هويَّة مجتمع أو جماعة، أو فرد، يقتضي العودة إلى جملة من العناصر الَّتي يمكن تصنيفها في المجموعات التَّالية:

أولا.عناصر مادية وفيزيائية:

1_ الحيازات:

تشتمل العناصر الماديَّة والفيزيائية على مجموعة من العناصر الفرعية الَّتي تتمثَّل في « الحيازات (الاسم، الآلات، الموضوعات، الأموال، السكن، الملابس) والقدرات (القوة الاقتصادية، والمالية، والعقلية)» [1]. وإذا ما أسقطنا هذه العناصر على **فرانز فانون** نجد أنَّه «ولد في **20 يوليو 1925** في بلدة **"فور دو فرانس"** في جزر المارتينيك من عائلة من الموظفين... وفي العام **1943** سافر إلى **"الدُّومينيك"** الجزيرة المجاورة، ليلتحق هناك بالقوى الفرنسيَّة الحرَّة الَّتي شاركت في الحرب... وقد شارك مثل العديد من الجزائريّين في عمليات إنزال القوَّات في مقاطعة **"بروفنس"** وفي المعارك الَّتي تلتها» [2]. تميّزت حياة فانون رغم قصرها بالنَّشاط في مختلف الميادين ويتجلَّى ذلك في كتاباته الَّتي سيتم عرض ومناقشة بعضها.

2_ القدرات:

تتضمَّن القدرات القوة الاقتصادية، والمالية، والعقلية؛ وتميَّز **فرانز فانون** بقوَّته العقليَّة لدرجة ذكائه خاصة في مجال ما بعد الكولونياليَّة، فكان **إدوارد سعيد "Edward Saïd"** هو المؤسِّس الفعليُّ لنظريَّة ما بعد الكولونياليَّة، إلَّا أنَّ **فرانز فانون** هو المبشِّر الأوَّل لها «نظرا لأعماله عن سيكولوجيَّة الاستعمار ومقاومته، و هي الأعمال الَّتي ركَّزت على دور اللغات الاستعماريَّة (بما في ذلك اللغة الفرنسية، لغته الَّتي تعلَّمها في موطنه الأصلي في جزر المارتينيك) في بناء العقل المستعمر، وما تزال أعماله مقروءة ومؤثِّرة. وقد كان له تأثيره العظيم على الأجيال السَّابقة في ثورات العالم الثَّالث إبان الكفاح من أجل الاستقلال والتَّحرُّر الوطني في الخمسينات والسِّتينات» [3]. لذلك يُعتبر

---

[1] – أليكس ميكشللي: **الهويَّة**. مرجع سابق، ص 20.

[2] – فرانز فانون: **معذبو الأرض**، تم توزيع الكتاب في ربيع عام 1962. إبان وقف إطلاق النار بين الجزائر وفرنسا، ص 8،9.

[3] – بيل أشكروفت وآخرون: **الإمبراطورية ترد بالكتابة. –آداب ما بعد الاستعمار: النَّظرية والتطبيق–**. ترجمة:خيري دومة، أزمنة للنشر والتوزيع، ط1، 2005. ص10.

فانون أحد أدباء الفكر المناهض للاستعمار، فهو يرى أنَّ الاستعمار لا يقتصر على حكم عسكري بالقوّة فقط، بل يتجاوز ذلك إلى الهيمنة والسَّيطرة الثَّقافيَّة، لذلك يستوجب مقاومة الاستعمار بلغته. فقد أصبح يرتقى **بفانون** «إلى مصاف نبيِّ العالم الثالث ووكيل الحقيقة المنتهكة والمتحوّلة ومصاف المبشِّر الأوَّل بنظريَّة ما بعد الاستعمار كما أجمعت على ذلك قراءات مؤسِّسي نظريَّة الخطاب ما بعد الكولونيالي»[1]، إلَّا أنَّ «المنافس الوحيد **لفانون** في هذا التَّبشير بنظريَّة ما بعد الاستعمار هو **ألبرت ميمي** "**Albert Memmi**"، اليهوديّ التُّونسي الَّذي قدَّم في الفترة نفسها كتابه الصَّغير بعنوان **المستعمِر والمستعمَر**»[2]. فالمراجع تبين أنَّ ألبرت ميمي كان منافسا لفرانون فانون من خلال كتابه وتمَّ تبيان ذلك من خلال تاريخ طبع الكتابين.

3_ التنظيمات المادية:

تضمُّ التَّنظيمات الماديَّة (التنظيم الإقليمي، نظام السكن، نظام الاتصالات الإنسانية)، ففرانز فانون أصبح في نهاية عام **1956** على «اتصال مع لجنة التَّنسيق والتَّنفيذ (**C.C.E**) الَّتي كانت تُنسِّق النِّضال بصفة سريَّة من العاصمة، وقابل عددا من مسيِّريها، كانت نهاية هذا النَّشاط المزدوج في شهر يناير **1957** قبل إضراب الثَّمانية أيَّام بقليل. وبعد أن أُكتشف أمره بعث برسالة استقالة صاخبة إلى الحاكم العام وأبعد على أثرها من التّراب الجزائري»[3].

ولكنَّه مع هذه الظُّروف الَّتي أدَّت إلى استقالته وإبعاده من التُّراب الجزائري، لم يفقد الأمل في مواصلة الكفاح والنِّضال مع الجيش، فقد تعهَّدته فيدراليَّة جبهة التَّحرير الوطني في فرنسا وأرسلته إلى الخارج لينضمَّ إلى المنظَّمة الجزائريَّة الكائنة فيه. ويُواصل الاتِّصال بالأعضاء الوطنيِّين، فقد ساعده استقراره المؤقَّت في الخارج وتحديدا في تونس من جهة على إثبات مجيئه كمناضل، وممارسة نشاطه السِّياسي استجابة لرغباته من جهة، ولطلب المسؤولين الجزائريِّين من جهة أخرى، وقد ساعده في هذه الأخيرة مهمَّة الإعلام الَّتي أُسندت إليه. وأخذ يُشارك في تحرير جريدة المجاهد (الطَّبعة الفرنسية) بانتظام. ومن جهة أخرى لعب دورا هامًّا في الاتِّصالات بين جبهة التَّحرير الوطني والحركات السِّياسيَّة. للبلدان الأفريقيَّة في مرحلة حاسمة من تاريخ القارَّة.

---

[1]- يحي بن الوليد: **خطاب ما بعد الاستعمار**. مجلة الكلمة، ع 16، أبريل 2008. ص1.

[2]- المرجع نفسه، ص10.

[3]- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**، مرجع سابق، ص11.

ثانيا: عناصر تاريخية تتضمن:

1- الأصول التَّاريخية: الأسلاف، الولادة، الاسم، المبدعون الاتحاد، القرابة، الخرافات الخاصة بالتكوين، الأبطال الأوائل.

إنَّ **فرانز فانون** من الأوائل الَّذين بشَّروا بنظريَّة ما بعد الكولونياليَّة والكل يشهد له بذلك، وقد أصيب في عام **1945** « بجروح في إحدى المعارك ومنح وساما لشجاعته، ثمَّ سرح من الجيش فقتل عائدا إلى المارتينيك حيث استأنف دراسته وحصل على شهادة الباكالوريا... »

2- الأحداث التاريخية الهامة:

تضمُّ الأحداث التاريخية الهامة المراحل الهامة في التطور، والتحولات الأساسية، والآثار الفارقة، والتربية والتنشئة الاجتماعية. أمَّا فيما يتعلَّق **بفرانز فانون** فقد سافر في عام **1947** إلى فرنسا بعد حصوله على منحة دراسيَّة، وفي مدينة **ليون** عاش حياة طالب نشيط... وفي العام**1951** أنهى أطروحته وحضَّر لامتحان الدَّاخليَّة لمستشفيات الطِّب النَّفساني، وتزوَّج عام **1952** من فتاة ليونيَّة اسمها "**جوزي**" ورزق منها ولدا اسمه (**أوليفيه**)، وقد أتمَّ تخصُّصه في الطِّب النَّفساني مع الدُّكتور "**توسكيل**" وهو طبيب مجدّد من الجمهوريّين الإسبان المقيمين في فرنسا والَّذي ترك أسلوبه في العلاج أعمق الأثر في فانون. [1]

ويمكن تقسيم عمله الكولونياليّ رغم حياته القصيرة إلى ثلاثة مراحل، **مرحلة البحث عن الهوية السوداء، ومرحلة النضال ضد الاستعمار**، ثمَّ مرحلة **العمل على التَّخلص من آثار الاستعمار**، وقد تشكَّل عمل **فانون** عن الهوية السَّوداء أثناء عمله في الطِّب النَّفسي. وتأثَّر هنا بعُمق كلّ من **فرويد** و**لاكان**، وهذه المرحلة من عمله يجسِّدها أحسن تجسيد كتابه "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" (**Black skin, White masks**) عام **1958** ففيه يرى **فانون** أنَّ الاستعمار بإعلائه من شأن الجنس الأبيض على الشُّعوب غير البيضاء، قد خلق إحساسا بالانقسام والاغتراب في هوية الشُّعوب المستعمرة غير البيضاء، ففي ظروف الاستعمار تمَّ اعتبار تاريخ المستعمر الأبيض وثقافته ولغته ومعتقداته، كونيَّة ومعياريَّة ومتفوِّقة بالنِّسبة لثقافة المستعمر، وهذا يخلق إحساسا قوِّيا بالدُّونيَّة

[1] - فرانز فانون: **معذَّبو الأرض**. موفم للنشر- الجزائر، 2007، ص(11، 12).

داخل هذا المستعمر ويقوده إلى تبنِّي لغة المستعمِر وثقافته وتقاليده في محاولة لمواجهة هذا الشُّعور بالدُّونيَّة.

ثالثا: عناصر ثقافية نفسية

1- النظام الثقافي:

يضمُّ النّظام الثَّقافي المنطلقات الثقافية، العقائد، الأديان، والرموز الثقافية والأيديولوجية، ونظام القيم الثقافية ثم أشكال التعبير المختلفة (فن ،أدب). إنَّ **فرانز فانون** قسَّم كتابه **معذَّبو الأرض** إلى خمسة فصول، ونجد الفصل الرَّابع المعنون بـ: **"في الثَّقافة الوطنيَّة"** يتضمَّن « استعادة للمواقف الَّتي سبق لفانون أن طرحها خلال اللّقاءات المختلفة الَّتي جمعته بمثقَّفين من البلدان المستعمرة، وهو يتضمَّن تعريفا جديدا للمعركة الثَّقافية داخل معركة التَّحرير الكليَّة»[1].

فمقالته **"في الثَّقافة الوطنيَّة"** يوجِّهها بصفة خاصَّة إلى الاستعمار الأوروبي الَّذي لم يكتف بحاضر الدُّول المستعمرة، و إنّما تجاوزها إلى الماضي، بالتَّخريب والتَّنقيب عن نقاط ضعفها، لكن هذه الدُّول المستعمرة كانت لها ردّة فعل قويَّة من خلال ثقافتها الَّتي تسعى أن تجعلها واسعة غير محدودة وتطويرها من خلال تجاوزها إلى الثَّقافات الأخرى، كما هو الحال مع الحركة الزِّنجيّة الَّتي تسعى لتأسيس هويَّة ثقافيَّة من خلال تجاوزها المحلِّي أو الوطني.

فقد أرست مقالته «نظرة نقديَّة صارمة نحو الاستعمار الأوروبِّي في تعاطف شديد مع الدُّول المستعمرة الَّتي لم يكتف الأوروبِّيون كما يقول **فانون** بتخريب حاضرها وإنَّما اتَّجهوا إلى ماضيها أيضا، وسعوا إلى هدمه أو تشويهه بالقدر نفسه من الشَّراسة، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن يسعى مثقَّفو تلك البلاد المستعمرة إلى ثقافتهم الوطنيَّة لاستعادتها حتَّى لو تضمَّن ذلك ربطها بمهاد عرقي أو أسطوري، فإذا كانت أوروبا قد سعت إلى إحلال ثقافتها بلا حدود، فإنَّ الرَّد المنطقي هو أن يرتمي مثقَّفو تلك البلاد على ثقافتهم بلا حدود، ويضرب **فانون** مثلا بالحركة الإفريقية المعروفة بـ: "الزِّنجيَّة"

[1]- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**، مرجع سابق، ص18.

الّتي لم تكتف بالمحلي أو الوطني وإنّما اتّجهت كما هو واضح إلى الأصول العرقيّة لتؤسّس عليها هويّة ثقافيّة»[1].

ويُقسّم **فانون** تطوُّر الثّقافة الوطنيّة إلى مراحل ثلاث، وأنّ تطوُّرها راجع إلى النّضال الوطني ضدّ الاستعمار وقوّاته، «ويرى أنّ الزُّنوجة تنتمي إلى المرحلة الثّانية حيث يضع المستعمَرون أنفسهم في تعارض كامل مع الثّقافة الكولونياليّة، غير أنّ الثّقافة الوطنيّة تختلف في أجزاء مختلفة من البلاد "الزّنجيّة" لكنّها تظهر كنتيجة للنّضال الوطني ضدّ قوى الاستعمار»[2].

فهذا النّضال الوطني سيجعل من الدّول المستعمَرة والدُّول المستعمِرة تتلاقى عسكريًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا، وبالتّالي يحدث تأثير وتأثُّر بين الدّولتين، وتأخذ كلُّ دولة ما لا يوجد عندها من الدّولة الأخرى، وهذا ما حدث بالفعل في العصور القديمة، ففي عام **146 ق.م** اجتاحت الجيوش الرُّومانيّة بلاد اليونان في هزيمة ساحقة كانت لها آثارها الخطيرة على العالم القديم، ولكن هذا الانتصار العسكري لم يلبث وانعكس على أصحابه بهزيمة ثقافيّة، وبعبارة أخرى أنّ اليونان حقّقوا انتصارا ثقافيًّا على الرُّومان. ومن هنا تطوّرت الرُّومان ثقافيًّا نتيجة لنضالها العسكري، وهذا ما جعل **فانون** يربط التّطوُّر الثّقافي بالنّضال الكولونيالي.

أمّا عن أشكال التّعبير فنجدها تتلخّص في الفصل الثالث **"مزالق الوعي الوطني"** فهو يشتمل «على نقد للبرجوازيّات الوطنية في البلدان المتخلِّفة، وبشكل خاص عجزها عن ترشيد النّضال الشّعبي أي على استخلاص معانيه ودوافعه... »[3]. رأى **فرانز فانون** أن محو الاستعمار عمليّة تاريخيّة فهو لا يتّضح إلاّ عند إدراك الحركة الصّانعة للتّاريخ التي كان يقول فانون عنها أنها تهب به شكله ومضمونه.

---

[1]- ميجان الرُّويلي: سعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي-إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا-**. مرجع سابق، ص (159، 160)

[2]- ك.نلوولف، ك. نوريس، ج. أوزبورن: **موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي: القرن العشرون -المداخل التاريخية والفلسفيَّة والنَّفسيَّة-**.مرجع سابق، ص347.

[3]- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**، مرجع سابق، ص18.

2 العناصر العقلية:

وتشمل (النظرة إلى العالم، نقاط التقاطع الثقافية، الاتجاهات المغلقة، المعايير الجمعية، العادات الاجتماعية). [1]

في العام (**1953**) كان فانون يتساءل « ما جدوى الحماس والتّفاني إنْ كان الواقع اليومي مجرَّد نسيج من الأكاذيب والخسَّة وازدراء الإنسان؟... وإن كان الطِّب النَّفسي هو الأداة الطِّبيَّة الَّتي تهدف إلى تمكين الإنسان من تجاوز غربته في البيئة المحيطة به، فعليَّ أن أؤكّد أنّ العربي غريب بشكل دائم في بلاده. يعيش في حالة من الاغتراب المطلق... لشهور عدَّة، كان ضميري موقعا لسجال لا يُقهر، انتهى بالعزم على ألاَّ أيأس من الإنسان أي لا أفقد الأمل في نفسي"، كان ردّ فعل السُّلطات المباشر على رسالة الاستقالة هو طرد فانون من العمل في الحكومة الفرنسية، وإنذاره بمغادرة الجزائر خلال ثمان وأربعين ساعة، ولكن **فانون** قد انتقل فعلا إلى موقع آخر»[2]. فنظرته إلى العالم حدَّدها من خلال دراسة العربي وتحديد نمط حياته، فوجده يعيش حالة اغتراب دائمة فما كان عليه أن يخلِّصه من أزمته الهويَّاتيَّة بدراسته المكثَّفة والمعمَّقة في مجال الطِّب النَّفسي. «ومن هذا الرَّبط طوَّر فكرته عن طبقة الوكلاء أو النُّخبة، الَّتي تبادلت الأدوار مع الطَّبقة الكولونياليَّة البيضاء المسيطرة دون الدُّخول في أيّ إعادة هيكلة راديكاليَّة للمجتمع، كانت البشرة السَّوداء لهؤلاء الوكلاء "مقنعة"، باشتراكهم في قيم القوى الكولونياليَّة البيضاء، يطرح أنَّ النُّخبة المثقَّفة للسُّكان الأصليِّين يجب أنْ تعيد هيكلة المجتمع بشكل راديكالي على أساس ثابت من النَّاس وقيمهم»[3].

وهكذا كانت حياة **فانون** مليئة بالمغامرات السِّياسيَّة والأحداث الَّتي مضاها وعاشها مع جبهة التَّحرير الوطني، فقد خلَّده التَّاريخ من خلال أعماله الَّتي نُقشَت على لوح من ذهب، ولا تكاد تخلو مكتبة من مؤلَّفاته، ولا مجلة من مقالاته، وقد خلد اسمه أيضا من خلال تسمية المؤسَّسات التَّعليميَّة باسمه. ومن هنا سننطلق في دراسة أهمِّ كتبه، ومساهمته في نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة.

---

[1]- أليكس ميكشللي: **الهويَّة**، مرجع سابق، ص 20.

[2]- رضوى عاشور: **الصوت: فرانز فانون**، إقبال أحمد، إدوارد سعيد، **مجلة ألف**، مرجع سابق، ص (75، 76).

[3]- بيل أشكروفت وآخرون: **دراسات ما بعد الكولونيالية–المفاهيم الرئيسية–**. ترجمة:أحمد الروبي وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010. ص 175.

يُبَيِّن **فانون** طَبِيعة الوِحدة الإفْريقيّة بعد الاستقلال ، ويَرى أنّ البُرجوازيّة الوطنيّة في الوقْت الذي كان من المفترض أن تَقُوم بِعَمَلِيّة تأميم حقيقي للثَّرَوات وخَلْق صِبْغة جَديدة للأُمّة الإفريقيّة، اكْتَفُوا بِوضع أيديهم على مكاتب الأعمال وبُيوت التِّجارة التي كان يَشغُلها المواطنون الأجانب، فقد كان هدفهم هو تملُّك السُّلطة، وهنا تحوَّلت البُرجوازيَّة الوطنيَّة إلى وسيط بين الرأسماليّة والأمّة، مُرْتديةً قناعا استعماريًّا جديدًا، من ذلك الحين تراها تَفرض على جميع الشّركات الأجنبيّة الكُبرى أن تَمرَّ بواسِطَتِها، سَواء أَكَانت تُريد أن تَبقى في البِلاد أم كانت تَنوي أن تدخل البلاد. إن البرجوازيّة الوطنيّة تَكْشِف لنفسها هذه المهمّة التّاريخيّة وهي أن تكون وسيطا بين البلاد وبين رأسماليّة مضطرّة إلى التّخفي، رأسماليّة تَضَع وَجْهها اليوم قِنَاع الاستعمار الجديد.[1]

ثم يذهب **فانون** ويقترح جملة من الحلول العمليّة لمواجهة مرحلة ما بعد الاستعمار اقتصاديّا وسياسيّا وحتى ثقافيّا، يجب على الشّعب أن يعرف الشُّؤون التي تتَّصل به.. ينبغِي أن تتمكّن الجماهير من أن تجتمع وتُناقش وتقترح وتتلقّى التَّعليمات... يجب على الحُكومة أن تكون عامل استقرار وصُمود... وعلى وِزارة العَمل أن تكون على تعاون وثيق مع وزارة التّخطيط... يجب أن لا تُوجّه الشّبيبة الإفريقيّة نحو الملاعب الرياضيّة، بل نحو الحُقول، ونحو المدارِس... يجب على السّياسي الإفريقي أن لا يعني بخلق رياضيّين بل بخلق رجال واعين يَكُونون من جِهة أخْرى رياضيّين... يجب أن نرفع مستوى الشّعب. أن نُنمّي عقل الشّعب، أن نُجهّز الشّعب، أن ننوّعه أن نجْعَله إنسانيّا... يجب أن تعلم الجماهير أنّ الحُكومة والحِزب هما في خدمتها والشّعب الذي يشعر بكرامته، الشّعب الذي يعي كرامته، لا يمكن أن ينسى هذه الحقائق ... لأن الشّعب الذي يتمتّع بالكرامة هو الشّعب الذي ينعم بالسّيادة. أن الشّعب الذي يتمتّع بالكرامة هو الشّعب الذي يتحمّل المسؤوليّة...فعلى الحُكومة التي تُنادي بالقوميّة أن تحْمِل مجمُوع الأمّة والتّنميّة في البلاد المتخلّفة هي أهمّ قِطاعَات الأمّة، فيَجِب أن نَرفَع مُسْتَوى وعْي الشّبيبَة.[2]

كما وضع مفهوما للّثقافة القوميّة بأنها ليست ذلك الفولكلور الذي حسب ما ينظرون إلى الأمور نظرة مُجرّدة أنّهم يَكتشفون فيه حقيقة الشّعب. ليست الثّقافة القوميّة تلك الكُتلة المتجمّدة من

---

[1]- ينظر فرانز فانون: **معذبو الأرض**، مرجع سابق، ص 119.

[2]- ينظر فرانز فانون: **معذبو الأرض**، مرجع سابق، ص 167-169.

الحركات الصرّفة التي أصبح ارتباطها بالواقع الرّاهن يضعف شيئا بعد شيء. وإنّما الثّقافة القوميّة مجموعة الجُهود التي يبذلها شعب من الشّعوب على صعيد الفِكر من أجل أن يَصف وأن يبرّر وأن يغني النّضال الذي به يتكوّن الشّعب ويبقى.[1]

3 النظام المعرفي:

يتضمَّن النِّظام المعرفي السمات النفسية الخاصة، واتجاهات نظام القيم.

يتساءل **فانون** في مدخل كتابه "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" «ما الَّذي يريده إنسان ما؟ ما الَّذي يريده الإنسان الأسود؟. وعن هذا السُّؤال المشحون، حيث يضغط الاغتراب الثَّقافي على تجاذب التَّعيِّين النَّفسي للهوية، يجيب بأداء لصور الذَّات منغِّص ومولِّد للتَّوتر: "كان عليَّ أن ألتقي الرَّجل الأبيض. وأناخ عليَّ ثقل لم أعهده، ففي العالم الأبيض يواجه الملوَّن مصاعب في تطوير ترسيمته الجسديّة... سحقني قرع الطُّبول، وأكل اللّحوم الآدميَّة، والقصور الفكري، والفيتشيَّة، والعيوب العرقيَّة، نأيتُ بنفسي بعيدا عن حضوري... فما الَّذي يمكن أن يشكِّله بالنِّسبة لي سوى حالة من البتر، والاستئصال، والنَّزف الَّذي لطَّخ جسدي كلَّه بدم أسود"، يبزغ انزياح العلاقة الكولونياليَّة من ضمن هذه الاستعارة الخاصَّة بالرُّؤية المندرجة في ميتافيزيقا غربيَّة عن الإنسان»[2].

إنَّ **فانون** يطرح تساؤله مرتبطا بالعامل النَّفسي دون العوامل الأخرى، فهو يجعل من الإنسان الأسود محور التَّساؤل، لما يلقاه هذا الأخير من تميّيز عنصري في كلّ مجالات حياته، من اضطهاد سياسيّ وثقافيّ واقتصاديّ...إلخ، فما يُثيره **فانون** في كتابه هو الذَّات الكولونياليَّة الَّتي هي على الدَّوام مفرطة التَّحديد من الخارج.

ومن هنا يفصح عن مشكلة الاغتراب الثَّقافي الكولونياليِّ من خلال التَّحليل النَّفسي، لأنَّ كلاً من النَّفس والمجتمع مرتبط بالآخر يُؤثِّر أحدهما في الآخر، ويفسِّر كلاً منهما الآخر بكلِّ شفافية، وهذا ما يُفسِّر الوضعية الكولونياليَّة؛ كون الحياة تتكشَّف عن المجتمع والعلاقات الاجتماعيَّة، ويتجلَّى

[1]- ينظر المرجع نفسه، ص 201.

[2]- هومي بابا: **موقع الثقافة**. المشروع القومي للترجمة، ترجمة: ثائر ديب، إشراف جابر عصفور، العدد 569، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004. ص106.

هذا في معاملة الأبيض للأسود والعكس، فالزِّنجيُّ تستعبده دونيَّته والأبيض يستعبده تفوُّقه عليه، وهذا ما يولِّد الاغتراب بين الهويات، وهذا ما أدَّى **بفانون** إلى طرح سؤاله الَّذي يقرنه بالتَّحليل النَّفسي الخاص بالذَّات، يقول **فانون**: «إنَّ ما يُطلق عليه في كثير من الأحيان اسم الرُّوح السَّوداء هو في حقيقة الأمر من صنع الإنسان الأبيض»[1].

فصفة سواد البشرة الَّتي يطلقها الإنسان الأبيض على الأسود هي من صنعه، وهو من أطلق هذه الصفة ليميِّز كلّ من هو أبيض عن كلّ من هو أسود، سواء أكان في المعاملات أو في كلِّ العلاقات الَّتي تربط الأبيض بالأسود، **ففانون** يربط هذه الصِّفة بالإنسان الأبيض، ولا دخل للأسود فيها من شيء، ومن هنا يتمُّ تعيين الأساس الَّذي يتمُّ به تحديد الهوية وسيرورتها.

يكشف **فانون** في كتابه "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" عن ازدواج الهوية، عن الاختلاف بين الهوية الشَّخصيَّة بوصفها إلماعا إلى واقع، أو حدسا بكينونة، ومشكلة تعيِّين الهوية بوصفها مشكلة تحليليَّة نفسيَّة لا تنئ تلتمس سؤال الذَّات: ما الَّذي يريده إنسان ما؟ فظهور الذَّات الإنسانيَّة المؤصَّلة اجتماعيّا ونفسيّا يتوقَّف على نفي وجود سرد أصليٍّ يوميٍّ إلى التَّحقُّق والإنجاز، أو وجود تزامن تخيُّلي بين المصلحة أو الغريزة الفرديَّتين والإرادة العامَّة. فمثل هذه الهويات الثُّنائيَّة، المؤلَّفة من جزأين، تعمل في نوع من الانعكاس النَّرجسي للواحد في الآخر، حيث تواجهها في لغة الرَّغبة سيرورة التَّعيين التَّحليلي النَّفسي للهويَّة. فالهويَّة –من حيث تعيينها– ليست نتاجا قبليا، ولا مكتملا؛ فهي ليست سوى تلك السَّيرورة الإشكاليَّة الدَّائمة من النَّفاد إلى صورة للكلّيَّة.

إنَّ تساؤل **فانون** عن مراد إنسان ما، يكمن جوابه في مواجهة الآخر؛ فالأسود كلُّ ما يريده هو مواجهة الآخر، الَّذي ينفي هوِّيته الأصليَّة، ومن هنا يكون هذا الآخر هو المبدأ الَّذي تتعيَّن به الهويَّة، فالهويَّة ليست نتاجا قبليًّا ولا مكتملا، فهي تلك السَّيرورة الإشكاليَّة الدَّائمة من النَّفاذ إلى صورة للكلِّيَّة، يقول **فرانز فانون**: «"إنَّ الكولونياليَّة تحارب من أجل الحفاظ على هويَّة الصُّورة الَّتي لديها عن الجزائري والصُّورة المتدنيَّة الَّتي لدى الجزائري عن نفسه".

[1]– هومي بابا: موقع الثقافة، مرجع سابق، ص108.

ويُشكِّل الخطاب الكولونيالي نوعا معيَّنا من الذَّات تتَّفق معه هذه الذَّات أغلب الظنِّ نظرا لضعفها. تشير حقيقة إمكان الإفصاح عن هذه المقولة الَّتي طرحها **فانون** إلى أنَّ عمليَّة بناء الذَّات بواسطة الخطاب يمكن إدراكها ومن ثمَّ الطَّعن فيها. أمَّا مسألة ما إذا كانت الذَّات قادرة على فعل ذلك بمعزل عن البناء الاجتماعي والتَّنظيم السِّياسي للمقاومة فهي مسألة جداليَّة»[1].

لقد كان **فانون** أوَّل من فحص سيكولوجيا الكولونياليَّة وآثارها على المستعمَرين، ففي خاتمة كتابه **"بشرة سوداء أقنعة بيضاء"** يُعلن عن فاعليَّة ديكارتيَّة للذَّات المستعمرة، يقول: «أنا أساس نفسي ومن خلال تجاوُز الفرضيَّة التَّاريخيَّة والأداتيَّة سوف أستهلُّ دورة حرِّيَّتي... من أجل الجهود المبذولة لاستعادة الذَّات وإمعان النَّظر فيها، ومن خلال الجهد الدَّائم لحرِّيتهم، يستطيع النَّاس خلق ظروف مثاليَّة للحياة لعلم إنساني»[2].

فلم يفقد **فرانز فانون** أبدا رؤيته لأهمِّية الوعيِّ الذَّاتي، ودوره في خلق الإمكانيات من أجل السَّيطرة على الذَّات المستعمَرة. لذلك كان كتابه "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" «تنبض فيه الحياة من خلال التَّجارب الكثيفة الخاصَّة للمؤلِّف نفسه، إلَّا أنَّ هذه التَّجارب قد فسَّرت بعناية بالغة في ضوء تعاليم العديد من الفلاسفة، وعلماء النَّفس واللّغة والسُّلالات العرقيَّة البشريَّة»[3].

ونجد **فانون** يصف كتابه "بأنَّه دراسة تحليليَّة هادئة"، أمَّا عن **إيميه سيزير** فيُثني على كتاب فانون **"بشرة سوداء أقنعة بيضاء"** بقوله: «هو الكتاب الحاسم بشأن العواقب الإنسانيَّة للاستعمار والعنصريَّة»[4]، فهو أشبه ما يكون بنداء إلى العقل ومناشدة للتَّوفيق لا دعوة للحرب.

إنّ الصِّراع القوميّ والتّوتّر الدّيني والذي يُقسِّم القارّة الإفريقيّة إلى قِسْمَين: قِسْم أبْيض وقِسْم أَسْود أو إفريقيا جنوب الصَّحَاري وإفريقيا شَمال الصَّحَاري. هذا التَّقْسيم لا يَكَاد يُخفِي التَّعصُّب

---

[1]- بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية -المفاهيم الرّئيسيّة-، مرجع سابق، ص330.

[2]- المرجع نفسه، ص330.

[3]- دافيد كوت: **فرانز فانون-سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر-**. ترجمة: عدنان كيّالي، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، كانون الثّاني1971. ص49.

[4]- المرجع نفسه، ص52.

العِرْقي. «فهُنا يَزْعمون أن إفريقيا البيضاء حضارة عَريقة تَرجع إلى ألوف السنين، وأنّها تَنْتَمي إلى حوض البحر الأبيض المتوسط، وأنّها امْتِداد لأوروبا، وأنّها تُشَارِك في الحضارة الإغريقيّة اللاّتينيّة، في حين أن إفريقيا السّوداء مَنطقة جامدة، بِدائيّة غير مُتحضِّرة... مَتوحِّشَة...» .[1]

يقول **فانون**: "ما إن أُدرك أنَّ الزِّنجي هو رمز الخطيئة فإنَّني أضبط نفسي متلبِّسا بكراهيَّة الزِّنجي. لكنَّني أُدرك فيما بعد أنَّني زنجيّ. وهناك طريقان للخروج من هذا الصِّراع؛ إمَّا أن أطلب من الآخرين ألَّا يُعيروا انتباها لبشرتي، أو أودُّ لو التفتوا لها، وهنا أحاول أن أجد قيمة لما هو سيِّئ، بما أنَّني مقتنع بأنَّ الرَّجل الأسود هو لون الشَّرّ. ولكي أنتهي من هذا الموقف العُصابي الَّذي أجد نفسي فيه مضطرا لاختيار رجل غير صحِّي، حلٌّ صراعيٌّ قائم على الوهم والعداء، إنَّه باختصار موقف لا إنسانيّ، ليس لديَّ هنا إلَّا حلٌّ واحد "أن أتعالى على هذه الدَّراما العبثيَّة الَّتي يلعبها الآخرون من حولي، أن أرفض المصطلحين معا، فهما غير مقبولين وبنفس الدَّرجة، وذلك للوصول إلى كائن إنسانيّ كوني واحد"»[2].

ولقد تناول **فانون** المقاربات الأدبيّة «إنّ أدب البِلاد المسْتَعْمَرة الذي ظهر في إفريقيا في السّنين العشرين الأخيرة ليس أدبًا قوميًّا بل هو أدب زنجيّ. وما هذا الاعتزاز بالانتماء إلى الأدب الزّنجيّ إلاّ بالرّد العاطفي ، إن لم يكن منطقي، على الإهانة التي يُلحقها الإنسان الأبيض بالإنسانيّة».[3]هذه المقاربات الاستعماريّة التي تدعوا إلى التّحرر من الخلفية الاستعماريّة وخلق ثقافة وحضارة عربيّة جديدة.

تحدّث **فانون** أيضا عن (الجمعية الإفريقيّة للثّقافة) والتي أنشأها مُثقّفُون لِتَبادل الخبرات والتّجارب والبُحوث هدفها تأكيد وجود ثقافة افريقيّة، تشمل جميع الزّنوج سواء عن الولايات

[1]- دافيد كوت: فرانز فانون-سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر-. مرجع سابق، ص 128.
[2]- بيل أشكروفت وآخرون: الإمبراطورية تردُّ بالكتابة –آداب ما بعد الاستعمار: النّظرية والتّطبيق-، مرجع سابق، ص11.
[3]- المرجع نفسه، ص 180.

المتحدة، أمريكا الوسطى، أمريكا اللاتينيّة، الذين يطرحون المشكلات نفسها التي يطرحها الزنوج الأفارقة وهي مشكلة التمييز العنصري.[1]

يترك الاستعمار جروحا كبيرة وعميقة في أنفس المستعمرين و **فرانز فانون** بصفته طبيبًا نفسيّا عرض لنا في هذا الفصل التَّفتّت والاضْطِراب الذي يعانيه الإنسان في الحروب «إنّ الحرب الاستعماريّة التي تكتسي في كثير جدًّا من الأحيان صورة إبادة جماعية للنّوع الإنسانيّ، هذه الحرب التي تقلب العالم رأسا على عقب وتحطّمه، هي الحادث الذي يطلق المرض».[2]

درس **فانون** عقبات جزائريّة كان للاستعمار تأثير في نفسيتهم فألصق بهم صفات عديدة كالميل للإجرام، الكذب بالفطرة، السّرقة ... فالإنسان في هذه الحرب يعاني تشوّها في الهويّة قد تنعكس عليه فتحوّله الى مجرم إلى مرض انعزالي قد يدفع إلى الانتحار.

قدَّم **فرانز فانون** في الفصل الخامس **"حالات"** «من الاضطرابات العقليَّة الَّتي تأتي لتدعم معطيات الفصول السَّابقة ولتذكر بأنَّ **فانون** ما فتئ يربط مهنته والتزامه السِّياسي. وتأتي الخاتمة كنداء رائع للتَّحرُّر من الأنماط الغربيَّة»[3]. ففيه حاول فانون أن يعيد تركيز الاهتمام بخصوصيات الامة والوطن وتاريخ النضال المناهض للاستعمار انطلاقا من نظرته الخاصة.

رابعا: عناصر اجتماعية نفسية:

1 أسس اجتماعية:

تتضمَّن الأسس الاجتماعيَّة العناصر التالية: (اسم، مركز، عمر، جنس، مهنة، سلطة، واجبات، أدوار اجتماعية، نشاطات، انتماءات اجتماعية)[4].

وفي العام (**1953**) انتقل فرانز فانون «للعمل كطبيب نفسي في مستشفى **بليدا–جوانتيقيل**، المستشفى الأشهر في الجزائر لعلاج الأمراض النَّفسيَّة والعصبيَّة ثمَّ يترك عمله فيها بخطاب الاستقالة

---

[1]– ينظر فرانز فانون: **معذّبو الأرض**، مرجع سابق، ص 183–184.

[2]– المرجع نفسه، ص221.

[3]– المرجع نفسه، ص19

[4] – أليكس ميكشللي: **الهويَّة**، مرجع سابق، ص 20.

الشّهير: "لما يقترب من ثلاث سنوات وضعت نفسي وبشكل متكامل في خدمة هذا البلد وسكانه. لم أوفِّر جهدا ولا اهتماما. ولكن ما جدوى الحماس والتّفاني إنْ كان الواقع اليومي مجرَّد نسيج من الأكاذيب والخسَّة وازدراء الإنسان؟... وإن كان الطِّب النَّفسي هو الأداة الطِّبيَّة الَّتي تهدف إلى تمكين الإنسان من تجاوز غربته في البيئة المحيطة به، فعليَّ أن أؤكّد أنّ العربي غريب بشكل دائم في بلاده. يعيش في حالة من الاغتراب المطلق... لشهور عدَّة، كان ضميري موقعا لسجال لا يُقهر، انتهى بالعزم على ألاَّ أيأس من الإنسان أي لا أفقد الأمل في نفسي"، كان ردّ فعل السُّلطات المباشر على رسالة الاستقالة هو طرد فانون من العمل في الحكومة الفرنسية، وإنذاره بمغادرة الجزائر خلال ثمان وأربعين ساعة، ولكن **فانون** قد انتقل فعلا إلى موقع آخر»[1].

فاستقالته بصراحة من العمل كطبيب جعلته يختار العمل في الميدان العسكري ويستفيد من تأثيرات الاستعمار على الأشخاص والمقاومة والتَّحرير، فأثار ذلك اهتمام المناضلين المحليِّين، فكان منذ ذلك الحين على اتِّصال مع جبهة التَّحرير الوطني، وكان يقدِّم نشاطات علنيَّة وأخرى سريَّة، كما استفاد من خبرته كطبيب نفسانيٍّ في رعاية المرضى والجرحى والمناضلين المصابين بصدمة نفسيَّة، ومنذ ذلك الحين صار معروفا لدى كل أعضاء جبهة التَّحرير.

أمَّا عن **الأدوار الاجتماعية** الَّتي قام بها **فرانز فانون** فمن بينها **مرحلة النّضال ضدّ الاستعمار** الَّتي تجسَّدت أيَّما تجسيد في كتابه "**معذّبو الأرض**" **The wrethed of The Earth/Les Damnés De La Terre 1961**" الَّذي يتألَّف من خمسة فصول «الفصل الأوَّل بعنوان "**عن العنف**" يجيب عن سؤال دقيق طرح بالعبارات التَّالية: "متى يمكننا القول بأنَّ الظُّروف أصبحت ملائمة للقيام بحركة تحرير وطنيَّة؟ و كيف يجب أن تكون طليعتها؟ ". والفصل الثَّاني هو **عبارة عن تحليل** ينطلق من الملاحظات الَّتي تمكَّن من استخلاصها، ومن الأخطاء الَّتي ارتكبتها حركات التَّحرير الَّتي اندفعت نتيجة عدم فهمها لتناقضات المنظومة الاستعماريَّة، وراء تقليد أشكال التَّنظيم الخاصة بالبلدان المصنَّعة متجاهلة ضرورة الاندماج مع الجماهير الفلاحيَّة والتَّعبير عن مطامحها، وفي المقابل فإنَّ نموذج المناضلين الحضريِّين الَّذين التحقوا بالرِّيف تمثِّله سيرة المناضلين

[1]– رضوى عاشور: **الصوت: فرانز فانون**، إقبال أحمد، إدوارد سعيد، **مجلة ألف**، مرجع سابق، ص (75، 76).

الجزائريِّين الَّذين تعرَّف عليهم، كلُّ هذا الفصل عبارة عن تفكير حول شروط تنظيم وتسييس الجماهير بصفة معمَّقة من أجل الوصول إلى إستراتيجية مدروسة على المدى الطويل»[1].

2- القيم الاجتماعية:

تتضمَّن القيم الاجتماعيَّة في الكفاءة، النوعية، والتقديرات المختلفة.

تلقَّى فرانز فانون عدَّة تقديرات وشهادات من طرف العديد من النُّقاد الفرنسيين خاصة وأنَّهم «يعتقدون خطأ أن كتاب **فرانز فانون "المعذبون في الأرض"** هو إنجيل الإنسانية المستقلة المقهورة، إلَّه يعبر رغم كل مزاياه، عن تجربة باللغة الخصوصية. إن إشكاليته محدودة وان بدت في غاية العموم والعمق، حاوية لجميع أشكال السيطرة. فلا تعطينا أية وسيلة لفهم قضايا الثقافة العربية، ان القارئ الأوروبي قد تعود منذ عقود على قراءة تحليلات اقتصادية، فأصبح يميل إلى أن ينظر بنفس المنظار الى مجموع بلدان العالم الثالث. عليه أن ينسى كثيرا من أحكامه المسبقة إن أراد أن يدرك خصوصية المسائل المطروحة في هذا الكتاب. وان لم يفعل فانه سيعتقد حتما انها من تشقيق الكلام»[2].

ويتجلَّى الموضوع الثَّالث والرَّابع في كتابه"**معذّبو الأرض**" الَّذي طبع وهو يُحتضر، وقدَّم له **جون بول سارتر**. معلِّقا عليه قائلا: «إنَّ العالم الثَّالث يكتشف نفسه ويتحدَّث إلى نفسه من خلال هذا الصَّوت»[3]، في حين أنَّ **إيميه سيزير** يقول عن كتاب فانون أنَّه: «يعتبر مفتاح عمليَّة إزالة الاستعمار، ولقد كانت فكرة "التَّحرير" لا فكرة "الثَّورة" هي المنطق المهيمن على كتابه الأوَّل إذ لم يرد فيه أيّ ذكر للاشتراكيَّة»[4].

فسيزير يعتبر الكتاب حلّ التَّخلُّص من الاستعمار لما يحتويه من ثراء في جانبه النَّظري الَّذي يساهم في تشكيل الرَّكيزة الأساسيَّة لنقض الكولونيالية، ولأنَّ كتابات **فانون** تشكِّل مسعى الشُّعوب المستعمَرة للتَّحرُّر، وصف بـ**"نبيّ العالم الثَّالث"** لذلك تشكِّل كتاباته نبراسا يُهتدى به.

---

[1]- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**، مرجع سابق، ص16.

[2]- المرجع نفسه، ص 25

[3]- دافيد كوت: فرانز فانون-سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر-، مرجع سابق، ص52.

[4]- المرجع نفسه، ص52.

3 القدرات الخاصة بالمستقبل: القدرة والإمكانية، الإثارة الإستراتيجية، التكيف، نمط السلوك.

ففانون يرى أنَّ مقاومة الاستعمار تكون بنقض آثاره الضَّارَّة، خاصة تلك الَّتي تسعى إلى جعل الدُّول المستعمرة تحسُّ بالدَّونية وأنَّها أقلُّ حداثة وثقافة وتحضُّرا من القوَّة المستعمرة، لذلك ركَّز على «العنف الضَّروري المصاحب لعمليَّة تفكيك الاستعمار (**Décolonialisation**) ومقاومته، يقول: "مقاومة الاستعمار ظاهرة عنيفة على الدَّوام، وتفكيك الاستعمار هو -ببساطة شديدة- إحلال لأنواع معيَّنة من الرِّجال محلَّ أنواع أخرى، هو تحوُّل كامل ومطلق دون مراحل انتقاليَّة، ودليل النَّجاح يكمن في تبدُّل البنية الاجتماعية كاملة من القاع إلى القمَّة. إنَّ تفكيك الاستعمار ليس عصا سحريَّة ولا صدمة من صدمات الطَّبيعة، ليس تفاهما أخويّا، إنَّه كما نعرف عمليَّة تاريخيَّة، إنَّه لقاء قوَّتين متعارضتين أصلا وبطبيعتهما، لقاؤهما الأوَّل اقترن بالعنف، ووجودهما ممَّا ظلَّ مقترنا بالعنف على الدَّوام"»[1].

يرى **فانون** أنَّه من الأمر السَّهل الاجتثاث من آثار الاستعمار، بتجاوز الإرث الكولونيالي ودمجه في المستقبل المتغيِّر، لأنَّ الماضي لا يمكن اجتثاثه قط، وأنَّ تفكيك الاستعمار عمليَّة تاريخيَّة، تكون ناجحة بتغيُّر البنية الاجتماعية كاملة من القاع إلى القمَّة.

أمَّا **المرحلة الثَّالثة** من أعمال **فرانز فانون** فهي **مرحلة العمل على التخلُّص من آثار الكولونياليَّة** ، أو ما يعرف بـ: "**نقض الكولونياليَّة**"، فهذه المرحلة تمثِّل برنامجا ثوريًّا «لنقض الكولونياليَّة وتأسيس تحليل آثار الكولونياليَّة على الشُّعوب المستعمَرة وثقافاتها، ووضع أثناء ذلك العالم الثَّالث في الصَّدارة باعتباره البديل الأساسي للنِّظام المعاصر الخاص بالنُّفوذ العالمي، والأيديولوجيَّتين المتنافستين له هما الرَّأسماليَّة والاشتراكيَّة، ورغم تأثير **سارتر** فقد كان **لفانون** القليل من الوقت الَّذي يمنحه للفرضيَّة الأساسيَّة الخاصة بكتاب "**نقد العقل الجدلي**" الَّذي نشر في العام السابق، [لكتاب "**معذّبو الأرض**" **1961**] وهي أنَّ البشر باعتبارهم أدوات واعية بذاتها تخلق واقع التَّاريخ، وهو ما يشير على عجل إلى ما يعنيه ذلك حين يوضع في سياق كولونياليّ، «يصنع

[1]- بيل أشكروفت وآخرون: الإمبراطورية تردّ بالكتابة: آداب ما بعد الاستعمار-النّظريّة والتّطبيق-. مرجع سابق، ص11.

المستوطن التّاريخ ويكون واعيا به، ولأنّه يرجع باستمرار إلى تاريخ البلد الأم، فهو يُشير بوضوح إلى أنّه هو نفسه امتداد لذلك البلد الأم. وهكذا فإنّ التّاريخ الّذي يكتبه ليس تاريخ البلد الّذي يستولي عليه وإنّما تاريخ أمّته، فيما يتعلّق بكل ما تنتقيه وكلّ ما تنتهكه وتذيقه الجوع»[1].

إذا كان البشر يصنعون التّاريخ فإنّ **فانون** يبيّن هنا كيف أنّ الرّجال والنّساء الّذين هم موضوعات ذلك التّاريخ محكوم عليهم بالجمود والصّمت. وكتابه موجّه إلى هؤلاء الرّجال والنّساء. ولا يتوقّف نقده لأوروبا عند التّاريخ العنيف الخاص بالاستيلاء الكولونيالي، فهو يُشير إلى أنّ أثر الكولونياليّة هو نقض إنسانيّة السُّكّان الأصليّين، وهي عمليّة من المفارقة أنّها تجد لها مبرّرا في قيم النّزعة الإنسانيّة الغربيّة. وهذه النّزعة الإنسانيّة يهاجمها **فانون** باستمرار ويسخر منها»[2].

فعمليّة التّخلُّص من الاستعمار وآثاره هي عمليّة ثقافيّة تقاوم عبرها النُّصوص الأدبيّة تجربة الاستعمار والآثار الثّقافيّة النّاتجة عنها من هجنة، واغتراب، وإلغاء واستحواذ، ومن الإستراتيجيّات الّتي يعتمدها أصحاب هذه النُّصوص للردّ على الاستعمار إلغاء لغة المستعمِر، والاعتماد فقط على الثّيمات الأدبيّة التّقليديّة وإحياء الماضي الّذي يعود إلى مرحلة ما قبل الكولونياليّة أو المتأخّرة على حدّ السّواء، وإحياء الموروث الأدبي أو التّاريخي، أو الدّيني أو القومي.

لذلك نقول أنّ المرحلة الثّالثة قد «بدأت مع ظهور الأدب الثّوري المكافح، وفيها بدأ الكاتب المحلّي الوطني يلجأُ إلى الشّعب ليتعلّم منه ويوحي إليه وينصهر في النّهاية كلّيًّا في خضم نضاله... واعتبر **فانون** قصيدة كيتافوديبا **"فجر الإفريقي"** مثلا رائعا على الرُّوح الثّوريّة المناهضة للغيبيّة»[3].

أمّا خاتمة كتابه "**معذّبو الأرض**" ففيها يحثُّ القرّاء على التّخلي عن أوروبا الّتي لم تتوقّف عن الحديث والإعلان عن اهتمامها الكبير برفاهية الإنسان من جهة، ومن جهة أخرى فإنّهم يقتلون بني الإنسان في كلّ مكان، والمعاناة الّتي يلحقونها به، يقول فانون: «أتركوا أوروبا الّتي لا يتوقّفون فيها عن الحديث عن الإنسان ومع ذلك يقتلون البشر أينما وجدوهم، على ناصية كلّ شارع من شوارعهم،

---

[1]- بيل أشكروفت وآخرون: **الإمبراطورية تردّ بالكتابة: آداب ما بعد الاستعمار-النّظريّة والتّطبيق-**. مرجع سابق، ص11.

[2]- روبرت يانغ: **أساطير بيضاء-كتابة التّاريخ و الغرب-**. مرجع سابق، ص260.

[3]- دافيد كوت: **فرانز فانون-سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر-**. مرجع سابق، ص47.

وفي كلِّ ركن من أركان المعمورة. إنَّهم يجثمون منذ قرون على صدر البشريَّة كلِّها تقريبا باسم ما يسمُّونه التَّجربة الرُّوحيَّة...»[1]. فكان كتابه على العموم موسوعيا لما يشمله من قضايا أثارت فرانز فانون وجعلته يكتب بكل إبداع وثقة.

فكان هذا الجانب الَّذي أثاره **فانون** في نقد أوروبا وما تتركه من معاناة لبني الإنسان، المؤثِّر والعامل القوي في **سارتر** إذ أثَّر فيه تأثيرا قويًّا وخاصًّا، يظهر ذلك في مؤلَّفه "**نقد العقل الجدلي**" الَّذي يرفض فيه «الفكرة الإنسانيَّة الَّتي تقول إنَّ هناك ماهية غير تاريخيَّة للإنسان، مع أنَّ الكتاب يقوم على محاولة وضع "الإنسان" الأوروبي نفسه في مركز التاريخ، ولا شكَّ في إمكانية إضافة تدخُّل **فانون** إلى قائمة أسباب انهيار مشروع **سارتر**. يقول **فانون:** "إنَّ نقض الكولونياليَّة الَّذي يعتزم تغيِّير نظام العالم هو بكلِّ وضوح برنامج للفوضى التَّامة"، ولا يزيد هذا على ما هو في الفوضى الَّتي تحدثها في القيم المتَّصلة بالنَّزعة الإنسانيَّة الأوروبيَّة. وفي المقابل يحدِّد التَّقديم الرَّائع الَّذي كتبه **سارتر** لكتاب "**معذّبو الأرض**" الموجَّه على وجه الخصوص للقارئ الأوروبي، الخطوة الأولى الَّتي يقوم بها أوروبي في نقد الثَّقافة الأوروبية من منظور مشاركتها في الاشتراكيَّة. ولا يحاول **سارتر** تقبُّل التَّاريخ المعاصر بالنَّوح على انهيار الغرب، كما أنَّه لا يعترف وحسب بعنف تاريخ الهيمنة الأوروبية. وتنبع أهمِّيَّة مقال **سارتر** من حقيقة أنَّه يعترف رغم قضائه السَّنوات القليلة الأخيرة محاولا تحوّل النَّزعة الاقتصاديَّة الماركسيَّة إلى نزعة إنسانيَّة، بأنَّ النَّزعة الإنسانيَّة ذاتها الَّتي كثيرا ما يُشار إليها باعتبارها ضمن أسمى قيم الحضارة الأوروبيَّة، متواطئة تواطؤا شديدا مع سلبية عنف الكولونياليَّة وكان لها دور مهمٌّ في أيديولوجيَّتها. وقد جرى تشكيل أفكار الطَّبيعة الإنسانيَّة، والإنسانيَّة، والصِّفات الكلِّيَّة للعقل الإنساني باعتبارها الصَّالح العالم للحضارة الأخلاقيَّة في نفس تلك القرون شديدة العنف في تاريخ العالم الَّتي تعرف الآن باسم "**حقبة الكولونيالية الغربية**". وكان أثر نقض إنسانيَّة العديد من الشُّعوب الذَّوات؛ وهو ما يسمِّيه **سارتر**"محو تقاليدها، وإحلال لغتنا محلَّ لغتها، وتقويض ثقافتها دون أن نمنحها ثقافتنا"»[2].

---

[1]- روبرت يانغ: **أساطير بيضاء –كتابة التّاريخ والغرب–**. ترجمة: أحمد محمود، إهداءات 2004، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص261.

[2]- المرجع نفسه، ص (261، 262).

يرفض **سارتر** فكرة وجود ماهيَّة غير تاريخيَّة للإنسان، وهذا ما كان من أسباب انهيار مشروعه، الَّذي تأثَّر **بفانون**، فهذا الأخير يرى أنَّ نقض الكولونياليَّة ماهو إلَّا برنامج للفوضى التَّامة، إلَّا أنَّ هذه الفوضى يجري عكسها الآن، **فسارتر** أيضا يبيِّن أنَّ الأوروبِّيين هم بدورهم يجري تحريرهم من الكولونياليَّة، بمعنى تحرير المستوطن الموجود داخل أوروبا الَّذي تمَّ اجتثاثه بطرق وحشيَّة، واستغلاله باعتباره نسقا على قدر كبير من التَّسييس، كما أنَّه يوجد القليل ممَّن يدافع عن النَّزعة الإنسانيَّة، الَّتي يراها **سارتر** متواطئة مع سلبية عنف الكولونيالية ودورها المهمِّ في تشكيل أيديولوجيَّتها، كونها العامل الحقيقي في قيام الحضارة الأخلاقيَّة في الحقبة الكولونياليَّة الغربيَّة، فهو يرى أنَّ نقض إنسانيَّة الشُّعوب يعود إلى محو تقاليدها وإلغاء لغتها، وإحلال محلّها لغة المسيطر المستبدِّ، وتقويض ثقافاتها ومسحها من الوجود دون منحها ثقافة جديدة أو حتَّى ثقافة المستبدِّ في حدِّ ذاته.

ويكمن مصدر معاداة هذه النزعة إلى «أنَّها نبعت من نقد النزعة الإنسانية الماركسية الذي بدأه ليفي ستروس وألتوسير ضد سارتر وغيره مثل **جارودي** "**Garaudy**" والحزب الشيوعي الفرنسي. غير أنَّ هذه الرؤية لا تخبرنا بأكثر من أن نقد الخاص بالنزعة الإنسانية الماركسية كان مصدره المعادين للنزعة الإنسانية. وهي بقبولها مجانسة ألتوسير الإستراتيجية لكل النزعات الإنسانية في نزعة إنسانية واحدة على علاتها، تهمل تماما المحاولة الإنسانية الماركسيَّة التي قام بها لوكاش وسارتر وآخرون لتأسيس "نزعة إنسانية جديدة". تحل بسبب مفهوم التنوير الخاص بطبيعة الانسان الثابتة محل "النزعة الانسانية التاريخية" التي قد ترى "الانسان على أنه نتاج نفسه ونشاطه داخل التاريخ". الا ان هذا النشاط التاريخي نفسه شكل اساس نقد الخاص بكلا النوعين من النزعة الانسانية من قبل الكتاب غير الاوروبيين مثل سبيتز وفانون. وتبدا هذه الصورة من معاداة النزعة الانسانية بتورط النزعة الانسانية في تاريخ الكولونيالية، وهو ما يبين أن الاثنتين لا يمكن فصلهما عن بعضهما بسهولة كبيرة، فقد بدأت النزعة الإنسانيَّة من منظور الكولونياليَّة... وضع هذا بدوره بنى الكولونيالية الجديدة في موضعها المناسب استعدادا لنقض الكولونيالية» [1] فتجديات فانون لحدود المركزية الغربية الأوروبية كان لها الاثر الاكبر في نقض هذه المركزية وآثارها، وهذا ما يشكل مشكلة لدول المركز بالقدر نفسه الذي يمثله لدول الهامش من قتل ومعاناة وكل ما يضر بالنزعة الانسانية لكلا الطرفين.

[1] – روبرت يانغ: **أساطير بيضاء–كتابة التّاريخ و الغرب–** ، مرجع سابق، ص (262، 263).

في ديسمبر **1958** أُختِير **فانون** في الوفد الجزائري إلى مؤتمر اتِّحاد الشُّعوب الأفريقيَّة الَّذي عقد في **أكرا** عاصمة "**غانا**" الحديثة الاستقلال حيث قابل المكافح القديم **نكروما** الَّذي أصبح أوَّل رئيس لجمهوريَّة حديثة الاستقلال. وفي مارس **1959** شارك **فانون** في المؤتمر الثَّاني للكُتَّاب والفنَّانين السُّود في روما. وفي يناير **1960** كان ضِمن الوفد الجزائري في المؤتمر الثَّاني لشعوب إفريقيا الَّذي انعقد في تونس، وهذا بعد فترة نقاهة قصيرة قضاها إثر حادث سيَّارة وقع له أثناء قيامه بمهمَّة كلَّفته بها المنظَّمة الجزائريَّة في الحدود المغربيَّة. وفي تلك الأثناء صدر له في باريس كتاب ثان بعنوان "**العام الخامس للثَّورة الجزائريَّة**".

وفي مارس **1960** عيِّن ممثِّلا دائما للحكومة المؤقَّتة الجزائريَّة في **أكرا**، وشارك في مؤتمرات أفريقيَّة عديدة وقابل الكثير من السِّياسيِّين، [1]

ومع تعدُّد وتنوُّع نشاطات **فانون** في المجال السِّياسي والمجال الإعلامي بصفته مثقَّفا، والمجال الطِّبي بصفته طبيبا نفسانيا، كما أنَّه شارك في العديد من المناقشات في نادي السِّينما كما أجمعت على ذلك الكتب والدِّراسات، كما تركَّز عمله وهو يحرِّر المرضى من عقدهم النَّفسيَّة على تنظيم الورشات، وتهيئة الملاعب والمقاهي، وتنشيط فريق كرة القدم، وهذا ما صرَّح به كتابه الشَّهير "**معذّبو الأرض**"، من خلال هذه النَّشاطات الَّتي كان يقوم بها **فانون** نجدها انعكست عليه بالإيجاب، ممَّا وسَّعت ثقافته في مجالات مختلفة، ساعدته هذه الأخيرة على نشر العديد من «الأعمال السِّياسية عن العنصريَّة والكولونياليَّة، من بين هذه الأعمال"**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" **1952**(**Black Skin White Masks**)، (وترجم عام **1968**)، وهو دراسة في سيكولوجيَّة العنصريَّة والسَّيطرة الكولونياليَّة، وقبيل وفاته نشر "**معذَّبو الأرض**" **The Wretched Of The Earth1961**، وهو دراسة أوسع عن كيف أنَّ الحس المناهض للكولونياليَّة ربَّما يخاطب مهمَّة تفكيك الاستعمار.

في هذه النُّصوص يلملم **فانون** أطراف الاستبصارات الَّتي استمدَّها من دراسته الإكلينيكيَّة لآثار الهيمنة الكولونياليَّة على نفسيَّة المستعمَر وتحليله الماركسي للسَّيطرة الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة.[1]

[1] فرانز فانون: **معذّبو الأرض**، مرجع سابق، صxiv.

عندما يريد فرد ما أن يعرف نفسه أو الجماعة التي ينتمي إليها، أو هوية شخص آخر، أو جماعة ما، يجب عليه أن يختار بعض السمات الموجودة في الفئات السابقة. ويلاحظ في سياق ذلك أن التعريفات التي تشتمل على السمات السابقة كافة هي تعريفات نادرة جدا. ويعود ذلك إلى عدم توفر جميع المعلومات الضرورية الخاصة بموضوع التعريف.

ومع ذلك فإنه لمن المؤكد أن تعريف هوية موضوع ما يجب أن ينطلق من المعايير المذكورة سابقا. وتعد هذه المعايير بحق كافية لتحديد هوية جماعة أو فرد وذلك بالقياس إلى جماعة أو فرد آخر. وذلك يعني أنه يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار عندما يراد تعريف موضوع ما، السمات الأساسية المتجانسة من جهة، والسمات الخاصة التي يمكنها التأكيد على خاصة التمايز من جهة أخرى. [2]

ويمكن لنا أن نحدد المجموعة الأولى من السمات الأساسية على النحو التالي:

الهوية المادية وتشتمل على:

1 المورفولوجيا: السمات الفيزيائية.

2 الملكية: موضوعات وأشخاص وخصوصيات مختلفة.

3 التنظيم: بنية الأشياء وتناسقاتها.

الهوية الخاصة وتنطوي على:

1 الأصول والماضي: الولادة، التاريخ الخاص وآثاره.

2 الوضعية الحالية: الاسم، الموقع، الشخص من الآخرين، السلطات، الواجبات.

3 نظام القيم والسلوك الخاص: السمات الخاصة والسلوك الخاص، المثيرات، الاهتمامات.

4 القدرات الخاصة: الكفاءات، النتائج، النشاطات.

الهوية الاجتماعية وتتضمن:

1 صورة الهوية في منظور الآخرين: النماذج، آراء الآخرين.

2 الانتماءات: الجماعات الثنائية، جماعات الانتماء (عمر، جنس، مهنة رياضية، نشاطات).

---

[1] بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية-المفاهيم الرئيسية-. مرجع سابق، ص 175.

[2] - أليكس ميكشللي: **الهويَّة**، مرجع سابق، ص 20.

3 الرموز والإشارات الخارجية: كل ما يمكن له أن يأخذ مكانا في إطار التسلسل الاجتماعي.

ويلاحظ في إطار ما سبق أنه لمن الممكن تصنيف بعض العناصر الخاصة بالأطر المرجعية للهوية: مثل ملكية السيارة من نوع ما أو ماركة ما. فالسيارة ملكية في واقع الأمر، وهي إشارة خارجية تبين المكان الذي يحتله الشخص داخل سلم الفئات الاجتماعية. وهي أداة تشير إلى القدرة الخاصة على التنقل من مكان لآخر، ويمكن بالإضافة إلى ذلك أن تشير إلى نمط الأفكار التي تميز صاحب السيارة وتحدد اتجاهه.

إنَّ فئات التصنيف المذكورة سابقا ليست نهائية ولا يمكن لأحدها أن يوجد مستقلا عن الآخر. وبناء على ذلك فإن نسق المعايير الذي يعول عليه في تحديد هوية ما، يعمل كنظام متكامل إذ تتداخل عناصره جميعا من أجل تحديد دلالة كل عنصر من عناصره الخاصة.

وهكذا كانت حياة **فانون** مليئة بالمغامرات السِّياسيَّة والأحداث الَّتي مضاها وعاشها مع جبهة التَّحرير الوطني، فقد خلَّده التَّاريخ من خلال أعماله الَّتي نُقشَت على لوح من ذهب، ولا تكاد تخلو مكتبة من مؤلَّفاته، ولا مجلة من مقالاته، وقد خلد اسمه أيضا من خلال تسمية المؤسَّسات التَّعليميَّة باسمه. ومن هنا سننطلق في دراسة أهمِّ كتبه، ومساهمته في نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة.

خاتمة

بعد التطرُّق لموضوع **"تمثلات الهوية في آداب ما بعد الكولونياليَّة "فرانتز فانون" أنموذجا**، تمَّ التَّوصُّل إلى مجموعة من النَّتائج أهمها ما يلي:

- اختلف الفلاسفة والمفكِّرون في تحديد تاريخ معيَّن للحداثة، وضبط مضمون محدَّد لدلالتها، لأنَّ فكرة الحداثة موغلة منذ القِدم، ومصطلح **"الحداثة"**، يحمل معان عديدة يحدِّدها المجال الَّذي نودُّ معرفة معنى الحداثة فيه، فبالرغم من اختلافات المفهوم من مجال لآخر، إلاَّ أنَّه يوحي إلى مفهوم التَّجاوز ورفض التَّقليد وكلّ ما هو قديم. لذلك تسعى الحداثة إلى بناء مجتمع له أسس مغايرة عمَّا كان عليه سابقا، لينفتح على المجتمعات الأخرى بتقبُّل الآخر والتَّفاعل معه.

- تسعى ما بعد الحداثة إلى التَّحرُّر من قيود المركز، والانفتاح على الغير، والاهتمام بالمدنَّس والهامش والغريب، والعناية بالعرق واللون والجنس وخطاب ما بعد الاستعمار، فهي تؤمن بتعدُّد الهويَّات.

- تتمثَّل الوظيفة الأساسيَّة للخطاب الكولونيالي في إنتاج وخلق فضاء للشُّعوب المستعمرة والخاضعة، وجعلها تابعة للمستعمر من حيث جعل هذا الأخير يقرِّر سيطرته على المستعمر، ويصفه بالدُّونيَّة، بغية جعل المستعمر هو الأصل وهو المتفتِّح على هذه الشُّعوب، أتى ليخلِّصها من تقوقعها على ذاتها.

- تعمل نظريَّة ما بعد الكولونيالية على محاولة هدم المقولة القوميَّة الَّتي تأسَّست عنها الكتابات المقاومة للاستعمار. وتسعى للحفاظ على هويَّة الإنسانيَّة الَّتي تتلاقى فيها جميع الثَّقافات (الهجنة)، عن طريق الرَّفض التَّام لمبدأ الهويَّة النَّقيَّة الَّتي صاغها الغرب، وقام بصناعتها من أجل جعل باقي الثَّقافات تسعى لتبنِّيها من منطلق ردِّ الفعل.

- الهويَّة لغة تعني التَّطابق والتَّمايز، وذلك يعني أنَّها لا تتغيَّر عبر الزَّمن، واصطلاحا هي مجموع الخصائص والسِّمات الَّتي تميِّز الفرد ولا تشركه بغيره، فيكون مختلفا عنه لوجود ميزات خاصَّة به. وموضوعها موضوع إنساني خالص يهتمُّ بالفرد والمجتمع على السَّواء. كما أنَّها تمثِّل

إمكانيَّة قد توجد وقد لا توجد، إن وجدت فالوجود الذَّاتي، وإن غابت فالاغتراب هو النتيجة.

- تدلُّ المثاقفة على التَّأثير والتَّأثُّر الحاصل بين الأفراد والشُّعوب مهما كانت طبقاتها الاجتماعيَّة والفئات الَّتي تنتمي إليها، وهي أيضا ذلك التَّجاوز الحاصل للثَّقافة المحليَّة على أن تحلَّ محلَّها الثَّقافة الغربيَّة المسيطرة وتصبح هي الثَّقافة الأساس في تلك الشُّعوب.
- تؤثر العولمة على الهويَّة الثَّقافيَّة إيجابيا وسلبيا.
- فانون مفكر، مناضل ثوري، طبيب نفساني مبدع، متميِّز بالتزامه قضايا الشُّعوب المستعمرة والمهمَّشة والمقهورة، لم تترجم معظم كتاباته إلى العربيَّة، إلاَّ أنَّ تحليلها من خلال ما كتب عنه توحي إلى أنَّه كان محلِّلا نفسيًّا اهتمَّ بتحرُّر الشُّعوب اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا، ويرجع ذلك إلى اهتمامه بالجانب النَّفسي، فهو يعود دائما إلى التَّجربة الإنسانيَّة المعاشة لمعالجة أفكاره التَّاريخيَّة معتمدا المنهج الجدلي.

- ينقسم عمل **فانون** الكولونياليّ رغم حياته القصيرة إلى ثلاث مراحل؛ **مرحلة البحث عن الهوِّيَّة السَّوداء، ومرحلة النِّضال ضدَّ الاستعمار**، ثمَّ مرحلة **العمل على التَّخلص من آثار الاستعمار**، وتتجلَّى أهمُّ إسهاماته الكولونياليَّة في كتابيه: "**بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**"، "**معذَّبو الأرض**".

- يرى فانون أن شعوب العالم الثالث الذي تركته الدول الغربية وحكمت عليه بالتقهقر إلى الوراء، أو على الأقل بالجمود في مكانه، بسبب أنانيتها واستئثارها بالإنسانية، عليها أن تتطور على أساس الاكتفاء الذاتي الجماعي.

- يرى **فانون** أنَّه كلَّما تأزَّمت الأوضاع لدى الشُّعوب المستعمرة تولَّدت أمراض نفسيَّة وصدمات متفاوتة واغتراب ثقافي.

- الزِّنجيُّ تستعبده دونيَّته والأبيض يستعبده تفوُّقه عليه وهذا ما يولِّد الاغتراب بين الهوِّيَّات ممَّا أدَّى بفانون إلى ربط صفة سواد البشرة بالإنسان الأبيض ولا دخل للأسود فيها من شيء، ومن هنا يتمُّ تعيين الأساس الَّذي يتمُّ به تحديد الهويَّة وسيرورتها.

- يكشف فانون في كتاباته عن ازدواج الهوِّيَّة، وعن الاختلاف بين الهوية الشَّخصيَّة ومشكلة تعيينها بوصفها مشكلة تحليليَّة نفسيَّة.

- صُنِّف فانون تصنيفات لا تحصى تتراوح بين نبيّ العالم الثالث، وعالم التَّحليل النَّفسي الفرنسي، داعية للوحدة الأفريقية ومؤسسا لمدرسة ما بعد الكولونياليَّة.

قائمة

المصادر

والمراجع

	القرآن الكريم: رواية ورش عن نافع
الرقم	المعاجم العربية
01	ابن فارس:**مقاييس اللغة**.ضبط وتحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ، 1979، ج1.
02	ابن منظور: **لسان العرب**. دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
03	ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: **لسان العرب**.ج1، تحقيق عبد الله هلي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1401هـ، 1981م.
04	**الزمخشري:معجم أساس البلاغة.ج1**،تحقيق محمد بابل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1419هـ، 1998م.
05	محمد بن أبي بكر الرازي:**مختار الصحاح** ، تخريج وتعليق مصطفى ديب البغا، ط4، مطبعة دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1990.
	المراجع بالعربية
06	أحمد رشوان حسين عبد الحميد: **البناء الاجتماعي -الأنساق والجماعات-**، مؤسَّسة شباب الجامعة، ط1، 2007.
07	الأقداحي هشام محمود: **قضايا الاغتراب في الفكر السياسي والاجتماعي**. مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 2012.
08	البازعي سعد و الرويلي ميجان: **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط2، 2000.
09	الجوهري عبد الهادي: **قاموس علم الاجتماع**. مكتبة نهضة الشرق، 1983.
10	الحلاق محمد راتب: نحن والآخر-دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر-، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997.
11	الرُّويلي ميجان ، البازعي سعد: دليل الناقد الأدبي-إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا-. الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2003.
12	المسدي عبد السلام: **النقد والحداثة** (مع دليل ببليوغرافي). دار الطليعة للنشر، ط1، بيروت، 1983م.
13	المناصرة عز الدين: **المثاقفة والنقد المقارن، منظور إشكالي**، دار الفارس للنشر والتوزيع ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2 ، بيروت، 1996م.
15	الهرماسي محمد صالح: **مقاربة في اشكالية الهوية(المغرب العربي المعاصر)**. دار الفكر، بيروت- دمشق،

	ط1، 2001.
16	بعلي حفناوي: **مدخل في نظريَّة النَّقد الثَّقافي المقارن**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، الدار العربية للعلوم، ط1، 1428هـ، 2007م.
17	بن نعمان أحمد: **الهوية الوطنية**. دار الأمّة، الجزائر،د ط، 1996.
18	بيطار نديم: **حدود الهويَّة القوميَّة –نقد عام–** .التيار القومي العربي، دار الوحدة –بيروت، ط1، 1982م.
19	حازم خيري: **الاغتراب الثقافي للذات العربية**. دار العالم الثالث، القاهرة، 2006.
20	حرب علي: **حديث النِّهايات (فتوحات العولمة ومأزق الهوية)**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط 2، 2004.
21	حمداوي جميل: **نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة**. مؤسَّسة المثقَّف العربي، المغرب، 2010.
22	حنفي حسن: **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة،1411هـ، 1991م.
23	زهران سناء حامد: **ارشادات الصحة النفسية**. علم الكتب، القاهرة، 2008.
24	زهران سناء حامد: ارشادات في الصحة النفسية لتصحيح المشاعر ومعتقدات الاغتراب. علاء الكتب، القاهرة، ط1، 2014.
25	سبيلا محمد: **الحداثة وما بعد الحداثة**. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، المغرب، 2007.
26	شارودو باتريك ، منغنو دومينيك: **معجم تحليل الخطاب**. دار سيناترا، تونس، 2008.
27	صليبا جميل: **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب،ج1، بيروت-لبنان، 1994.
28	عبد الرحمن محمد السيد: **مقياس موضوعي لرتب الهوية-الأيديولوجية والاجتماعية في مرحلتي المراهقة والرشد المبكر-**، كلية التربية، جامعة الزقازيق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،1989.
29	عبد الرزاق منصور حسن: **الانتماء والاغتراب، دراسة تحليلية**. دار جرس للنشر والتوزيع، خميس مشبط، 1989.
30	عبد الغني عماد: **سوسيولوجيا الثقافة –المفاهيم والإشكاليات من الحداثة الى العولمة–**، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط2، 2006.
31	عطية أحمد عبد الحليم: **ما بعد الحداثة والتَّفكيك –مقالات فلسفية–**، دار الثَّقافة العربية، القاهرة، 2008م.
32	علوش سعيد: **معجم المصطلحات الأدبيَّة المعاصرة**. دار الكتاب اللبناني، بيروت، الدَّار البيضاء، المغرب، ط1، 1405هـ، 1985م
33	عمارة محمد: **مخاطر العولمة على الهوية الثقافية**. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، فبراير 1999م.

34	غصوب مي: **ما بعد الحداثة (العرب في لقطة فيديو)**، دار الساقي للطباعة والنشر، ط1، لندن، 1992.
35	فانون فرانز: **معذَّبو الأرض**. موفم للنشر- الجزائر، 2007
36	فانون فرانز: **معذبو الأرض**، تم توزيع الكتاب في ربيع عام 1962. إبان وقف إطلاق النار بين الجزائر وفرنسا.
37	محمد خضر عبد المختار: **التطرق نحو العنف**. دار غريب للطباعة والنشر،د.ط، القاهرة، 1999.
38	مسلم محمد: **مقدمة في علم النفس الاجتماعي**. دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2007.
39	مهدي حبيب صالح: **دراسة في مفهوم الهوية**، هيئة التعليم التقني، د ت.
40	ولد خليفة محمد العربي: **المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية –دراسة في مسار الأفكار في علاقتها باللسان والهوية ومتطلبات والخصوصية والعولمة والعالميَّة–**. منشورات ثالة- الأبيار- الجزائر، 2007م.
41	وهبة مراد: **المعجم الفلسفي**. دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.
42	ياسين طالب: **الاغتراب تحليل اجتماعي ونفسي لأحوال المغتربين وأوضاعهم**. عمان، ط1، 1992.
43	يونس شريف: **سؤال الهوية الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة**. ميريت للنشر والمعلومات/ المدير العام: محمد هاشم، القاهرة، ط1، 1999م.
	المراجع المترجمة
44	أسمن يان: **الذَّاكرة الحضاريَّة –الكتابة والذِّكرى والهويَّة السياسيَّة في الحضارة الكبرى الأولى–**،ترجمة: عبد الحليم عبد الغني رجب، الهيئة المصرية العامة، مكتبة الأسرة، 2013.
45	أشكروفت بيل ، غريفيث غاريت ، تيفن هيلين: **الرَّد بالكتابة–النَّظريَّة والتَّطبيق في آداب المستعمرات القديمة–**. المحرِّر العام: تيرينيس هوكس، ترجمة: شهرت العالم، المنظَّمة العربيّة للتَّرجمة، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، آذار(مارس) 2006.
46	أشكروفت بيل وآخرون، **دراسات ما بعد الكولونياليَّة–المفاهيم الرَّئيسيَّة–**. ترجمة: أحمد الروبى، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تقديم كرمة سامي، ابن خلدون، المركز القومي للتَّرجمة، إشراف جابر عصفور، الجزيرة–القاهرة، العدد1681، ط1، 2010.
47	أشكروفت بيل وآخرون: الإمبراطورية ترد بالكتابة. –آداب ما بعد الاستعمار: النَّظرية والتطبيق–. ترجمة:خيري دومة، أزمنة للنشر والتوزيع، ط1، 2005.

48	بابا هومي: **موقع الثقافة**. المشروع القومي للترجمة، ترجمة: ثائر ديب، إشراف جابر عصفور، العدد 569، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004.
49	بوتومور توم:مدرسة فرانكفورت. ترجمة: سعد هجرس، مراجعة: حافظ دياب، دار أويا، طرابلس-ليبيا، ط2، صيف 2004.
50	بودون ريمون ، فلفريدو باريتو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**. ترجمة: سليم حداد،دار المعارف، القاهرة، 1986.
51	تورين آلان: **نقد الحداثة**. ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، الدار البيضاء، 1997.
52	روبنسون دوغلاس: **التَّرجمة و الإمبراطورية -نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية-**.ترجمة: ثائر علي ديب، دار الفريد للطباعة والنشر، سورية-دمشق، ط2، 2009.
53	روز مارجريت: **ما بعد الحداثة**. ترجمة: أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994.
54	سي غبسون نايجل: **فانون المخيلة بعد الكولونيالية**، ترجمة خالد عايد أبو هديب، مراجعة فايز الصياغ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، آذار/ مارس، 2013.
55	كارتر ديفيد: **النَّظريَّة الأدبيَّة**. ترجمة:باسل المسالمة، دار التَّكوين، دمشق-سوريا، ط1، 2010.
56	كوت دافيد: **فرانز فانون-سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر-**. ترجمة: عدنان كيّالي، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، كانون الثّاني1971.
57	ميكشيللي أليكس: **الهوية**. ترجمة علي وطفة، دار النشر الفرنسية_دمشق_ ط1، 1993.
58	هارڤي ديفيد: **حالة ما بعد الحداثة- بحث في أصول التغيير الثقافي-**. ترجمة: محمّد شيا، المنظمة العربية للترجمة، لبنان-بيروت، أيار(مايو).
59	وهولبورن هارلمبس: **سوشيولوجيا الثقافة والهوية**. ترجمة حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنَّشر والتَّوزيع، الحلبوني _ دمشق سوريا، ط1، 2010م.
60	يانغ روبرت: **أساطير بيضاء -كتابة التّاريخ والغرب-**. ترجمة: أحمد محمود، إهداءات 2004، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، ط1، 2003.

	المجلات
61	الدواي عبد الرزاق: **في الخطاب عن المثاقفة والهوية**. أيس، العدد 2 السداسي الأول، المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، 2007م.
62	الصوابني خير الدين: **الهوية في التفكير العربي الحديث**. شهادة الكفاءة في البحث، إشراف سعد غراب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، جامعة تونس،1992-1993.
63	الغامدي حسين عبد الفتاح: **تشكُّل هويَّة الأنا لدى عيِّنة من الأحداث الجانحين وغير الجانحين بالمنطقة الغربية من المملكة العربيَّة السَّعوديَّة**، المجلَّة العربية للدراسات الأمنيَّة والتَّدريب، أكاديميَّة نايف للعلوم الأمنية، المجلد 5، العدد 30
64	بن الوليد يحي: **خطاب ما بعد الاستعمار. مجلة الكلمة**، ع 16، أبريل 2008.
65	ثابت طارق: هوية الأدب بين الحضور والغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي. مجلة الأثر.
66	جوزيف جون: **اللغة والهوية –قومية اثنية دينية–**، ترجمة عبد النُّور خراقي، العدد 342، عالم المعرفة، أغسطس 2007م.
67	حمود فريال: **مستويات تشكل الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالمجالات الأساسية المكونة لها لدى عينة من طلبة الصف الأول الثانوي من الجنسين . دراسة ميدانية في المدارس الثانوية العامة في مدينة دمشق**، مجلة جامعة دمشق ،المجلد 27- ملحق- ،2011.
68	عاشور رضوى: الصوت: فرانز فانون، إقبال أحمد، إدوارد سعيد، مجلة ألف، العدد 25، 2005.
69	عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، الجزيرة- القاهرة، العدد 919، ط1، 2005م.
70	عواضة حنان علي: **السّلطة عند ماكس فيبر**. مجلة الأستاذ، العدد 206،المجلد الأول، جامعة بغداد،1443هـ-2013م.
71	محمد زغو: **أثر العولمة على الهوية الثقافية والشّعوب**.الأكاديمية للدّراسات الإجتماعية والإنسانيّة4-2010.
72	مختار الهواري عادل و عبد العزيز مصلوح سعد: **موسوعة العلوم الاجتماعية**. دار

	المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1999.
73	نلوولف.ك،نوريس.ك، أوزبورن.ج: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي: القرن العشرون –المداخل التاريخية والفلسفيَّة والنَّفسيَّة–. إشراف رضوى عاشور، المشرف العام: جابر
74	يتيم عبد الله عبد الرحمان: **اميل دوركايم، ملمح من حياته وفكره الأنثربولوجي**. مجلّة إضافات، العدد 25، شتاء 2014.
75	المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم –الخطة الشاملة للثقافة العربية– ، ط 2 ، تونس: إدارة الثقافة ، د .ت .
	المواقع الإلكترونية
76	محمد سبيلا. www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/10/23
77	مبروك بوطقوقة، آلان تورين منقذ السّوسيولوجيا الكلاسيكيّة، الموقع العربي الأوّل للأنثربولوجيا والسّوسيوأنثربولوجيا www.aranthropos/com
78	https://ar.wikipedia.org/wiki
79	مبروك بوطقوقة: آلان تورين منتقد السّوسيولوجيا الكلاسيكيّة. www.aranthropos.com
80	http://www.ektab.com
81	كوامي نكروما http://www.marefa.org

معجم المصطلحات

انجليزي – عربي

معجم المصطلحات انجليزي – عربي

Absent	غائبة
Aleirity	الغيرية
Autonomy	الاستقلال
Autorité	السّلطة
Care	الاهتمام
Catharsis	التّطهّر/التّطهير
Colonial Discours	الخطاب الكولونيالي
Colonialism	الكولونياليّة
Competence	الكفاية
Continulity	الاستمراريّة
Cultural Identity	الهويّة الثّقافيّة
Déconstruction	التّقويض
Despair	الشعور باليأس
Doubt	الشّك
Ego Identity	هوية الأنا
Fidelity	التّفاني
Generativity	الانتاجيّة
Guilt	الذّنب
Hope	الأمل
Hypriditu	الهجنة
Identy	الهوية
Imperialism	الامبرياليّة

Industry	المثابرة
Inferiority	الشعور بالنّقص
Inhérent vulnerability	الحصانة الجوهريّة
Integrity	تكامل الذات
Intimacy	الألفة
Invite	المبادرة
Ipseity	الإنّيّة
Isolation	العزلة
Liminal Speases	الفضاءات البينيّة
Love	الحب
Metropolis	الحضارة
Metroplitan	حواضري
Mistrust	عدم الثّقة
Modernism	الحداثيّة
Modernity	الحداثة
Multiculuration	التّعددية الثقافية
Nation	الأمّة
National Identity	الهويّة الوطنيّة
Nationalism	القوميّة
Néo-colonialism	الكولونياليّة الجديدة
Orientalism	الاستشراق
Post	ما بعد
Post colonialism	ما بعد الكولونياليّة
Post modernism	ما بعد الحداثيّة

Post modernity	ما بعد الحداثة
Present	ظاهر
Purpose	الفرضيّة
Role confusion	اضطراب الدور
Samness	الهويّة المطابِقة/العينيّة
Self	الذّاتيّة
Shame	الخجل
Social identity	الهويّة الاجتماعيّة
Stagnation	الرّكود
Trust	الثّقة
Will	الارادة
Wisdom	الحِكمة

فهرس الجداول

رقم الجدول	موضوعه	الصّفحة
01	مراحل النُّمو النَّفسي الاجتماعي لدى "إريكسون"	28
02	جدول رتب هوية الأنا وفق نموذج مارشا "Marcia"	37
03	مخطط العلاقة بين الوسط الاجتماعي والوسط النفسي في تكوّن الهوية الفردية	42
04	مخطط العلاقة بين الوسط الاجتماعي والوسط النفسي في تكوّن الهوية الجماعية.	43

فهرس الأعلام

العدد	الأعلام العربية	الصفحة
01	أبو نصر حامد الفارابي	24
02	إدوارد سعيد	48-39-19-15-12
03	حسن حنفي	47-46-37
04	عبد القاهر الجرجاني	24
05	عبد الله العروي	45
06	غالي شكري	03
07	محمد برادة	47-46-37
08	محمد سبيلا	07-06

العدد	الأعلام الأجنبية		الصفحة
	ترجمته	العلم باللغة الأجنبية	
01	إريكسون	Erikson	42-36-35-29-28
02	آلان تورين	Alain Touraine	03
03	ألبرت ميمي	Albert Memmi	71
04	أوبري	Aubry	27
05	جارودي	Garaudy	83
06	جاك دريدا	Jacques Derrida	04
07	جون وانكنز تشايمان	John Ankins Chaiman	08
08	دافيد كارتر	David Karter	10
09	دوركايم	Durkheim	31، 38، 41، 44، 46
10	جان بول سارتر	Jean-Paul Sartre	79،81،82،83
11	شارلس أولسون	Charles Olson	08
12	شيللر	Scheler	32

13	صامويل هنتنجتون	Samuel Phillips Huntington	52
14	فرانز فانون	Frantz fanon	63-21-08-07
15	أرنولد توينبي	Joseph Arnold Toynbee	08
16	هومي بابا	Homi Bhabha	48-47-39-38-16-15
17	كوامي نكروما	Kwame Nkrumah	14
18	لينغ	Laing	27
19	لومي	Lemay	27
20	ليزلي فيدلر	Leslie Fiedler	08
21	مارشا	Marcia	37
22	ماكس فيبر	M,Weber	45-40-33
23	ميد	Mead	32
24	ميشيل فوكو	Michel Foucaut	15
25	بول ريكور	Paul Ricoeur	26
26	بيير تاب	PierreTap	36
27	رودولف بانفنتز	Rudolph Panevntz	08
28	هول ستيوارت	Strut Hall	50
29	ف.باريتو	Vilfredo Pareto	59
30	وليام جيمس	William James	34
31	أرنولد توينبي	Joseph Arnold Toynbee	08

فهرس

الموضوعات

المحور	الرقم	المحتوى	الصفحة
المقدمة			أ
المدخل		**الحداثة ومابعدها، الكولونياليّة وما بعدها –تحديدات أوّليّة–**	**01**
	أولا	**الحداثة وما بعدها**	**01**
	1	الحديث والحداثة والحداثيّة	**02**
	2	الـ"ما بعد" وما بعد الحداثة وما بعد الحداثيّة	**05**
	ثانيا	**الكولونيالية وما بعدها**	**11**
	1	الكولونيالية والخطاب الكولونيالي	**11**
	2	نظريّة ما بعد الكولونيالية	**18**
الفصل الأول		**الهويّة وإشكالياتها في آداب ما بعد الكولونيالية**	**22**
	أولا	**الهوية: مقاربة نظرية**	**23**
	01	مفهوم الهوية: لغة واصطلاحا	23
	02	الهوية من منظور علم النّفس	27
	03	الهوية من منظور علم الاجتماع	31
	03–01	آليات تشكّل الهوية	33
	ثانيا	**أنواع الهوية**	36
	01	الهويّة الفرديّة والهويّة الاجتماعية	36
	02	الهويّة الثقافية	43
	02-01	الثقافة والمثاقفة والتثاقف	43
	02-02	التّعددية الثقافية	46

	03-**02**	مقومات وأسس الهوية الثقافية	48
	04-**02**	الهوية الثقافية وأثر العولمة عليها	49
	03	الهوية القومية	53
	04	الهوية الوطنية	54
	ثالثا	**الهويّة والاغتراب**	56
	01	الاغتراب: لغو واصطلاحا	56
	02	أشكال الاغتراب	59
	03	الهوية والاغتراب الثقافي	61
	04	الهويَّة من منظور نقاد ما بعد الكولونياليَّة	
الفصل الثّاني		**الفصـــل الثاني**	65
	أولا	**عناصر مادية وفيزيائية**	66
	01	الحيازات	66
	02	القدرات	66
	03	التنظيمات المادية	67
	ثانيا	**عناصر تاريخية**	68
	01	الأصول التاريخية	68
	02	الأحداث التاريخية	69
	ثالثا	**عناصر ثقافية نفسية**	69
	01	النظام المعرفي	69
	02	العناصر العقلية	71
	03	النظام المعرفي	73
	رابعا	**عناصر نفسية اجتماعية**	77

	01	أسس جماعية	77
	02	القيم الاجتماعية	79
خاتمة			88
فهرس المصادر والمراجع			91
معجم المصطلحات			98
فهرس الجداول			102
فهرس الأعلام			104
فهرس الموضوعات			107