أثر النقد في النص ما بعد الاستعماري

د. بكري خليل(*)

صدر فكر ما بعد الاستعمار (Post - Colonialism) من التجربة الجماعية التي خضعت للسيطرة الأجنبية، وتطور من خلال الحراك التاريخي السياسي والثقافي والتحولات التي تمخضت عن الاحتكاك الحضاري المعاصر بين الشعوب، وعن حقائق القوة المتمددة في العلاقات الدولية غير المتكافئة.

واستمد ذلك الفكر طاقته من الجهود الدائبة لتجاوز مخلفات الحقبة الاستعمارية لتشمل كل صيغ وأشكال الهيمنة التي تتصل بإعاقة نمو وتطور المعرفة من أجل كشف الخطاب الاستعماري وتعرية حمولته الثقافية، وإعادة البناء بوعي استناري مبرأ من تعقيدات الماضي ومستند إلى الحرية وآفاق المستقبل الأرحب(١).

فالدراسات ما بعد الاستعمارية تطرح في أدبياتها مناهج الخطاب الفكري التي تحلل وتفسر التراث الثقافي الاستعماري وآثار السيطرة التي هدفت إلى الاستغلال الاقتصادي لأهالي المستعمرات وأراضيهم. وهكذا فإن تلك الدراسات تحلل أنماط السياسة المعرفية: خلقاً وتوجيهاً وتوزيعاً استناداً لعلاقات القوى السياسية والاجتماعية التي تدعم وتديم النظام الاستعماري.

فمن الناحية التاريخية يهتم فكر ما بعد الاستعمار بأشكال الفهم الذاتي ورؤية الآخر، وانثربولوجياً تعنى بالعلاقة بين الشعوب الخاضعة ومستعمريها. وكنظرية نقدية فإن فكر ما بعد الاستعمار يقوم بتقديم وشرح وتفسير الايديولوجيا والممارسة الاستعمارية مستشهداً بأمثلة من العلوم السياسية والتاريخية والإنسانيات وعلم الاجتماع والجغرافيا البشرية

(*) أستاذ بجامعة النيلين، الخرطوم، السودان.

(٢) للمزيد راجع ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مكتبة الملك فهد، الرياض، ١٩٩٥م، ص ٨١.

واللسانيات والثيولوجي والديني النسوية والانثروبولوجي، وإعطاء صورة لسرديات مقاومة الاحتلال والاستعمار والتي تحكي فصول الاخضاع الاستعماري[1].

وإذا كانت للبنيات الاستعمارية نصيبها الوافر في الأوضاع اللاحقة، فإن استراتيجيات مراكز النفوذ الاقتصادي والمالي والعسكري والقدرات العلمية والتقنية، ما زالت تتحكم في صناعة الواقع العالمي وإنتاج المزيد من التخلف والاستغلال والقمع والافقار. ففي نقد مرحلة ما بعد الاستعمار يبدو بجلاء الترابط العضوي بين قضايا ومنازعات الحاضر وخلفية الظاهرة الاستعمارية التي تنغرس فيها المشكلات المعاصرة وجذور تحديات التقدم والحداثة التي هي مفاتيح ضرورية لمغاليق ما بعد الاستعمار.

ويتضح فحوى الخطاب النقدي ما بعد الاستعمار في شطره الأعظم بوصفه يعبر عن موقف حيوي لتجاوز الأمر الواقع فيتوجه لما على الذات من مسئولية، وعلى الآخر من أخطاء ومثالب، انتصاراً لاختيارات ومراجعات استنهاضية للوعي والإرادة وإشادة عالم مشروط بتصورات إنسانية وعملية في مواجهة الخطاب التوسعي الاستعلائي والقهر المعنوي، والانكفاء ورفض الآخر ومعاداته.

المشهد ما بعد الاستعماري واستشراف المستقبل

فتح فكر ما بعد الاستعمار إمكانات جديدة في التعاطي مع المكونات الثقافية التقليدية كما عرض رؤى راديكالية على درجة من الابتكار والتركيب المتفرد اللذان عكسا صفحات العبودية والإلحاق المنظم والقمع المباشر، وذلك في سياق النظرة للحاجة إلى إعادة البناء من الداخل[2].

ولعلنا نلاحظ أن الخطاب الوطني السياسي والأدبي قد أتى ابتداءً داعياً إلى استجماع عناصر التوحيد لتحريك الوعي بمتطلبات الظفر بالاستقلال والتثقيف بتعميق النظر في طبيعة الخصم وسياساته التفريقية.

غير أن انعطافاً حقيقياً قد تحقق مع تبدل المناخ الدولي مع نذر الحرب العالمية الثانية

(1) http:/ /en. wikpedia. org/wik,postcolonialism

(2) Gregory Tropea, Post Collonial Thought, in: Brook Noel Moore, Kenneth Bruder, Philosophy, the Power of Ideas, Mayfield Publishing Co. , California, 1996, P. 635.

وإبانها، مما أدى إلى الخوض في بحث قضايا المستقبل والمضي في تناول مشكلات الوحدة الوطنية والتنمية أي في استراتيجية ما بعد الاستعمار.

وأصبحت النصوص التي أفصحت عن هذه الأحوال والمطالب تبدي نضجاً ملموساً يتناسب مع تلك المتطوارت التي ألمحنا إليها، ودور النخب وانتظام الحركات السياسية والقوى الاجتماعية. ونجد إذ ذاك الكثير من المبادرات التي دارت حول التوقعات وتقديم البدائل للنموذج الاستعماري والتطلع للإفادة من التقاليد والاصول الوطنية في تعبيد طريقها.

وأعقب ما تقدم نيل العديد من الدول استقلالها مما أثار مخاوف الاستغراق في الآمال، الأمر الذي قرع ناقوس التحذير من عواقبه جواهر لال نهرو Nehru Jawaharlal (١٩٦٤ - ١٨٨٩) الزعيم الهندي ورئيس الوزراء من ١٩٤٧م - ١٩٦٤م.

فقد خاطب «نهرو» مؤتمر «باندونج» في أندونيسيا عام ١٩٥٥م والذي ضم قادة الدول المستقلة وحركات التحرر المنضوين لمنظمة عدم الانحياز في أول تجمع لهم، في كلمة هامة تميزت بإبعادها الاستشرافية والتي أثبتت الأيام صحة تقديراتها.

وبالنظر لدلالاتها نورد بعض مقاطعها التي عبرت المميزات الرئيسية لمرحلة ما بعد الاستعمار وآثار التبعية وتناقضات الأوضاع الداخلية ونتائجها المتوقعة.

«أيها السادة، أنتم تثيرون فزعي إلى درجة الموت وكثيرون من أصدقائنا يتكلمون عن الحرية والاستقلال. سوف يعطونكم ما تطلبون». «ولأنكم جميعاً منهوبون وموارد كم مربوطة بنظم دولية تواصل عملية نهبها» «سوف تذهبون إلى الأسياد القدامى طالبين منهم مساعدتكم على مسئولية الاستقلال. أي وضع هذا الذي يستنجد فيه الضحية بالجاني حتى يساعده على تلافي آثار جريمته... جريمة الاستعمار التي لن تصححها قروضه إنما سوف تزيدها سوءً»[١]. «حقوق الحرية التي طالبنا بها وناضلنا من أجلها كأوطان سوف تحدث أثرها في داخل الأوطان نفسها.. جماعات كثيرة سوف تطالب بحقوقها في الداخل، سكتت عليها لأنها اختارت أن لا تكسر الوحدة الوطنية في ظروف المطالبة بالاستقلال، لكنها سوف تجد الفرصة ملائمة لتطالب: أقليات عرقية وعنصرية ودينية سوف تطالب بترتيبات خاصة.. وبنوع من تحقيق الهوية الذاتية»[٢].

---

(١) نبوءة نهرو في مؤتمر باندونق، مجلة الثقافة الوطنية، العدد الرابع، السنة الأولى، الخرطوم، يناير ١٩٨٩م جمادي الثاني ١٤٠٩هـ، ص٢٦.

(٢) جواهر لال نهرو، المصدر السابق، ص ٢٧ - ٢٨.

«سوف ننشئ جيوشاً محلية. ولأن كل البنى الاجتماعية والاقتصادية هشة، فإن هذه الجيوش سوف ينتهي الأمر بها إلى أن تأمرنا بدل أن تتلقى أوامرنا».

«أريدكم أن تأخذوا قضية الاستقلال بجدية.. فجواز الدخول إليه ليس بقصصات الورق التي ستوقعونها مع مستعمريكم. فكلمة الاستقلال والحرية ليست تعبيرات فرح وإنما هي أفعال مسئولية، ومسئولية مخيفة. فالسيطرة الجديدة لن تكون بالجيوش وإنما بالتقدم. أنتم متقدمون فإذن أنتم سادة، أنتم متخلفون فإذن أنتم مقهورون».

«سوف تأخذكم جميعاً حمى التنمية وسوف نتكلم عنها ونملأ الدنيا كلاماً. ولكن هناك سبيل واحد للتنمية هو العلم، فماذا لدينا منه؟» «لقد وجدت من واجبي أن اعرض قليلاً تبعات الاستقلال بعد أن سمعت رفاقاً كثيرين يتحدثون شعراً ونثراً عن مباهجه»[١].

وترجمت المقتطفات السابقة، نقد مبكراً للحماس والنزوع التفاؤلي، انطلق من موقع الممارسة لأحد اقدم المستعمرات، واتصف بالواقعية والاستباق وبعد النظر التي عرف بها رواد النضال الاستقلالي في الهند، وشكلت مواقفهم دروساً ثمينة اغنت خبرات شعوب العالم خاصة في باب الاعتماد على الذات والثقة في القدرة الوطنية كحجر زاوية لسياسات الهند منذ أمد طويل[٢].

ومن المعترك ما بعد الاستعماري يتلمس جمال عبدالناصر قائد ثورة يوليو ١٩٥٢م مواضع خطى التحرر مصرحاً في كتابه «فلسفة الثورة» بأن محتوى مؤلفه هو مهمة أشبه ما تكون بدورية استكشاف في الأهداف والطاقة التي ينبغي حشدها لمعرفة طبيعة المسار[٣].

ونراه يشدد على توخي الحيطة لأن كفاح الشعوب لا يعرف الفجوات، كما أنه لا يتحمل المفاجآت التي تقفز للوجود دون مقدمات، فكل حدث يعقب ما قبله.

ويضيف عبد الناصر قائلاً «لو خطر لي أننا نستطيع أن نحل كل مشاكل وطننا لكنت واهماً» «وما أسهل الحديث إلى غرائز الناس وما أصعب الحديث إلى عقولهم». «فغرائزنا جميعاً واحدة أما عقولنا فموضع الخلاف والتفاوت»[٤].

---

(١) راجع، روبين ميريديث، الفيل والتنين، صعود الهند والصين، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير ٢٠٠٩م، ص ٥٥ - ٨٨.

(٢) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، المقدمة، ص ٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥١.

(4) Oxford Dictionary of Philosophy, P. 136

وعلى خشبة عصر ما بعد الاستعمار تناوبت الأدوار وازدحمت المرتجيات ومواجع الحمل الكاذب أحياناً والصادق أحياناً أخرى، والتي قدمت فصولاً من الإجهاض والتراجع. وترادفت هذه التجارب بمحاولات الإجابة على أسئلة التحرر واللحاق بركب العالم المعاصر وإقامة الدولة الوطنية الحديثة وتخطي حالة التبعية الثقافية والاقتصادية وشق دروب الحوار وتعميد تاريخ يضع المعنى والحق فوق القوة والتسلط.

أساليب الكفاح ومشروع التحرر السياسي والثقافي

تزامن نقد ما بعد الاستعمار تاريخياً مع مطلع عصر استقلال الشعوب المستعمرة. فقد عدت كتابات «فرانزفانون» Fanon Frantz (١٩٦١ - ١٩٢٥)[١] بداية للنقد، بعد الاستعماري منذ أوائل خمسينيات القرن العشرين خاصة كتابة «بشرة سوداء وأقنعة بيضاء» الذي صدر عام ١٩٥٢م.

وكانت لأفكار فانون وتعبيراته اللاذعة والصادمة دورها على مستويين، الأول التأثير العميق على حركات المطالبة بالحقوق المدنية للزنوج وإيقاظ وعي السود والاعتداد بشخصيتهم، والتنبيه إلى التشوهات التي أحدثها الاستعمار على الصعيد الإنساني والتلميح إلى اللجوء للعنف إذا لزم الأمر. أما المستوى الثاني فهو إجبار الأوروبيين لإعادة التفكير في علاقتهم بتاريخ شعوب المستعمرات وتجربتهم معها وانبعاث الدراسة النقدية للاستعمار وتجديد الاهتمام بموضوعات الإخضاع والسيطرة[٢].

وبوحي من النظرة التحليلية النفسانية أظهر فانون تبعات الممارسات العنصرية على التكوين السيكولوجي للمستعمرين بكيفية تؤدي إلى انشطار ذواتهم الواعية وإخفاء الخضوع لمعايير بيضاء، تفضي إلى اغتراب الوعي عن إدراك حقيقتهم وثقافتهم الأصلية.

فالاستعمار عمل على إخضاع الوعي الجماعي لشعوب المستعمرات بفرض لغته، وحملها على قبول ثقافتها فيما كان يعتبرها شعوباً متوحشة ومتخلفة. وبالنسبة للون الأسود اعتبر

(1) Post colonialism, in: Richard Peet, Elaine Hardwick, Theories of Development, the Gilford Press, N. Y. , London, 2009, PP. 209 - 210.

(٢) للمزيد راجع: د. أحمد أبو زيد، فانون صراع ضد سرطان الاستعمار والجسد، كتاب العربي ٤٦، الكويت، ٢٠٠١م، ص ٤٤ - ٤٥.

رمزاً للخطيئة والرذيلة. فلكي يتخلص السود من هذه «الوصمة» لبس هؤلاء أقنعة بيضاء عن طريق محاكاة البيض في سلوكهم وقيمهم ويوهمون أنفسهم بالتساوي مع البيض في أنهم على قدم المساواة معهم[١].

ومن خلال تجربته مع الثورة الجزائرية خرج «فانون» بدروس ثمينة جعلت من كتابه «معذبو الأرض» سجلاً تقويمياً للمسألة الاستعمارية ورد مخاطر الإمحاء الثقافي والاستعباد المنظم والمتعدد الأوجه.

وفي مقابل الاستعمار، يرى «فانون» أنه لا محيص عن الكفاح المنظم والواعي لاسترداد السيادة كأكمل مظهر ثقافي ممكن. فالتحرر بالكفاح لا يزيل الاستعمار فحسب بل يغير ويزيل المستعمر أيضًا.

ودعواه في ذلك هو أن الوعي القومي بحسبانه شكل من أشكال الثقافة، وأن الشعور القومي ليس تعصباً أو حائلاً دون التواصل بل هو ضمان التواصل وهو «الأمر الوحيد الذي يهب لنا بعداً عالمياً. «ففي قلب الوعي القومي ينهض الوعي العالمي ويحيا»[٢]. فثمة بزوغ مزدوج يمثل بؤرة كل ثقافة.

ولكنه في نفس الوقت يشير إلى مغبة الاتباع والتقليد، لأن الإنسانية تنتظر شيئاً آخر غير التقليد الكاريكاتيري العاجز، فلا ينبغي علينا أن ندفع «جزية لأروبا بخلق دول ونظم ومجتمعات تستوحي أوروبا»، من أجلها ومن أجل انفسنا ومن أجل الإنسانية[٣].

فالملاحظ على اسلوب «فانون» مزيج من الخطاب التقريري ومحاورة المفاهيم والانفتاح على الأفاق البعيدة. لكنه يميل إلى مزاج الجولات المحتدمة آنذاك بما فيها من جيشان. فهو يطل على الصدام اليومي بين قوى التحرير والاستعمار، ومن اتونه يخلص إلى الوسيلة الناجعة من تلك المنازلة «العنف هو الطريقة المثلى وأن الإنسان المستعمر يتحرر من الضعف بالعنف» «فالعنف يطهر الأفراد من السموم، ويخلص المستعمر من مركب النقص» إنه يرد المستعمر إلى شجاعته ويرد إليه اعتباره في نظر نفسه»[٤].

---

(١) فرانز فانون، معذبو الأرض، ط٤، ترجمة د. سامي الدروبي، د. جمال الاتاسي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١م، ص١٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٥ - ٤٩.

(٤) نفسه، ص ٧٧

غير أن «فانون» الذي يكشف عن طبيعة المواجهة ويختار لها السلاح الامضى ويفكر بعقل المناضل، لا يغادر موقعه وينسى دوره كمفكر يحلل الأمور ويضعها حيثما ينبغي أن تكون.

فهو يعيد النتائج إلى أسبابها، ويدرك ردات الفعل لما يقترفه الاستعمار من جرائم وبطش «تدخل العناصر الانفعالية في الكفاح، وما تفتأ تعد المناضل بدواع جديدة إلى الحقد، وما تفتأ تزوده بأسباب جديدة تحفزه على أن يبحث عن المستعمر الذي يجب عليه أن يذبحه. لكن قادة الثورة يدركون يوماً بعد يوم أن الكره لا يمكن أن يكون برنامجاً»[١].

فهناك وحشية ليست من الروح الثورية في شيء، «بل هي منافية للثورية ومغامرة فوضوية» «فإذا لم تحارب هذه الوحشية الصرفة الكلية فوراً، أدت حتماً إلى إخفاق الحركة في غضون أسابيع»[٢].

وعلى هذا السبيل يعمل «فانون» على طرح تصوره لإعطاء العنف الثوري مبرراته وشرعيته لأن تغيير العالم الاستعماري ليس معركة عقلية بين وجهتي نظر وليس خطاباً في المساواة بين البشر وإنما تأكيد عنيف لأصالة تفرض مطلقة «فالعالم المزروع بأنواع المنع لا يمكن تبديله إلا بالعنف المطلق[٣]».

ونجد «فانون» حريصاً على بيان رد ربط كفاح الشعوب المستعمرة بعوامل ذاتية عدوانية من ناحية، وكذا وضع العنف في إطاره الاجتماعي والتاريخي بعيداً عن الدوافع الفطرية، وعدم الربط بين السلوك الصدامي والانفعالات أو الغضب من ناحية أخرى. فالأمر على هذا النحو ليس استجابة وقتية أو نوبة منقطعة عن ظروفها العامة[٤].

وهنا يربط إشكالية ممارسة العنف بالوضع الاستعماري والاستعمار ويقارن بين البرجوازية الغربية ونظيرتها الوطنية. فالبرجوازية الغربية حقيقتها عرقية، إلا أنها تستطيع أن تخفي وجهها بقناع الكرامة الإنسانية، والمناداة بتساوي البشر وذلك حتى تظل منطقية مع نفسها، وتدعو البشر المختلفين أن يصبحوا أسوياء من خلال الانموذج الغربي الذي تجسده.

---

(١) المصدر السابق نفسه، ٨١.

(٢) نفسه، ص ١٤ - ١٧.

(٣) للمزيد انظر باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة د. ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٧)، الكويت، ٢٠٠٧م، ص ١١٩.

(٤) فرانز فانون، معذبو الأرض، مصدر سابق، ص ١٢١.

فالتعصب البرجوازي الغربي تعصب احتقار واستهانة، بينما تعصب البرجوازية الوطنية في البلاد المستعمرة تعصب دفاعي قائم الخوف ولا يختلف في جوهره عن القبلية والخصومات المحلية بين الفرق الصوفية والجماعات الدينية.

فإضفاء الطابع العرقي على الفكر وعلى خطاه هو من فعل الاوربيين لأنهم دأبوا على المقابلة بين حضارة البيض وبين اللاحضارات الأخرى. ففي أفريقيا ارتأى الاستعمار أن لا يضيع وقته في إنكار حضارات أممها فردياً، فأنكرها مجتمعة ليشمل ذلك القارة بأكملها.

وبالنتيجة فإن تلك الدعاوى الاستعمارية بأن الزنوج لا ثقافة لهم، قد أفضى منطقياً إلى تمجيد وحماس للظاهرات الثقافية لا على الصعيد القومي بل على الصعيد الثقافي الافريقي، وإسباغ طابع عرقي، والاعتصام ببؤرة عاطفية متأججة[١].

فبعد أن يحاول المثقف من أبناء المستعمرات أن يجعل الثقافة الغربية ثقافته، يرتد إلى موافع تنمي في نفسه حساسية مفرطة وانكفاء يعيده إلى الجذور، ويقطع شوطاً ثلاثي المراحل: المرحلة الأولى يبرهن فيها أنه استوعب ثقافة المحتل، والثانية يتذكر فيها نفسه ويتوتر، والثالثة يصحو ويتحول إلى موقظ ومندفع لحمل قضيته [٢].

وإذا كانت إسهامات «فانون» قد مثلت البدايات النقدية السياسية والثقافية لما بعد الاستعمار، فقد ألهمت وحركت موجهات الحركات الاحتجاجية التي ظهرت في الستينيات من القرن العشرين، إذ كانت كتابات «فانون» مدونة تاريخية وسفراً فكرياً لمعركة التحرر من سياسات الاستعمار المطبوعة بروح التفوق والتعمية التي تنم عن الوصاية والإمعان في محاولة طمس حقائق مراميها، فكانت ترياقاً مضاداً للعنف بمختلف أشكاله الثقافية والناعمة، أملاً في كسب معركة الإلحاق تحت يافطات التمدين ورسالة الرجل الأبيض التي ظلت مرفوعة لتمرير شتى أشكال السيطرة الأجنبية [٣].

وإذا كان كل ما اجترحه ذهنه في ظل الطور البطولي لحركات التحرر الوطني، قد جعله رسول عفوية الجماهير و«العنف العلاجي» كما جرى وصفه، فإنه لم يشغل نفسه إلا بالمرحلة

(١) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(2) For example, see: J. D. Fage, A History of Africa, Hutchirson, London, 1978, PP. 388 - 455.

(٣) كريستيان ديكان، ايديولوجيات التحرير، في: فرانسوا شاتليه، تاريخ الايديولوجيات، الجزء الثالث، ترجمة د. انطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧م، ص ٣٦٩ - ٣٧٤.

وشروط عبورها بوعي وطني لا يحجبه أو يغيبه أي دفاع بدائي عن النفس من متراكم عصور الاستبعاد[١].

التحليل الحضاري والنقد ما بعد الاستعماري

يتضح من استقراء ما سبق، بعض خطوط مقدمات ما بعد الاستعمار كمجال تنويع التداول في المسائل المعنية بخبرة شعوب المستعمرات، إلى جانب توارد التصورات الاستعمارية الثقافية عن تلك الشعوب ونقد هذه التصورات. ويمكننا القول بأن مناقشات تلك الفترة قد رسمت حدود التقسيم بين الأنا والآخر، على الرغم من أن إشكالية الهوية قد ظلت بمنأى عن التوظيف المباشر، واستمرت متوارية خلف عناوين التحرر الأساسية إلى ما بعد الاستقلال[٢].

والجدير ذكره أن الجهود الأولى التي عرضنا لها إنما انصبت على مشكلات تأسيسية استأثرت باهتمام قادة حركات التحرر أو زعماء دولها الحديثة الاستقلال، أو ارتبطت بمهمات وطنية مرحلية لتأمين الفوز بإجلاء المستعمر.

لكن سنرى انعطافاً باتجاه أوسع مدى في تحليل البنى الحضارية وتعقب طروحات قوى السيطرة وخطابها ورفع سقوف الحجاج ما بعد الاستعماري إلى جانب النقد الثقافي والسياسي للخبرة الوطنية. ونتوقف بهذا الخصوص عند شخصيتين علميتين هما جمال حمدان العالم الجغرافي المصري، والعالم الانثربولوجي الكيني علي مزروعي.

أولاً: آراء جمال حمدان (١٩٢٥م - ١٩٩٣م):

يستهل جمال حمدان تحليله للظاهرة الاستعمارية الحديثة بتعريف الاستعمار. فالاستعمار يعني السيطرة المنظمة لجماعة على جماعة أخرى. ومع اطراد نمو الدولة كشكل سياسي تأخذ الحركات البشرية بالتدريج اتجاهاً نحو الاستعمار[٣].

وفي تتبعه لتلك الظاهرة ومحدداتها يميز بين جغرافية الاستعمار وجغرافية التحرير.

---

(١) راجع: د. بكري خليل، الوعي الذاتي وهوية السودان الثقافية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٥٠ - ٦٤.

(٢) د. جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، ١٩٨٢م، ص ١٣.

(٣) جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرر، دار الشروق، ١٩٨٢م، ص ١٣.

لذا فهو يضع الدولة العربية الإسلامية كفصل أول في جغرافية التحرير، وعدها أول كمنولث في التاريخ، بينما يرى أن الحروب الصليبية شأن السواد الأعظم من المؤرخين، حرباً استعمارية، وحلقة الوصل ومرحلة الانتقال بين الاستعمار الجزئي القديم الذي باشرته روما واثينا وبين الاستعمار الحديث الذي خرجت به أوروبا مسقبلاً. واستراتجياً ما هي إلا مظهر من مظاهر الصراع بين القوى البحرية الغربية والمناطق البينية في العالم القديم[١].

ويفسر هذه المعطيات التاريخية على أسس جيوسياسية وديمغرافية. فاندفاع التتر والمغول مثل حلاً للمشكلة السكانية في واقع المجتمعات الرعوية؛ بينما كان الخروج الصليبي هو الحل الأوروبي لمشكلة الانفجار السكاني في ظل النظام الإقطاعي، فالأول اندفع بفعل موجات الجفاف المناخي والثاني مدفوع بالجفاف الحضاري الذي أصاب النظام الإقطاعي. فالخطر الصليبي كان استعمارياً استيطانياً يتصف بانه هجرة ومجتمع منقول، بينما كان الخطر المغولي التتري استخراباً وغزواً.

وكانت الإمكانية المتاحة لمعاودة أوروبا الكرة في عصر الكشوف وبعد انكسار الحملات الصليبية، هي وجود وحدات وطنية أكبر من تلك الوحدات الفسيفسائية الضيقة والصغيرة، بعد أن أصبحت على طريق إقامة الدولة الوطنية الحديثة.

وهكذا «ولد الاستعمار الحديث في حجر الكشوف الجغرافية» وليس في رحمها[٢]. وبعد التوسع الغربي نحو الشرق في زمن الكشوف والعصر التجاري، جاء استعمار الانقلاب الصناعي نحو الجنوب. واستطاعت الجغرافيا الحضارية والطبيعية أن تصد الاختراق الاستعماري لحضارة الانقلاب التجاري وأن تهزم الاستعمار الديمغرافي والاستنزاف البشري لتجارة الرقيق. واستقرت الصيغة الاستعمارية في ظل الانقلاب الصناعي على نمط سائد كاستعمار استغلالي واستراتيجي فيما كان النمط السكني قد توقف في المناطق المدارية، واستمرت الشعوب في مقاومتها لمراحل السيطرة اللاحقة[٣].

ويرى «حمدان» أن منطق الاستعمار في الاحتلال وتوسيع استثماراته، يزيد أعباءه، مما

(١) جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، المصدر السابق، ص ٣٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٩.
(٣) نفسه، ص ١٠٦ - ١١٦.

يؤدي إلى نقضه. لذا فإن الاستعمار يهزم أغراضه ويستهلك نفسه بنفسه لأنه يحمل في كيانه جرثومة فنائه. كما أن اضمحلال احتكار القوة العالمية قد أضعف من إمكانية سيطرتها، وفضحت نزاعات الأطراف الاستعمارية حقيقة أطماعها وكشفت أكاذيبها، إلى جانب تحطيم هيبتها أمام الشعوب المستعمرة، وحولت خطابها عن السيادة إلى مادة للسخرية[١].

وفوق هذا وذاك يرد جمال حمدان على المبررات التي ساقها الاستعمار من أجل السيطرة على أفريقيا بالاستناد إلى مفهوم تمدينها، ذلك أن أفريقيا كانت مهداً حضارياً وظلت عامرة بالسكان والثقافات وأبدت حيوية استطاعت أن ترد عملية إفنائها. فلا معنى لما قاله «رينر» من أن أفريقيا هي ثانية القارات مساحة ورابعها سكاناً وفي الحضيض حضارة بعد «انتاركتيكا» اللامعمورة»[٢].

وبطبيعة الحال كان تاريخ الاستعمار شاهداً على تجاهل تغيير الأوضاع المتأخرة، ويكفينا «هوبزباوم» في ذلك عندما يقول «لم يكن تصنيع العالم التابع وارداً في مخطط أي احد» «وكانت مصالح البريطانيين شأنهم شأن أي منتجين شماليين إبقاء السوق التابعة كما كانت عليه تابعة كلياً لإنتاجهم أي جعله سوقاً زراعية»[٣].

فما أثير عن صلة الاستعمار بافريقيا يعكس مدى تصميمه على البقاء فيها. ومن هنا كان التركيز على الوحدة الموروفولوجية (التركيب) للقارة الافريقية، وتصويرها منقسمة جغرافياً وثقافياً ودينياً. و«حمدان» ينظر إلى البحث عن وحدة تركيبة لقارة بأكملها أمراً غير مقبول كما أن البحث عنها هو قضية علمية، لكنه يأتي لمقاصد سياسية لشغل وتمزيق أفريقيا[٤].

وفي هذا السياق يفيدنا «حمدان» بأن أي قارة لا يمكن أن تكون حتى وحدة جيوليوجية، أو تعبيراً جغرافياً أو سياسياً، وإنما هي تعبير «جيوديزي» أي وحدة من الوحدات الكبرى التي يتألف منها هيكل سطح الأرض.

---

(١) د. جمال حمدان، أفريقيا الجديدة، سلسلة العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م، ص ٣١.

(2) Renner, G. T. , A study in Colonialism, in world political Geography, G. Etzel and R. H. Fifield, N. Y. , 1951, P. 393, Exerted from the above reference, P. 17 (in Arabic).

(٣) ايريك هوبزباوم، عصر النهايات القصوى، الجزء الأول، عصر الكارثة، ترجمة هشام الدجاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٤) د. جمال حمدان، أفريقيا الجديدة، مصدر سابق، ص ٣٣٨.

وبينما يوضح حمدان أن وجود قومية افريقية لكل الأفارقة أمر غير وارد وأنها كلمة عالقة Catch word يتداولها الناس دون أن تدرك معناها، فهو ينبري للرد على النظر للقومية في أفريقيا وكأنها رد فعل وانعكاس للوجود الاستعماري. ففي أفريقيا شعوب عرفت القومية قبل أن تتخطى أفريقيا مرحلة القبلية. فالقارة تضم جميع مراحل التطور السياسي وأنماط الدولة ابتداء من الدولة القومية إلى الأشكال القبلية الدنيا، والشعور الجماعي من الأمة وحتى القبيلة وكل درجات التفاعل والتكامل بين الأرض والسكان وثبات الوطن السياسي، فتتمثل فيها كل أنماط الدول الجيوبوليتيكية[١].

ويخلص «جمال حمدان» إلى أن للقومية في أفريقيا ثلاث خصائص. أنها على درجات من التكون، نضج في الشمال وانتقالي في الوسط للمخاض، وحبلى بالقومية في الجنوب. كما أنها ليست جميعها أصلية مثلما أن جميعها ليست دخيلة. ومن هذه العوامل يتوصل إلى أن أفريقيا ليست قومية أو أمة واحدة. فإن أصبحت كذلك تصبح قومية قارية لا معنى لها، أو عنصرية لونية لا مكان لها[٢]. «لذا فإن مفهوم القومية الأفريقية اسم نوع لا اسم علم»[٣].

وأياً كان، فلا غضاضة من وجود مؤثرات على التبلور القومي من خارج المكونات العضوية للشعوب، فقد عملت أخطار ثلاثة خارجية بحسب «ماكيندر» Makinder هي التتار من الشرق، والفيكنج من الشمال والعرب من الجنوب، قد نقلت أوروبا من مرحلة القبلية إلى الشعوب وخلقت الوعي الذاتي والشعور بالقومية[٤].

فالاستعمار قد شكل القالب السياسي الحديث، إلا أن ذلك لا يعد خلقاً للقومية من عدم، لكنه بعث لها، وفي هذه الحدود يكون دور الاستعمار تكثيفاً للقومية وليس موجداً لها. لكن التطور الثقافي والمادي الذي صحب الاحتكاك الحضاري قد خلق بيئة اجتماعية واقتصادية ومناخاً سياسياً وحراكاً فئوياً، فتكاملت عناصر الوعي القومي وصهرت المجتمع حتى اختمرت وحدة إرادته السياسية الوطنية[٥].

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤٣.

(٢) د. جمال حمدان، أفريقيا الجديدة، مصدر سابق، ص ٣٦٢.

(٣) د. جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٤) يرى اريكسون، أن فهم الظهور التاريخي لتشكيل العرق بدءاً من الخواص البدائية الأصلية مضلل. فالعرقية يمكن أن تدرس كظاهرة ابتكرت من خلال ظروف اقتصادية وسياسية وكرد فعل لمثل هذه الظروف راجع اريكسون، توماس هايلاند، العرقية والقومية، ترجمة د. ابكرت عبد الحسين، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٣)، الكويت، أكتوبر ٢٠١٢م، ص ١٣٢، ١٣٣.

(٥) راجع، د. جمال حمدان، أفريقيا الجديدة، المصدر السابق، ص ٣٥٢ - ٣٥٤.

ثانيا: آراء علي مزروعي (Mazrui، Ali، 1933 - 2014):

انطلق «علي مزروعي» من محاور قريبة مما أوردناه إذ تسير المقاربات على نحو يوثق العوامل التاريخية والثقافية، على الرغم من تركيز «حمدان» على الجغرافيا السياسية والبشرية، وتركيز «المرزوعي» على التاريخ السياسي والموروث الثقافي.

فاللحظة التي دشن فيها كتبه الثلاثة الأولى استصحبها «المزروعي» بنقد ما بعد الاستعمار بعد توالي مشاهد التدخلات والحروب على اثر دخول مشروعات التحرر الوطني في حيز التطبيق و إسقاطات الحرب الباردة عليها. فقد أشاعت هذه العوامل الاهتمام بإشكالية التبعية وقضايا الهوية القومية والاثنية والتعددية الثقافية والسيادة والغزو الثقافي... إلخ.

ويضع «المزروعي» مقدمة يعتقد أنها صادقة، وهي أن نهاية الحكم الاستعماري ليست رديفة لمفهوم الاستقلال، ويتساءل بعدئذ عما إن كانت هناك درجات من التبعية كما هو الحال بالنسبة للأوضاع الاستعمارية. ويضيف أيضًا، هل التبعية حالة نسبية؟، بما يعني وجود حالة هي دون مستوى السيادة مع كلما يتخفى به وضع كهذا من مظاهر[١].

ويطلعنا «المزروعي» على أن الإجابة جاءت من المؤتمر الإفريقي في القاهرة عام ١٩٦١م الذي أقر مفهوم الاستعمار الجديد Neo-Colonialism والمقصود به استخدام الوسائل السياسية والاقتصادية للسيطرة الخارجية على أفريقيا ومن جانبه فقد فضل «مزروعي» استخدام عبارة التبعية الجديدة No-Dependence لوصف حالة الدول الافريقية الواقعة تحت نفوذ وفعالية القوى الخارجية[٢].

والجدير بالذكر أن تغيير الاستعمار لأدواته وأساليبه من طابعها الاحتلالي والعسكري المباشر إنما ينبع من دور إرادة التحرر العالمي فضلاً عن اختلاف معطيات الأوضاع الدولية[٣].

---

(1) Mazrui, Ali, A. , Towards a Pax Africana, Study of Ideology and Ambition, Weidenfled and Niclson, London, 1967, P. 74.

(2) Ibid. , P 75.

(٣) للمزيد انظر: د. منيف الرزاز، الأعمال الفكرية والسياسية، الجزء الثاني، ط١، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، ١٩٨٧، ص ٥٤٢، ٥٤٣.

ويتوجه «مزروعي» إلى لب قضية التبعية وهي القصور عن التجدد والتحديث، والظروف الصعبة التي تمر بها القارة الافريقية في مرحلة ما بعد الاستعمار.

وبالنتيجة تعاني أفريقيا تغرباً بلا تحديث Westernization without Modernization، فالجيوش التي قامت على الطريقة الغربية تدبر الانقلابات، والشرطة التي نظمت على شاكلة النظم الغربية تفشل في انفاذ القانون، فيما تزايد فساد الدواوين التي اتبعت تلك الأساليب. وذلك هو أيضًا خط الزراعة التي تسير على ذات المنوال من ضعف الكفاءة والإنتاجية.

لذا فإن ترويج من هذا النوع للتحديث، هو ضرب من وهم الحداثة: فالتحديث هو تغيير مبتكر ومؤسس على معرفة متقدمة تؤدي إلى توسيع الأفق الاجتماعي بينما التنمية الجدية هي تحديث بدون تبعية لتحقيق الارتقاء من غير اعتماد مفرط على الآخرين [١].

وفي تحليله لتجربة الدولة والثقافة في أفريقيا يعيد «مزروعي» قراءتها على ضوء ثلاثة أجواز من الأصول. فالدولة في أفريقيا الحديثة هي نتاج ثلاث قوى في تاريخ العالم، هي ما يسميها الاستبداد السامي والتنظيم الأوروبي وتقديس التراب الافريقي.

فالمعتقدات السامية تؤمن بتلك القدرة الكلية والعلم التي تتضافر مع أيديولوجيا الملكية المطلقة. أمام عبقرية التنظيم فتسهم في فكرة الدولة المركزية المنظمة. ويكون تقديس الأرض عنصر تفاعل مع مبدأ السيادة الاقليمية الذي يشدد على نطاق وتخوم الدولة وحدودها[٢].

ويناظر ما تقدم التفاعل بين الثقافة الافريقية المحلية والإسلام والحضارة الغربية. فالعملية الرئيسية لهذا الإرث تتشعب في نتائجه سياسياً واقتصادياً. ويعرف «مزورعي» الثقافة بانها نسق ذو علاقات قيمية متبادلة وفعالة تؤثر بقدر كاف على المفاهيم والأحكام والسلوك والتواصل وتكيفها في مجتمع ما [٣].

وبتقديره أن تعريف الحضارة هي أنها ثقافة دائمة ومتجددة وترتقي إلى مدارك أخلاقية جديدة، ويرى أن ذلك ربما كان ما قصده المهاتما غاندي عندما سؤل:

What do you think of western civilization?

(1) Mazrui, Ali, A. , The African Triple Heritage, Little Brown, Canada, 1986, P. 201.
(2) Ibid. , P 261.
(3) Ibid. , P 239.

فاجاب: I didn't know they have any

وهكذا فإنه يرى أن أفريقيا بمقوماتها تعد معجزة التنوع Miracle of diversity، إذ تضم مجتمعات الدولة إلى العروش الواسعة، ومن زمر الصيد والحضارات المركبة إلى الجماعات الريفية.

ويشير «مزروعي» إلى مدى الانقطاع الذي وقع بين نظام الدولة ما قبل الاستعمار وتجربة الدولة ما بعد الاستعمار فقد عمد النظام الاستعماري خاصة البريطاني إلى الإفادة من النماذج الإسلامية في إمارات شمال نيجريا ورسى على اعتماد ما توارثته في قضايا الأرض والضرائب وتوزيع السلطات والقضاء ونظام الطاعة والولاء مما اتسق مع توجهات السلطة الاستعمارية في الإدارة غير المباشرة على يد «لوجارد» Gugard وما يتناسب مع عدم رغبة الأهالي في جلب موظفين محليين أجانب وحكم الوطنيين بإشراف البريطانيين[١].

فضلاً عما تقدم تأتي أزمة المساواتية وحيازة الأرض. فدول أفريقيا الإمبراطورية ودول المدينة الافريقية لم تعهد نظاماً مساواتياً قبل الدولة الاستعمارية، كما أن نظام حيازة الأرض ظل محل احترام ذي تقديس ديني للتراب.

وكل ذلك لم يمثل موضع شقاق مثلما مثله جانب القيم والأخلاق مما شكل حالة من صراع القيم والمبادئ[٢].

وأياً يكن فإن أفريقيا لا تستطيع أن تعود إلى نقطة بداية ما قبل الاستعمار، ولكن ثمة حالة على الأقل لتراجع جزئي لإعادة تأسيس صلات مع معالم الماضي ومعاودة بدء رحلة التحديث بزخم اصلانية.

وبغض النظر عن جذور نظام الدولة، فينبغي أن يفسح المجال لممارسة إنسانية، ونظام عالمي عادل. ولابد من الإبقاء على تفاعل الثقافات الثلاث: المحلية والإسلام، والتغريب درءًا لتوترات التجارب السياسية في أفريقيا، وضماناً للإطلال على العالم الخارجي الأوسع. فافريقيا يمكن أن تنمو وتنبثق من أوضاعها الحالية كما تنبت شجرة المانجو من بذرة متحللة[٣].

---

(١) للمزيد، راجع د. يواقيم رزق مرقص، تطور نظام الإدارة في السودان في عهد الحكم الثنائي الأول ١٨٩٩ - ١٩٢٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م، ص ٢٠١ - ٢٠٣.

(2) Mazrui, Ali, The African Triple, Op. Cit. , P. 273..

(3) Ibid. , P. 21.

المعرفة والسلطة والنقد الثقافي للإمبريالية

يمثل المفكر والناقد الأدبي الفلسطيني الأصل لإدورد سعيد (١٩٣٥م - ٢٠٠٣م) Edward Said أحد الأضلاع الرئيسية في تشكيلات الفكر ما بعد الاستعماري والذي ظل يستشعر مسئولية المثقفين في عدم نيل قسطهم من سيرورة التنوير والتحرر بالمعنى الفكري[١].

وينوه «سعيد» في كتابه «المثقف والسلطة» إلى أن المواقف الفكرية للمثقفين تعتبر في ذاتها نشاطاً مستقلاً يعتمد على نوع الوعي الذي يتشكل فيما حوله ويتميز بالالتزام ويكرس عمله دائماً للبحث العقلاني والأحكام الخلقية». «ومن شأن هذا أن يلفت النظر إليه ويعرضه للخطر معاً. وهكذا فإن عليه أن يعرف كيف يجيد استخدام اللغة وكيف يتدخل باستخدام اللغة، وهاتان سمتان جوهريتان من سمات عمل المثقف»[٢].

واعمل منهجيته ومعاييره في نتاجاته التي تراوحت بين النقد الأدبي والثقافي والقضية الفلسطينية والسيرة والموسيقى والموضوعات الاجتماعية والتراثية، إلا أن ما يتعلق ببحثنا هو آرائه في قضايا ما بعد الاستعمار والإمبريالية. فقد كانت هذه الآراء بمثابة مقدمات تأسيسية في دراسات ما بعد الكولونيالية التي استهلها في كتابه الاستشراق» والتي طورها فيما بعد بكتابه «الإمبريالية والثقافة».

ويستند فكر «لإدورد سعيد» على منهج القراءة الطباقية للعلاقة بين الثقافة والإمبريالية، فهناك قراءة مقابلة وموازية للمقاومة بوجه قراءة السيطرة الاستعمارية، لتعرض قراءة متضادة ومختلفة[٣].

ونجد «سعيد» ينظر إلى وجود تحالف بين العمل الثقافي والنزعات السياسية وتدابير السيطرة. وضمن هذا الأفق يقبل على معالجة العلاقة الثنائية بين الشرق والغرب، إذ يفيدنا بأن دراسته للاستشراق قد أقنعته بأن المجتمع والثقافة الأوروبية لا يمكن أن يفهما ويدرسا إلا معاً. كما أنه لا يستطيع أن يعالج ظاهرة الاستشراق الثقافية التاريخية بوصفها نمطاً من العمل

(١) صبحي حديدي، لإدورد سعيد، حوار القدس العربي، لندن ١٩٩٤م، أعادت نشره جريدة الأحداث السودانية في ٢٠٠٩/٦/٣٠م، ص ١١.

(٢) إدورد سعيد، المثقف والسلطة، ط١، ترجمة د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠٦م، ص ٥٥.

(٣) إدورد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ط٣، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٢٠.

الإنساني العقلي الحر. فتاريخ الاستشراق ينعكس عليه تاريخ التحيز الشعبي ضد العرب والإسلام، والمعرفة والقوة التي تخلق الشرقي وبمعنى ما تلغيه ككائن إنساني[١].

في ذلك يمكن دراسة الطريقة التي مارست بها السيطرة الثقافية فاعليتها. ذلك يتم عن طريق التموضع الاسترتيجي وهو طريقة لوصف موقع المؤلف في نص ما بالنسبة للمادة الشرقية التي يكتب عنها، والتشكيل الاسترتيجي وهو طريقة تحليل العلاقة بين النصوص والنهج الذي تكتسب به مجموعات من النصوص... بل حتى الأجناس النصية[٢].

فالاستشراق يستجيب للثقافة التي أنتجته أكثر من الاستجابة لموضوعه، فهو متسق داخلياً وعلى علاقة واضحة بالثقافة المسيطرة.

ففي مجال الاستشراق نشأ شكل خاص من التأطير أصبح فيه المستشرقون سلطة مرجعية مركزية للشرق، ذي نظام من التمثيلات والقوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية والوعي الغربي.

وبهذه الخصائص يصبح الاستشراق نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية، ومدرسة للتفسير ومادتها الشرق بحضارته وأقاليمه وشعوبه المحلية [٣].

وقد أثارت معالجة «سعيد» لموضوع الاستشراق بالكيفية التي لخصنا بعض جوانبه ردوداً لها، إذ لم تقف عند توصيف الأثر الثقافي للتدخل الاستعماري، وإنما فتحه لجبهة واسعة لتقويض خطاب الهيمنة الاستعماري كخطاب لمركزية الثقافة الأوروبية وعرض ما يناظره من مناهضة ذلك في الأطراف، وشملت تلك الردود أطيافاً فكرية عديدة[٤].

فقد اعاد مؤلفه «الثقافة والإمبريالية» إحياء المناظرة حول السيطرة والمقاومة، والذي أراد «سعيد» من خلاله الإجابة على الأسئلة التي أثارها «الاستشراق»، فجاء ذلك العمل لتأكيد: رفض فكرة الفصل المطلق بين البيض وغيرهم وكذا طبيعة أن العالم عالم مشاركة وثقافات متقاطعة. واهتم «سعيد» بالشرق في تاريخ «الإمبراطورية» وعالمها غير المؤول إلا

(١) إدورد سعيد، الاستشراق، ط٢، ترجمة كمال ابوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٥٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٢١٤.
(٤) راجع للمزيد: أنور مغيث، سعيد وماركس والاستشراق، مجلة البلاغة المقارنة، الف، العدد ٢٥، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، ٢٠٠٥م، ص ١١٧.

بقدر ضئيل مما قاله الروائيون الغربيون وأيضًا ما اعتمدته الشعوب المستعمرة لتأكيد هويتها الخاصة ووجودها التاريخي [١].

فثمة روابط بين سرديات ومرويات الأمم والتي تمثل أهمية كبرى للثقافة والإمبريالية. فالسرديات الكبرى للتحرر والتنوير قد حفزت الشعوب على التحرر وجندتها ضد المستعمر فيما كان لقصص وأبطال مرويات الخاضعين للاستعمار فعلها بين الغربيين الذين عملوا بعد أن هزتهم تلك الصور بالصراع من أجل سرديات جديدة للمساواة والروح المجتمعية. فالثقافة مخزون لأفضل ما يحقق المعرفة ومفهوم دافع للسمو يعمل على النقاء في المجتمعات. ولكن الثقافة هي ساحة عراك لأنها مصدر من مصادر الهوية والصدام كما نراها في حالات الرجوع للتراث فتولد أنواع من الأصوليات الدينية والقومية [٢].

فمختلف الأصوات التي ترنو إلى أن يسمع العالم سردياتها قد تكون كحصيلة للعملية الكونية التي دفعت بها الإمبريالية الحديثة للوجود، إنما تعبر عن تجربة متقاطعة والاعتماد المتبادل للمديات الثقافية التي تعايش وتصارع فيها المستعمرون والمستعمرات من خلال الجغرافيات والسرديات والتواريخ المتنافسة[٣].

وفيما يبني «سعيد» مقاربته على الإقرار بمرارة التجربة بين الاصلانيين والاستعماريين، يرى أن الفصل بينهما كان إثماً وظلماً على الدوام.

وحالياً تبدو تحالفات وتموضوعات واصطفافات جديدة تستفز وتتحدى مبدأ الهوية السكوني الذي ظل يشكل لب الفكر الثقافي خلال العهد الإمبريالي. ولكن حقيقة التجربة التاريخية توضح لنا أن عصر ما أسماه «هوبسباوم» «عصر الإمبراطورية» قد انتهى على الرغم من تأثيراته الثقافية الكبيرة في الوقت الحالي.. ولكن تلك التجربة هي متشابكة ومهجنة ومتخالطة ومتمايزة.

فنحن أشد وعياً الآن بأن التجارب التاريخية كثيرة ومتعددة ولطالما كانت متناقضة ولكن ذلك لا يعني أن الثقافات يمكنها أن تكون متوحدة أو مستقلة ذاتياً [٤].

---

(١) انظر: لإدورد سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص ١٠، ١١، ٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤) راجع المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٨٥.

فعبر منهجه الوصفي والاستردادي يذهب «سعيد» إلى أن هناك حاجة لموضعة هذه الأمور في جغرافيا من الهويات والشعوب والثقافات، ودراسة كيفية تقاطعها دائماً رغم الفروق بينها. فهي تداخلت عبر تأثير لا تراتبي ومن هنا فإن تلك الحقائق التكاملية هي عنده التحدي الفكري والثقافي الأهم شأناً.

ويلفت «سعيد» انتباهنا إلى دور الشرائح التي قادت النضال القومي من فئات الطبقة الوسطى، التي شكلتهم وأنتجتهم القوة الاستعمارية إلى حد ما، فأسئلة القوة والسلطة تلاحق أنظمتها الوريثة ومدى قدرتها على أن تكون بديلاً فعلياً للنظام الاستعماري في أوطانها. فإن لم يتم تحويل وعيها القومي في لحظة انتصارها إلى وعي اجتماعي كما قال «فانون» فإن المستقبل لن يأتي بالتحرير وإنما بامتداد للإمبريالية[١].

فالوعي القومي يجب أن يثير ويعمق لتحويله إلى وعي الحاجات السياسية والاجتماعية أي إلى إنسانية حقيقية، وفي تبني هذه الطروحات، يلتقي «سعيد» بما أورده «فانون» في كتابه «معذبو الأرض» في التماس طريق مشترك بين الأصلاني والأوربي لسير معاً نحو مجتمع غير عدائي من الوعي ومناهضة الإمبريالية[٢].

وإذا كانت أفكار «لإدورد سعيد» قد دارت في مساحة واسعة لرفع الغطاء عن التواطؤ بين الإمبريالية والثقافة، فقد نهضت أيضاً بنقد اتجاهات العزلة والاستعلاء والتعصب الأصولي الديني والانفلات القومي.

لكن مع ذلك، تظل أمهات المسائل التي أثارتها في سيرورة قراءاته الطباقية والثنائية والهجنه، محل خلاف بحسبانها جزء من استفاضة مفكري ما بعد الكولونيالية في معارضة رأس المال العالمي وتحريفها لمعارضتها، مما يحول موقعها إلى أداة تلطيف لمعاناة المضطهدين وتبشيرهم بأوهام ثقافة حانية[٣].

---

(١) راجع المصدر السابق، ص ٢٨١ و٣٢٣.

(٢) للمزيد انظر، فرانز فانون، معذبو الأرض، مصدر سابق، الفصل المعنون، «مزالق الشعور القومي، ص ٨٢ - ١١٦.

(3) E. San Juan, Jr,. The Limits of Post Colonial Criticism, The Discourse of Edward Said, http://solidarity-us. org/rode/1781.

الاختلاف والهجنه ونقد النسوية للتمركز

١- أفكار هومي بابا:

لما كان الاختلاف الثقافي هو النتيجة الأبرز في نتائج المرحلة الاستعمارية فإن إمكانية معالجته أصبحت متاحة بطرق مختلفة في فكر ما بعد الاستعمار(١).

وهومي بابا Homi Bhabha المفكر البريطاني الهندي الأصل يجعل من المضي بالتفكير في الاختلافات الثقافية أبعد من سرديات الذاتيات الأصلية، إلى الصيرورات التي ينتجها الإفصاح عن الاختلافات الثقافية. وتلك هي التي تفتح طريق تفسير وبلورة علامات الذات الفردية أو الجماعية، ومواضع جديدة للتعاون والتنازع وتعريف فكرة المجتمع(٢).

فهذه الفراغات أو السطوح والفرجات التي تشكلها تداخلات مبادئ الاختلاف وانزياحها هي المكان الذي يتم فيه التفاوض أي محاولة تعديل ما يفرض. كما يصبح الفضاء السياسي الجغرافي، محلياً أو عابراً للقوميات محل استنطاق وبداية جديدة.

وينطلق «بابا» في ذلك من الواقع البيئي المتداخل الذي يشهد دفق المهاجرين واللاجئين بوصفه سرداً أصلياً من خلال السكنى في «المابعد» إنما يعبر عن ممكنات توصيف التعاصر الثقافي(٣).

فتأكيد «هومي بابا» على مراجعة من هذا النوع إنما للوقوف على دراسة الطريقة التي تدرك بها الثقافات ذاتها من خلال إسقاطات الآخرية فيها، ذلك أن انتقال التراثات القومية بفعل المهاجرين واللاجئين السياسيين العابرة للقوميات يفتح مجالاً غير مسبوق للأدب العالمي. وذلك يعني أن مركز الدراسة لم يعد لا سياده الثقافة القومية ولا كونية الثقافة الإنسانية بل «الانزياحات الاجتماعية والثقافية العجيبة» كما يعبر عنها «بابا»(٤).

وهذا التصور الذاتي يلح على اللحظية في رسم شكل الكتابة، يمنح ديناميات الكتابة

---

(1) Ibid.

(٢) هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، ط١، ترجمة ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ٣٨.

(٣) هومي بابا، موضع الثقافة، المصدر السابق، ص ٤٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٦.

والنصية قوة إنتاج للمعرفة الاجتماعية. فمشكلة الهوية في النص ما بعد الاستعماري تعود إلى سيرورة وتواجه الصور في فضاء التمثيل، إذ تتعين الهوية في خصوصية تاريخية وثقافية تنبض بالحيوية وانشطار الذات ما بعد الكولونيالية أو المهاجرة.

وفيما مثل الخطاب الكولونيالي مفهوم الثبات في البناء الايديولوجي والصورة النمطية للهوية، فقد همشت أشكال الاخرية العرقية الثقافية والتاريخية.

غير أن تلك الظاهرة التي تفرض التكرار تنطوي على غير ما تبدو. فمثلاً نجد أن تمثلات الشرق في الخطاب الغربي لها بنيات عميقة متناقضة إزاء الآخر الذي يصبح موضوعاً للكراهية والسخرية. وعنده فإن ذلك الخطاب الكولونيالي قد قام على القلق أكثر من العجرفة. فالسيطرة الاستعمارية ذات بنية صراعية. لذا فإن تلك الصورة النمطية للتابع معقدة ومتناقضة وفي نفس الوقت متقلقلة ومهزوزة وليست حاسمة[١].

وهنا يشدد «هومي بابا» على الاختلاف الثقافي الذي تعنى به النظرية النقدية، ذلك أن الاختلاف الثقافي سيرورة تدليل تتباين عبرها اقوال الثقافة أو عن الثقافة بينما التنوع الثقافي موضوع ابستمولوجي ومقولة من مقولات علم الأخلاق المقارن أو الانثولوجيا المقارنة وعلم الجمال المقارن، وهو ذو علاقة بالمضامين والعادات السابقة المتعينة مسبقاً. فالاختلاف الثقافي يركز على علاقة تجاذب السلطة والثقافة ومحاولات السيطرة ومشكلة الماضي والحاضر وتدخل في قضايا القيمة الثقافية والحكم والتأويل الثقافي[٢].

وبأفق الاختلاف والهجنه والتجاذب، يعيد «بابا» دروب استكشاف فعل الانشطار الاجتماعي وسيرورات الهوية وما يضع المستعمر والمستعمر في حالة من الاعتماد المتبادل والحوار المتصل، فهذه مفردات يحدد كل منهما الآخر وليست متضادة وكيانات منفصلة.

فعلى الرغم من أن الخطاب الكولونيالي يؤول المستعمرين بوضعهم شعوباً منحطة وذلك لتبرير استعمارهم وإقامة سلطته وفرض سيطرته وأنظمته، فإنه ينتج المستعمرين بوصفهم واقعاً اجتماعياً هو آخر، لكنه قابل للمعرفة [٣].

---

(1) Theories of Development, Op. Cit. , P. 212.

(٢) للمزيد انظر موضع الثقافة، المصدر السابق، ص ٨٦، ٩٩، ٢٧٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٢.

٢- نقد الفلسفة النسوية للتمركز ما بعد الاستعماري:

يشترك فكر ما بعد الاستعمار والنسوية في اهتمامها بمسألة إحلال ذوات محل أخرى ومن ثم تشكيل حالة التهميش وخلق حالة التبعية.

فالنظريات النسوية ترفض المعايير الأبوية وفكرة السيطرة الذكورية، بينما تطرح نظرية ما بعد الاستعمار قضايا مناظرة في النسوية بشأن جوهرية الاختلاف والهوية والدونية وفضح مؤسسات الهيمنة(١).

والأساس الأيديولوجي للاستعمار هو الإيمان بالسيطرة التي تفرض على الشعوب الأخرى الطاعة وعلى العالم التمركز الغربي والتفوق المطلق والسيادة على الثقافات.

فالفلسفة النسوية ترتضي ذلك التراتب وتنزع إلى تقويض مركزية الفعل الذكوري وسيادة الحضارة الصناعية التي قهرت المرأة والطبيعة وشعوب المستعمرات.

وانخرطت المرأة في النضال التحرري، ودعت إلى التضامن العالمي لمواجهة الأخطار الثقافية والاقتصادية، والحقوق الأساسية للإنسان، ومناصرة الفئات الضعيفة وقضايا الدفاع عن البيئة ومناهضة الحروب.

وغدت مشكلات التنمية المستدامة والتطور الاجتماعي والرعاية تلتحم بمنظورات النقد ما بعد الاستعماري لكون أن قضايا المراة كالطبقة والعرق تقوم على أساس العلاقات لاسيما وأن نتائج التنمية تنعكس على أوضاع المرأة مباشرة وتتجاوز عواقبها الحدود القومية(٢).

وينشغل الفكر النسوي كما نجده عند «اوفيليا شوته» لمسألة الغيرية الثقافية وبمشكلة التواصل العابر للثقافات في سياق علاقة الشمال والجنوب وترى أن أضخم التحديات هو كيفية التواصل مع الآخر المختلف ثقافياً عن الأنا، في عصر العولمة والهجرة والترحيل.

والأنا عندها ليس الآخر الذي يسلم بسلبية بما أميل إليه لأن دوره ليس مرآتياً وإنما الخبرة

(١) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ط١، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٢م، ص ٤٤٩ - ٤٥٠.

(٢) د. يمنى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، الهيئة المصرية العامة لقصور الشباب، القاهرة، ٢٠١٤م، ص ١٢٤.

التي تهيئ للذات التعرف على أفقها الخارجي في ضوء علاقات لا تماثلية، والتي من شأنها أن تهز أركان الأنا المهيمنة لكي تنزع عنها مركزيتها[١].

وبدورها فإن المفكرة الهندية «جياتري شاكرافورتي سبيفاك Gayatri Chakaravorty Spivak سعت إلى الكتابة في أثر التمركز في إخضاع مجال نفوذه وفرض وصايته وعن تلك الأوضاع المتعارضة للتابع، التي ترجع إلى علاقات السيطرة الاستعمارية. فالنساء التابعات يخضعن إلى سيطرة ثلاثة أنظمة، هي الطبقة والأثنية والنوع. لذا فإن النساء ليست لهن وضعاً أو موضوعاً يمكنهن الكلام، فالمراة التابعة لا يمكنها الكلام[٢].

وتستعير «سيفاك» من «ميشيل فوكو» وتستخدم مصطلح العنف المعرفي Epistemic Violence لوصف تحطيم الأساليب غير الغربية لإدراك العالم وفهمه ومحصلته هو هيمنة الأساليب الغربية لفهم العالم. وهكذا فإن الضعف المعرفي يتعلق بالمرأة بالذات ذلك لأن المرأة التابعة مقضي عليها دائماً بعدم التعبير الحقيقي عن نفسها، لأن تدمير السلطة الاستعمارية لثقافتها تدفع أساليبها لإدراك وفهم ومعرفة العالم إلى الهوامش الاجتماعية[٣].

---

(١) اوفيليا شوته، الغيرية الثقافية والتواصل، في اوما ناريان، ساندرا هاردينغ، نقض مركزية المركز، الجزء الأول، ترجمة يمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٥)، الكويت، ديسمبر ٢٠١٢م، ص ٩٧ - ٩٩.

(2) Theories of Developments, Op. Cit., P. 211.

(3) The Limits of Post-Colonial Criticism, Op. Cit.,

الاستنتاجات

جاء النص النقدي ما بعد الاستعماري في سياق التوجه نحو فحص الخلفية التاريخية لتجربة المجتمعات التي خضعت للسيطرة الأجنبية، فكان أن انطوى في مرحلة التحرير على الخطابات المباشرة والتعبوية الهادفة إلى رفع مستوى الوعي بمتطلبات مابعد الاستعمار وشروط الخروج من التخلف والتبعية.

ومع تطور أوضاع تجربة التحرر الوطني وتنامي مشكلات الدولة الوطنية، في ظل التحولات باتجاه الأنماط الاستهلاكية ونشوء تيارات الحراك الاجتماعي والثقافي الاحتجاجي، ومطالع الثورة العلمية والتقانية والمعلوماتية، أخذت إسقاطات ما بعد الحداثة تتجلى على الممارسة النقدية لاسيما وأن الاطر النقدية والمنطلقات التحررية للأمم الحديثة الاستقلال قد دمغت بنسبتها إلى النظام الكولونيالي.

ومن هذا الواقع تولي مفكرو ما بعد الاستعمار عملية توضيح هوية شعوبهم الثقافية، ونقد مرتكزات الوعي الغربي الاستعمارية، وجهدوا في البحث عن مواطن التمايز والمكونات الحضارية لشخصية شعوبهم.

وتولي الفكر النقدي ما بعد الاستعماري توضيح ما حاق بروابط التجربة الثقافية والظروف المحلية، وبات يفك وثاق الكثير من المفاهيم من مرابطها المألوفة، فلا يخضع مفهوم التابع إلى الوقوع تحت اضطهاد الآخر، ويرى في جوهرانية الهوية تبسيطاً مخلاً بمعنى الهوية الثقافية في الوقت الذي يؤكد فيه عدم تجاهل تنوع الهويات ومناهضة المركزية الغربية.

وإزاء ما جرى من تكثيف في ثقافة التمايز والآخرية، فقد استتبع قسم من منظري ما بعد الاستعمار نقد تلك الثقافة، ودللوا على وجود تبادل وتواصل وتواجه بين الأنا والآخر فليست هناك حدوداً فاصلة بينهما. فكل المعاني والمعارف تنجم عن العلاقات التي يخلقها الانشطار الخطابي والاجتماعي أياً كانت مواقعنا، فالهجنة هي عادة الأشياء وديدنها، فلا مسوغ لاختلاف متعين وعازل.

وكحصيلة لما ذكرنا من منعطفات نقدية، فقد تحول النص النقدي من صيغته التقريرية إلى حيز تحليلي وحواري، وتعمقت أهمية فكر ما بعد الاستعمار وتجاوز طابعه الوصفي التوجيهي إلى

ميدان واسع للبحث والتداول والحفر في مختلف الأنماط المعرفية وأدوات التعبير اللغوية واللسانية والإبداع الأدبي، والانفتاح على شتى أنواع الدراسات والمذاهب والعلوم المعنية بمستقبل البشرية وعلاقتها ومتعلقاتها التحررية والديمقراطية واجتثاث السيطرة والهيمنة من جذورها.

وأياً يكن حظ تلك الطروحات الحافزة لبلوغ تلك المرامي، فإنها قد قدمت تصحيحاً لكثير مما علق بالأذهان، وتحقيقاً للمطالب التي وضعتها التيارات النقدية ما بعد الاستعمارية، فإن وعائها النصي قد اكتسى الموضوعية وحض على حق الاختلاف وخلق روح التفاهم المتبادل بين الشعوب. وعلى الرغم من أن بعض رهانات النقد ما بعد الاستعماري قد مال إلى تصوير الإرث الاستعماري وكأنه أصبح من مخلفات الماضي، فإنه لا يمكن التقليل من محصلة ذلك الخطاب وأفكاره التي أدامت التنقيب في أوجه الهيمنة وقدرتها الاختلافية وفعلها المستمر في إحداث الفجوة والأوضاع غير المتوازنة عالمياً.

كما لا يخفى أن الترويج للثقافة الكونية والعولمة في الكثير من كتابات ما بعد الاستعمار، لا يحفل بمجريات الأوضاع العملية التي جاءت على عكس وعود ما يسمى بالنظام الدولي الجديد سواء في إرساء الديمقراطية أو تقليص دور الدولة أو نهاية التاريخ. وهي أمور حركت العديد من أفكار ما بعد الحداثة المنتمية إلى النقد ما بعد الاستعماري.

فإسقاط السياق الموضوعي من التقديرات في سبيل تجنب الشروع في التعاطي مع المسبقات والحلول الخلاصية، جعلها تفرط في التجريد النظري وتبتعد عن تاريخية فكر ما بعد الاستعمار التي تعد بعداً لا غنى عنه.

وخلاصة القول أن النص ما بعد الاستعماري قد تطور بفعل أزمان وأوضاع مختلفة، وبفضل المجهود النقدي والتحليلي ومحاولات الإضافة والاغناء، اكتسب ذلك النص حيويته التي نجمت عن الأغراض السجالية والمقارنة والاستعانة بالصور والتجارب التاريخية.

وكل ما تقدم لبى الحاجة لتحريض الفكر النقدي وكشف السياسة المعرفية الاستعمارية، وتفكيك خطابات الانغلاق والتعصب. وكان لذلك المحتوى أثره البالغ في دعم قدرة الشعوب على تجاوز ما اعترضها من عقبات وابتداع نتاجات فكرية امنت معافاتها وعبور العديد من محطات إثبات البقاء وتشكيل رؤى الانبثاق الذاتي، الأمر الذي يجعل فكر ما بعد الاستعمار إضافة للنظم المعرفية المنتجة في العالم المعاصر.

قائمة المصادر

المصادر العربية

١. أحمد أبو زيد، فانون صراع ضد سرطان الاستعمار والجسد، كتاب العربي ٤٦، الكويت، ٢٠٠١م.

٢. لإدورد سعيد، الاستشراق، ط٢، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤م.

٣. لإدورد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ط٣، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٤م.

٤. لإدورد سعيد، المثقف والسلطة، ط١، ترجمة د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠٦م.

٥. اريكسون، توماس هايلاند، العرقية والقومية، ترجمة د. ابكرت عبد الحسين، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٣)، الكويت، أكتوبر ٢٠١٢م.

٦. أنور مغيث، سعيد وماركس والاستشراق، مجلة البلاغة المقارنة، ألف، العدد ٢٥، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، ٢٠٠٥م.

٧. أوفيليا شوته، الغيرية الثقافية والتواصل، في أوما ناريان، ساندرا هاردينغ، نقض مركزية المركز، الجزء الأول، ترجمة يمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٥)، الكويت، ديسمبر ٢٠١٢م.

٨. إيريك هوبزباوم، عصر النهايات القصوى، الجزء الأول، عصر الكارثة، ترجمة هشام الدجاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

٩. باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة د. ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٧)، الكويت، ٢٠٠٧م.

١٠. بكري خليل، الوعي الذاتي وهوية السودان الثقافية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١١. جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، ١٩٨٢م.

١٢. جمال حمدان، أفريقيا الجديدة، سلسلة العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م.

١٣. جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، المقدمة.

١٤. روبين ميريديث، الفيل والتنين، صعود الهند والصين، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير ٢٠٠٩م.

١٥. سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ط١، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٢م.

١٦. صبحي حديدي، لإدورد سعيد، حوار القدس العربي، لندن ١٩٩٤م، أعادت نشره جريدة الأحداث السودانية في ٢٠٠٩/٦/٣٠م.

١٧. فرانز فانون، معذبو الأرض، ط٤، ترجمة د. سامي الدروبي، د. جمال الاتاسي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١م.

١٨. كريستيان ديكان، ايديولوجيات التحرر، في: فرانسوا شاتليه، تاريخ الايديولوجيات، الجزء الثالث، ترجمة د. انطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧م.

١٩. منيف الرزاز، الأعمال الفكرية والسياسية، الجزء الثاني، ط١، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، ١٩٨٧.

٢٠. ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مكتبة الملك فهد، الرياض، ١٩٩٥م.

٢١. نبوءة نهرو في مؤتمر باندونق، مجلة الثقافة الوطنية، العدد الرابع، السنة الأولى، الخرطوم، يناير ١٩٨٩م جمادي الثاني ١٤٠٩هـ.

٢٢. هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، ط١، ترجمة ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٦م.

٢٣. يمنى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، الهيئة المصرية العامة لقصور الشباب، القاهرة، ٢٠١٤م.

٢٤. يواقيم رزق مرقص، تطور نظام الادارة في السودان في عهد الحكم الثنائي الأول ١٨٩٩ - ١٩٢٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

المصادر الاجنبية:

25. E. San Juan, Jr,. The Limits of Post Colonial Criticism, The Discourse of Edward Said, http:/ /solidarity-us. org/rode/1781.

26. For example, see: J. D. Fage, A History of Africa, Hutchirson, London, 1978.

27. Gregory Tropea, Post Collonial Thought, in: Brook Noel Moore, Kenneth Bruder, Philosophy, the Power of Ideas, Mayfield Publishing Co. , California, 1996.

28. http:/ /en. wikpedia. org/wik,postcolonialism

29. Mazrui, Ali, A. , The African Triple Heritage, Little Brown, Canada, 1986,.

30. Mazrui, Ali, A. , Towards a Pax Africana, Study of Ideology and Ambition, Weidenfled and Niclson, London, 1967.

31. Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, 1994.

32. Post colonialism, in: Richard Peet, Elaine Hardwick, Theories of Development, the Gilford Press, N. Y. , London, 2009.

33. Renner, G. T. , A study in Colonialism, in world political Geography, G. Etzel and R. H. Fifield, N. Y. , 1951, P. 393, Exerted from the above reference, (in Arabic).