

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعد الله
كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية
قسم اللغة العربية وآدابها

المفاهيم المُغيبَة في فكر فرانز فانون

من أجل الإلمام بالنظرية الفانونية

The hidden concepts in the thought of Frantz Fanon

For the sake of familiarity of Fanon's theory

أطروحة مقدّمة من أجل نيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب العربي، تخصصّ
قضايا الأدب والدراسات النقدية والمقارنة.

إشراف: أد/ وحيد بن بو عزيز

من إعداد الطالب: سعيد موايسي

أعضاء لجنة المناقشة:

1/ عزّي بوخالفة.....رئيسا

2/ وحيد بن بو عزيز.....مقرّرا

3/كمال بومنير.....عضوا

4/عيادي عبد المالك.....عضوا

5/توفيق شابو.....عضوا

6/لونيس بن علي.....عضوا

2022/2021م.

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Algiers 02 Abu al-Qasim Saadallah
Faculty of Arabic Language and Literature and Oriental Languages
Department of Arabic Language and Literature

The hidden concepts in the thought of Frantz Fanon
For the sake of familiarity of Fanon's theory

A thesis submitted for obtaining a doctorate of science in Arabic literature. Specializing in literature issues and critical and comparative studies

Prepared by: Mouaici Said supervised by: Ouahid Benbouaziz

Membres of the discussion committee:

- 1/Azzi Boukhalfa.....president
- 2/ Ouahid Benbouaziz.....supervisor
- 3/ kamel Boumenir.....membre
- 4/ Abd-elmalek Iyadi.....membre
- 5/ Toufik Chabou.....membre
- 6/ Lounis Benali.....membre

2021/2022

مقدمة

عندما عاد إدوارد سعيد إلى فرويد في كتابه "فرويد وغير الأوروبيين"، فإن ذلك لم يكن بنية بعث فكره من جديد، إذ ليس هناك ما يربط سعيدا بتخصّص فرويد المتمثّل في البسيكولوجيا، وإنّما فعل ذلك من أجل أن يبيّن أنّ الأوروبيين، خاصّة اليهود منهم، حاولوا منح موسى عليه السّلام بشرة بيضاء رغم أنّه لم يكن كذلك، بل كان ذا بشرة ملوّنة. وإنّنا إذ نقرأ عن فانون، فإنّنا نجد الأوروبيين ومن مال إلى صفتهم، يحاولون أيضا تبييض بشرة فانون أيضا، وذلك من خلال القول أنّه محض تلميذ للغرب، أو أنّه عبد آبق وجب تأديبه، أو تحييد أفكاره، أو من خلال الادّعاء أنّ البلاد التي اختارها تنكّرت له.

وإنّنا إذ نبدأ هذه المقدّمة بهذا الشّكل، فذلك لرغبتنا في تحقيق أمنية لأحد الذين عرفوا فرانز فانون، ألا وهو الإيطالي اليساريّ حقًا جيوفاني بيرلي، الذي أراد أن ينجز عملا يقدّم فيه فانون انطلاقًا ممّا هو عليه، وبعيدا عن أولئك الذين جعلوا أنفسهم أوصياء عليه، واحتكروا كلّ ما له علاقة به لصالحهم، ونحن نقصد هنا اليسار الأوروبيّ عامّة، والفرنسيّ بشكل خاصّ، الذي كان يدّعي نصرته الثّورة الجزائريّة ويندّد بأعمال التعذيب في حين أنّه كان يحاول، بشكل خفيّ، حفظ ما تبقى لفرنسا من شرف مزعوم.

فعندما تقرأ مثلا عناوين لهؤلاء من قبيل: "الجزائر ليست فرنسا"، و"عارنا في الجزائر"، و"المسألة"، و"من أجل بوحيرد"، تعتقد بادئ الأمر أنّ أصحابها كانوا صفاً واحداً مع إخوانهم الجزائريين، وأنّهم اقتسموا معهم رغيفا واحداً، ولكنّ هذا ليس عين الصّواب. وسنبيّن في غير موضع من هذا البحث ذلك، وسنستثني طبعاً أولئك الذين ساندوا قضيتنا قولاً وفعلاً، وذلك كي لا ننتهم بالتعميم في إطلاق الأحكام، إذ سيجد القارئ في هذه الصفحات على علّاتها، إنصافاً لفرنسيس جونسون وفرانسوا ماسبيرو وغيرهما؛ رغم انتمائهم بشكل أو بآخر إلى اليسار الفرنسيّ ذاته.

نعود كي نقول أنّه عندما اقترحت علينا اللّجنة التي ناقشت رسالتنا للماجستير؛ الموسومة بـ"حضور فرانز فانون في النّقد الثّقافيّ، دراسة فكريّة"، أن نتعمّق في دراستنا حول الرّجل، وأن نحاول الإلمام بخطابه، فإنّنا توجّسنا خيفة من اقتراحها، وذلك لعلمنا أنّ موضوعاً كهذا أشبه بالتّاج الثّقيل على رأس الملك، فرغم أنّه تاج ومرصّع بالجواهر كما يُفترض، إلّا أنّه يُعيب صاحبه. ووجه الشّبه هنا، بين عملنا والتّاج، هو في الثّقل لا في أنّنا نعتبر أنفسنا ملوكاً. وليس هذا فقط، بل هناك اعتبارات أخرى جعلتنا نستصعب الموضوع.

إذ أنّ الحديث عن الصعوبات التي اعترضت بحثنا لغو، ذلك أنّ كلّ بحث لا يخلو من صعوبات تعترض طريقه وما أكثرها! إلّا أنّ العقبة التي قسمت ظهرنا هي أنّ طرقنا تقاطعت فيه مع العديد من المثقّفين المألوفين، الذين يستهلّكون المقولات الجاهزة حول موضوع ما، ثمّ هم يكرّرونها بشكل تلقينيّ لغيرهم دون أن يتكبّدوا عناء تفحصها وغربلتها وتكييفها، ولذلك فإنّنا كنّا حادّين في التّعامل معهم، واستنتجنا من ذلك أنّ على النّاقد الحقيقيّ أن يقول الأشياء بمسمّياتها، وألاّ يحاول تلطيف كلامه أو موافقه، لأنّ كلّ كلام هو موضع، ولأنّ الحدّة تجلب نقاشاً من نوع فريد، وتفضي إلى نتائج غير مسبوقه، ولنا في أدونيس أو نيتشه مثالان عن ذلك.

ويبدو عنوان هذا البحث: "المفاهيم المُغيّبة في فكر فرانز فانون/ من أجل الإلمام بالنظرية القانونية" ففضاضا، ذلك أنّه ينوي بسط كلّ الخطاب القانوني أمام القارئ بسطا من جهة، ثمّ تقصي كيفية تعاطي النقاد والمفكرين مع ما ذهب إليه فانون من جهة ثانية، فإن كان هناك وفاق، فيها ونعمت، وإن كان هناك شقاق، فواجب علينا انطلاقا من هذا العنوان إبراز ذلك أولاً، والردّ عليه ما أمكننا ثانيًا، وفضح لعبته ثالثًا. ولما كان النّقد الذي اشتغل على الخطاب القانوني متنسبًا من جهة، وغزيرا غزارة المطر من جهة ثانية، فقد كان لزاما علينا أن نحذر من آثار ذلك، إذ أنّه يتوجّب على الإنسان، عندما ينزل المطر، أن يحذر من الوحل أن يُصيب قدميه أو أن يغرق فيه.

إنّ تتبّع مسار حياة فانون يعلّمنا الكثير، فلقد نشأ في المارتنيك، وواصل دراسته الجامعية في فرنسا، ثمّ جاء إلى الجزائر كي يعمل بها، ولكنّه استقال من منصبه لظروف سنّيتها مع تدرّجنا في هذا البحث، ثمّ ذهب إلى تونس التي واصل بها مشروعه الذي أرسى قواعده سابقا، ومن تونس كانت له صولات وجولات في بلدان عدّة؛ كالمغرب الأقصى وغانا ومالي والكونغو وإيطاليا والولايات المتّحدة الأمريكيّة التي قضى نحبه بها، ثمّ أُعيد إلى الجزائر التي اختار أن يُقبر بها. ولما كان الأمر على ذلك الحال، فقد كان من الصّعب جدّا الإلمام بذلك الكمّ الكبير من النّقد الصّادر عن كلّ جهة من هذه الجهات، أو من غيرها، إذ أنّ كلّ واحدة تدّعي أنّها وصيّة على فانون أو أنّه ملك لها. وما كان علينا، تبعا لذلك، إلّا أن ننظر في ذلك بأعيننا، ومن الجهة الصّحيحة للمنظار طبعا.

ولقد تمّ استقبال فانون من طرف الغرب بحفاوة كبيرة، وتمّت مناقشة أهمّ ما جاءنا عنه من قبل العديد من المفكرين والنّقاد، فكان منهم المؤيّد لفكره، وكان منهم المعارض، وكان منهم المنتقص لقيمة آرائه، وكان منهم الطّاعن في شخصه. وإذا ما نحن انتقلنا إلى عالمنا الثالث، وبشكل خاصّ إلى الجزائر، نجد أنّ استقباله، خاصّة على الصّعيد السياسيّ، لم يكن على الوجه المطلوب واللائق، خاصّة وأنّه يُعدّ الابن البارّ لها، والمناضل في صفوفها، والمستند عليها في إرساء نظريّته الدّاعية إلى مناهضة الاستعمار بشكليّه؛ التّقليديّ والحديث.

ولما كان كلّ طرف يدّعي في فانون معرفة وأحقّية، فإنّ هذا البحث في شقّ منه، أتى كي يقول أنّه إن كان فانون ملكا مشاعا، فإنّ لنا نحن الجزائريين حقّ الشّفعة فيه، وأنّه لا مشاع مع شّفعة. وبناء عليه، فإنّ منهج دراستنا-ونحن نستبق الأمور هنا بحديثنا عن المنهج-سيكون ثوريا في مواضع بارزة، أي أنّه سيكون قائما على اعتبار أنّ كلّ الخطابات التي لا تنتمي إلى منظومتنا-بوصفنا جزائريين لدينا امتداد إسلاميّ وعربيّ وأمازيغيّ وإفريقيّ وعالم-ثالثيّ، عدوّا محتملا وجب علينا تبيّنه أو القضاء عليه إن ثبتت عدائيّته، وقد يكون هذا العدوّ واحدا منّا ووجب علينا معاملته بالمثل أو أكثر.

ولقد كانت خطّتنا في ذلك كلّ العزل والإبعاد، فكّلما ابتعدنا زمنيا عن فانون، زادت حدّة الخلاف حول شخصيّته وآرائه وأفكاره مقدارا معتبرا، فالجماعة التي صاحبتّه ترى غير ما يراه أولئك الذين لم يصاحبوه، ووجب علينا أن ننصف الطّرفين معا. وفي ظلّ غياب شهادات

معظم رجال الثورة عنه، فإنه لا يسعنا إلا أن نحتكم إلى كتاباته ومقالاته ومحاولة ردّها إلى ظروف إنشائها التاريخية والثقافية والاجتماعية، وذلك من أجل أن نزن الرجل ميزانه الحق.

ولقد أتعبنا هذا العمل كثيرا، ذلك أنّ التوفيق بين الآراء المتضاربة والمتعارضة، وأحيانا المتناقضة حول الرجل أمر صعب للغاية، وكان لا بدّ علينا أن نجد مخرجا لكلّ تأويل يراه هذا الناقد أو ذلك. وبما أنّ فانون كان واحدا من أولئك الذين انسلخوا عن نظام معيّن إلى نظام آخر، وبما أنّه تبنّى قضية الشعب الجزائريّ والشعوب المستعمرة، فقد فرضت علينا هذه النقطة نفسها فرضا، فكان لزاما علينا التركيز على مفهوم هذا الانسلاخ، هل هو قطعة تامّة مع ما كان عليه قبل الجزائر أم هو شيء آخر؟

فمن المعلوم أنّ كلّ ما له بداية له نهاية، ولكنّ فانون عندما أتى إلى الجزائر، فإنّ ذلك لم يكن نهاية مرحلة سابقة، ولم يكن بداية مرحلة جديدة مغايرة تماما لسابقتها، وإنّما كان ذلك صوغا على غير المنوال السابق، ولكن بحجراته نفسها ولبناته كذلك. وما يميّز هذه المرحلة عن تلك، هو التّموضع الجديد الذي تموضعه فانون ضدّ الاستعمار والإمبريالية واليسار الأوروبيّ. ومع ذلك، فينبغي التذكير أنّ الناس يتغيّرون وهم يحاولون تغيير العالم، ولذلك يروم هذا البحث في نواح منه تبيين التأثير المتبادل الحاصل بين فانون والثورة الجزائرية.

إنّ هذا العمل الذي بين أيدينا، هو محاولة لمعرفة الدرب الذي سلكه فانون، وليس محاولة لإجبار الناس على السير فيه، إذ أنّ مهمّتنا تتوقّف عند تبيين أهمّ ما رسمه فانون من خطوط عريضة انطلاقا ممّا كان ماثلا أمامه، وممّا عاشه واختبره من ظروف، وإذا حدث وأن دعونا إلى انتهاج فكره، فليس ذلك سوى اختيارنا، أمّا القارئ فله أن يختار السير على هذا الدرب أو أن يعدل عنه.

ونرجو ألا يكون هذا العمل من باب تعريف المعرف، ولذلك فإنّ قضية إثبات مواضع الجدّة فيه تطرح نفسها علينا بالحاح، وعليه نقول أنّه جاء كي يستحضر العديد من أعمال فانون التي لطالما ظلّت بعيدة ومغيّبة عن أيدي الباحثين؛ الذين دأبوا وباستمرار من أجل الإمام بالنظرية القانونية؛ التي تميّزت من ناحية بالجدّة والنزوح عن الطرق المألوفة والمعهودة في الأبحاث العلمية، ومن ناحية أخرى، بكونها جامعة لأكثر من مجال معرفي، كالسيكولوجيا والسوسولوجيا والفلسفة والسياسة والتاريخ والأدب وغيرها.

ومن بين هذه الأعمال الأطروحة التي تقدّم بها فرانز فانون من أجل نيل شهادة الدكتوراه في البسيكولوجيا، وقد تمّت مناقشتها في نوفمبر 1951، وهي بحث كان الشغل الشاغل لفانون فيه، هو ضرورة الفصل فصلا علميا بين النفسي (Psychiatrique) والعصبيّ (Neurologique) وذلك بالأخذ بعين الاعتبار أهمية الجسد والنشاط الذي يقوم به، أضف إلى ذلك، ضرورة إعادة التفكير في الثقافة وعلاقتها بالجسد والتاريخ وغيرها.

ومن بين الأعمال التي كانت مغيّبة عن أيدي الباحثين في النظرية القانونية أيضا، مجموعة مخطوطات ونصوص تمّ نشرها سواء في الجريدة الداخلية لمستشفى سانت ألبان

(Saint-Alban) أين كان فرانز فانون يقوم بتربص سنة 1951 و1952 تحت إشراف النفساني الثوري "فرانسوا توسكيل"، أو في الجريدة التي أسسها هو نفسه في مستشفى الأمراض العقلية بالبليدة (مستشفى فرانز فانون حاليا)، والتي كان موضوعها الأساسي العلاج الاجتماعي (La social thérapie)، حيث يعدّ فانون من الرواد في هذا المجال، أضف إلى ذلك العديد من النصوص التي اعتقد لزم من طويل أنّها فقدت.

إنّ هذه النصوص ونصوص أخرى، ومراسلات قام بها، ومقالات نشرت ومقالات لم تنشر، كلّها مجموعة في كتابين ضخمين صدرا حديثا يضمن الأعمال التي كانت في متناول الباحثين والأعمال التي كانت مغيّبة لزم من طويل. نقول أنّ هذه الأعمال ستفيدنا كثيرا في هذا البحث، والذي نبغي من خلاله إبراز العديد من المفاهيم المغيّبة في فكر فرانز فانون من جهة، وتقويم الاوجاج الذي طال مفاهيم أخرى من جهة ثانية.

ولكيلا نغفل حظ الأدب من الدّراسة، فإننا ننوي اكتشاف فرانز فانون الأديب والكتّاب المسرحي، وذلك من خلال المسرحيتين اللتين ألفهما في مدينة "ليون" أثناء فترة دراسته للطبّ هناك واللّتين تعكسان جانبا فكريا من حياته، كما تظهر الدراسة الموضوعية لهاتين المسرحيتين بعض الروافد الفكرية التي أثّرت في تكوينه لاسيما "إيميه سيزار" و"كلوديل" و"سارتر" و"نيتشه".

ولن نكتفي عند هذا الحدّ، بل سنقوم باستنتاج الاتجاه الأدبي الغالب على كتابات فانون الأدبية، هل هو فكري بامتياز؟ أم فني؟ أم هو مزاجية بين الفكر والفنّ؟ وسنتوجّ هذا الجانب من الدراسة بمقارنة أدبية بين مسرحيتي فانون: "l'œil se noie" و "Les mains parallèles"، مع غيرها من الأعمال على غرار مسرحية "Les mains sales" لسارتر.

ومن أجل الإلمام حقّا بالنظرية الفانونية، سنكون جدّ مشدودين إلى كُتاب السيرة الذين حاولوا معرفة حياة الرّجل المليئة بالأحداث والمحطّات معرفة جيّدة. إنّ ما جاء في كتاب "أليس شرقي" الموسوم بـ "Frantz Fanon, Portrait" أو في كتاب "دافيد ماسي" "Frantz Fanon, une vie" ليفيدنا كثيرا في هذه الدّراسة.

وفيما يتعلّق بالهويّة ومفهومها، سننّخذ من المسار (غرب / شرق) الذي اتّخذه فانون لنفسه؛ حجر الزاوية لمعرفة ما مدى تأثّره بهذا التّغير، وهل مجموع الأفكار السابقة لتواجد فانون في الجزائر يتسم بالوحدة والثبات مع الأفكار التي صدرت عنه، خصوصا بعد التحاقه بصفوف جبهة التحرير الوطني؟ وسنحاول إعطاء هذه النقطة حقّها من الدّراسة، لأنّ العديد من الدّراسات تغفل أو تتغافل عن تأثير التواجد في الجزائر على فانون.

ومن بين المفاهيم التي سنعرّض لها بالدرس والتحليل أيضا مفهوم الثقافة، والمتقف، وهل همش فانون المتقفين حقّا؟ ومفهوم العنف، وهل صحيح أنّ فانون انتصر للعنف ولم ينتصر للسلم والسلام؟

وللثقافة الجزائرية نصيب في دراستنا أيضا. إذ سيشهد هذا البحث آراء بعض الباحثين الجزائريين وحتى العرب عن الثقافة، وعن الكيفية التي تعاملوا بها مع قانون، أو بماذا اتّسمت الدراسات الجزائرية والعربية عن قانون؟ هل خصّت حفاوة استقبال للرجل؟ أم أنّها قابلته بالرفض؟ وما دعوى الموقفين؟ هل هما موقفان موضوعيان أم أنّ الإيديولوجيا وغيرها أثّرت على كيفية التعامل مع الأفكار القانونية؟ مالك بن نبي مثلا وموقفه من قانون، أو محمّد الميلي، أو عبد القادر جغلول وغيرهم من أمثال رضوى عاشور.

وعلى هذا الأساس ستكون الإشكالية العامة لهذا البحث على النحو الآتي:

هل عملية استثمار الأفكار والمفاهيم القانونية تمّت بشكل شامل وملمّ بكلّ الحثيات؟ أم أنّ كلّ الدراسات التي جعلت من قانون موضوعا لدراستها أغفلت جوانب مهمّة من حياة الرجل وأفكاره؟

وبناء عليه، يطمح هذا البحث إلى إحداث مقارنة فكرية بين تلك الآراء القانونية التي قيلت قبل تعيين فرانز فانون كرئيس قسم في مستشفى البلدية، وبين تلك التي قيلت بعد ذلك، ويرمي إلى تقصي تطوّر النظرية القانونية من خلال آرائه ومفاهيمه، حول العقد التي أنتجها النظام الكولونيالي، وحول تنامي ظاهرة العنصرية، وحول مفهوم الثقافة وأنواع المثقفين أثناء الحقبة الكولونيالية، وهل بقيت تلك النظرة الوديعة المسالمة، والبريئة التي كانت ترمي إلى تحقيق الأخوة بين العالم الغربي والعالم الشرقي كما كانت عليه قبل مجيئه وتواجهه في الجزائر؟ أم أنّ مفهوم آخر حلّ محلّها، ألا وهو مفهوم العنف؛ الذي بنى عليه فانون جلّ أفكاره خصوصا بعد تماسه أو انغماسه في بلد أقلّ ما يقال عنه أنّه من أكثر البلدان التي يُستعرض فيها العنف بأبشع طرقه.

يحاول هذا البحث أيضا الرّدّ على المفكرين الذين ادّعوا بأنّ فانون قام بتهميش المثقفين، وأنّه اتّخذ معيارا واحدا حكم من خلاله على مثقفي العالم المستعمر، ألا وهو درجة انغماسهم في الصّراع، بوصفه عنيفا طبعا، بين طرفي العالم الكولونيالي من عدمه، وهل هذا المنحى الذي اتّخذه فانون صائب أم لا؟

لا شكّ أنّ العنف الذي دعا إليه فانون هو عنف منظم، ووليد شعور قوميّ ملّح بضرورة إزالة الوجود الاستعماري وإحلال وجود آخر محلّه، ولكن، هل شهدت كل المناطق هذا النوع من العنف؟ وبالتالي، هل نوعية المثقف الذي انغمس في الصّراعات المباشرة بين المستعمر والمستعمر هي نفسها مع ذلك الذي انغمس وتتّبع بالقيم الغربية التي تعلّمها طبعا في مدارسهم ومعاهدهم وجامعاتهم. ألا يجب أن نخشى حقاً من مثقفين من أمثال هؤلاء الذين سمّاهم غرامشي بالمثقفين العضوين، والذين نوّه فانون إلى خطورتهم من خلال حديثه عن مزلق الشعوب القومي.

لن نغفل في بحثنا هذا نقطة مهمة، ألا وهي تحيين الأفكار القانونية أو وضعها في سياق الحاضر، من خلال استثمارها استثمارا إيجابيا، وذلك من خلال إزالة واستئصال ما مات منها،

وبعث الرّوح فيما هو آيل إلى الزّوال منها، وتوظيف التي تتوافق وعصرنا. صحيح أنّنا وقعنا فيما حدّرنا فانون من مغبّة الوقوع فيه، وصحيح أنّ "برجوازيتنا" تغلّلت وسيطرت على نظام الحكم في عالما. فهل سنبقى نندب حظنا ونبكي على الأطلال، أم أنّنا سنحاول الخروج من قوقعتنا وبعث نظرية فكرية أخرى تتلاءم والظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي نعيشها.

لن يكون لهذا البحث معنى ما لم نحاول فيه تفجير النظرية القانونية من الدّاخل واستكناه الرّوح التي سكنتها من أجل إحلالها في سياق آخر، وعلينا أن نكون واعين كلّ الوعي من أجل تبين خطر الإيديولوجيات التي تخلقها الهيمنة الغربية من خلال سياساتها التبريرية لكل المهمّات التي تقوم بها، كتغليب كلّ حملاتها المنافية للإنسانية بقناع حضاري تحضيري، وكذلك قيامها بإذكاء نار العنصرية والتمييز العنصري، والتخويف العسكري الذي تمارسه على الدّول المستضعفة، وأيضا السيطرة الإعلامية والثقافية التي تعرضها.

ولقد جاء هذا البحث مقسّمًا إلى أربعة فصول، جاء الفصل الأوّل منها تحت وسم "البدايات أو الآراء القبليّة"، وفيه خصّصنا جزءا كبيرا منه للحديث عن فانون بوصفه أدبيا وكاتبًا مسرحيًا، فعالجنا فيه مسرحيته اللّتين ألّفهما في مدينة ليون الفرنسيّة، ثمّ أجرينا بين هاتين المسرحيتين وبعض الأعمال الأدبيّة الأخرى قرانا أدبيًا، حاولنا فيه إثبات وجود عمليتي التّأثير والتّأثر؛ من خلال إبراز الدّليل الدّاخلّي الذي دفعنا بالضرّورة إلى البحث عن الدّليل الخارجيّ. وعندما أثبتنا ذلك انتقلنا آليًا إلى إبراز الوظيفة الأدبيّة-سواء كانت جماليّة أو فكريّة- الكامنة وراء ذلك. ثمّ ثبينا على ذلك بالحديث عن وجهة نظرنا عن الكتابة المسرحيّة من خلال ربط السّابق باللاحق. كما أنّنا خصّصنا في هذا الفصل جزءا للحديث عن أطروحة فانون وعن كتابه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" وأهمّ ما جاء فيهما.

أمّا الفصل الثّاني فقد خصّصناه للحديث عن تواجد فانون في الجزائر، وعن الأثر الذي أحدثه سواء في مستشفى الأمراض العقليّة بالبلدية أو في غيرها، وعن الأثر الذي أحدثه فيه تواجده في الجزائر كذلك. فقد خصّصنا مباحث للحديث عن النّشاط الذي كان يقوم به داخل المستشفى، وعن نظرته إلى العنصريّة والتّحوّل الاجتماعيّ، وعن العلاقة الجامعة بينه وبين الثّورة الجزائريّة. كما أنّنا عرّجنا في أحد المباحث على الأدب البليديّ الصّادر في الفترة التي سبقت اندلاع ثورتنا.

وأمّا الفصل الثّالث، فقد جاء كي يتناول أهمّ ما جاء في كتاب فانون الأخير "معدّبو الأرض"، وذلك من خلال بسط مفهوم العنف الذي وصفه فانون والرّدّ على معظم الشّبّه التي أثيرت حوله، ومن خلال الحديث عن البرجوازيّة الوطنيّة والوحدة الإفريقيّة، وعن الثّقافة بمفهومها الذي رآه فانون طبعًا. ولم نغفل في هذا الفصل الأعمال الأدبيّة الجزائريّة أو الإفريقيّة التي كانت مرتبطة بشكل أو بآخر بالكولونياليّة والديكولونياليّة، إذ أنّنا أدخلناها إلى مختبر فانون الثّقافيّ وحكمنا عليها تبعًا لما ذهب إليه فانون.

وأما آخر الفصول، فقد عرضنا فيه الكيفية التي تمّ استقبال قانون بها، فقد تحدّثنا عن نظرة إدوارد سعيد له بحكم ذلك الرّبط الالّي الذي نجده عند النّقاد بين الرّجلين، وتحدّثنا عن المنعرج الخطير الذي حاول من خلاله هومي بابا تحوير الأفكار الفانونيّة عن حقيقتها، وتحدّثنا عن علاقة قانون بالإسلام واليهود، وعن السّبب الذي جعله يغفل القضية الفلستينيّة إغفالا غير مبرّر. كما أنّنا تحدّثنا عن كفيّة تعامل الجزائريين والأفارقة والعرب، وبعض النّقاد والمفكرين الآخرين في فرنسا وإيطاليا والولايات المتّحدة الأمريكيّة، مع قانون وفكره. ولقد ختمناه بمحاولة إعادة قراءة الفكر الفانونيّ ومحاولة تحيينه وبعثه من جديد. وبها انتهت الفصول الأربعة. وأمّا الخاتمة فقد أوردنا فيها النّتائج التي توصلنا إليها، كما أنّنا حاولنا فتح آفاق جديدة لهذا البحث كي يتمّ التّطرّق إليها من طرفنا أو من غيرنا.

وأما الآن، فلقد وصلنا إلى الكلمة التي لا غنى لنا عنها، ولا نفع، بعد الله عزّ وجلّ، إلّا بها، وهذه الكلمة هي اعتراف منّا بالجميل، كلمة شكر لأساتذتنا، وهذا نصّها:

يُعدّ الأستاذ النموذجيّ أحد أهمّ الأسباب التي تُحفّز الطلبة على المضيّ قدما في مشوارهم الدراسيّ، ممّا يتيح لهم حبّ الدراسة والرغبة في تعلم المزيد والانتفاع به، وقد لا يتّفق لجميع الطلبة أو البعض منهم التوافق مع أساتذته، إن لم نقل مع أيّ واحد منهم، وقد لا يتّفق لهم أن يعيشوا -خلافًا للآخرين- لحظات استثنائية في طلب العلم، يغترفون من بحره، ويبحرون في سفينه، وهذا لا يتأتّى إلّا بالأستاذ النموذجيّ، الذي يحدث بينه وبين طالبيه انسجام معرفيّ وتكامل وظيفيّ.

نقول هذا الكلام هنا، لنوجّه كلمة شكر، كلمة لا بدّ منها، لأساتذتنا عامة، وللأستاذ وحيد بن بوعزيز والأستاذة أمّ السّعد خاصة، لأنّهما كانا لنا خير مثال يُقتدى به علما وعملا وخُلُقًا. تقبّلوا منّا كلّ الاحترام، أدام الله عمركم وعمركما، وبوركتكم وبوركتما. ولا يفوتنا أن نشكر كلّ من ساهم في دفعنا خطوة أو خطوتين إلى الأمام، كلّ على طريقته وبوسائله، وذلك في الوقت الذي خارت فيه قوانا، ولم نستطع المضيّ قدما لولا هؤلاء، ونخصّ بالذّكر السيّدة شفيقة وقرّة العين أمينة، فكلّ التّقدير والاحترام والمودّة منّا لكم.

الفصل الأول: البدايات أو الآراء القبليّة

ابتداءً من سنة 1946، وهي السنة التي ترك فيها فرانز فانون العاصمة الفرنسية "باريس" متّجهاً إلى مدينة "ليون" بغرض دراسة الطب، وحتى سنة 1949، كان مسرح هذه الأخيرة "les célestins" قد عرض ما يربو عن 252 عرضاً مسرحياً، ومن بين هذه العروض بعض ما ألفه سارتر، ولقد كان فرانز فانون من مرتادي هذا المسرح، وقد كان لهذا الارتياح أثر كبير عليه؛ إذ كُتِل بكتابه مسرحيتين سنة 1949، الأولى: *l'œil se noie* أو العين الغريقة، والثانية: *les mains parallèles* أو الأيدي المتوازية.

وخلافاً لكتابات فانون اللاحقة، فإننا سنجد في مسرحيته حديثاً عن مسائل وجودية وفينومينولوجية كالهوية والوعي، تساعد في ذلك لغة كثيفة رمزية وذات غرابة. وليس ذلك بالغريب، فقد وجد فانون نفسه بعد الحرب العالمية الثانية منغمساً في سياق فلسفي وجودي وفينومينولوجي، وماركسي. أضف إلى ذلك ما كانت تلقيه التراجم الإغريقية من ظلال على المسرح الفرنسي آنذاك. فهل لكل هذا تأثير على مسرح فانون؟

ويتميّز مسرح فانون عن غيره من المسرحيات المعاصرة له بشيئين: التخييل واللغة، فقد اعتمد فانون شكلاً خاصاً من الوجودية السريالية في كتاباته المسرحية، وقد نُفِجاً بوجود بعض الإشارات الصريحة، وذلك بشكل قليل جداً مقارنة مع كتاباته اللاحقة عن العرق والسياسة.

ويُرجع روبرت يونغ¹ هذا الاستعمال للغة والتخييل بلا شك إلى التأثير الكبير الذي خلفه إيميه سيزار على فانون، وهذا التأثير تأثير لساني بحت، ولكن لغة فانون تتميز عن سيزار باستعمال تقنية ممنهجة للاستعارة البعيدة المأخذ، مما يخلق في مسرحيته فانون ما يسميه إرنست ماكس (Max Ernst) بالنسج *le collage*.

والاستعارة البعيدة المأخذ تقنية سريالية وصفها إرنست ماكس في خضم حديثه عن النسج؛ وهو أن نقوم بربط عنصرين، غير منسجمين في الظاهر، ولا يتناسب أحدهما مع الآخر، ولكن عن طريق تطبيق ضغط بركاني رهيب – يكون غالباً وليد اضطرابات نفسية اجتماعية- على أحد العنصرين، يتولد جراً وضع أحدهما بجانب الآخر الاستعارة البعيدة المأخذ.

وما ننوي القيام به في هذا الفصل الأول، يتمثل في مقارنة مسرحية فانون من نواح عدة، سيتبينها القارئ في حينها، ويتمثل أيضاً في الحديث عن بدايات فانون في مجال الدراسة الجامعية، والأطروحة التي تحصل بها على درجة الدكتوراه، وسنخص حديثاً آخر عن كتابات فانون التي سبقت تعيينه في مستشفى البلدية للأمراض النفسية بالجزائر.

1: Frantz Fanon, *œuvres 2*, textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalifa et Robert Jc Young, Hibr Editions, Alger, 2014, p 20.

1) *L'œil se noie* أو العين الغريقة ومسرح النقائص

أتم فانون كتابة هذه المسرحية في جويلية سنة 1949، وتتكوّن من فصل واحد، وخمسة مشاهد، متّخذة بذلك من قانون الوحدات الثلاث أساسا لها، والمقصود بذلك أن يكون ثمة حدث واحد، يجري في مكان واحد، خلال زمن واحد. ويعود التزام فرانس فانون بهذا القانون إلى الظلال التي كانت تلقيها التراجيديا الإغريقية على المسرح الفرنسي؛ الذي اختار الكلاسيكية في أشدّ صورها محافظة، وذلك خلافا لما شهده المسرحان الإنجليزي والإسباني؛ اللذين جمعا بين المأساة والملهاة في عمل واحد، وأغفلا قانون الوحدات الثلاثة مثلما يرى ذلك أحمد مكي².

ويتجلّى التزام فانون بقانون الوحدات الثلاثة في هذه المسرحية في الآتي. إنّ المسرحية متكوّنة أصلا من فصل واحد فقط، كما أنّ مشاهدها الخمسة (علما أنّ المشهد الرابع مفقود) تتضمّن حدثا واحدا تمثّل في الصّراع القائم بين الأخوين "فرانسوا" و"لوسيان" والذي جعلهما في مواجهة مكثّفة بين شكلين من أشكال الوجود. كما أنّ وحدة الحدث هذه مطبوعة بوحديتي مكان وزمان معا؛ ذلك أنّ المشهد الأول والمشاهد التي تليه تحدث كلّها في قاعة واحدة، بها نافذة واحدة، وباب واحد، ورواق مظلم واحد، ولا يتغيّر هذا الديكور حتّى تنتهي المسرحية إلاّ ما تعلّق بالإنارة والستار.

وما يفصل مشهدا عن مشهد آخر في هذه المسرحية هو دخول ممثّل أو خروجه فقط، أمّا المكان والزمان فلا، ذلك أنّ أوّل مشهد يبدأ بحوار بين "فرانسوا" وعشيّته "جينات"، وينتهي بدخول الأخ الأكبر لفرانسوا: لوسيان، ولا ينتهي هذا المشهد إلاّ بخروج فرانسوا بعد أن أثقلت تأنيبات لوسيان له. ويجري في المشهد الثالث حوار بين جينات ولوسيان الطّامح إلى إغرائها وإيقاعها في حبّه. وبما أنّ المشهد الرابع مفقود فإننا لا ندري ما وقع فيه، ولكنّ الأمر المؤكّد هو أنّ جينات لم تكن مشاركة فيه كلّها، أو على الأقلّ في آخره، لأنّ المشهد الأخير يبدأ بظهور جينات من جديد مخاطبة فرانسوا الذي يمسك بيدها ويتأهّبان للخروج.

وتمثّل المسرحية برمتها تعارضا مجازيا بين اللّيل والنّهار، وهو العمود الفقريّ الذي تقوم عليه المسرحية بمشاهدها الخمسة، وهذا التّعارض هو خيار وجوديّ أساسيّ ورمزيّ بين الموت والحياة، ولنتتبع ذلك بشيء من السطحية على أن نتعمّق إلى مستويات أخرى لاحقا.

يطالب فرانسوا في المشهد الأول جينات بتبيين مدى حبّها له، وكلّما فعلت ذلك، استقلّ مقدار حبّها له، ورأى أنّه غير كافٍ. ويبدو الحبّ الذي تقدّمه جينات لفرانسوا لصيقا بإحساس خضوع وانقياد وضعف تجاهه، كما أنّ الرّغبة الجنسيّة الشّديدة لجينات ومازوشيتها تُقابل باستمرار بفرانسوا التّطلّبيّ الذي ما فتى خلال هذا المشهد برمّته يبحث عن حبّ خالص ومطلق.

ويدخل لوسيان، في بداية المشهد الثاني، على فرانسوا وجينات، وفرانسوا حينئذ غارق بين جدران الصّمت، ولن يتكلّم إلاّ في نهاية المشهد الأخير، ويؤخّذ فرانسوا في هذا المشهد

2: أحمد مكي، الأدب المقارن، دار العلم للملايين، القاهرة، ط1، 2010، ص 392.

موضوعا لحديث لوسيان عنه؛ الذي يحاول أن يُقنعه دون أن يوجّه الكلام إليه، وأن يحثّه على أخذ الحياة بذراعين مفتوحتين. وتتدخل جينات، في مرّات عدّة، كي تدافع عن فرانسوا وتؤنّب لوسيان لأنّه جعله يعاني.

وأما المشهد الثالث فهو أطول المشاهد، وهو حوار بين لوسيان وجينات، وجها لوجه، ومطوّلا، وفيه تبدو جينات أكثر حرّية ونكاء، وتشرع في التّعبير والكلام أكثر، وذلك خلافا لما كانت عليه مع فرانسوا، ويحاول لوسيان تدمير فرانسوا، بينما تقابله جينات مدافعة عنه. ويتعلّق الأمر على صعيد أوّل بمحاولة لوسيان استمالة جينات وفتح قلبها، عن طريق جعلها تتجاوز الشعور بسوداوية الحياة، وإثبات أنّ الحياة مليئة بالمباهج والمسرات. وشيئا فشيئا تتقبّل جينات حجج لوسيان الإيجابية، وتميل إليه ميلا عظيما، وبالمقابل تقرّر التخلّي عن فرانسوا، وتحتضن عروض لوسيان المغربية.

وتعود جينات في المشهد الخامس إلى فرانسوا لتُبلّغه أنّها لم تستطع العيش بدونه، وأنّ فراقها عنه ترك فراغا رهيبا في صدرها ينبغي أن يُملأ، وتتوسّل إليه مسترحمة، فيقبل في الأخير تناقضها كبرهان على أصالة حبّها له.

ويقف فرانسوا للمرّة الأولى، ويتأهّب للخروج، ويعلن عن رغبته في قيادة جينات إلى أبواب المطلق.

وعلى صعيد آخر، وبالرجوع إلى المشهد الأوّل الذي قام فيه فرانسوا برفض حبّ جينات له، يتضح أنّ هذا الرفض بالنسبة له هو هروب نحو عالم آخر، عالم يجد فيه مجده، عالم سماويّ ليليّ مُرصّع بالنجوم التي دخل في توافق تامّ معها، والتي منها تعلم أنّ هناك كتبا ينبغي أن تُقرأ، وصراعا يجب أن يُخاض، ودورا يُؤدّى، وحياة يجب أن تُصارع وتُنازع.

غير أنّ ما يبدو على جينات هو أنّها امرأة عجول؛ تستعجل الحبّ كدواء ينبغي ابتلاعه بسرعة، أو كشهوة تُشبع عطشها الجنسيّ، أو كفراغ ينبغي أن يُملأ سريعا، أو كاستجابة بافلوفية لمجرّد ابتسامة من الجنس الآخر. ولهذا فإنّ فرانسوا سيدعوها إلى أن لا تبتسم، وإلى أن لا تنتظر الحبّ كانتظارها لرسالة يحضرها ساعي البريد. ما يريده فرانسوا منها هو أن يجدها مليئة لا خواء فيها، ومع ذلك فإنّه سيدخل فيها رغما عنها. ما يريده هو أن يطلب منها أن تمتصه وتشرّبه دون جوع، وأن ترتوي به دون عطش، ولكنّ هذا لا يحدث، بل ينتهي هذا المشهد بتصريح من فرانسوا لجينات قائلا: لا، لا، أنت لا تحبينني، أنت لم تُحبينني أبدا.

ويرى روبرت يونغ في تقديمه للمسرحية³ أنّ هذا المشهد يحيل أو يستحضر التبادل الجنسانيّ (*l'échange érotique*) بين العشيقة (*l'amante*) والثائر (*le rebelle*)، وذلك في بداية مسرحية إيمي سيزار الموسومة بـ *et les chiens se taisaient*، ويحيل أيضا إلى الجدل الهيجلي بين السيّد والعبد (*le maitre et l'esclave*)، لأنّ فرانسوا يتشبّه بجينات من جهة، ويفرض عليها أن تعترف به من جهة ثانية، ولكن أن تعترف به لا كأجنبيّ أو غريب

عنها، لأنّ هذا الحبّ الذي تعرضه عليه، خصوصا في المشهد الأوّل، يجب أن يُردّ عليها ويُرفَض، وكأنّه غير موجود، على أنّ هذا الجدل بينهما لا ينتهي إلاّ بنهاية المشهد الأخير. وسنعود إلى تتبّع تفاصيل ذلك كلّه في حينه.

ومن بين ما يستحضره هذا المشهد أيضا، تُدعّمه في ذلك مشاهد أخرى، مفهوم الفكرة العليا للعالم (*l'idée suprême du monde*) لفريدريك نيتشه، والذي فصله في كتابه الموسوم بـ *la naissance de la tragédie*، إذ يظهر لدى فرانسوا ولع شديد بالرؤى فوق الطّبيعيّة (*les visions surnaturelles*)، فيظهر بعيدا عن عالم النَّاس، ومتحفّظا عن تصرّفاتهم وتفاعلاتهم مع عالمهم، ومستخفا بمصاحبتهم له، وفي مقابل ذلك، فإنّه يمضي ليلة بأكملها يُحادث فيها ضريرا.

وانطلاقا من حادث صعوده إلى سطح المنزل وتحديثه مع النّجوم في السّماء، نجد أنّ فرانسوا هو التّجسيد الفعليّ للتوليفة النيتشويّة بين اللّإنسانيّ (*l'inhumain*) والتّطلّعات فوق الإنسانيّة (*les aspirations surhumaines*) من أجل الولوج إلى الحدس المباشر، وذلك عن طريق تجاوز الفكرة الكونيّة (*l'idée cosmique*) إلى الإدراك الفوريّ للفكرة العليا للعالم. وما يؤيد هذه الرؤية للعالم السّماويّ وفوق الطّبيعيّ هو تلك المقاطع التي تتخلّل المسرحيّة، والتي هي عبارة عن ملفوظات ذات حكمة في أوقات استراتيجيّة، تنطقها الجوقة (*le chœur*)، وهذه الملفوظات تضع الوجود في مستوى آخر من الحقيقة، تكشف عن ذلك الاستعمالات المتكرّرة للطّباقي (*l'oxymore*) بين الكلمة وضدّها؛ من قبيل وضوح اللّيل (*clarté de la nuit*)، وظلمة الوضوح (*obscur clarté*)، وكذا التّباعد الكبير بين عالم النّجوم، وعالم البشر: عالم الأشياء. واختلاط الأحاسيس هذا هو تقنية سرّياليّة طبعاً.

وغير بعيد عن هذا المشهد نجد إحالة أخرى واستحضارا لمسرحيّة أخرى من بين المسرحيات التي عُرضت في مسرح ليون (*les célestins*)، فالمشهد الثالث يحيل إلى الدّراما الجنسيّة الصّريحة لمسرحيّة Claudel الموسومة بـ *partage de midi*، وقد عُرضت هذه المسرحيّة في فيفري 1949، ففي هذا المشهد يستطيع لوسيان استمالة جينات وإغواءها، وتبدو جينات فيه حائرة بين لوسيان وفرانسوا. ورغم الطّابع الجنسيّ (*sexuel*) لهذا المشهد كما سيتجلّى لنا لاحقا، إلاّ أنّ هذا الأمر لا يجعل من الجنسيّة (*la sexualité*) مربط الفرس في هذه المسرحيّة ولا شغلها الشّاغل. إنّ المسرحيّة قائمة أساسا على العلاقة التي تجمع الأخوين: فرانسوا ولوسيان، والطّابع الصّراعيّ بينهما.

هذا الصّراع ذو الطّابع الجدليّ يضع الأخوين في مواجهة مكثّفة بين شكلين من أشكال الحياة: شكل يتقبّل المألوف ويتطبّع به، وشكل آخر يرفض المألوف العادي (*l'ordinaire*)، بحثا عن المطلق (*l'absolu*). فبالنسبة لفرانسوا، فإنّ رفضه للمألوف وبحثه عن المطلق هو نتيجة إلغاء للعقل العرفيّ (*la raison conventionnelle*) لصالح سرّ غريب تصوّفيّ يعتبر فاكهة توافق تامّ مع عالم سماويّ مُرصّع بالنّجوم. وقد صوّر هذا التّوافق مجازيا عن طريق

رغبة جنسانية كثيفة وعنيفة ترفض كل فردانية وحبّ للذات، وتقف كواجهة لوحدة جوهرية، وسنعود إلى تفصيل ذلك كلّه.

وأما لوسيان فكلّ هذه القيم تتعارض مع خياره الطّامح لاستجلاب اللّذة، والدّاعي إلى تقبل الحياة على ما هي عليه كشكل جماليّ لإثبات الذات (affirmation de soi).

وعلى مستوى آخر، تضعنا المسرحية أمام سلسلة من البدائل الوجوديّة (des alternatives existentielles) وتجعلنا نعيد التّفكير في سخافة الحياة ولا منطقيّتها، ففرانسوا ذلك التلميذ في المدرسة، وفي فرض في مادة الفلسفة، يُحوّر تفكيرنا حول أسباب وجود المرء إلى تفكير مغاير تماما، فإجابته عن السؤال التّالي: ما هي الأسباب التي تجعل وجود المرء ممكنا؟ تُحيلنا إلى بعض الفلاسفة الوجوديين كسارتر وكيركيغارد وغيرهما ممّن كتبوا عن الوجود كهيجل ونييتشه وغيرهم. وبذا نختم كلام يونغ كي نبني عليه أشياء أخرى.

إنّ هذه الإحالة ليست إحالة ترويج لأفكارهم وإشهارا لنظرياتهم. إنّ مسرحية *l'œil se noie* عرضٌ يُحاور ويناقش جدليا مختلف النظريات الوجوديّة باستعمال تقنية ممنهجة ولغة فريدة قصد نقض هذه النظريات وإحلال رؤى وجودية أخرى محلّها، ولُنسّم هذا بمسرح النّقائض عند فانون، ولُننتبّع خطواته واحدة بعد واحدة.

ويتحصّل لدينا ممّا سبق أنّ هذه المسرحية التي بين أيدينا تستحضر نوعين من الأعمال، الأعمال ذات الطّابع الفلسفيّ المحض، والأعمال الأدبيّة أو المؤصّلة لها، فما يندرج ضمن الحيز الأوّل: جدلية السيّد والعبد لهيجل، ومفهوم الفكرة العليا للعالم لنييتشه، والتّزوع نحو الفردانية لكيركيغارد، ومختلف آراء سارتر حول الوجود. وأمّا ما يندرج ضمن الحيز الثّاني فمسرحية *et les chiens se taisaient* لإيمي سيزار، ومسرحية *partage de midi* لكلوديل، و*المومس المحترمة* لسارتر وسنبدأ بالأعمال ذات الطّابع الفلسفيّ أوّلا على أن نوجّل الحديث عن الأخرى لمبحث لاحق.

تسعى جينات خلال جلّ المسرحية إلى ترجيح الكفّة بين فرانسوا ولوسيان، بين شخص يطلب منها أن تُصارع ضدّ الرّجل (l'homme)، وألا تعيش على طريقة الآخرين، وأن لا تحبّ على طريقتهم، وإنّما يطلب منها أن لا تكون لهم أو من أجلهم، وأن تُحقّق وجودها في ذاتها أوّلا وقبل كلّ شيء، وبين شخص آخر يطلب منها احتضان الحياة بشتّى ضروبها وألوانها، وأن توجد من أجل ذاتها، ولذلك فالمسرحية هنا تضعنا أمام شكلين ممكنين من أشكال الوجود: أن توجد في ذاتك (être en soi)، أو أن توجد من أجل ذاتك (être pour soi). فرانسوا يبحث عن الشّكل الأوّل من أشكال الوجود (الوجود في ذاته)، وهو شكل يرى سارتر أنّه متعلّق بالحيوانات والأشياء، ويتبدّى هذا الشّكل عند الإنسان كرغبة في المراقبة (un désir de contrôler) وكتطلّع للمطلق (une aspiration à un état absolu).

أما لوسيان، فينتمي إلى الشّكل الثّاني؛ الوجود من أجل ذاته، ويؤكّد قراره ذلك بتدوّق لذات الحياة ومسراتها ومباهجها، ولكنّ جينات تُخالفه وتتبنّى الشّكل نفسه الذي اتّخذه فرانسوا،

غير أنّ ما يجعلها مختلفة عنهما في المسرحية هو تلك الطريقة التي تمّ من خلالها تقديمها إلى العرض، ذلك أنّ فرانسوا ولوسيان قدّما لخشبة المسرح ولديهما من اليقين بذاتهما ما يجعلهما يندرجان ضمن هذا الشكّل أو ذلك، أمّا هي فقد كان عليها لزاماً أن تختار بين هذا أو ذاك، ولكنّ هذا الاختيار لم يأتِ دفعة واحدة، وإنما تطوّر بتطوّر الأحداث حتّى بلغ حدّ التعقيد والتّأزم والحبك المُحكّم.

إذاً، سنلعب جينات دور الخصم والحكم، فثحبّ بادئ الأمر فرانسوا وترفض لوسيان، ثمّ تميل نحو لوسيان مخاصمة فرانسوا، ثمّ تتخذ لنفسها شكلاً مستقلاً عنهما بعد أن سعت إلى فهم ذاتها بذاتها، ولكن بتبني الشكل الأول من أشكال الوجود، مع قليل من التصرّف فيه، ولا يتمّ ذلك إلاّ باتخاذها مسلكاً يُحيل إحالة مباشرة إلى مفهوم الجدل عند هيجل المتكوّن من الأطروحة والنقيضة والتركيبة، ولكنّ ذلك كلّ حدث بإيعاز من فرانسوا.

لقد حاول فرانسوا الوصول إلى حقيقة حبّ جينات له، وذلك باستعمال عقل تأمليّ خالص، وهذا وليد اطلاع فرانز فانون -بوصفه مؤلّف المسرحية- على كتابات هيجل، ولقد دأب الهيجليون على إثبات أنّ كلّ موجود ليس حقيقياً، وهذا ما فعله فرانسوا حينما صرّحت جينات بحبّها له، فقد استعمل معها محاوره هي أشبه بتلك المحاورات السقراطية المبنية أساساً على المحاجة والمُحاجة المضادة، فكلمّا أرادت جينات تأكيد مدى حبّها له، اعترض على ذلك وأيدّ اعتراضه بحجج، وهذه الحجج ليست ميتافيزيقاً قبلية تحكّم على هذا الحبّ بالتلاشي والزوال، وإنما هي عملية جدلية يقوم بها قصد الوصول إلى حبّ مطلق.

وتوحي نهاية المشهد الافتتاحيّ (la scène d'ouverture) أنّ فرانسوا الباحث عن ميلاد الحقيقة يريد القضاء فعلياً على حالة الوجود القائمة أمامه، وأنّه يريد إلغاء هذا الحبّ واستبداله بحالة وجود أخرى أفصح عنها عند حجاجه مع جينات؛ ألا وهي الرّغبة في التّوافق التّام مع عالم سماويّ مُرصّع بالنّجوم. ولكن، هل هذا الإيحاء صحيح؟ وكما نعرف الإجابة علينا أن نعود إلى هيجل والطريقة التي تمّ من خلالها التّعامل مع تعاليمه الفلسفية حتّى من قبل فانون نفسه.

لقد اتّهم هيجل بمحاولة تفسير كلّ مظاهر الوجود تفسيراً ميتافيزيقياً قبلياً، وأنّه حاول أن يحسم أمور البحث العلميّ، وهذا الرّأي المعادي لفلسفة هيجل إنّما هو نتاج تقديم برترند راسل له رغم أنّ هذا الأخير لم يتكبّد عناء التّعامل مع أفكار هيجل بجديّة تامّة، ولقد عُرف عن رسل شدة مهاجمته لأولئك الميتافيزيقيين الهيجليين، خاصة النّاطقون منهم بالإنجليزية الذين اقترحوا نسخة مضلّلة ومتطرّفة من المثالية ونسبوا إلى هيجل ذلك أنّ مفهوم العقلانية عند هيجل ليس مؤسساً على أخذ المحور الأنطولوجيّ كجزء من الميتافيزيقا القبلية، وأنّه لا حقيقيّ إلاّ المطلق، وأنّ المادة والمكان والزّمان يجب أن تُعزى إلى مظهرها الدّاتيّ وحسب. إنّ هذه الادّعاءات ينبغي أن تُعزى إلى هيجل رسل، لأنّ رسل هاجم هيجل انطلاقاً من تقديم الفلاسفة له لا من كتابات هيجل نفسها.

أمّا هيجل الحقيقيّ فقد أخذ المحور الأنطولوجيّ وأظهره كمحاولة لتفسير الوقائع التاريخيّة الفعلية للتّجربة البشريّة لا كجزء من الميتافيزيقا القبلية، وبالتالي يغدو الادّعاء بأنّ الكون تفترض وجوده روح (geist) ماهيتها هي الضّرورة العقلية، وأنّ هذه الرّوح هي التي هندست العالم أو كانت مسؤولة سببياً عنه باطلاً. إنّ ظهور الرّوح يأتي في مرحلة متأخرة نسبياً عن الوقائع التاريخيّة التي شهدها العالم.

وبالتّالي، فإنّ الفلاسفة النّسابين أنفسهم إلى هيجل خصوصاً أولئك النّاطقون منهم بالإنجليزية أمثال غرين وبرادلي وماكناغارت، هم الذين جعلوا مختلف الفلاسفة يتخطّون أفكار هيجل، ويرون أنّها مثال حيّ عن الكيفية التي بها تحيد الفلسفة عن طريقها.

ويبدو أنّ فانون قد فهم الرّوح الحقيقيّة التي كان هيجل يؤكّد عليها في محاضراته، كما أنّه أدرك المفهوم الحقيقيّ للوجود والجدل عنده، وهذا الفهم والإدراك هما وليدا الاطّلاع والتّعامل المباشرين مع كتابات هيجل لا من تقديم الآخرين له، وسنثبت لاحقاً وجود اتّصال مباشر بين فانون وكتابات هيجل وغيره من الفلاسفة. والنقطة التي تفرض نفسها علينا الآن هي البحث عن مدى تأثر فانون بالفلسفة الهيجليّة خصوصاً ما تعلق بمفهومي الوجود والجدل.

1

في كتابه "العقل والثّورة" يُحدّد هربرت ماركيز مفهوم الجدل عند هيجل بقوله أنّه: "عملية في عالم تتألف فيه طريقة وجود النّاس والأشياء من علاقات متناقضة، بحيث أنّ أيّ مضمون خاصّ لا يمكن الكشف عنه إلاّ عن طريق الانتقال إلى ضده"⁴، ونجد لهذا المفهوم صدقاً في المشهد الأوّل من المسرحية، لأنّ فرانسوا الذي يروم معرفة الحقيقة؛ يعي أنّ ما يطبع جينات بوصفها ذاتاً، يختلف اختلافاً بيناً عن مجموع التّصورات التي تتطّبع بها كموضوع، وبالتالي فإنّ الوصول للحقيقة ومعرفتها لا يتمّ إلاّ عن طريق حدوث وحدة كاملة بين الذات والموضوع التي تُعتبر في نظر هيجل شرطاً لا غنى عنه للحريّة⁵.

تبدأ المسرحية، فيتبدّى لنا للوهلة الأولى أنّ جينات تُكّن حباً عظيماً لفرانسوا، وأنّ حبّها صادق، ولكنّ فرانسوا يعي أنّ الوقائع المعطاة أمامه مخالفة تماماً للإمكانات الحقيقية لجينات، وغنيّ عن البيان عند هيجل أنّ الوعي مخالف للوجود، ولذلك فإنّ فرانسوا لن يقبل بحبّ كهذا، وسيقوم تدريجياً بفضح اللاتجانس بين الذات والموضوع عندها، بين حبّ تعاقدية مدّعيّ، وحبّ مطلق مبتغى. إنّ ما يسيّم فرانسوا في هذه المسرحية هو الوعي التّام الذي مكّنه من الوصول إلى حبّ مطلق مخالف للحبّ الذي أدّعه جينات في المشهد الافتتاحيّ، وهذا الحبّ لم يأت دفعة واحدة، بل انتقل من شقّ إلى شقّ آخر ضمن مسار جدليّ تصحيحيّ لحقيقته.

4: هربرت ماركيز، العقل والثّورة، ت. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1970، ص 85.

5: نفسه، ص 60.

وتتمثل أطروحة هذا الحب المطلق في حالة الوجود القائمة؛ إذ ادّعت جينات أنها تُحبّ فرانسوا، ولكنّه كشف لها بأنّ حبّها مليء بالتناقضات، وبالتالي فإنّ هذه الأطروحة باطلة، ولكنّ هذا البطلان لا يستدعي منها إلغاء هذا الحبّ كلياً كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وإنّما يستدعي حذف ما هو باطل منه، ورفع ما هو صحيح.

وكنتيجة لهذا الصدّ الذي لاقته جينات من فرانسوا، فإنّها ستلجأ إلى لوسيان كي تبني معه علاقة جديدة، وهذا اللّجوء هو نقيض للأطروحة السّابقة، ولكن سرعان ما تكتشف جينات ذلك، وترى أنّ هذه العلاقة الجديدة لا تخلو من التّناقضات هي أيضاً.

ويتولّد لدى جينات في المشهد الختاميّ لهذه المسرحية وعي جديد مخالف تماماً لما كانت عليه في المشاهد السّابقة؛ وعيٌّ بأنّ ما كانت تحمله من تصوّرات يناقض تماماً ذاتها. تقول:

ولن أحبّك كلّ مرّة مثل المرّة الأولى

ولكن كمرّة أولى دائماً جديدة.

هذا الأخذ والعطاء، وهذه الأطروحة ونقيضتها هي أمور جعلت الوحدة بين الذات والموضوع عند جينات مكتملة، وهذه الوحدة هي التي مكّنتها من معرفة الحقيقة، وأوصلتها إلى الحبّ المطلق وإلى تركيبة متولّدة من الوعي الدائم بأنّ كلّ شكل من أشكال الوجود يحمل تناقضات في ذاته، وعليها أن تفصح هذه التناقضات وتمحوها، وتحفظ بما هو معقول منها، وتدمج كل العناصر المعقولة التي أدركتها بفعل التّجربة ضمن حقيقة أعلى هي تركيبة لكلّ من الأطروحة ونقيضتها.

في كتاباته الأولى، لم يكن فرانز فانون يتحدّث عن العرق والزّنوجة والقضايا الكولونيالية، وإنّما كان اهتمامه جلياً في قضايا كالهويّة والوعي والوجود، فمشرحية *l'œil se noie* تطرح طرحاً ممسرحاً قضايا كهذه. ومن بين الكتاب والفلاسفة الذين نظّروا لمفاهيم الوجود والوعي والهوية كيركيجارو وهيجل وسارتر وغيرهم، ولا تخلو مكتبة فانون من كتب هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ولا من المقالات التي تعالج أفكارهم⁶، حتّى أنّ أغلب هذه الكتب والمقالات تحتوي ملاحظاتٍ على هوامشها مكتوبةً بخطّ يد فانون. وأوّل ما لاحظناه هو تلك الفروق الموجودة بين هؤلاء الثلاثة حول مفهوم الوجود.

يقول هيجل أنّ عالم الإنسان ينمو في سلسلة من عمليات الاندماج بين الأضداد، ففي المرحلة الأولى، تتخذ الذات وموضوعها شكل الوعي وتصوراته، وفي المرحلة الثانية يظهران بوصفهما الفرد الذي يدخل في نزاع مع الأفراد الآخرين، وفي المرحلة الأخيرة يظهران بوصفهما الأمة... وهذه المرحلة الأخيرة هي التي يتمّ فيها بلوغ اندماج دائم بين الذات والموضوع⁷. ومن أجل توضيح مُراد هذا القول المركزيّ في الرّؤية الهيجليّة لمفهوم الوجود،

6: Frantz Fanon, *œuvres 2*, bibliothèque de Fanon, p585.

7: هربرت ماركيز، العقل والثورة، ص92.

علينا أن نعود إلى جينات، لأنها هي الوحيدة التي قامت بالتخلي عن كل ما أعاق مسيرتها من أجل تحقيق هويتها تحقيقاً فعلياً، فحالة عدم الاستقرار التي بدت عليها خلال المسرحية، خصوصاً بعد صدّ فرانسوا لها، جعلتها تتخر نفسها من الداخل، وتقوم بالعديد من عمليات الاستبعاد كي تحدد هويتها بعيداً عن كل الأوسمة التي اتّسمت بها في مشاهد هذه المسرحية، من خلال انتقالها من وجود إلى وجود آخر.

ويقودنا الحديث عن مفهوم الهوية عند هيجل إلى قانون التوحيد بين الأضداد أو هوية الأضداد، والشيء الذي جعله يتبنّى هذه المفاهيم هو، بالدرجة الأولى، إحلاله فكرة "العقل" محلّ فكرة "الفهم"، لأنّ الفهم يعتقد أنّ ضدين، كالوجود والعدم، يستبعد كلّ منهما الآخر بشكل مطلق، بينما يقرّ العقل بهذا الاستبعاد المتبادل بين الضدين، ولكن ليس بشكل مطلق. إنّ الرّد على عبارة من قبيل: "أحبّك" والتي كرّرتها جينات ما يربو عن العشرين مرّة في المشهد الأوّل فقط، بعبارة واحدة مناقضة لها تماماً من فرانسوا: "لا، لا، أنت لا تحبّيني" يوحي أنّ هذا الحبّ مستحيل وغير ممكن، ولكن العقل يجعل الأضداد تندرج ضمن هوية واحدة من خلال مبدأ التجريد.

يتعلّق التجريد بالضدّ الداخليّ، وليس بالأضداد الخارجية، وهو السبيل الوحيد للانتقال من الموجود الجزئيّ إلى الموجود المطلق، لأنّ مبدأ الهوية يقوم على تجريد الموجودات من ماهياتها، أي من مجموع التّصورات التي حُمّلت للذات وجعلتها تبدو مناقضة لها، ولا يتوقف التجريد إلّا في المرحلة التي يمكننا فيها أن نقول أنّ هذا الموجود مطابق لفكرته تماماً. وهذا الأمر هو ما قامت به جينات فعلاً، إذ شرعت في القيام بالتنقيب عن هويتها الحقيقية، من خلال استبعاد كلّ وجود جزئيّ تطبّعت به، سواء أكان ذلك في المشهد الأوّل الذي رُفضت فيه من قبل فرانسوا، أو في المشهد الثالث الذي رمت فيه بنفسها في أحضان لوسيان. ولذلك فإنّها اكتسبت وعياً مكّنها من اكتشاف أنّ كلّ شيء يحوي ضده كامناً فيه، وفي هوية معه، ناخراً إيّاه من الداخل، وجاعلاً إيّاه في حالة من عدم الاستقرار، وبالتالي يُخرج كلّ شيء نقيضه من داخله، ليتشكّل من وحدة الضدين مركّب جديد. إنّه تبدّد آخر للجدل الهيجليّ.

هذا فيما يخصّ جينات. أمّا فرانسوا فقد صوّر لنا بطريقة مغايرة لجينات، فابتداءً بالمشهد الأوّل وانتهاءً بأخر المشاهد، لم نلاحظ أيّ شكل من أشكال الاستبعاد أو التجريد التي كانت تقوم بها جينات عنده، ذلك أنّ هويته متحدّدة سلفاً، كما أنّه تجاوز تجاوزاً إيجابياً وبشكل دائم كلّ ما يقف ضدّ ذاته أو كلّ ما يجعلها مناقضة لها من التّصورات. إلّا أنّ ما يبدو عليه هو مدى التّعاسة التي يغرق فيها، والألم الشّديد الذي يشعر به. يقول:

وُلدت ولم يشرح لي أحد ذلك.

كلّ يوم كنت أصارع، وكنت أشعر بالألم.

شعرت بالألم، ألم شديد، كنت مثقلا بالضرب⁸.

وهذه العبارات تستحضر إلى ذهن القارئ ما يُسمّيه هيجل بتعاسة الوجدان البشري، وهو مفهوم مركزيّ عنده، والمقصود به هو التعبير عن تمزّقٍ وشقاءٍ في أحشاء الكائن ذاته، ويجب على فرانسوا القضاء على هذه المرحلة من الوجدان التّعيس، والمضيّ نحو وجدان أوفر سعادة، ولكن بأيّ طريقة؟

يرى هيجل⁹ أنّ الوصول إلى السعادة يقتضي اجتياز التعاسة. فالسلبية هنا أيضا هي مُحرك النّامي وعربة التّقدّم، ولهذا يمكن القول أنّ هدف الهيجيلية كان من شأنه التّغلب على كافة المتعارضات الزائفة التي تخلق تعاسة الوجدان. ولكن، إذا كانت السعادة هدفا يروم الإنسان بلوغه؟ وإذا كانت السلبية الهيجيلية هي الدافع لذلك؟ فما السعادة؟

لطالما رأى هيجل أنّ كلّ أشكال الصّراع تهدف إلى انتزاع التّعارف المتبادل بين الأفراد، ومن ثمة حدوث اندماج حقيقيّ أوّل بينهم، كما أنّ اندماج الجماعات أو الأفراد المتنازعين من أجل تحقيق مصلحة مشتركة موضوعية يخلق وعيا كليّا هو روح الأمة *volksgeist*، والفرد ضمن الأمة هو الاندماج التام بين الذات والموضوع. وما يجعل لحياته معنى حسب هيجل هو العمل، فالإنسان يفقد، بفضل العمل طبعاً، ذلك الوجود الفرديّ الذي يكون عليه، ويصبح جزءاً من جماعة عامة. إنّ الفرد، بفضل العمل، يتحوّل إلى كليّ أو مطلق، ويصبح نتاجه قابلاً للتّبادل بين أفراد الأمة جميعاً. ولا شكّ أنّ هذا الاندماج هو الذي يُشبع حاجات الفرد من جهة، ويجعله يتخلّى عن رغباته الخاصة وعن فردانيته من أجل الجماعة أو الأمة.

وبالرّجوع إلى المسرحية التي بين أيدينا، نلاحظ أنّ فرانسوا لم ينحُ هذا النّحو، ولم يندمج ضمن الحياة الاجتماعية، ولم يسع وراء ملذّات الحياة ومباهجها ومغرياتها. إنّ ما فعله فرانسوا مخالف تماماً لما كان يدعو إليه هيجل، والعبارات التالية تنبئ عن ذلك:

أريد أن أكون وحيداً (المشهد الأوّل)

يجب أن تفعل أيّ شيء، لكن لا تبق حبيسا هكذا في زاويتك (المشهد الثاني)

شيئاً فشيئاً، بدأ فرانسوا يتجنّب أن يعيش (المشهد الثاني)

صحيح أنّ قانون فيما تطرّقنا إليه سابقاً، قد اتّخذ من فكر هيجل مسلكاً يسلكه، ولكنّه الآن يبتعد عنه ويخالفه، حتّى أصبح بينهما بون شاسع. والأمر هنا أشبه بمن يبني بناءً بديعاً من أجل هدمه في آخر المطاف، وهذه النّقطة بذاتها هي التي تُحقّق جمالية هذه المسرحية وتفرّدها عن المسرحيات الأخرى، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت هذه المسرحية ضرباً من

8: *l'œil se noie, scène 1.*

9: رينيه سرّو، هيجل والهيجيلية، ت. أدونيس العكره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

المحاكاة أو الاجترار، أو لكانت أشبه بتجسيد النظريات الفكرية ضمن قوالب أدبية على غرار ما فعله نيتشه في "هكذا تحدّث زرادشت"، وعلى غرار ما فعله سارتر في "الغثيان".

فلقد أثبت هيجل أنّ أكمل وجود للفرد يتحقّق في حياته الاجتماعية، إلا أنّ فرانسوا لم يندمج فيها، وإنّما اتّخذ من الفردانية خياراً وجودياً له، وذلك بهدف تحقيق السعادة والوصول إلى الحقيقة، وهذا النزوع نحو الفردانية هو ما كان يدعو إليه كيركيغارد. يقول: "إنّ وجود الفرد وجود فكريّ، ولكنّ تفكيره يتحدّد بحياته الفردية؛ بحيث تنشأ كلّ مشكلاته وتُحلّ في نشاطه الفرديّ... والحقيقة هي على الدوام نتيجة قرار يتّخذه الفرد"¹⁰، والفرد عند كيركيغارد هو "الذات التي لها وجود أخلاقيّ"¹¹. ولكن أين تكمن السعادة في هذا كلّها؟

إنّ نزوع كيركيغارد نحو الفردانية كرافد من روافد الفلسفة العقلانية التي كانت تجتاح أوروبا، هو وليد رغبته في أن يجعل الفرد يحيى حياة مسيحيّة، وأن يحقّق الخلاص الأبديّ له من التأثير الهدّام للنظام الاجتماعيّ الظالم، فكلّ أعمال رجل الدّين هذا تعتبر آخر محاولة كبرى لاسترجاع الدّين المسيحيّ وتخليص الإنسان من اللّعة الأبديّة. وبما أنّ الحياة المسيحيّة ضمن النّظم الاجتماعية التي اجتاحت أوروبا آنذاك كانت مستحيلة، فقد اختار كيركيغارد العزلة كطريق تكمن فيه المصلحة الحقيقيّة للفرد وخلاصه النّهائيّ، وأراد أن يعيد للفرد المحروم المعذب التّعيس هيبته ووجوده الفعليّ. وقد رأى كيركيغارد أنّ التّعاسة هي تعاسة الرّجل المسيحيّ فقط، لأنّه يصارع، وهذا الصراع لا ينقطع، وسينتهي حتماً بشعور الفرد بالمدلّة والاحتقار والانزمام، وسيتألّم كثيراً ما لم يعتزل النّاس.

ومثلما سائر فانون هيجل ثمّ ناقضه كما بيّنا ذلك آنفاً، فإنّه في هذه النّقطة يعيد الكرّة، ولكن مع كيركيغارد، فبعدما رأينا فرانسوا يعتزل عالم النّاس، ويصبو لأن يكون وحيداً، ولا يكلم أحداً، ويبقى حبيساً في زاويته، ويتجنّب أن يعيش، ويشعر بالتّعاسة الشديدة والألم، إلاّ أنّه لا يرى خلاص الفرد من تعاسته كما في الحياة المسيحيّة، فلا يوجد ما يدلّ على ميول فرانسوا نحو الدّين أو الإيمان أو المسيحيّة أو غيرها.

إنّ ما رواه لوسيان عن أخيه فرانسوا من أنّ نجمة خضراء من نار نزلت إلى الأرض، وأنّ فرانسوا دخل في توافق تامّ معها، وأيضاً ما رواه فرانسوا عن صعوده فوق السّطح وانسجامة مع عالم النّجوم التي اتّخذها صديقة له، والتي كان يسمعها ويجيب عن أسئلتها، والتي تبتسم في وجهه بأفواه لَمّا تسقط أسنانها الحليبيّة، والتي كانت لا تكفّ عن المرح عند رؤيته، كلّ ذلك يبيّن وصف السعادة المنشودة من قبل فرانسوا، وكما أسلفنا الذّكر فإنّ هذا التّوافق مع العالم السّماويّ يحيل إحالة صريحة إلى كتاب نيتشه الموسوم بـ *l'origine de la tragédie*. إلاّ أنّنا سنرجئ الحديث عنه إلى وقت لاحق بعد أن نتحدّث عن جدلية السيّد والعبد، معرّجين على سارتر.

10: العقل والثورة، هربرت ماركيزوز، ص259.

11: نفسه، ص 259.

في كتاب "هيجل والهجلية"، يرى "رينيه سرّو" أنّ جميع التّعارضات الوجودية بين الأنا والآخر ترتبط بشكل أو بآخر بديالكتيك السيّد والعبد¹². وهذا المفهوم هو تجلّ آخر من تجلّيات مفهوم الجدل عند هيجل. والمقصود بديالكتيك السيّد والعبد أنّ الوعي يصبح وعيا ذاتيا عندما يكتشف في ذاته الكائن الذي بحث عنه في البدء خارج ذاته¹³.

إنّ الطّريقة التي تمّ بها تقديم فرانسوا في المشهد الافتتاحي بوصفه عشيق جينات، تجعل من وجوده وجودا مرتبطا بعلاقة مع الآخر، وعلاقة الارتباط بالآخر هذه تعتبر شرطا مُحبطا (une condition dégradante) بالنسبة لوعي الشخص، ولذلك فإنّ فانون يرفض رفضا قاطعا كلّ مفهوم يربط الذات بالآخرية (l'altérité)، وممّا يجعل الوعي يبحث في البدء عن ذاته خارج الأنا هو الانجذاب نحو الآخر والافتتان به؛ انجذاب تمثّل في ميول فرانسوا نحو جينات واتّخاذها منها عنصرا محدّدا لكيونته (وجوده).

ولا يمكن للوعي أن يصبح وعيا ذاتيا إلاّ بالميل نحو ما يُكسبه يقينا بالذّات، وذلك بأن يضع نفسه في مجابهة مع موضوعه، أي مع الآخر كي يُدمّره إذا اقتضى الأمر ذلك. إن آخر ملفوظ لفرانسوا في نهاية المشهد الافتتاحي يعتبر نقطة تحوّل حاسمة نحو مسار جديد سيحاول فرانسوا من خلاله اكتساب اليقين بالذّات، وأيضا كمرحلة تنازع الاعتراف مع الطرف الآخر أيّا كان وصفه: "إذا، أنا الذي لا أحبّك".

ويُحدّد المشهد الثاني منطلقا جديدا يحاول فيه فرانسوا فرض وعيه الذّاتي والدخول في مجابهة تنازع الاعتراف مع الطرف الآخر سواء مع جينات أو مع أخيه لوسيان. وفي هذا المشهد إشارات واضحة إلى جدلية السيّد والعبد؛ بين من يريد أن يعيش ليحقّق متعته، وبين من يريد أن يكون حرّا ولو كان ذلك على حساب حياته. وهذا البون بين الطّرفين يُعتبر أرقى مرحلة يمكن للفرد أن يبلغها من خلال خوض صراع مع الآخر يجعله يعترف بك دون أن تعترف به، لأنّه كسيّد سابق سيفضّل الحياة على الحرّيّة، ممّا يجعله يتخلّى عن عرشه القديم، ويلبّس ملاء العبيد المتذلّلين.

إنّ الصّراع الذي يجابهه فرانسوا، سواء ضدّ أخيه المفتون بملذّات الحياة أو ضدّ جينات المستمالة من قبل فرانسوا، يجعل من ثنائية السيّد/العبد تُقلّب رأسا على عقب، فيُصبح السيّد عبدا، والعبد سيّدا، وهذا أمر جليّ في هذه المسرحية؛ فجينات، بعد أن تركت فرانسوا وانجذبت نحو لوسيان، تعود في المشهد الختاميّ إلى أحضان فرانسوا معترفة به دون أن يجعل نفسه في ارتباط معها وغير معترف بها. أمّا لوسيان، ففي الوقت الذي ينسى نفسه فيه، وينحطّ في المتعة، فإنّه يخضع ويصبح عبدا، لأنّه فضّل الحياة على الحرّيّة.

¹²: رينيه سرّو، هيجل والهجلية، ص 94.

¹³: المصدر نفسه، ص 93.

وأما فرانسوا، فإنه من خلال المسرحية بأكملها، قد استبدل التفكير (وذلك في المشاهد الأولى منها) بالفعل (وذلك في نهاية المشهد الختامي)، وما يدلّ على هذا الانتقال من التفكير إلى الفعل الملفوظات الآتية:

- لوسيان: (مخاطبا فرانسوا) يجب أن تفعل شيئا، لكن لا تبق حبيسا هكذا في زاويتك. (المشهد الثاني)
- شيئا فشيئا، بدأ فرانسوا يتجنّب أن يعيش. (المشهد الثاني)
- يقف فرانسوا للمرّة الأولى ويتأهب للخروج، ويعلن عن رغبته في قيادة جينات إلى أبواب المطلق. (المشهد الختامي)

ولكنّ النّظر إلى هذه المسرحية من هذه الزاوية، وبهذه الطّريقة، يجعل من ديالكتيك السيّد والعبد متحقّقا في أبهى صورته وأبهى معانيه، وهذا الأمر يجعل من قانون أحد أولئك الذين يحاكون آراء الآخرين أو يُجسّدونها في أعمال أدبيّة، ويغدو الأمر بسيطا جدًا: السيّد يصبح عبداً، والعبد سيّداً، فإن أردت المتعة تردّيت إلى العبوديّة، وإن أردت الحرّيّة ترقّيت إلى السيّادة، ويبقى المجتمع تبعاً لذلك طبقيّاً، طبقة الأسياد، وطبقة العبيد. ولكن، ألا يمكن أن يكون ثمة طبقة واحدة ضمن مجتمع واحد؛ طبقة يقود بعضها بعضاً إلى أبواب المطلق، إلى مكان تتحقّق فيه الحياة.

لقد اختار لوسيان التردّي إلى العبوديّة، وهو اختياره، لأنّه ألقى بنفسه وراء ملذّات الحياة ومسرّاتها، وفضّل الحياة على الحرّيّة. أمّا جينات، وهي هنا العنصر المناقض لديالكتيك السيّد والعبد، فلم تعد نسخة عن أولئك الذين ذمّمهم فرانسوا في المشهد الافتتاحي، وإنما اكتسبت مقومات وجودها من خلال حصول نوع من اليقين الذاتيّ لديها، ذلك أنّ تخليها عن فرانسوا وارتماؤها في أحضان لوسيان جعلها توازن بين نوعين من أنواع الوجود؛ أن توجد كسيّد، أو أن توجد كعبد، فاخترت، وهو اختيارها، أن توجد وجود الأسياد، وعادت إلى فرانسوا، وأحبّته للمرّة الأولى على غير سابق منوال أو مثال:

ولن أحبّك كلّ مرّة مثل المرّة الأولى

ولكن كمرّة أولى دائماً جديدة. (المشهد الختامي)

ومرّة أخرى يُساير فرانسوا نظريّة ما ثمّ ينقضها ويفارقها، إنّه مسرح النقائص.

إنّ هذه المسرحية تتطلّب منّا التّمييز بين الكينونة (الوجود) والكانن (الموجود)، أو بين الوجود المتعيّن والوجود بما هو كذلك، وأيضا ترشدنا هذه المسرحية إلى الكيفية التي تنتقل بوساطتها من المحنة التي نقع فيها إلى نقيضتها، لأنّ هناك بونا شاسعا بين موضوع ما ومحموله. فالموضوع هو الإنسان، والإنسان بالأساس حرّ، وأمّا كونه عبداً فإنّه حكم حُمِل عليه، وثوبُّ ألبسه. وغنيٌّ عن البيان أنّ أيّ حكم مهما كان وصفه، لا يعزو محمولا إلى موضوع ثابت، لأنّ الصورة التي تظهر بها الأشياء مباشرة تظلّ مخالفة تماما لصورتها الحقيقيّة، وما هو مُعطى، يكون في البداية سلبا مغايرا لإمكانياته الحقيقيّة.

إنّ من بين الأفكار الهيجلية التي تركت لها صدىً في فلسفة جون بول سارتر، قضية التّعارض بين الوجود والعدم. ولكنّ ما يميّز فلسفة سارتر عن هيجل هو استحالة تشكيل مركّب من الوجود والعدم معاً. ويُميِّز سارتر بين الوجود في ذاته (être en soi) والوجود من أجل ذاته (être pour soi)، فالشّكل الأوّل من أشكال الوجود عنده هو الموجود في ذاته، وهو بالنسبة إليه، وجود عارض وغير قابل للتفسير. أمّا كونه عارضا، فلأنّ أقلّ ما يمكن أن يقال عنه أنّه موجود، فلا هو يملك وجوده، ولا هو تلقّاه من جهة أخرى، إنّه هو على ما هو عليه، وهذا الوجود هو وجود الأشياء لا وجود الإنسان. وأمّا كونه غير قابل للتفسير، فلكون التفسير عند سارتر متعلّقا بالماهية فقط دون الوجود، ولا يمكن تفسير الوجود إلّا إذا كان ثمة إله خلق العالم، وهو مفهوم متناقض ذاتيا عند سارتر. ووجود الأشياء لاحق لماهيتها، فالماهية تسبق الوجود في هذا الشكل الأوّل.

ولكن، ألا يمكن أن يكون الوجود سابقا للماهية؟ لتحقيق ذلك ينبغي أن ننقل من وجود الأشياء الموجودة في ذاتها، إلى وجود الإنسان الموجود من أجل ذاته، وهو الشّكل الثّاني من أشكال الوجود عند سارتر. ويتميّز هذا الوجود بتعلّقه بالوجود الإنسانيّ، وقوام هذا الوجود هو العدم؛ ذلك أنّ كلّ موجود ينبغي أن يكون موجودا في ذاته حتّى ولو كان إنسانا، فالإنسان تبعاً لذلك موجود في ذاته وموجود من أجل ذاته، وإذا عدنا إلى الموجود في ذاته، الذي لا يملك وجوده، فلا يمكنه أن يُعدم نفسه، لأنّه ممثليّ بالوجود وجامد وكثيف وسميك. أمّا الإنسان، الموجود من أجل ذاته، فإنّ العدم يأتي إلى العالم عن طريقه، لأنّه منبع العدم، فيحكم على هذا بأنّه موجود، وعلى غيره بأنّه عدم، وعند تحليل ذلك يظهر أنّ الإنسان لا يحمل العدم في ذاته فقط، وإنّما العدم هو قوامه، لأنّه صادر منه، واستحضر إن شئت الحكمة القائلة: فاقد الشيء لا يعطيه.

ولا ينبغي أن يتبادر إلى الأذهان أنّ الإنسان كلّهُ عدم، لأنّ فيه ما هو موجود في ذاته كجسمه، ولكنّ الذي يجعل الإنسان موجودا من أجل ذاته هو العدم. ويتميّز هذا الشّكل الثّاني من أشكال الوجود عند سارتر بثلاثة انجذابات: نحو العدم، ونحو الآخر، ونحو الوجود. وما يهّمنا هنا هو الانجذاب الثّاني. إنّ الغير سيّد لأفكاري، ذلك أنّ الأشياء قبل وجود الآخر كانت متمركزة حولي، ولكن عند ظهوره اصطحب تلك الأشياء والموضوعات، وقتل إمكانياتي التي خولتني جعلها تتمركز حولي. أنا لم أعد سيّدا للموقف بظهور الآخر.

ويقول سارتر أنّ شخصا عندما يظهر في عالمي فإنّه يفسد عليّ حرّيتي، فيصبح هذا "الآخر" مركز الأشياء ومحورها، لا لشيء سوى أنّه ينظر إليّ، وهذه "النظرة" تحيلني إلى شيء من الأشياء، وأصبح "أنا" "كموضوع" للنظر والتأمّل من طرف الآخر، فالآخر إذن هو الإمكانية الدائمة لإحالاتي إلى موضوع.

ويتمتع الآخر بطبيعة مماثلة لي، فهو موضوع وذات في آن واحد، وتتمثل خطورة كوني "موضوعا" بالنسبة للآخر في أن أصبح عرضة لأحكام مجهولة وخاصة أحكام القيمة.

والحكم هو الفعل المتعالي الذي يقوم به كائن حرّ. وهكذا "أن أرى" (بضمّ أوله) معناه أن أكون بلا حول ولا قوة أمام حرية ليست حرّيتي، وبالتالي فإنني أصبح "عبدا" عندما أترأى للآخر. ولكنّ سارتر لم يقف عند هذه النقطة فقط، بل تجاوزها إلى أبعد من ذلك، إذ يقول أنّه بإمكاننا أن ندفع خطر كوننا "موضوعا" بأن نحيل الآخر إلى "موضوع"، وبهذه الحالة نتحرّر من وجودنا للغير، بأن نجعل "الغير" وجودا من أجلنا¹⁴.

ولكن ما هي أهمية وجود "آخر" بالنسبة إلى الذات؟ يقول سارتر أنّ حضور الغير للذات أمر ضروري لكي تشعر بوجودها، وهذا الغير هو إمّا "ذات" أو "موضوع"، ولا يمكن أن يكون شيئا وسطا بينهما، ثمّ ينتقل سارتر إلى نقطة مهمّة جدا، تتعلق بالوجود - مع. يُعيب سارتر على هايدجر جعله "الوجود-مع" مفتاحا لوجود الغير، ويرى أنّ الوجود-مع لا يتحقق إلاّ بمعرفة سابقة للغير، وبالتالي فإنّ الوجود-مع ليس أوليا بل هو أمر لاحق.

ويتبيّن ممّا سبق ذكره أنّ مسألة الوجود عند سارتر ليست مسألة فردانية (une question d'individualité)، فلا يمكن لوجود الفرد أن يتحقّق في ذاته، وإنّما عليه أن يجذب نحو الآخر كي يُحقّق وجوده من أجل ذاته، وذلك لأنّ سارتر يؤكّد على أنّ ما يجعلني أعي ذاتي هو وجود الآخر¹⁵، فالآخر ضروريّ للذات من أجل تحقيق وجودها، ولكنّ هذا الوجود ليس مستقلاّ (indépendant)، وإنّما هو وجود متعلّق بالآخر وتابع له (dépendant)، وهذا الآخر هو الإمكانية الدائمة لسببي حرّيتي وموقعي والعالم الذي أعيش فيه أيضا. ويُعيب فؤاد كامل على سارتر هذه النّقطة بالتحديد.

صحيح أنّ ما يُحسب لسارتر هو دحضه لتلك المذاهب الانعزالية التي ترى أنّ وجود الفرد لا يتحقّق إلاّ باعتزاله عالم النّاس، ولكنّ تحليله لعلاقة الأنا بالآخر أفضى به -والعبارة لفؤاد كامل- إلى نتائج فاشلة، لا لشيء سوى أنّ مفهوم النّظرة مبنيّ على مفهوم ضيقّ للوجود. إنّ ما يقوم سارتر بتحليله هو الوجود الزائف أو الملوّث inauthentique لا الوجود الأصيل authentique. وسنعرض لذلك لاحقا عندما ندرس روايته الموسومة بـالمومس المحترمة.

وبناءً عليه، فإنّ الموجود من أجل ذاته بالنسبة لسارتر هو إنسان مريض بالبارانويا، فنظرتة إلى الطّرف الآخر هي نظرة شكّ وارتياب وتحميلٍ للمسؤولية عن كلّ فعل فاشل صادر عن الأنا، ولا يمكن حدوث تكامل بين الطّرفين مطلقا، فإذا كان الطّرف الأوّل ذاتا كان الآخر بالنسبة إليه موضوعا، وإذا كان الآخر ذاتا أصبحت أنا موضوعا له، ويبقى هذا التّجاذب السّالب للحرّية والموقع طاغيا على الطّرفين، ويبقى الغصن ما بقي اللّحاء.

¹⁴: فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف بمصر، ص37.

¹⁵: رينيه سرّو، هيغل واليهجلية، ص94.

وبالرجوع إلى المسرحية، يمثل لوسيان الشكل الثاني من أشكال الوجود عند سارتر؛ الموجود من أجل ذاته، فيحاول تسخير كل الأشياء في خدمته، وجعلها متمركزة حوله، وتجلى ذلك في محاولته استمالة جينات أولاً، وسلب حرية فرانسوا ثانياً؛ وحدث ذلك عن طريق توجيه سلسلة من النقد اللاذع غير المؤسس له، كي يسلبه موقعه والعالم الذي يعيش فيه، وبالفعل، فقد أفلح لوسيان في ذلك عندما مالت إليه جينات بينما كان فرانسوا غارقاً في جدران الصمت.

وبقليل من التمعّن والتعمّق، يتّضح جلياً أنّ وجود لوسيان مرتبط بالموجودات التي استطاع استمالتها إليه، وجعلها متمركزة حوله، فوجوده غير مستقلّ، بل تابع، وإذا حدث وأن تخلّت عنه الموجودات المتمركزة حوله، من جينات وملذّات الحياة، فإنّ وجوده سينهار ويصبح غير قابل للتحقّق. ولكي يخفي شعوره بالنقص، فإننا نشهد لديه نوعاً من جنون العظمة، وهذا التّمظهر لديه كي يعوّض شعوره بالدونيّة حيال أخيه المحبوب من طرف الجميع، وبشهادته هو. يقول:

- بالطبع كان يحبّه، الكلّ يحبّه... المشكلة التي أصادفها هي أنّه لا يُشبهك (مخاطباً جينات) ولكّنك تُحبيّنه¹⁶.

ولذلك فإننا نجد لوسيان في مرّات عديدة يتباهى ويتظاهر بالعظمة والوقيّة. يقول:

- تعاليّ جينات، أحبّك، وسأحميك.
- سأعلّمك كيف تعيشين وتُحبيّين¹⁷.

ورغم أنّ جينات حاولت تصويب أفكاره وآرائه في أكثر من موقف، إلاّ أنّه أصرّ على تماديه في رؤيته، لأنّه يتوجّسّ توجّس خوف وشكّ وارتياب من أن يُصبح أخوه فرانسوا مركز الأشياء، ويظلّ هو على هامشها:

- جينات: الحبّ؟
- لوسيان: نعم جينات، الحبّ. أن تُحبّ، هو أن تعيش مع الآخر.
- جينات: في الآخر.
- لوسيان: من أجل الآخر.
- جينات: عن طريق الآخر.
- لوسيان: هو أن أموت فيك.
- جينات: هو أن أحيى فيك¹⁸.

الوجود الأصيل هو ذلك الذي يجعلك تمتلك وعياً ذاتياً ويقينا بالذات بأنك مستقلّ عن الآخر وجودياً، ولكنّ العلاقة الجامعة بينكما ليست علاقة شكّ وارتياب ورغبة في تدمير

¹⁶ : *l'oiel se noie*, scène 3.

¹⁷ : *ibid.* scène 3.

¹⁸ : *ibid.* scène 3.

الطرف الآخر، بل على العكس من ذلك تماما. إنّ الوجود الأصيل هو أن يقود طرف ما الطرف الآخر إلى حيث تتحقّق الحياة. وأمّا الكيفية، ففرانسوا يرى أنّها مبنية على الحبّ، ولكن ليس الحبّ بمفهومه التّعاقديّ، ولكنّه حبّ مطلق، يُحقّق لك وجودك في ذاتك أوّلا، ويجمعك بمن تُحبّ على غير سابق منوال أو مثال ثانيا.

وأما أن توجد من أجل ذاتك، فإنّك تحكم على نفسك بأن تُصبح عرضة للغثيان الذي يجتاحك وأنت تواجه الموجودات في ذاتها. إليكم بعض المقاطع من رواية سارتر الموسومة بالغثيان *la nausée* والتي تُبيّن عن ذلك:

- شيء ما حصل لي، أتاني على شكل مرض... شيئا فشيئا، أحسست أنّي غريب نوعا ما، ومضايق أيضا، هذا كلّ شيء¹⁹.
- كنت متأثرا، كلّ الفرح في ذلك الوقت قد تلاشى، فهل سيُبعث اليوم؟²⁰
- إنّ الوضع سيّئ، إنّهُ سيّئ جدا، فأنا أشعر بها، وتلك القذارة، ذلك الغثيان، وهو شيء جديد. هذه المرّة. فقد أصابني وأنا في المقهى²¹.

وبالتالي فإنّك ستوجد في حالة فقدان التّوجه والتّشردّ الوجوديّ، وسيُحكم عليك بأنّك الإله الذي يحمل على عاتقه قبّة السّماء عقابا له لاكتساحه جبل الأولمب المقدّس، وستنقل في كلّ انجذاباتك سواء نحو العدم، أو الآخر، أو الوجود، وسينتهي بك الحال إلى الفشل في نهاية الأمر، وسينطبق عليك القول، والعبارة لبوشنسكي: "إنّ الإنسان عذاب بغير جدوى"²².

19 : Jean Paul Sartre, *la nausée*, Gallimard, 1938, p6.

20 : Ibid. p25.

21 : Ibid. p15.

22 : إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ت. د. عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1992، ص236.

2) *Les mains parallèles* أو الأيدي المتوازية وثنائية البناء والهدم

1

أتمّ فرانز فانون كتابة هذه المسرحية سنة 1949 أيضا، وهي مسرحية متكوّنة من أربعة فصول. يتكوّن الأوّل منها من أربعة مشاهد. يظهر، في المشهد الافتتاحي "بوليكسوس" ملك ليبوس مزهوا بنفسه بوصفه رجل الظلام وقاتل النهار:

- نعم، أنا هو رجل الظلام. (*Oui, c'est moi l'homme de l'obscurité*)
- نعم، أنا هو، بوليكسوس قاتل النهار. (*Oui, c'est moi, Polyxos, l'assassin du jour*)

وبطول هذا المشهد ما فتئت الجوقة (*le chœur*) تُحذّره من ابنه "إيفيتالوس":

- بوليكسوس، احترس، الشؤم يحوم حولك. (*Polyxos, prends garde, le malheur est sur toi*)

وتدخل "ميناشا" في بداية المشهد الثاني، وهي أمّ أودالين خطيبة إيفيتالوس، وأوّل ما تلاحظه هو أنّ الرعب بدأ يتملّك بوليكسوس شيئا فشيئا، وذلك رغم أنّ ذلك اليوم هو يوم زفاف ابنه من ابنتها أودالين، ويخبرها بوليكسوس أنّه رأى حلما تنتهي فيه حياته على يد ابنه إيفيتالوس:

- ميناشا، سأروي لك حلما تركني مندهشا. (*Ménasha. Je vais vous conter un songe qui me laisse interdit*)

- إيفيتالوس عديم الرّحمة غيبيني من هذه الأرض. (*Épithalos impitoyable m'absenta de cette terre*)

وفي المشهد الثالث تروي "دراهنّا" زوجة بوليكسوس أنّها رأت حلما أيضا؛ أرادت فيه تقبيل ابنها إيفيتالوس، فأمسك يديها وقال لها:

- أمّي، يقول، عيوني ظمأى للنور. (*Mère, dit-il, mes yeux ont soif de lumière*)

وفي الفصل الثاني، وفي أوّل مشهد منه، تبدو أودالين مزهوّة هي الأخرى بنفسها، مفعمة بالفرح والبهجة، كيف لا، واليوم يوم زفافها من إيفيتالوس. ويدخل إليها إيفيتالوس في المشهد الثاني، وهو متوشّح سيفه، ومحلّى بحريّر أحمر، ومعطف واسع أنيق، ويبدو عليه كره شديد للظلام الذي بقيت فيه مدينة "ليبوس" قابعة منذ ألفي سنة، وتبدو عليه رغبة شديدة في كئيبان من الشّمس وأيام من نار. يقول:

- أسمال بالية من الظلّمة تعزلني عن نفسي. (*Des lambeaux d'obscurité m'isolent de moi-même*)

- أطالب بكتبان من الشّمس كي تقطن روعي الحجريّة. (*Je réclame des dunes de soleil pour faire abriter mon âme de pierre*)
- أريد أيّاماً من نار. (*Je veux des jours de feu*)
ويبدو على إيفيتالوس في هذا المشهد من اليقين بنفسه ما يجعله قادراً على المُضيّ قُدماً من أجل ارتكاب الخطيئة الفاعلة: قتل الأب. يقول:

- يوم، يوم واحد. (*Un jour, un seul jour*)
- الإنسان له يوم كي يعيش. (*L'homme a un jour à vivre*)
- أنا، إيفيتالوس، وعي كامل. (*Moi, Épithalos, conscience élevée*)
ويتحوّل فرح أودالين ومرحها في هذا المشهد إلى نقيضه بعد أن رأت عينيّ خطيبها وقد اتّقدتا شراً.

وفي المشهد الخامس من هذا الفصل الثّاني (مع العلم أنّ المشهدين الثّالث والرّابع مفقودان) حوار بين ميناشا وقائد السّاحة (le commandant de la place)، نقل فيه هذا الأخير إليها أخباراً عن شوّم ينذر بتقويض ليبوس:

- شوّم حضرتكم. (*Un malheur votre excellence*)
- شوّم ينذر بتقويض ليبوس. (*Un malheur de Lébos prépare l'effondrement*)

وتدخل دراهنا زوج بوليكسوس في المشهد الختاميّ من هذا الفصل على ميناشا وقائد السّاحة، وبعد تلاوتها لصلوات، وترديدها لدعوات وترحمات، تعلن أنّها وجدت زوجها مقتولاً:

- حضرته، حلّقه، في مواضع كثيرة، مثقوب، وجهه يرقد على البلاط المتبرعم. (*Sa majesté, la gorge en maints endroits percée repose son visage sur les dalles bourgeonnantes*)

وفي الفصل الثّالث، وفي المشهد الثّالث منه (مع العلم أنّ المشهدين السّابقين له مفقودان)، يدور حوار بين دراهنا وأودالين، وتقوم فيه دراهنا بتوجيه عدّة انتقادات لاذعة لجنس الرّجال، ويُصيب أودالين بعد أن تنهى إلى علمها ما فعله خطيبها حسرة كبيرة، وتشرع في تلاوة مقدّمات الوداع:

- سيّدي، كلّ شيء نام في روعي. (*Madame, tout dort dans mon âme*)
- الضّريح قد انفتح. (*Le tombeau s'est ouvert*)
- أموت متجاهلة كلّ شيء. (*Je meurs ignorante de tout*)

وتواصل دراهنا في المشهد الرّابع توجيه الانتقادات لجنس الرّجال، ولكن هذه المرّة مع ميناشا، فتعلن لها هذه الأخيرة عن وفاة ابنتها أودالين. ويلتحق بهما في المشهد الختاميّ من هذا الفصل قائد السّاحة الذي يصف لهما الأوضاع التي آلت إليها مدينة ليبوس، وأنّ التّور قد

اجتاحها وتغشاها وهي التي قبعت في الظلام أمادا بعيدة، وأنّ النور قد سدّ كلّ المخارج والآفاق، وتتساءل دراهنا عن الحلّ، فيقترح قائد السّاحة أن يترك إيفيتالوس المدينة قبل مضيّ ساعتين.

وفي الفصل الأخير، وفي أوّل مشهد منه، يظهر إيفيتالوس وقد حقّق مراده، ذاكرا البواعث لفعّله التي قام بها. وفي المشهد الموالي له، يحدث حوار بينه وبين أمّه، ويمثّل هذا المشهد ذروة المسرحية برمّتها، وتحاول فيه الأمّ جاهدة أن تنقل إليه هول ما فعله، والجرم الذي ارتكبه، ويبدو عليها من الخوف والهلع ما يبدو:

- ابني، ماذا فعلت؟ (*Mon fils, qu'as-tu fait ?*)

- أين الذّهاب الآن؟ (*Où aller maintenant ?*)

- انظر، التراجيديا تستجوب ضحيّتها. (*Vois, la tragédie interroge sa proie*)
إلا أنّ ما يبدو على إيفيتالوس هو أنّه لا يابه بما تقوله البتّة، ويعرض عليها عرضا وجوديا محضاً:

- أمّاه، اقبلي النّهار الذي أحضرت لك. (*Mère, accepte le jour que je t'apporte*)

- أمّاه، من يديّ المسلّحتين قلقا غير متناهٍ أنمذج نهارا يغلي. (*Mère, de mes mains armées d'inquiétudes infinies je modèle un jour bouillonnant*)
وليكّن في العلم أنّ إيفيتالوس لا يعلم إلى حدّ السّاعة أنّ خطيبته قد ماتت، وعندما تخبره أمّه دراهنا بوفاتها، ينزل عليه الخبر كصاعقة مهلكة، أو كصخر حطّ عليه من علّ، ويتأرجح كيانه للمرّة الأولى بعد أن تأرّجت جميع الشّخصيات الأخرى من قبله لهول ما فعله، وتغنّم الأمّ الفرصة، وتقذف في ذاته أفكارا انهزاميّة تُحيله إلى الضّياع:

- كلّ شيء ضاع بنيّ. (*Tout est perdu mon fils*)

- ولكنّ الضّياع الأكثر دمويّة هو ضياعك. (*Mais la perte la plus sanglante est la tienne*)

وفي المشهد الختاميّ للفصل وللمسرحيّة برمّتها، تدخل ميناشا على إيفيتالوس، وتدخل أمّه دراهنا كذلك، ولا تنطق دراهنا في هذا المشهد بكلمة واحدة، غير أنّها تتهادى كي تسقط فينهضها ابنها إيفيتالوس، ويستسمحها، هي وأودالين طالبا الصّفح:

- أطلب منكم الصّفح. (*Je vous demande pardon*)

ويستصعب الطريق المؤدّية إلى الإنسان ويستطيّلها:

- آه، الطريق الذي يؤدّي إلى الإنسان طويل. (*Ah, le chemin est long qui conduit à l'homme*)

- آه، الطريق الذي يؤدي إلى الإنسان متصحرّ. (*Ah, le chemin est désert qui conduit à l'homme*)
- الطريق الذي يؤدي بي إلى نفسي وعر. (*Le chemin est rude qui me conduit à moi-même*)
- ويتحسّر على ما قام به من أفعال مكرّرا عبارة "لو استطعت" (*Si je pouvais*) خمس مرّات، ويصل به الأمر إلى أن يلتمس من اللّيل أن يُرخي سدوله على ليبوس من جديد:
- ليل كلّ شيء عد أطفئ شعلة وعيي. (*Nuit de tout, reviens noyer la flamme de ma conscience*)
- ليل، أرجوك. (*Nuit, je t'en supplie*)
- وتعلن ميناشا عودة اللّيل والظلمة إلى ليبوس من جديد:
- إيفيتالوس، الظلام تحقّق. (*Épithalos, la nuit s'est faite*)
- لتكن الظلمة مباركة. (*Bénie soit l'obscurité*)
- فيجيبها: أنا أرى. *Je vois*. وتنتهي المسرحيّة ويسدل الستار.

2

إنّه لمن المفيد لنا من أجل قراءة هذه المسرحية قراءة جيّدة غير مخلّة أن نقول بأنّ هناك الأحداث التي تحدث على خشبة المسرح من جهة، وهناك المتفرّج الذي يشاهد هذه الأحداث من جهة أخرى، فالمسرحية كما هو معلوم نصّ كُتب ليُمثّل، لا ليُقرأ كالرواية، أو ليُلقي كالخطبة. وهذا التّقسيم بين الأحداث والمتفرّج هو منطلقنا من أجل دراسة هذه المسرحية وتحليلها أوّلا، ثمّ تركيب ما تمّ تحليله ثانيا وفق رؤيتنا، فأما أن تكون كأحد الشّخصيات المشاركة فيها، وتتماهى مع ما يحدث كلّيا، وهنا يتطلّب تحليل الشخصية منّا النّظر إليك بوصفك علاقة من العلاقات الموجودة بينك وبين بقية الشّخصيات، أو بينك وبين ما يحيط بك من ديكور، وهل وُفق مسعاك أم خاب، وكلّ ذلك بمعزل عن العالم الخارجيّ المحيط بك. وإمّا أن تكون متفرّجا على هذه الأحداث منفصلا عنها، وهنا تختلف قراءتك عن سابقتها اختلافا كبيرا.

ونجد أنفسنا انطلاقا من هذا التّقسيم أمام نوعين من أنواع القراءة: قراءة المتماهي مع الأحداث، وقراءة المتعالي عليها. ويطيب لنا أن نبدأ قراءتنا لهذه المسرحية من مقال لأوس أحمد أسعد عن الفنّ يقول فيه: "فعوض أن تندمج بما تراه اندماجا يحقّق لك متعة عظيمة، عليك أن تنفصل عمّا تراه موضوعيا، وأن تكون فاعلا لا منفعلا... إنّ ما عليك فعله هو إعادة بناء ما تراه وفق رؤيتك وإمكانية فعلك، ففعل الخلق لديك ينبغي أن يتمثّل في إعادة هضم ما

تراه وإعادة إنتاجه، وهنا تكمن قدرة الذات على إنتاج بدائل تخصّها وتدفعها قدما، وتعلّمها فنّ المواجهة²³.

إنّ القراءة المتماهية مع الأحداث تتطلب منا تحليلها وجوديا، ذلك أنّ المسرحية مبنية أساسا على رغبة إيفيتالوس في تحقيق ذاته أولا، وتحقيق الغايات التي وضعها وفق اختياره ثانيا، وكلّها مباحث يعالجها الوجوديون ويستفيضون في تحليلها، وسنقتصر في حديثنا عن التحليل الوجودي لهذه المسرحية على كيركيغارد وسارتر بحكم اطلاع فانون على أعمالهما اطلاعا واسعا، وتكفي إطلالة واحدة على مكتبة فانون حتّى يتناهى إلى علمك حجم الاتّصال الموجود بينه وبين مؤلّفات هذين العلمين من أعلام الوجودية²⁴.

أمّا القراءة الثانية، فهي القراءة المتعالية عن الأحداث والمنفكّة عنها، ولا تُعنى هذه القراءة بالنظر إلى بطل المسرحية هل وفّق في مسعاه أم لا، وإنّما تعنى بالنظر إلى مدى تأثير هذه المسرحية في المشاهد المثاليّ، هل ولّدت لديه رغبة في تطهير العالم وتحرير حياة الشّعوب من عبث الوجود أم لا؟ وهل جعلته يدرك أنّ للتسامي والتّعالّي قيمة تنتج عن عذابات الأفراد وآلامهم التي يكابدونها؟ وليس هناك، على ما نعلم، أفضل من نيتشه في هذا الميدان. ويفرض علينا المقام أن نبدأ بالقراءة الأولى، وأن نحلّل المسرحية وجوديا. فلنتتبّع ذلك.

يقول سارتر أنّ عالم النّاس ينقسم إلى نوعين من الأشخاص: **les normaux**، والغشاشون **les tricheurs**. أمّا الأسوياء، ويطلق عليهم سارتر تسمية أخرى هي **les salauds**، فهم أهل الطّاعة والتمسّكون بالنّظام والأخلاق، وأمّا الغشاشون فهم الذين يجعلون من النّظام والقواعد العامّة موضع جدال وإعادة تفكير. وبالرجوع إلى المسرحية، فإنّ الأسوياء هم الملك بوليكسوس وزوجه دراهنا، ميناشا وابنتها أودالين، وقائد السّاحة. أمّا الغشاش فهو المتبقي الوحيد إيفيتالوس، وهو الذي يجعل منه الشّخصية السّوية في نظر سارتر، والبقية هم الأوغاد.

ولتحليل شخصية إيفيتالوس تحليلا وجوديا ينبغي أن ننظر إلى مواقفها النّهائية ومواقفها اللّانهائية. والمقصود بالمواقف النّهائية تلك التي تُفرض على الوجود فرضا؛ فلا هو يستطيع ردّها أو درأها، كالموت والميلاد، ومكانهما وزمانهما، وغيرها. أمّا المواقف اللّانهائية فهي التي فيها يقع الاختيار²⁵.

²³ : أوس أحمد أسعد، "الفنّ أهو استسلام ديونيسيّ أم فعل أبولونيّ"، صحيفة تشرين، عدد 12763، الصادر بتاريخ 2016/10/24، سوريا.

²⁴ : انظر بهذا الصدد: Frantz Fanon, *œuvres 2*, les pages 610,611, et de 625 à 630.

²⁵ : عبد الرّحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت-لبنان، ط1، 1980، ص268-269.

ويظهر منذ بداية المسرحية أنّ أسوياء مدينة ليوس القابعة في الظلام متمسكون بالنظام وراضون به، وهو ما تؤكدّه الجوقة في مرات عدّة:

- لتكن الظلمة مباركة. (*Bénie soit l'obscurité*)

- لأنّ النور رهيب. (*Car la lumière est terrible*) (الفصل 1، المشهد 1)
أمّا إيفيتالوس، ذلك الشاب المحارب، فيظهر لديه منذ البدء رؤى غريبة ومخالفة؛ تبدّت أول الأمر في الفصل الأوّل من المسرحية من خلال الحلم الذي راود بوليكسوس أولاً، والحلم الذي راود دراهنا ثانياً، واللذين من خلالهما بدت مدينة ليوس مرتعدة خوفاً وهلعاً، وهو ما أدّى ببوليكسوس إلى تفسير حلمه وفقاً لرؤيته. يقول:

- نتذرنّا الآلهة أحياناً بأحداث بإمكانها قلب حياتنا. (*Les dieux nous avertissent quelquefois des évènements qui doivent bouleverser notre vie*) (الفصل 1، المشهد 2).

وتبدّت ثاني الأمر في الفصل الثاني من المسرحية بإعلان إيفيتالوس نفسه غايته المنشودة ورغبته في تحطيم عالم الظلام. يقول:

- أسمال بالية من الظلمة تعزلني عن نفسي. (الفصل 2، المشهد 2)
ويذكر البواعث من أجل تحقيق مراده. يقول:

- صرخات عصفير الشتاء يقشعر لها مخي. (*Les cris des oiseaux d'hiver hérissent ma cervelle*)

- تصفيقات الجماهير التائهة والمتعبة تقول لي عن وجودي أنّه السببيّة العاجزة كاجتياز صامت للظلام. (*Les applaudissements des foules hagardes et lasses me disent de mon existence l'impuissante causalité tandis que traversée d'ombre muette*). (الفصل 2، المشهد 2).

لقد كان لإيفيتالوس منذ البدء أن يرضى بما هو موجود، ولكنّه خلافاً لذلك أراد أن يحدّد نفسه، ويحقّق وجوده، فقام باختيار غاياته وتمثّل أهدافه، ويبدو عليه من الحماسة ما يبدو على الشاب العربيّ، فهل هو حماسة لا فائدة منها **une passion inutile** كما يقول سارتر.

إنّ التماهي مع الأحداث يتطلّب منّا تفسيرها، وتفسير الفعل معناه إلقاء الضوء على شرطه الأوّل؛ ألا وهو الحرّيّة²⁶. ويتطلّب منّا هذا الأمر البحث في بواعث الفعل أيضاً،

²⁶ : ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، من كيركيجارد إلى سارتر، ت. فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص168.

فالفعل يعني دائما القيام بشيء معين في سبيل أن يحدث شيء ما في العالم²⁷. ولكن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه هنا هو: هل البواعث هي التي أدت بإيفيتالوس إلى تحديد غاياته، أم أنه حدّد غاياته أولاً، ثمّ قام بتقدير موضوعي للظروف العامّة التي يمكن أن نسماها بأنّها البواعث؟ فإذا كانت البواعث هي التي جعلت إيفيتالوس يحدّد غاياته، فمعناه أنّ الموقف، أيّ التقدير الموضوعي للظروف العامّة، هو الذي فرض عليه ذلك، ومنه فإنّ إيفيتالوس لم يكن حرّاً حال تحديد غاياته، بل مجبراً. وإذا كانت الغاية محدّدة مسبقاً، فهذا الذي من شأنه أن يجعل وجود إيفيتالوس متميّزاً، لأنّ تحديد الغايات النهائيّة هو الذي يميّز وجودي²⁸. وهذا التّحديد للغايات النهائيّة مبنيّ على الاختيار لا على الإجبار، وبما أنّ مقابل الاختيار هو التّبذ، فالأمر يحتوي على مخاطرة من نوع ما، فإنّ تختار القيام بفعل ما، فهذا يعني أنّك بالمقابل تنبذ القيام بفعل آخر مخالف، وهنا تكمن الحرّيّة بوصفها الشّرط الأوّل للفعل الذي ينبغي تفسيره. ولما كان الاختيار مبنياً على المخاطرة والمجازفة، فإنّه يجبر بالضرورة إلى المسؤوليّة، عن أفعالك أولاً، وعن النّتائج المترتّبة عنها ثانياً.

ويتبدّى إيفيتالوس منذ البدء بوصفه حلماً يهدّد حياة الملك بوليكسوس وحياة مدينة بأكملها، والعبارات الدّالة على ذلك:

- إيفيتالوس عديم الرّحمة غيبيني من هذه الأرض.
- أمّي، يقول، عيوني ظمأى للنّور.

أيّ أنّه واضح من الوهلة الأولى أنّ إيفيتالوس قد حدّد غاياته النهائيّة، ألا وهي نشاد النّور، وأنّ الفعل المحقّق لذلك يتمثّل في قتل والده، كلّ هذا في الفصل الأوّل، وأمّا عملية ذكر البواعث فلم يتمّ ذكرها إلّا بعد الإفصاح عن الغاية، وهذا في الفصل الثّاني، والشّاهد هنا هو أنّ الباعث بوصفه التّقدير الموضوعي للموقف الذي يتواجد فيه إيفيتالوس لا يعني أنّه عنصر محدّد للغاية البتّة، لأنّ هذا التّقدير الموضوعي لا يمكن إلّا أن يتمّ إلّا على ضوء الغاية المفترضة والمحدّدة سلفاً. ويمكننا القول أنّ الشّرط الأوّل للفعل المتمثّل في الحرّيّة قد تحقّق.

وينبغي علينا الآن أن نتتبّع تسلسل الأحداث كي نرى مقدار المجازفة التي وضع إيفيتالوس نفسه فيها، ومقدار تحلّيه بالمسؤوليّة عن أفعاله ونتائجها النّاتجة عنها، ولكن قبل ذلك يستحسن أن نراجع عمليّة الغشّ التي قام بها إيفيتالوس من أجل أن يصبح حرّاً، لأنّ الغشّ ليس سوى وسيلة وطريق يفضي إلى الحرّيّة على حدّ تعبير سارتر²⁹.

²⁷ : بول ريكور، من النّص إلى الفعل، أبحاث التّأويل، ت. محمّد برادة، وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، الهرم، مصر، ط1، 2001، ص134.

²⁸ : جون بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظّاهراتيّة، ت. عبد الرّحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1966، ص709.

²⁹ : ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، ص118.

يتحقّق الغشّ من خلال شرطين أساسيين: الأوّل أن تتخلّى عن شخصيتك؛ بأن تترك الأنا بأكملها لمنطقها الخاص، والثاني أن تنبذ الماضي. ولقد تحدّثنا عن تملّص إيفيتالوس من برائث والده، ومن ظلمة ليبوس، وبقي لنا أن نبين نبذه للماضي من خلال المسرحيّة. يقول إيفيتالوس:

- ما هو التّاريخ والمستقبل. (*Que me sont l'histoire et l'avenir*)

- الجمال القربانيّ للماضي. (*La beauté eucharistique du passé*)

- فضائل الأجداد. (*Les vertus ancestrales*)

- لا أريد أن أكون من أيّ قرن. (*Je ne veux être d'aucuns siècles*)

إنّه لمن الواضح أنّ إيفيتالوس من وجهة نظر وجوديّة هو الغشّاش الوحيد، وإن كان في حقيقة الأمر السويّ الوحيد، أمّا بقية الشّخصيات، فبرضوخهم وولائهم للماضي والنّظام والأعراف والقيم قد تخلّوا عن الحرّيّة، لأنّ التّخلّي عن الحرّيّة لا يكون إلّا عن سوء الطّويّة **la mauvaise foi**، فالإنسان بنبذه للحرّيّة يستقرّ في سوء الطّويّة، وينزع إلى أن يتحوّل إلى شيء³⁰.

يقوم إيفيتالوس بارتكاب المحذور، وقتل والده، والتّعديّ على الأصول، وبذلك يكون الفعل قد تمّ، وكما بيّنا فإنّ هذا الفعل مبنيّ على الاختيار، وبالتالي فإنّ الشرط الأوّل قد تحقّق، ألا وهو الحرّيّة، ولكنّ ما يترتّب عن هذا الفعل هو مسؤوليتي الكاملة الناتجة عنه، غير أنّه من السّابق لأوانه الحديث عن النّتائج والمسؤوليّة قبل الحديث عن حيثيات هذا الفعل واللّحظات الوجودية المرتبطة به.

يلتزم **il s'engage** إيفيتالوس بتحقيق غايته، ويظهر لديه منذ البدء أنّه مهموم بذاته وبتحقيق وجوده، ولكنّ هذا الالتزام مرهون بمدى تأهّب إيفيتالوس للمخاطرة في سبيله وتحمل تبعاته، ولذلك فإنّه سيحيى مع الغايات المسطرّة سلفاً من قبله ويلتزم كلّ نتائجه، غير أنّه من الجليّ أنّ القلق لم يدبّ بعد في نفسه حتّى بعد ارتكابه خطيئته الفاعلة، ويبدو أنّه ليس ثمة من منفذ يمكن للقلق أن يتسرّب منه إليه، وهو المتباهي بنفسه والمتمركز ذاتياً **égoцентриque**، إلّا أنّ وفاة أودالين بعد علمها بما ارتكبه خطيئتها قد قلب الموازين رأساً على عقب، فهذا الحدث هو شرخ عظيم في تسلسل الأحداث المؤدّية إلى تحقيق الغايات.

ويتأرجح إيفيتالوس حال علمه بوفاة محبوبته؛ أزهى الزّهور، وأبهى الكواكب والبدور، فيدبّ القلق إلى أوصاله دبيب جحافل النّمل إلى قريتها. يقول:

- أودالين أحضرت لك أعماق النّهار، وها هو الموت ينتزعك في روائع الحبّ.
(*Audaline je t'apportais les profondeurs du jour et voici que la mort t'arrache aux magnificences de l'amour*).

³⁰ : المصدر نفسه، ص118.

- آه يا سوداويّة. (*Ô mélancolie*) (الفصل 4، المشهد 2)

وبدبيب القلق هذا تصبح حريته في موضع سؤال بالنسبة إلى نفسها، ويصبح وجود إيفيتالوس مهدداً في كيانه الأصيل وهو يبكي أودالين تيتها وضياعا وفقدان توجهه، وتتدخل دراهنا في هذه اللحظات العليا من وجوده، وهي التي نقلت إليه خبر وفاة محبوبته، وتحاول أن تعلمه أنّ كلّ شيء قد ضاع، وتحكم عليه بأنّ الخسارة الكبيرة هي خسارته هو، وهذا الحكم الصادر عنها بوصفها "آخر"، جعل إيفيتالوس انطلقاً من حكمها، يضع نفسه في حالة يحكم فيها على نفسه. فالحالة التي تغشته بعد وفاة أودالين جعلت حالته مغايرة تماماً لما كان عليه قبلاً؛ فانقلب يقينه بذاته إلى شك، وخبأ وعيه المتقد وانطفأ، وتملّكته الحمى بعد أن جعل العالم بأسره محموماً.

إنّ الالتزام بتحقيق غاية ما هو ذلك الاهتمام الذي يجعلنا نكرّس حياتنا وأنفسنا وكلّ ما نملك من أجل تحقيقه، ومع ذلك، فبعض الالتزامات لا ينبغي أن تكون ثابتة طويلة المدى، فمن الممكن أن تتغير، وهي بالفعل تتغير خلال حياة معظم الناس³¹. ولقد فشل إيفيتالوس في تحقيق الغاية التي سطرها من أجل تحقيق ذاته، ألا وهي إحلال النور في ليبوس محلّ الظلام، وقد ارتكب فعلاً لم نتحدث عن قيمته بعد؛ انجرّ عنه وفاة أودالين التي بموتها، ضاع الالتزام وانقلب إلى نقيضه.

إنّ تبعات الفعل الذي قام به إيفيتالوس، ونحن نقصد بالتبعات هنا وفاة أودالين طبعاً، قد خرقت تسلسل الأحداث مع أنّ هذه الوفاة مندرجة ضمن تسلسل الأحداث ذاتها، والآن، على إيفيتالوس أن يتحمّل مسؤوليته كاملة عن الفعل الذي قام به. يقول كيركيغارد: "الفعل هو معنى الوجود، وبغيره لا يوجد الفرد، والاختيار ضروريّ لإمكان الفعل، والاختيار بدوره يجرّ إلى الخطيئة، وإلى المخاطرة، والمخاطرة بدورها تؤديّ إلى القلق"³². ويقول سارتر أنّ الضيق **le malaise** يتلخّص في إدراكي لنفسي باعتبار أنّني أتعرض للخطر في عالم لم يعد هو العالم الذي أنظمه حولي³³. والحق أنّ الاختيار هو الذي أدّى إلى المخاطرة، وبالفعل حدث الخطر، ووقع ما لم يكن في الحسبان، وها هو إيفيتالوس يسترد حريته منطقياً وكلّ النتائج المترتبة عنها، ويندب سوء اختياره للفعل وهول ما انجرّ عنه. يقول في المشهد الختاميّ من المسرحية:

- آه، لو كنت أستطيع. (*Ah, si je pouvais*)

- لو كنت أستطيع، ما كنت لأوجّه العالم ولكن. (*Si je pouvais, non plus flécher*

le monde, mais)

- أترسخ في فراغه الأبديّ. (*M'ancrer dans son éternelle vacuité*)

³¹: عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 414.

³²: المصدر نفسه، ص 22.

³³: ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركيغارد إلى سارتر، ص 163.

إنّ البحث عن أصالة الاختيار الذي قام به إيفيتالوس من أجل تحقيق ذاته وتحديد موقعه في العالم، وتعبيره عن رغبته في الوجود بتلك الطريقة قد أفضى به إلى الفشل في تحقيق غاياته، وذلك راجع إلى عدّة اعتبارات وجودية.

إنّ عبارة " آه، لو كنت أستطيع" التي وردت على لسان إيفيتالوس جعلت من عنصر الماضي يتسلّل إلى الوجود، وحدثت عملية رهن للحاضر من قبل الماضي، وكما هو معلوم عند الوجوديين أنّ دخول الماضي عنصر مُعيق للاختيار، فأنا لا أكون حرّاً إذا كان للماضي عليّ سلطة تحدّد من اختياري، وبالتالي، فإنّ عنصر نبذ الماضي المندرج ضمن شروط تحقّق الغشّ غير متوفّر، وبناءً عليه، فإنّ عملية الكشف لن تتمّ على الوجه المطلوب، وربما أصابها ما أصاب الماضي من مُضيّ وانقضاء وعدم، وأقلّ ما يُقال عن الماضي أنّه كان، والحكم نفسه يعزى إلى عملية الغشّ طبعاً؛ فبعد أن كان إيفيتالوس غشّاشاً لم يعد كذلك، وغنيّ عن البيان عند سارتر أنّ الغرض من شرطيّ تحقّق الغشّ هو أن يجعل الكشف ممكناً، وباختلال أحد الشروط أصبح إيفيتالوس سويّاً مثل بقية الأسوياء في مدينة ليبوس، وبتخلّيه عن حرّيته نزع إلى أن يصبح وجوداً في ذاته لا وجوداً من أجل ذاته. إنّ التخلّي عن الحرّية ونبذها يجعل الإنسان يستقرّ في سوء الطويّة، وينزع إلى أن يتحوّل إلى شيء من الأشياء. إنّ سوء الطويّة هو الذي يُحوّل الوجود لذاته إلى وجود في ذاته.

الاعتبار الوجوديّ الثاني الذي جعل إيفيتالوس يُخفق في تحقيق غاياته هو الغير، فبعد أن كان العالم كلّهُ خاضعاً لإيفيتالوس انطلاقاً من نظرتّه إليه، ها هو الآن محلّ نظرة الآخرين **le regard des autres**. فانطلاقاً من دراهنا التي ما فتنّت توجّه انتقادات لاذعة له ولجنس الرّجال، وانطلاقاً من حذو ميناشا حذوها، كلّ هذه الأحكام جعلت من إيفيتالوس-بعد أن كان ناظراً-منظوراً إليه، وبعد أن كان مركز الأشياء أصبح في صقّها. فالغير بوصفه نظرة، هو علوّ على علوّ الإنسان، وهو سبيل لتغلغل القلق إلى ذاته وتسربّه إليها، وانطلاقاً من اللّقاء الذي جمع دراهنا وإيفيتالوس في المشهد الثاني من الفصل الرابع، حدث تواجّه بين حرّيتين تحاول كلّ واحدة منهما أن تشلّ الأخرى، وبالفعل نجحت دراهنا في مسعاها، ألا وهو ثني إيفيتالوس عن مسعاها، وفرضت تعاليها على علوّه الخاص. ولذلك فإنّ إيفيتالوس انطلاقاً من حكم الآخر عليه، وهو في هذه الحالة موضوع للآخر، شرع في مراجعة اختياراته وأفعاله. إنّ حكم الغير جعله في حالة يعيد فيها الحكم على نفسه انطلاقاً من حكم الآخرين عليه، وبما أنّ الآخر هو الإمكانية الدائمة لتحويله إلى موضوع، فإنّه لا يمكنني في هذه الحالة مطلقاً أن أترك لأننا منطقتها الخاص. إنّ الشرط الأوّل من شروط الغشّ يختلّ مثلما اختلّ الشرط الآخر، ولذلك فإنّ عملية الغشّ لا يمكن أن تتمّ في ظروف مثل هذه، وتعلن ميناشا عودة ليبوس إلى النّظام السّابق، وإلى غياهب الظّلمات، وإيفيتالوس "يرى".

بقي أمر آخر لم نتطرّق إليه بعد، ألا وهو مدى تأثير وفاة أودالين على إيفيتالوس، ولماذا أعطى إيفيتالوس هذا الحدث قيمة أعلى من قيمة قتل والده. إنّ التّعدي على الأصول وقتل الوالد

جريمة في نظر الأسوياء لا تُغفر، وذنوب عظيم أيضا، ولكنّ القيم عند الوجوديين لا تراعي الأعراف والأخلاق والنّظم والمثل العليا، إنّ ما تراعيه القيم هو التّعبير عن الرّغبة في الوجود بطريقة ما وإخراجها إلى حيّز الفعل دون أيّ اعتبار، وإلاّ فإنّ حرّيّتي لن تكون في موضع اختيار، ويبدو الإنسان الذي حدّد غاياته واختار الفعل المحقّق لها، من الآن فصاعداً، هو الوجود الذي بواسطته توجد القيم³⁴. فإذا كان الاعتداء على الأصول جرماً عظيماً عند الأسوياء، فإنّه ليس كذلك بالنّسبة للغشاشين، وبذلك فإنّ ما يراه الآخرون من أنّه شرّ، فإنّه ليس عندي كذلك، إذ الخير هو ما أرى أنّه خير، والشرّ ما أرى أنّه شرّ. ولذلك فإنّ إيفيتالوس لم يستعظم فعلته، بل استصغرها، في حين أنّ ليبوس زلزلت زلزالاً عظيماً لهول ما فعله، وبالمقابل، فإنّ وفاة أودالين قد مُنح قيمة عظيمة من قبله، ولذلك فإنّ هذا الأمر قد هدّد كيانه، وثنائه عن تحقيق عزمه ومراده. وبناء على ذلك كلّ، فإنّ وجوده أصبح مفتقراً لاستناده إلى القيمة، أو لكونه من أجلها، إذ المفروض أنّ العواطف لا تملك أية سيطرة على الإرادة. إنّ الغايات يتطلّبن تجاوز العقبات، والعقبات لا يمكنهنّ ثني الإنسان عن بلوغ الغايات. فالوجود، من أجل القيمة، وجود مفتقر تماماً من حيث أنّه لا يستند إلاّ على الحرّيّة³⁵.

إنّ كلّ هذه الاعتبارات الوجوديّة جعلت إيفيتالوس يفشل، وينزع إلى التّخلّي عن حرّيّته والوقوع في سوء الطّويّة، وأصبح يقينه بذاته وترقّعه وتمركزه الدّاتيّ وظمّوه إلى النّور، شكّاً وضعفاً وهواناً والتماساً من الظلمة كي تُطفئ شعلته الظمأى للنّور. إنّ إيفيتالوس الباحث عن قلب الموازين والنّظم قد وقع أسيراً لها، وهذا يتطلّب منّا تفسيراً لنهاية المسرحية هذه، ولكنّ القراءة المتماهية مع الأحداث لا تسمح بذلك. إنّ ما تقرّه هذه المسرحيّة، حسب هذه القراءة، هو أنّ الإنسان حماسة لا فائدة منها حقّاً، وأنّه قد ألقي به في هذا الوجود دون أن يؤخذ برأيه، فعليه أن يتحمّل هذا الوجود وعبثيّة *son absurdité*.

ومن أجل القضاء على حالة فقدان التّوجه هذه، والتّشرد الوجوديّ، والعذاب غير المجدي، والحماسة التي لا فائدة منها، ننقل إلى رؤية أخرى من شأنها أن تكشف لنا الحقائق الكامنة في هذه المسرحيّة وما وراءها، وبالتالي فإنّنا نشرع في القراءة المتعالية أو المتسامية، التي يقوم بها المتفرّج المثاليّ الفاعل في إعادة خلق ما يراه خلقاً يعود عليه بالنّفع ويولجه عالم الكشف.

3

تقوم مسرحية *les mains* على ثنائيّة البناء والهدم؛ فالأحداث فيها تُبنى وفق مسار تصاعديّ حتّى تصل إلى نقطة الدّروة، والذروة كما هو معلوم، أعلى نقطة يمكن أن نصل إليها، وبلوغ هذه النّقطة تنعكس الأمور، وتشرع الأحداث تهدم وفق مسار تنازليّ حتّى تبلغ أدنى قيمة ممكنة لها، فتتبع المسار الذي اتّخذه إيفيتالوس من أجل إحلال النّور في مدينة ليبوس

³⁴ : المصدر نفسه، ص 179.

³⁵ : المصدر نفسه، ص 136.

واكتساب الشخصية، والمنحنى التصاعدي الذي تتبّع إحدائياته حتى أوصله إلى الذروة، والمعاناة الشديدة والألم اللذين تملّكاه عند حدوث **انعطاف** هذا المسار بموت أودالين، كلّ ذلك يجعلنا نقول أنّ المسرحية قائمة على ثنائيتين مهمّتين – وستساعدنا الرياضيات في تبين ذلك لاحقاً. هما الهدم والبناء وفق منحنى تصاعديّ يصل إلى ذروته فيتغيّر مساره، وتحصل له انعطاف، فنتغيّر إشارة الأحداث وتتهاوى تبعا لذلك إلى أن تصل أدنى قيمة لها هي **الذروة الموازية**. وهنا توقفت بنا القراءة المتماهية مع الأحداث، وتركنا كما يقول علماء الفلك في الحضيض.

إلا أنّ المتفرّج المثاليّ لا يمكنه الوقوف عند هذه النقطة القصية. إنّ ما عليه فعله هو أن ينظر إلى الأحداث لا من الجهة المقلوّبة للمنظار، بل من الجهة الصحيحة. وإننا نرى أنّه من الواجب علينا قبل الخوض في هذه القراءة أن نعرّج على **الجوقة** أو **الكورس le chœur** باعتبارها الفاصل بين ما يحدث على خشبة المسرح وبين المتفرّج، والدور الذي تقوم به، وكيفية نشأتها وتطور دورها. يورد نيتشه في كتابه "مولد التراجيديا" قولاً لشيللر يقول فيه: "الكورس جدار متحرّك تُحيط التراجيديا نفسها به كي تتعزل عن العالم الخارجي وتُحافظ على أرضيتها المثالية وحرّيتها الشعرية"³⁶. والكورس –تاريخياً- هي أول عنصر في التراجيديا، وهو العنصر المكوّن لها، إذ بعد انقضاء عصر الملاحم **les épopées**، وهي النصوص الشعرية التي تتحدّث عن بطولة شعب من الشعوب، تلا ذلك ظهور التراجيديا، وهي النصّ الشعريّ القائم على مبدأ **الفردانية**؛ الذي يحكي مسار بطل مقضيّ عليه لا محالة، وكلّ هذا مستمدّ من حكاية الإله التائه الطريد **ديونيزيوس**، أو كما يسمّيه الرومان باخوس.

حيث قام الإله **زوس** بتحويل ابنه ديونيزيوس من أمّ آدمية تدعى "سيميلي" إلى جدّيّ قصد التّمويه على هيرا، وعندما شبّ ديونيزيوس، أصابته لعنة الإلهة هيرا فجُنّ ثمّ تاه بعد ذلك في الأرض، وجابها طويلاً وعرضاً، ثمّ تحرّر من جنونه بعد ذلك. وكان كلّما دخل بلداً من البلدان علّم أهله زراعة العنب وصناعة الخمر، ولقد هجر ديونيزيوس بلاد اليونان مرّتين: الأولى كرها، أمّا الثانية فطوعاً كي يُحارب أنظمة العقل ويحرّر الشعوب المستعبدة من الولاء لقيم لا تخدم الحياة، وكان يُقيم المهرجانات والحفلات وليالي الخمر والنشوة والفرح، وكلّ ذلك كان يُخفي وراءه إلهاً شريداً مطروداً ضائعاً غير معترف به من طرف الآلهة، فجمع بذلك بين الفرح والألم، بين النشوة والمعاناة الأبدية، وانتهى به المطاف إلى أن مزقته جابرة الآلهة: **التيتان les titans**.

واحتفاءً بمسيرة ديونيزيوس الداعية إلى الاستجابة الإثباتية للحياة، كانت جماعة الكورس تُغني أناشيد مخلّدة لذكراه هنا وهناك، وكانت الكورس أول الأمر شخصاً واحداً؛

³⁶ فريديريك نيتشه، مولد التراجيديا، ت. شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2008، ص121.

نصفه الأعلى متنكر في زيّ تيس يدعى السّاطير **le satyre**، وهي نفس الهيئة التي حوّله إليها زوس خوفاً عليه من هيرا، وقد كان للسّاطير مهمّة سرد مسار ديونيزيوس الحافل، وكانت له مهمّة تمثيل الشّوق لما هو أوّلّي وطبيعيّ، ونظراً للهيئة التي كان يظهر عليها كورس السّاطير من قناع على الوجه، وغطاء مخروطيّ يفوق طوله سبعة أقدام على الرأس، وحذاء فريد من نوعه، فقد كان متوحّداً مع ديونيزيوس وكأنّه هو، ولذلك فقد كان اليونانيّ المعتاد على الأجواء المنظّمة وفق العقل عند مشاهدته لكورس السّاطير، يحنّ إلى أجواء أخرى يغلب عليها الطّابع البدنيّ والطّبيعيّ والرّامز إلى الحياة بشتّى آلامها وأفراحها. تقول صفاء عبد السّلام علي جعفر أنّ السّاطير يصوّر الوجود تصويراً أكثر صدقاً وقرباً من الماهية ممّا يفعله الإنسان المتحضّر الذي يعتبر نفسه الحقيقة الوحيدة... ولمّا كان اليونانيّ يريد الحقيقة والطّبيعة في أقوى صورة لهما، فهو يرى نفسه وقد تحوّلت إلى السّاطير³⁷.

ولمّا كان ديونيزيوس أحبّ الآلهة إلى قلب اليونانيين، ولمّا كانت حياته مبنية على البناء والهدم، والألم والفرح، فإنّ ذلك قد ألهم اليونانيين إلى أن يستلهموا العبر من تدمير الفرد في سبيل الجماعة، وعلمهم أنّ لا يمكنهم الهرب من المعاناة الأبدية للوجود، وعلمهم أيضاً، وهذا في غاية الأهمية، ألاّ يتجمّدوا خوفاً من هول الوجود وعبثيته، وإنّما عليهم أن يتعلّموا توليد الفرح من أعظم المآسي التي تعترّيهم كما تحيي شجيرة العنب من جديد بعد يُبس أوراقها وأفنانها تماماً. وما مثال آلهة أولمبيا عنهم ببعيد، إذ تفرح هذه الآلهة وهي ترى الشّجعان يتعذّبون ويعانون وهم يتنافسون في ألعابهم الأولمبية. ولذلك فإنّ دور الكورس هو أن يعلم النّاس الفرح والمرح والرّقص طرباً لرؤية الفرد وهو يتعذّب ويقاسي. إنّه النّسامي.

وهذا الدّور الذي لعبه الكورس هو الذي أدّى بنيتشه إلى أن يقول أنّ مولد التّراجيديا جاء من رحم النّمائي بين الكورس والإله ديونيزيوس، وليس الكورس لوحده فقط. ثمّ بدأ دور الكورس يتضاءل شيئاً فشيئاً على حساب عدد الممثّلين، فقد كان هناك تناسب عكسيّ بين دور الكورس وعدد الممثّلين، فكلمّا زاد عددهم تضاءل دور الكورس إلى أن انحسر دوره في بعض ملفوظات ذات حكمة ما تقال هنا وهناك، وغالباً ما أصبح دورها مبتذلاً وغير مجدٍ من حيث أنّها تخلّت عن إبداعها وشعريتها، ولم تعدّ غير وعظ مباشر ممّلاً من شأنه أن يوقف تفاعلنا مع الأحداث، وبالتالي فقدان القدرة على الفهم والإدراك والخلق.

وبتضاؤل دور الكورس وزيادة عدد الممثّلين من واحد بادئ الأمر إلى ثلاثة في آنٍ واحد عند يوريبديدس، فقد تحوّل البطل التّراجيديّ أو المأساويّ إلى بطل جدليّ يزعم قدرته على حلّ معضلات الوجود بالحوار وتحكيم العقل، وذلك ناتج عن اعتقاده أنّ كلّ ما يوجد في الطّبيعة قابل للشرح والتّفسير، وهذا غير صحيح عند نيتشه. يقول: "طبيعة البطل

³⁷ : صفاء عبد السّلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999، ص167.

اليوريبيدي³⁸ الذي يحاول أن يدافع عن أفعاله بالحجج وأضدادها -تأسيًا بسقراط طبعًا- قد عجل بانهييار المأساة، ويعني ذلك الانهيار أنه لم يعد في استطاعتها تحقيق وظيفتها الحيويّة³⁹. ومن ثم، فإنّ كلّ شيء أصبح مدركًا ومفسّرًا، ولم يعد للمتفرّج أيّ دور إلاّ الاقتصار على ما يراه حادثًا أمام عينيه، وبالتالي فإنّه يعجز عن تجاوز هذه الأحداث، ويخسر احتمالية الولوج إلى عالم الكشف الميتافيزيقيّ عن الوجود.

وبالرّجوع إلى المسرحيّة، فإنّ الكورس قد اضطلعت بمهمّة تحذير الطّغاة والمتكبّرين، يقول صاحبًا كتاب "الكوميديا والتراجيديا": "كذلك يمكننا أن نتبيّن أنّ هذا المفهوم لم يتغيّر من هذه النّاحية في عصر النّهضة: فالترّاجيديا تحذير للطّغاة"⁴⁰، وقد تبين ذلك مع الملك بوليكسوس في الفصل الأوّل من المسرحيّة، ومع إيفيتالوس في الفصل الرابع منها، فبوليكسوس، الملك المتفاخر بنفسه ومناقبه، قاتل النّهار ورجل الظّلام، كان باستمرار موضع تحذير من الجوقة:

- بوليكسوس، من الظلمة يولد العرض. (*Polyxos, c'est de l'obscur que nait le spectacle*) (الفصل 1، المشهد 1)

- الفكر الإنسانيّ البالغ الحدود القصوى لا يسعه إلاّ أن يتحوّل. (*La pensée humaine parvenue aux limites maximales ne peut qu'elle ne se transmue*) (الفصل 1، المشهد 3)

ولم يسلم إيفيتالوس من التّحذير كذلك:

- النّار تأكل النّار الأولى. (*Le feu dévore le feu naissant*)

- الفعل البالغ القمم البركانية لا يسعه إلاّ أن يمتصّ. (*L'acte parvenu aux cimes éruptives ne peut qu'il ne s'absorbe*) (الفصل 4، المشهد 3)

وهذا التّحذير ليس موجّهًا للملك وابنه فقط، وإنّما هو موجّه لكلّ الطّغاة جميعًا، فعاقبة الطّغاة أن يُطغى عليهم، والظّالمون يموتون مظلومين، والنّار تأكلها النّار، وهذا ما تريد المسرحيّة من المتفرّج المثاليّ أن يفهمه ويعيه ويدركه.

وينبغي علينا الآن أن نتعمّق في تحليلنا أكثر فأكثر، لكي نتمكّن من الولوج إلى ما وراء الأحداث، فلنستقص ذلك.

تبدأ مسرحيّة *les mains* كغيرها من المسرحيات التراجيدية بنبوءة أُطلقت في بداية المسرحيّة، ثمّ يضمن تسلسل الأحداث فيما بعد تحقيق تلك النّبوءة، وقد جاءت هنا على شكل

³⁸: نسبة إلى يوريبيدس.

³⁹: صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، ص168.

⁴⁰: مولوين ميرشنت، وكليفورد ليتش، الكوميديا والتراجيديا، ت. د. علي أحمد محمود، سلسلة عالم المعرفة، العدد 18، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979، ص143/142.

حلم رآه الملك ثم زوجته، وقد أحدثت هذه النبوءة رعباً لدى الملك وحاشيته وسكان مدينة ليبوس بأكملها، وغني عن البيان أنّ النبوءة يجب أن تتحقق، ولا يمكن للفرد تفاديها، ولذلك فإنّ بوليكسوس يُقتل رغم جميع ما اتخذ من احتياطات وتدابير للحول دون ذلك.

ويبدو على إيفيتالوس رغبة عارمة في الحياة، وربّما كان للمتفرّج رغبة مماثلة لها، وفي بلوغ مستوى أرفع من السعادة، وأمل في انجلاء الليل وإسفار الصّباح، فيلتقي أودالين، ويتبادلان كلاماً في الحبّ والمصير، وينتهي الحوار بأن يأفل بريق عينيها، لعلمها بالطريق الصّارم الذي رسمه إيفيتالوس من أجل صناعة نفسه واكتساب شخصيته الجديدة. وكما جرت العادة عليه، "فإنّ القانون الصّارم من أجل اكتساب الشخصية أو ما يُسمّى عملية الفردنة l'individuation، يجب أن تكون القضية المرتكبة جريمة مهولة بحقّ الطّبيعة، وإلا فكيف يمكن إجبار الطّبيعة على أن تُقدّم أسرارها إذا لم تنتهك بهذه الوحشية"⁴¹. ولكنّ هذه الجريمة ينبغي أن تكون مبنية على معرفة عميقة بالذّات وعلى قدر عظيم من اليقين، لكي يستطيع البطل تحقيق رؤيته المخلّصة، وذلك بعد أن يقوم بارتكاب الخطيئة الفاعلة، وهي هنا قتل الوالد.

وينبغي ألاّ يتبادر إلى الذّهن أنّ ارتكاب هذه الجريمة المهولة قد قُذفت في ذهن إيفيتالوس هكذا، وإنّما هي نتيجة عالم من الألم بأكمله كابده والظلام محيط به من كلّ الجهات، ولذلك فإنّ هذا القرار هو وليد إقدام وشجاعة كبيرين لديه، وإلاّ فإنّه من غير الممكن له أن يلج عالم الحقيقة الكامنة وراء الألم الذي مرّ به والذي سيحلّ عليه، وتنبغي الإشارة هنا إلى أنّنا أمام ملك وابنه، لا أمام عامة النّاس، لأنّ شخصيات التّراجيديا ينبغي أن تكون أفضل ممّا نحن عليه كما يقول نيتشه نقلاً عن أريستو⁴².

وينتج لدينا من ذلك كلّهُ، أنّ إيفيتالوس فارس شجاع ومقدام، يعاني من ويلات الظلمة، ويبحث عن تخلص مدينة بأكملها من أسرها، وهو أمير ابن ملك، ولذلك فإنّ المعاناة التي سيشهدّها هي معاناة رجل عظيم لا تافه، فمعاناة التّفهين لا يُؤبّه لها، أمّا معاناة الرّجال العظام فهي التي ينبغي أن ندركها ونعطيها حقّها من الفهم والتّحليل. وانطلاقاً من ذلك فإنّنا لن نستفيض في الحديث عن المعاناة التي شهدّها بوليكسوس -رغم أنّه ملك- بعد رؤيته للنبوءة، وذلك لافتقاده الجرأة والشّجاعة على مواجهة قدره المحتوم؛ إذ الرّجال العظام لا يخافون، وإنّما يواجهون الخوف، لأنّ الخوف متوطّن عند ضعاف النّاس وعامتهم، وإذا تسرّبت أخلاق الضّعاف إلى الشّجعان فإنّ الفساد والانحلال سيحلّان في المدينة بأسرها.

وممّا يبدو على إيفيتالوس أيضاً، هو ذلك الاشتياق الشّديد للحياة، في كنف النّور، وربّما كان لدى المتفرّج اشتياق مثله، وفي أحضان أودالين أيضاً، والسّعي وراء تحقيق ذلك كلّهُ،

⁴¹ : فريدريك نيتشه، مولد التّراجيديا، ص139.

⁴² : مولوين ميرشنت، وكليفورد ليتش، الكوميديا والتّراجيديا، ص141.

ويبدو أنه مستعجل من أجل تحطيم كلّ الأشكال والقواعد المرتبطة بعالم الظلمات أو المحيلة إليه، من أجل تجاوز كلّ الحدود من خلال تبني المقاومة المستمرة.

إنّ كلّ هذه الخطوات المتّبعة وفق رؤية عامة رسمها إيفيتالوس بغية الخلاص، تندرج ضمن الجزء الأوّل من المسرحية، ألا وهو البناء، والمقصود به تلك الأحداث التي مهّدت الطريق له من أجل ارتكاب الخطيئة الفاعلة، ونقول عنها أنّها فاعلة لأنّها سبيل الخلاص، والقربان هنا هو الوالد الذي أعلنت دراهنا أنّها وجدته مقتولا في القصر، وتنتهي عملية بناء الأحداث هذه، وبذلك تبلغ المسرحية ذروتها، وينتظر إيفيتالوس تحقّق نتائج فعله واستمرار تطوّر الأحداث تصاعديا، ولكنّ ذلك لن يحدث، ويبدأ عالمه الذي بناه يتصدّع ويتهاوى.

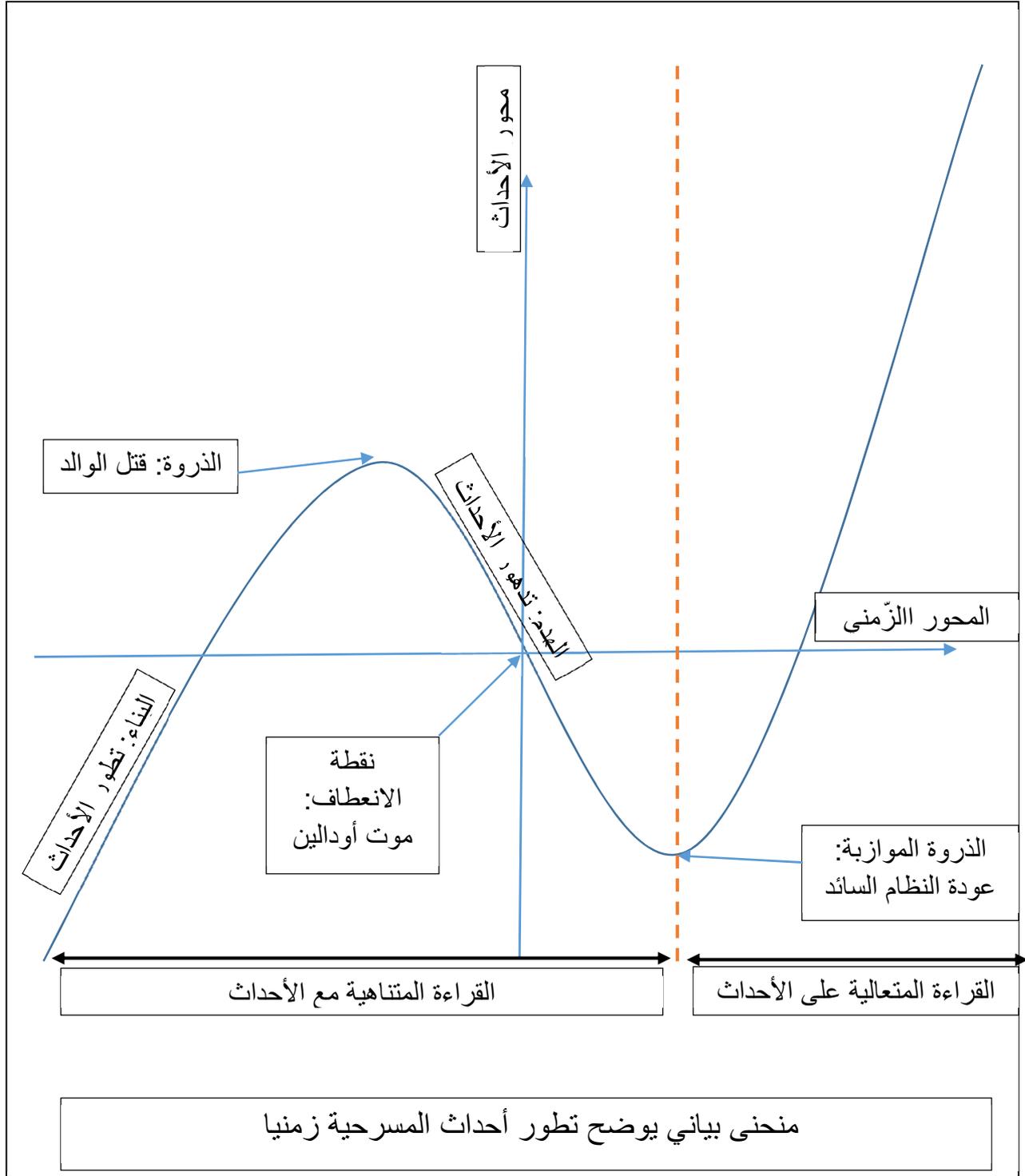
أول مؤشّر على هذا التصدّع هو عدم تقبّل سكان ليبوس لهذه الجريمة الشنعاء، وعدم قابليتهم لاحتضان النور أصلا، ويبدو أنّ أخلاقهم قد تسرّبت إلى القصر وحاشية الملك وبطانته، فها هي دراهنا لا تتقبّل ذلك، وتحذو ميناشا حذوها، وها هو قائد السّاحة ينقل عدم تقبّل المدينة بأكملها للنور الذي يكاد يحلّ بها، وتنزل المدينة بأكملها، إلا أنّ إيفيتالوس بحلول الدّروة قد احتفظ بما يُميّز الشّجعان من ثبات وأناة وإظهار قدرة كبيرة على التّحكّم والسيطرة، ويبدو أنّ بناءه هذا لمّا يتهدّم.

وتتدخّل الأمّ دراهنا، وتُخبر أودالين بما فعله حبيبها، فتشرع أودالين تودّع العالم، وتوديعها يبدأ عالم إيفيتالوس يتردّي، وتبدأ الأحداث تتفاقم تنازليا، وبشروع أودالين في توديع العالم نحو الحياة الأخرى تبدأ المرحلة الثانية من المسرحية، ألا وهي الهدم.

إنّه من المعلوم أنّ الغنم بالغرم، والغرامة التي سيدفعها إيفيتالوس بدأت تتحصّر، وبوادِر وقوعها المحتوم أصبحت بادية، فالمقدار الكبير من التّقدّم الذي غنمه يجب أن يدفع ثمنا له، والجزاء لا يكون إلا من جنس العمل، أضف إلى ذلك أنّه بمقدار الأمل تكون خيبة الأمل، وهذه كلّها من السنن الكونية المدركة بالتّجربة لا بالتّخمين، وعليه، فالاندفاع الشّديد والشّجاعة والإقدام والرّغبة في قلب العالم والاشتياق العارم للحياة التّورانية، كلّ ذلك بدأت رياح شتاته تهبّ، إلا أنّ إيفيتالوس حتّى الآن لا يعلم بما يُخبئهُ القدر، وتحاول دراهنا أن تضعه في المشهد، وأن تُبيّن له هول ما فعل، إلا أنّه لا يكثرث بما تقوله.

وفجأة، يسقط العالم، وتهبّ رياح الشّتات، وتضيق الوجهات، ويقع خبر وفاة أودالين على إيفيتالوس ووقوع الصّواعق من عليائها، وتحدث نقطة الانعطاف بذلك، وتستمرّ الأحداث في التّسارع كي تسم لنا مقدار خيبة الأمل التي أصابته، وقيمة الغرامة التي دفعها ثمنا من أجل إحلال النور محلّ الظلام، ولكنّ هذا الحدث قد أثر كثيرا فيه، وأصابه العجز والضعف، واستبدّ الظلام من جديد، ويتحصّر إيفيتالوس على ما فعله، وتعلن ميناشا عودة ليبوس إلى الظلام، وبذلك تصل الأحداث إلى نهايتها، وإلى الدّروة الموازية؛ وهي أدنى قيمة أو نقطة يمكن الوصول إليها، وتنتهي عملية الهدم من هذه المسرحية بتمام تهديم كلّ ما بُني سلفا، إذ لا هدم

دون بناء، فهو سابق عليه، وشرط وجود له، وليس أمامنا الآن إلا أنقاض مترامية أمام أنظارنا، فإمّا أن نعيد البناء أو نقعد دون ذلك. والمنحنى البياني الآتي يوضّح عمليتي البناء والهدم والنقاط المتعلقة بهما:



وعلينا الآن أن نتوقف عند هذا الحد كي نعرّج على دور النساء في هذه المسرحية، خاصة دراهنا وميناشا، على أن نعود لاحقا لتفسير نهاية هذه المسرحية والدور الذي ينبغي على المتفرّج المثالي أن يقوم به كي يقوم انطلاقا من هذه الأنقاض الموجودة أمامه، بعملية إعادة البناء والخلق من جديد، والصوغ على غير منوال سابق.

لم يسأم نيتشه البتّة التّنديد بالنّساء، وقد أبدى دائما انتقاصا من قيمتهنّ وقدرهنّ، رغم أنّه لم تكن له علاقات معهنّ سوى ما جمعه منها بأمه أو أخته، وتكفي إطلالة صغيرة على نص "الشيخة"⁴³ والفتاة" في كتابه "هكذا تحدّث زرادشت" حتّى يتناهى إلى العلم أنّ نيتشه يعتبر المرأة من درجة دنيا مقارنة بالرجل، وفي المقام الثاني بعده، وأنها لا تعرف من الشرف إلا قليلا، وأنّ سعادتها متوقّفة على إرادة الرجل، وأنّ روحها سطحيّة كصفحة ماء متماوجة تُداعبها الرياح، وغير ذلك، ولا يتوانى نيتشه في تحذير الرجل من المرأة بوصفها أخطر الألعاب، وأنّ الرجل ليس إلا وسيلة لها، وأنّه إذا كان قلب الرجل مكمنا للقسوة، فإنّ قلب المرأة مكمّن للشرّ، وحتّى في مجال الحبّ، فعلى الرجل أن يحذر من المرأة أيضا، لأنّها إذا أحبّت فإنّها تُضحّي بكلّ شيء من أجل حبّها. والعبارة التي تُبيّن مدى انتقاص نيتشه من قيمة النساء تلك التي ختم بها نص "العجوز والفتاة" إذ تقول العجوز ناصحة زارا: "إذا ما ذهبت إلى النساء فلا تنس السّوط"⁴⁴. ولعلّ هذه النظرة هي وليدة فشله في كلّ علاقاته مع النساء، حتّى أخته تركته وتخلّت عنه. يقول برتراند رسل واصفا علاقة نيتشه بالنّساء: "بيد أنّ تسع نساء من عشر انتزعن السّوط منه"⁴⁵. هذا بالنسبة للنّساء عند نيتشه.

أمّا بالنسبة للأخلاق والسلوك، فإنّ نيتشه يفرّق بين نوعين من الأخلاق: أخلاق العامّة وأخلاق الأسياد، ويرى أنّ الفضيلة كانت بالنسبة للرومانيّ العاديّ تعني الرّجولة والشّجاعة والإقدام والجرأة. أمّا الأخلاق الأخرى، فقد جاءت من آسيا وخاصة اليهود أيّام خضوعهم السّياسي، لأنّ الخضوع يولّد الذلّ والضّعة، والعجز ينتج طلب المساعدة من الغير⁴⁶.

إنّ الدور الذي تلعبه النّساء في هذه المسرحية يحيل أو يستحضر مباشرة رؤية نيتشه للنّساء وما يميّزهنّ من سمات حسبه أولا، ورؤيته لأخلاق النّاس ثانيا، عواما كانوا أو أسيادا، رجالا أو نساء، وأيضا تفسيره لكيفية ولوج بعض الأخلاق الوضيعة للمجتمع الرومانيّ سابقا والأوروبيّ بعدها، والحديث هنا عن اليهود، وقد أشار خالفة أثناء تحليله للمسرحية أنّ أسماء

⁴³ : والأصحّ العجوز بدل الشيخة، لأنّ مؤنّث الشّيخ هو العجوز، وليس الشّيخة، وهي ليست من اللّغة.

⁴⁴ : فريدريك نيتشه، هكذا تحدّث زرادشت، ت. فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية،

مصر، 1938، ص 55.

⁴⁵ : برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ت. محمّد فتحي الشنيطي،

الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر 1977، ص 403.

⁴⁶ : ول ديورانت، قصّة الفلسفة، مكتبة المعارف، ت. فتح الله محمّد المشعشع، بيروت، لبنان، ط 6،

1988، ص 525.

شخصياتها إمّا أن تكون إغريقيّة محضة (بوليكسوس ودراهنا)، أو ذات رنين إغريقيّ (إيفيتالوس)، أو هي فرنسيّة محضة (أودالين)، أو عبرية (ميناشا)، وحتّى اسم المدينة ليبوس فإنّه يستحضر جزيرة ليسبوس Lesbos. أي أنّ مكان جريان أحداث هذه المسرحيّة إغريقيّ بالتّخييل⁴⁷ grec de fiction.

يُتّصف بوليكسوس بادئ الأمر بالشّجاعة والتّفاخر والتّجبرّ، فهو الملك، ورجل الظّلام وقاتل النّهار، إلّا أنّ أخلاق بوليكسوس بوصفه إغريقياً أوّلاً، وسيّداً ثانياً تنحطّ بمجرد رؤيته الحلم الذي أنبأه بنهاية عرشه على يد ابنه إيفيتالوس، فتنحوّل شجاعته خوفاً، وتجبرّه ضعة وضعفاً. ويُفسّر عدم ثباته بالمنظور النيتشويّ-على أخلاق الأسياد، بتغلغل أخلاق العامّة إليه، ومن ميناشا أيضاً التي يحيل اسمها صراحة إلى اليهود المحتقرين من قبل نيتشه أصلاً. وقد قلنا سابقاً أنّه إذا تسلّلت أخلاق العامّة إلى الأسياد فإنّ الفساد والانحلال سيحلّان بالمدينة، وينتج عن الخوف والدّل البارزين على بوليكسوس طلب المساعدة من الغير، وهو من أحقر الأخلاق عند نيتشه.

وليست دراهنا عن زوجها ببعيد، إلّا أنّ ما يُميّزها في هذه المسرحية أمران: الأوّل هو أنّ قلبها قد أصبح مكمناً للشرّ بعد مقتل زوجها، والثّاني أنّها الوسيلة التي اتّخذها فرانز فانون كي يقمّ انتقادات لاذعة لجنس الرّجال مخالفاً في ذلك نيتشه؛ وإن كان قد سايره في عملية البناء فصوّغ كلّ أعماله حتّى خطيئته الفاعلة، وجعله رمزا للإنسانه الأعلى **le superman** ورمزا إلى إلهه التّائه الطّريد ديونيزيوس، ثمّ ناقضه في عملية الهدم، واتّخذ من النّساء-وهنّ اللّواتي احتقرهنّ نيتشه وحذّر إنسانه منهنّ-المنطلق الذي بيّن من خلاله أنّ في الإنسان مداخل عدّة يسري الضّعف منها إليه. فمنذ الحلم الذي رآته دراهنا وهي تنتقد الرّجال. تقول:

-الأطفال بمجرد أن تستقيم خطاهم يريدون الاندفاع في الأرض أو السّموّ في الأجواء.
(*Les enfants une fois la marche assurée veulent s'enfoncer en terre ou s'élever dans les airs*) (الفصل 1، المشهد 3)

وتزداد انتقاداتها حدّة مع نموّ الأحداث وتطوّرها:

- الرّجال، العبثية المزمّنة. (*Hommes, irréductibles absurdités*) (الفصل 3، المشهد 4)

ويبدو عليها من الخوف والضعف والاسترحام والخضوع والتّشاؤم من أخلاق العامّة الكثير:

- أيّتها الرّحّمات العليا. (*Ô miséricordes suprêmes*)

⁴⁷ : Frantz Fanon, *œuvres 2*, p50.

- الرّحمة أيّها النّجم القاتل. (*Pitie astre meurtrier*) (الفصل 2، المشهد 6)
 - فليكن خضوعنا باعثاً لنا. (*Que notre résignation nous ressuscite*)
 - لكن لماذا هذا التّبدي لفقدان الأمل. (*Mais pourquoi ce désespoir qui s'exprime*) (الفصل 3، المشهد 4)
 إلا أنّ قلبها سيُصبح مكمناً للشّرّ بعد مقتل زوجها ووفاة أودالين تبعاً لذلك، فتتغيّر سحنتها
 قائلة:

- إنه بالدمّ نغسل موتانا. (*C'est avec le sang que nous laverons nos morts*) (الفصل 3، المشهد 4)
 وانطلاقاً من ذلك فإنّها تشرع في عملية ردّ إيفيتالوس إلى النّظام السّابق مستعملة في ذلك كلّ ما أوتيت من حيل كالاستلطاف والتّهويل والتّخويف والمعارضة:

- من جديد الوهم المطلق. (*De nouveau l'illusoire absolu*) (الفصل 3، المشهد 2)
 - ابني ماذا فعلت؟ (*Mon fils qu'as-tu fait ?*)
 - من جديد الموت. (*De nouveau la mort*)
 - أين الذّهاب الآن؟ (*Où aller maintenant ?*)
 - يوم واحد والوعي المصادر ينتحر. (*Un jour et la conscience saisie se suicide*) (الفصل 4، المشهد 2)

وتساعدها ميناشا في مسعاها، ويتّخذان من أودالين الوسيلة في ذلك. ويظهر انطلاقاً من المشهد الثاني من الفصل الأوّل أنّ ميناشا بوصفها إحالة إلى اليهود، تنتمي إلى حاشية الملك وبطانته، وأنّها متغلّظة في مقاليد الحكم وأزمتها إلى درجة أنّها مقربة جدّاً من الملك بحيث أنّه يروي لها أحلامه قبل زوجته دراهنا. وتتابع الفصول والمشاهد يتّضح لنا أنّها تحاول تسيير الأمور وفق مسار معيّن؛ انطلاقاً من تفسيرها لحلم بوليكسوس، إذ تقول:

- بقدر ما يمارسن من عنف على عقل الإنسان، فالأحلام النّاشئة يجب أن تُحلّل. ويأتي الحدس، هذا الثّراء المثير للرّوح، قبل الحادث كي يحذّرنا منه. (*Plus ils sont violents à la raison humaine, plus les songes doivent être décomposés. L'intuition, richesse vertigineuse de l'âme, se porte devant l'accident et nous en avertit*) (الفصل 1، المشهد 2)

وبعد علمها بمقتل بوليكسوس تخاطب زوجته مستغربة:

- مع أنّ بوليكسوس ميت، إيفيتالوس في القصر! (*Ainsi Polyxos est mort. Epithalos dans le palais !*) (الفصل 2، المشهد 6)

وتسارع ميناشا لتتنقل خبر وفاة ابنتها إلى دراهنا بالذات، وتبكيها أمامها مستحثة إياها على اتخاذ قرار ما دون الإفصاح عن رغبتها، ولذلك فإنّ ما يُفسّر تغيير سحنة دراهنا من الاستلطاف والخضوع إلى العنف كما أشرنا إلى ذلك، راجع إلى هذه الحيثية. تقول ميناشا:

- أودالين بيضاء وجميلة. (*Audaline blanche et belle*)

- كلّ شيء حالك. (*Tout sombre*)

- كلّ شيء انتفض. (*Tout croule*)

- كلّ شيء تصدّع. (*Tout craque*)

- كلّ شيء يندم. (*Tout s'anéantit*) (الفصل 3، المشهد 4)

ثمّ تعلن عن مسألة بالغة الأهمية تصف الوضع بدقّة في ليبوس بدقّة:

- أن تعرف وتصمت. (*Savoir et se taire*)

- تلك هي المسألة. (*Telle est la question*) (الفصل 3، المشهد 5)

ولكنّ هذه العبارة تنفذ إلى أعماق دراهنا، فيصيبها الضعف والعجز عن اتخاذ القرار، فتسأل ميناشا عن العمل، فتصبح هذه الأخيرة في موضع قوّة، وتصبح قادرة على اتخاذ القرار وصنعه، وتحوّل العبارة السابقة إلى ما يلي:

- أن تعرف وتصمت! (*Savoir et se taire !*)

- أن تتحدّث. (*Parler*)

- أن تأمل. (*Espérer*)

- يجب أن يُردّ الحدث إلى ليلته الأولى. (*L'acte doit être ramené à sa première nuit*)

- فلتنطفئ الشعلة المتهوّرة التي يريد الرجل أن يلغي بها الانتقاء الكامل. (*Que soit éteinte la torche téméraire qui de l'homme veut abolir la parfaite convergence*) (الفصل 4، المشهد 3)

وتتباهى في الأخير بإعلانها عودة الليل وعودة ليبوس إلى ما كانت عليه.

هذا فيما يخصّ أكثر النساء حضورا في المسرحية، أمّا المرأة المتبقية أودالين، فهي أقلّ حضورا مقارنة بميناشا ودراهنا، إلا أنّ ما يميّزها هو أنّها تحبّ إيفيتالوس حبّا جمّا، ويبدو لديها من الفرح الكثير، خصوصا في المشهد الأوّل من الفصل الثاني، تقول:

- أنا هي التي تنتظر ويدها المفتوحتان لا تعرفان مطلقا الانغلاق على لا شيء. (*Je suis celle qui attend et dont les mains ouvertes ne savent plus se refermer sur rien*)

- أنا هي التي تنتظر، شعلة لم توقد بعد. (*Je suis celle qui attend, torche non encore enflammée*)

إلا أنّ هذا الفرح والتفاؤل يخمدان بعد استرسالها في الحديث مع إيفيتالوس في المشهد الثاني من الفصل نفسه؛ حيث أعلمها بالغاية التي ينشدها، ولذلك فإنّها تفقد عزيمتها، ويظهر عليها من الإحباط ما يجعلها تصوم عن الكلام، ويبرز ذلك جلياً في الفصل الثالث، وفي المشهد الثالث منه تحديداً. وعندما تنطق من جديد -وذلك بعد تنفيذ إيفيتالوس خطيئته الفاعلة- فكلامها أقرب ما يكون إلى الهذيان والحلم، إلا أنّها لا تستمرّ في ذلك، بل تستفيق، وتشرع تتلو بعض العبارات الممهّدة لانتقالها للعالم الآخر. تقول:

- سيّدي، كلُّ نام في روعي. (*Madame, tout dort dans mon âme*)

- أموت متجاهلة كلِّ شيء. (*Je meurs ignorante de tout*)

- أموت وموتي غريب عني. (*Je meurs et ma mort m'est inconnue*)

- أتردّي. (*Je m'abime*) (الفصل 3، المشهد 3)

ويأتي إعلان وفاتها مباشرة في المشهد الموالي، وهنا تظهر التّضحية الكبيرة من طرفها في سبيل حبّها، لأنّ المرأة إذا أحبّت فإنّها تضحيّ بكلِّ شيء من أجل حبّها، وعلى الرّجل - يقول نيتشه- أن يحذر من ذلك، ويتألّم إيفيتالوس بفقدائها كثيراً، ويعيش مأساة لا حدّ لها، وهو الذي خاب سعيه، وماتت حبيبته، وانطفأت شعلته، وحلّ الظلام الأبديّ عليه. إنّه البطل التّراجيديّ بامتياز.

إنّ نهاية إيفيتالوس بهذا الشّكل تدكّرنا باستمرار بديونيزيوس الإله الطّريد، فلإن كان ديونيزيوس قد أراد تعليم النّاس قيماً تخدم الحياة وتنبّأها، فإنّ إيفيتالوس أراد أن يُهديّ إليهم النّور والضياء، إلاّ أنّه بمثل معاناة ديونيزيوس الفارّ من لعنة الآلهة ومطاربتها له أينما حلّ وارتحل، فإنّ إيفيتالوس قد عانى من عدم تقبّل سكان مدينة ليبوس للنّور الذي عرضه عليهم، ومن قتله لوالده الذي أسف لموته آخر المطاف، ومن وفاة حبيبته أودالين التي بفقدائها فقد كلّ شيء. ويصوّر المشهد الأوّل من الفصل الرابع مدى معاناة إيفيتالوس الشّديدة؛ فيطلب من أفكار وعيه الجديد أن تختفي، ويرى أنّ حياته قد ذهبت عنه بطريقة محيرة، وأنّ الجفاف قد حلّ بروحه:

- اختفي يا ابتكارات وعيي الجديد. (*Disparaissez inventions de ma neuve conscience*)

- أرى حياتي مسلوّبة بشكلٍ محير. (*Je vois ma vie prise vertigineusement*)

- ها هو الجفاف يخيم على روعي. (*Voilà que la sécheresse auréole mon*

âme) (الفصل 4، المشهد 1)

ولكن لماذا جعل فرانز فانون نهاية المسرحية بهذه الطريقة؟ ولماذا لم يُوفَّق إيفيتالوس في مسعاه، ولماذا اتخذ فانون من التراجيديا نوعا أدبيا يكتب من خلاله مسرحيته؟ وهل يمكن اعتبار نهاية المسرحية إعلانا لبداية عصر تتحكّم فيه النساء واليهود في مقاليد الحكم؟ وهل محكوم على المرء أن يفشل ويعاني ويتألّم.

يمكن تفسير سبب فشل إيفيتالوس في مسعاه وعجزه عن تحقيق غاياته المنشودة برده إلى الخلاف القديم القائم حول الوظيفة المبتغاة من الفنّ، هل هو موجود للمتعة فقط أو للمنفعة؟ وأيضا برده إلى التيارات الأدبية والفلسفة التي تقوم عليها هذه التيارات، فالبطل الرومانتيكيّ غير البطل الواقعيّ مثلا، إلا أننا نجد أنفسنا مع فانون بعيدين عن هذين التيارين الأدبيين، لأنه اختار الكتابة وفق التراجيديا الإغريقية، واختار معظم أسماء شخصياتها ومكان حدوثها وفقا لذلك كما أشرنا إليه مسبقا (وهو وهم ينبغي علينا كشفه). والحديث عن التراجيديا يقودنا حتما إلى سابقها الملحمة، فالانتقال من بطولة شعب وأمجاد إلى بطولة إنسان واحد قد مهدّ الطريق إلى ظهور مبدأ الفردانية. وفي التراجيديا، فإنّه محكوم على الإنسان بالفشل والمعاناة والألم، فهل هي وظيفة التراجيديا؟ أم أنّ وظيفتها كامنّة وراء أشكال المعاناة الأبدية أمامنا؟

يقول نيتشه أنّ الفنّ وحده هو القادر على تحويل هذه الأفكار الكارهة الراضة للرعب والعبث اللذين يملآن الوجود إلى أفكار متألّفة مع الحياة، وهذه الأفكار النبيلة هي التّسامي **la sublimation**⁴⁸. وقد جاء في هذا الكتاب على ما أثاره من جدل وسط النقاد عديد من النّقاط المهمّة؛ منها أنّ الفنّ هو ذلك النّشاط الميتافيزيقيّ الذي يقوم به الإنسان، وفيه يتمّ الكشف الميتافيزيقيّ عن الوجود، لأنّ العالم لا يمكن تبريره إلاّ باعتباره ظاهرة جمالية، ومنها أنّه انطلاقا من الكورس المتماهي مع ديونيزيوس، فإنّ الفنّ التراجيديّ هو الوحيد الذي يعبر عن أحلام النّاس؛ وهي النّقطة الوحيدة التي يلتقي فيها التراجيديّ بالشعر الملحّي. ولكن لماذا نستمتع بمشاهدة المعاناة؟ أو ما هو مبررّ الفرح التراجيديّ هذا النّاشئ عن عذاب الفرد ومعاناته؟ وما هو مقدار الأمل والتّفاؤل اللذين ينبغي لهذه التراجيديا أن تبثّهما في نفوسنا؟ وما هي عواقب تضخّم عنصر التّفاؤل هذا في الفنّ التراجيديّ؟

ومن أجل إدراك المعنى القائم خلف تراجيديا فانون هذه، ينبغي علينا أن نبعد الوهم **P'illusion** الذي يمكن أن يقع فيه المتفرّج المثاليّ، فكلّ هذه الاستحضارات لعالم الإغريق الأوائل لا ينبغي أن تعترضنا عن الولوج إلى عالم الحقيقة الكامن وراءها. إنّ الزّمن الذي تحيل إليه هذه المسرحية غير الزّمن الذي كُتبت فيه، ولا يُمكننا قطّ اعتبار أنّ هذا من قبيل الحنين إلى الماضي ومحاكاة أدبائه، وإنّما هناك نوع من الاستنار بالماضي من أجل كشف الحاضر، وسواء اعتمد فانون في عملية الاستنار هذه على موريس ميرلوبونتي أو زولنر، فإنّ الغاية

48 : فريدريك نيتشه، مولد التراجيديا، ص 126.

واحدة؛ ألا وهي أن يدرك المتفرّج المثاليّ المعنى الكامن وراء هذه الإحالة لعالم الإغريق الأوائل بنوعيتها: المكانية والشخصياتية، والقرينة الدالة على أنّ الحديث هنا عن الحاضر لا عن الماضي شخصيتا ميناشا وأودالين وما ترمزان إليه، فلم يكن يهود ولا فرنسيون زمن الآلهة الأوائل الإغريقيين.

ويجدر بالمتفرّج المثاليّ أن يدرك ولو عن طريق حدسه أنّه يتوجّب عليه أن يزيل هذا الوهم ويسقطه، ويكشف من وراء ذلك كلّ الغرض من المسرحية. وليس المطلوب من المتفرّج المثاليّ أن يتدنّث في مكانه خوفاً من هذا الوجود، وإنّما عليه أن يدرك فقط ما لم يكن يدركه. إلّا أنّه من غير المعقول أن يكرّر الأشياء التي أدركها، بل عليه أن يكيّفها مع ظروف مغايرة، وفي ذلك يقول فرانز فانون في إحدى تهميشاته على كتاب *بنية السلوك la structure du comportement* لموريس ميرلوبونتي: " أن تتعلّم ليس أبداً أن تكون قادراً على تكرار الحركة نفسها، بل أن تمنح للوضعية إجابة ملائمة بطرق مختلفة"⁴⁹.

أول شيء يمكن إدراكه هو أنّ الوظيفة من هذا الفنّ التراجيديّ هو أنّه يجعل الحياة ممكنة وجديرة بأن تعاش، وأن تسعى من أجل اكتساب شخصيتك وتحديد الملامح التي تميّزك عن غيرك وتجعلك قادراً على الولوج في كليّة الوجود؛ فالوجود وجود كلّ، وليس وجود فرد، وأيضاً، وهذا مهمّ جدّاً، أن لا ترتعد خوفاً من المصير المأساويّ الذي تراه أمامك، وأن لا تكون أحد الجبناء، إذ الغرض من المعرفة والإدراك أن يمنحك قدراً من القوّة لمواجهة قدرك المحتوم لا أن تتجمّد خوفاً ورعباً ممّا هو مائل أمامك.

ثاني شيء ينبغي إدراكه هو أن نستبعد ذلك الاشتياق الشّديد للوجود، فكّل ما كان بادياً على إيفيتالوس وأودالين من ذلك قد قوبل بمصير مأساويّ لكليهما، ولذلك فإنّنا حال تفرّجنا على ذلك نتحرّر أولاً من اشتياقنا الشّديد للوجود، وثانياً، فإنّنا ننفصل عنه ونتسامى، وندرك حقاً مفهوم العبثية اللامجدية للوجود، وفي هذا الصّد يقول نيتشه نقلاً عن شوبنهاور: "ما يُضفي على أيّ شيء مسحة تراجيديّة أيّاً كان الشّكل الذي تظهر فيه، فإنّ نزعتة المميّزة لتحقيق الرّفعة هي المعرفة بأنّ العالم والحياة لا يمكن أن يُقدّما أيّة قناعة حقيقيّة، ولهذا فهما غير خليقين بأن نربط أنفسنا بهما، وفي هذا بالذات تتكوّن الرّوح التراجيديّة"⁵⁰.

ثالث الأمور متعلّق بالحكم الجمالي على هذه المسرحيّة التراجيديّة، فلا يمكنك كمتفرّج مثاليّ أن تحكم عليها جمالياً؛ بأن تقول أنّها ممتعة أو رائعة أو أخاذة أو رديئة أو غيرها، لأنّك بهذا الفعل تكون قد سمحت لها بالتأثير فيك جمالياً، وليس هذا هو المطلوب، إذ المطلوب الحقّ هو أن تسمح لها بالتأثير فيك بطريقة تجريبيّة، وكأنّك تعيش الأحداث معها، وتشعر بالألم نفسه

49 : Frantz Fanon, *œuvres 2*, p 616

50 : فريدريك نيتشه، مولد التراجيديا، ص 69.

الذي يشعر به أبطالها، ولم يبق لك إلا أن تتسامى على هذا الألم وتستمر في الوجود، وتمنح تفسيراً يلائمك لنهاية هذه المسرحية بطرق مختلفة، ويمكنك أيضاً أن تحكم على هذا العمل المائل أمامك هل هو من باب التراجيديا أم لا؟ وسينتهي بنا هذا حتماً إلى الحديث عن موت التراجيديا والسبب في ذلك.

يقول نيتشه أنّ التراجيديا ماتت عن طريق الانتحار بعد صراع عسير ومعقد⁵¹، وقد أشرنا سابقاً في معرض حديثنا عن الكورس، عن الكيفية التي نشأت بها التراجيديا بشكل مقتضب، وسنحاول الآن زيادة بعض التفاصيل التي من شأنها أن تبين لنا الحبل الذي استعملته التراجيديا من أجل أن تنتحر، وعليه فإننا نقول أنّ أتباع ديونيزيوس قد أدركوا أنّ وجودهم بالكامل — وإن كان في مظهره جميلاً ومعتدلاً وأخلاقياً — فإنّه قائم على أساس من الألم والمعاناة، وهذا الإدراك قائم على ثنائيتين مهمتين استمدّ الفن التراجيديّ مقومات نشأته منهما: الأولى هي أنّ ديونيزيوس هو رمز الألم والمعاناة الأبديين، والثانية هي أنّ المظهر الجماليّ والأوهام الخاصة به، والأحلام، والطريقة التصويرية لهذا الفن، كلّها أمور تدفعنا إلى الحياة من أجل تجريب اللحظة التالية، وكلّ ذلك يندرج ضمن الوهم الأبولونيّ، ولذلك فإنّ أساس الفنّ عند نيتشه قائم على ثنائية: **الديونيزيوسي/ الأبولوني**، وذلك عن طريق التركيب الأبولونيّ للصورة التي يظهر عليها الحدث، والتّحطيم الديونيزيوسيّ لهذه الصورة. ولك أن ترجع إلى مسرحية *les mains* والمحورين اللذين تقوم عليهما من بناء وهدم كي يتّضح لك تحقق الثنائيتين فيها؛ فالبناء هو تلك الأحلام والغايات والأهداف التي رام إيفيتالوس تحقيقها، والهدم هو ذلك التصدّع والتّحطيم الذي أصاب عالمه بعد ذلك. أضف إلى ذلك أنّ هذا الفنّ التراجيديّ قائم على التأثير المتبادل بين هذين العنصرين، دون طغيان أحدهما على الآخر.

ولكن بمجيء يوريبديدس، حدث طغيان عنصر على عنصر آخر، ولم يعد البطل التراجيديّ المعتمد على الفهم المباشر (الحدس) كما كان، وإنّما أصبحت أفعاله مبرّرة بحجج مؤيِّدة لها من قبيل التمهيص المنطقيّ فقط، ولذلك فإنّ يوريبديدس عندما زاد عدد الممثلين المتحاورين فإنّه يكون بذلك قد قتل العمل، لأنّ الفهم كما هو معلوم يقتل العمل الذي هو قائم أساساً على حجاب من الوهم. وهذه النقطة التي مكّنت الشخصيات من حلّ صراعاتها وخلافاتها عن طريق الحوار هي التي قتلت التراجيديا، وبدأ العنصر الديونيزيوسيّ القائم على الاندفاع والإقدام والجنون الثمل والإمكانية الدائمة لتحطيم كلّ الأشكال يتضاءل رويداً رويداً، وبالمقابل بدأ عنصر الفرح والتفاؤل يتضخّم شيئاً فشيئاً ممّا جعله يمدّ حبل المشنقة للتراجيديا. والأمر الذي دفع يوريبديدس إلى ذلك هو حبّه تقليد سقراط والافتداء به، لأنّ سقراط علّم تلاميذه الحوار عن طريق المحاجة والمحاجة المضادة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وبفعلته هذه، فإنّ يوريبديدس قد

⁵¹ : Freidrich Nietzsche, *la naissance de la tragédie*, traduit de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue, et Jean Nancy, éditions Gallimard, 1977, p 72.

وضع البيض كلّه في سلّة واحدة، فأصبحت ثنائيّة ديونيزيوسي/ أبولوني ثنائيّة أخرى هي ديونيزيوسي/ سقراطيّ. وبذلك يكون البطل الفاضل في التراجيديا قد فقد ملامحه وأصبح جدلياً.

وبنشوء هذين النقيضين الجديدين فقد خسرت التراجيديا أهمّ وظيفة لها، والمتمثلة أساساً في الولوج إلى عالم الحقيقة الكامنة والتي لطالما كانت تراجيديّة بامتياز. تقول صفاء عبد السلام: "ومع سقراط يبدأ عصر العقل والإنسان النظريّ، فيخسر الوجود المعرفة الصوفيّة لوحدة الحياة والموت والتوتر القائم على مبدأ التفرّد وأساس الحياة الواحد في الأصل، ويصبح الوجود تافها وأسيرا للمظهر ويفقد طابع السرّ"⁵².

وبالرجوع إلى المسرحيّة، فإنّ قانون زيادة عدد الممثّلين قد فتح الباب على مصراعيه لولوج الفهم – عن طريق الحوار طبعاً- إلى التراجيديا، ومن ثمّ فإنّه بذلك قد قتل العمل. فما الفائدة المبتغاة من ذلك؟ ولتوضيح ذلك ينبغي علينا تتبّع عدد الممثّلين بتتابع المشاهد والفصول، وإليك الجدول الآتي الذي يوضّح ذلك:

رقم المشهد	عدد الممثّلين في الفصل 1	عدد الممثّلين في الفصل 2	عدد الممثّلين في الفصل 3	عدد الممثّلين في الفصل 4
الأوّل	1	1	/	1
الثاني	2	2	/	2
الثالث	3	/	2	3
الرّابع	2	/	2	
الخامس		2	3	
السادس		3		

-جدول توضيحيّ لعدد الممثّلين حسب الفصول والمشاهد-

يوضّح الجدول الذي بين أيدينا عدد الممثّلين حسب الفصول والمشاهد، وأوّل شيء نلاحظه أنّ مستهلّ كلّ فصل بممثّل واحد فقط (وهذا تجسيد لمبدأ الفردانيّة)، ثمّ يزيد عدد الممثّلين بمرور المشاهد، وثاني شيء هو أنّ نهاية المسرحيّة التي عاد فيها النّظام إلى سابق عهده قد

⁵² : صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، ص 168.

انتهت بثلاثة ممثلين، ولم تنته بواحد، وثالث شيء هو أنّ عدد المشاهد التي تحتوي على ثلاثة ممثلين هو 4 من 14، أي بنسبة 30% تقريبا، كما أنّ هذه المشاهد تحتل مكانة استراتيجية؛ فهي التي تختتم كلّ فصل من فصول هذه المسرحية باستثناء الفصل الأوّل منها المنتهي بممثلين فقط، وهذا المشهد ينتمي إلى مرحلة البناء وتحقيق فردانية إيفيتالوس، أمّا المشاهد الأخرى، فكُلّها جاءت بعد إعلان وفاة بوليكسوس في المشهد السادس من الفصل الثاني أطول الفصول طبعاً. وتفسير هذا أنّ قانون قد أراد ردّ فردانية إيفيتالوس واندفاعه العارم إلى العنصر السّقراطيّ القائم على الحوار، وذلك من أجل القضاء على حماسته وطيشه وتهوُّره واندفاعاته الديونيزيوسية عن طريق الفهم والتّفكير والحوار السّقراطيّ، ولذلك فإنّ إيفيتالوس يدرك في الأخير منافع الجماعة (والجماعة هنا مجموع المتحاورين)، ويدرك الضّرر الكبير للفردانية، وهو إعلان لبداية الوعي الجمعيّ وتخطّي الفردانية وتعلّم معنى الانتماء الاجتماعيّ.

وبذلك يخالف قانون نيتشه في آخر المطاف؛ فإن كان نيتشه يدعو إلى الميل إلى الرّوى فوق الطّبيعيّة أو الميتافيزيقية عن طريق الآلهة والكيفية التي ترى بها عالم النّاس وهم يتعدّون ويقاسون، فإنّ قانون يرفض هذه الرّوى الفوقية، ويدعو إلى انتهاج منافع الإنسانّي والاندماج ضمن الجماعة، وهنا يتجلّى من جديد المسرح المناقض لقانون الذي اعتمد فيه كما بيّنا مبدأ المسايرة أوّلاً، ثمّ التّقض ثانياً. إنّه مسرح التّقاض.

(3) التّحوير الأدبيّ أو شيء من الأدب المقارن:

1

سُنقَابِلْ وأنت تقرأ المشهد الأوّل من مسرحية *L'œil*، بتلك الرغبة الجنسانية الشّديدة لدى جينات التي تستعجل الحبّ أيّما استعجال، وتريد أن تكون محظية لدى فرانسوا. وهذا الانجذاب نحو الآخر، والرغبة العنيفة في التّعالق الجنسانيّ معه تحيل إلى مسرحية أخرى سابقة -زمنياً- هذه المسرحية، ونحن نقصد هنا المسرحية الموسومة بـ *Et les chiens se taisaient* لمؤلّفها إيمي سيزار، والتي نجد في فصلها الأوّل تلك العبارات الصريحة التي تُدلي بها العشيقة (*l'amante*) للثائر (*le rebelle*)؛ والتي تنمّ على قدر عظيم من رغبتها في استمالة الطرف الآخر واحتضانه جنسانياً. ولعلّ هذا التّشابه المبدئيّ، وأوْجُه التّشابه هذه تقودنا حتماً، إلى إمعان النّظر في هذه الحيثية قليلاً، خاصة وأنّ جون خالفة يقول أنّ المشهد الأوّل من مسرحية *L'œil* يحيل صراحة إلى التبادل الجنساني بين الثائر والعشيقة.

إنّ شبهة الاتّصال هذه بين مسرحية *L'œil* ومسرحية *Et les chiens* غير كافية للحكم أنّ قانون قد تأثر بسيزار، ولكنّها تعتبر منطلقاً من أجل البتّ في عملية الاتّصال بين

المسرحيتين، ومن ثمَّ الحكم جمالياً على هذه العملية التي نقوم بها؛ إذ ليست هناك فائدة من إثبات التآثر والتأثير بين عمليتين والتوقف عند ذلك الحد فقط.

وعليه، فإنَّ ما يقوم به الأدب المقارن ليس عملاً منعزلاً أو منفرداً بذاته، بل هو حدث يندرج ضمن سلسلة لا متناهية من الأعمال ذات الطابع الأدبيِّ حقاً، أو ما يُحكم عليها أنَّها أدب، أو أيِّ عملٍ آخر يتصل بالأدب من ناحية ما، فإن تكتب، ليس معناه أن تخلق عملاً غير متأثر بما قبله، فهذا غير ممكن البتة؛ لأنَّ الأدب لغة في وضع استعمال ما، وهذه اللغة كما هو معلوم بالضرورة مكتسبة من طرف آخر، ولذا، فإنَّ كلَّ عملٍ هو وليد تأثر بعملٍ آخر ولو لم يكن مكتوباً؛ إذ ليس هناك كاتب يعيش في عزلة تامّة أو جزيرة خالية كي يدّعي أنه خلق عملاً دون سابق مثال أو منوال. وبناءً عليه، فعملية التآثر بما سبق ثابتة بالضرورة، ويبقى على الباحث عملية إثبات ذلك فقط، فإن عجز عن إثبات ذلك مع وجود مظاهر تشابه أو إحالة أو استحضار ضمني، فعليه أن يعزو هذا على أنه من باب الأشكال الأنثروبولوجية العامّة للتخييل.

وبالرجوع إلى المسرحيتين نجد أمامنا دليلين نصّيين بإمكاننا أن ننطلق منهما من أجل إثبات عملية التآثر بين المسرحيتين، إلا أن الأدلة النصّية يجب أن تستمد طاقتها الإثباتية من الاتصال الخارجي الحادث بين المسرحيتين، وإلا فإنها تصبح بدون أثر إجرائي ضمن عملية القران الأدبي بينهما.

ففي مسرحية *L'œil*، نجد جينات تعلن لفرانسوا عندما سألتها متى بدأت تحبّه، أنّها عندما رأته من خلال دخان سيجارتها علمت أنّها ستحبّه. تقول:

- رأيت عيونك تبحث عن شفّتي، ورأيت شفاهك المعدّبة تتلوّى من أثر الانتظار،
وعلمت أنّه يجب عليّ أن أحبّك. (*J'ai vu tes yeux qui cherchaient mes lèvres, tes lèvres tourmentées qui se tordaient d'attente, et j'ai su que je devais t'aimer*). (*L'œil*, scène1)

وعندما أراد فرانسوا أن يفهم حقيقة حبّها له، أجابته قائلة:

- أحبّك، آه يا ملكي، وأريد أن أخبرك لماذا يملك نهدي اضطراب النجوم، وفخذي خضوع الليل. (*Je t'aime, ô mon roi, et je veux te dire pourquoi mes seins ont la turbulence des étoiles, et mes cuisses la docilité de la nuit*). (*L'œil*, scène1)

وهذان المقطعان أو الدليلان النصّيان يعتبران من وجهة نظرنا صدىً لما أعلنته العشيقّة في مسرحية *Et les chiens*. تقول:

- قبّلني. الحياة تكمن هنا. (*Embrasse-moi. La vie est là*)
- قبّلني، الوقت جميل: ما الجمال إذا لم يبهر هذا الثقل الكامل من التّهديدات ويُغوّر عجز هذا الجفن المجرّد. (*Embrasse-moi. L'heure est belle : qu'est-ce que la beauté sinon ce poids complet de menaces que fascine et séduit à l'impuissance le battement désarmé d'une paupière*). (*Et les chiens, acte1*).

وفي هذا الفصل أيضا تعلن الساردة (la récitante) ما يلي:

- نحن في زمن تمسح فيه الأميرة المنهكة غياب القُبلات على شفاهها. (*Nous sommes au moment où la princesse lassé essuie sur ces lèvres une absence de baisers*). (*Et les chiens, acte1*).

ولكنّ هاته الرّغبة الجنسانية الكبيرة سواء أكان ذلك عند جينات أو العشيقّة ستُقابل بطريقتين مختلفتين من قبل فرانسوا النّاطق الرّسميّ بلسان فانون، أو من قبل النّائر النّاطق الرّسميّ باسم سيزار، وسنحلّل ذلك لاحقا بعد أن نحاول إثبات عملية الاتّصال الخارجيّ بين عملي فانون وسيزار.

وعلينا أن نقول أوّلا أنّ مكتبة فانون تحتوي على نسخة من مؤلّف لإيمي سيزار موسوم بـ *Les armes miraculeuses*، الصّادر عن دار النّشر غاليمار (Gallimard)، بباريس سنة 1946⁵³. وهذه النّسخة تحتوي على مجموعة من النّصوص الشّعريّة لسيزار، وكذلك على العمل الدراميّ الموسوم بـ *Et les chiens se taisaient*. وهذا ما يُؤكّده ريني هينان الذي يملك نسخة فانون الموقّعة باسمه على هذا المؤلّف، والذي سبق له لقاء فانون سنة 1956 في مدينة البليدة⁵⁴.

وعليه فإنّ عملية الاتّصال الخارجيّ بين المسرحيتين قائمة فعلا، وثابتة إجرائيا، غير أنّ مسرحية *Et les chiens* لم يتمّ تنظيمها وترتيبها على أساس مسرحيّ إلاّ سنة 1956 الصّادرة عن دار النّشر الفرنسية *Présence Africaine*، وهي النّسخة التي بين أيدينا في مجال هذه الدراسة.

والآن، وبعد أن انطلقنا من الأدلّة النّصيّة الموجودة في مسرحية فانون، وما يقابلها نصيّا في مسرحية إيمي سيزار، وبعد أن أثبتنا عملية الاتّصال الخارجيّ بين المسرحيتين، فإنّه

⁵¹: Frantz Fanon, *œuvres 2*, p596.

⁵⁴: René Hénane, *Les armes miraculeuses d'Aimé Césaire, une lecture critique*, L'Harmattan, Paris, 2008, les pages de 9 à 13.

يتوجّب علينا أن نبرز الهدف من هذا القران الأدبيّ بينهما، وينبغي علينا إذن، أن نتحدّث عن مسرحية سيزار ولو بشكل مقتضب، حتّى نتمكّن من قطف ثمار هذه المقارنة.

تدور أحداث الفصل الأوّل في مدينة "سان دومينغو" في حقبة الثّورة الفرنسيّة، والشّخصيات الرئيسيّة فيها هي: الثائر (توسان حسب المرجع التاريخي)، والسارد، والساردة، والكورس (الجوقة). وتبدأ أحداث هذا الفصل عندما يتمّ احتلال المدينة، ويتموضع الثائر موضع الدّائد عنها، وتعلن الكورس أنّ اليوم يوم امتحان (*c'est le jour de l'épreuve*)، وتعلن الكورس أيضا مجيء موكب مهيب حاول إغراء الثائر بالألقاب والأموال مقابل تخليه عن موقفه، لكنّه يرفض مصرّحا أنّ هدفه هو الحرّيّة.

وحال دخوله إلى سان دومينغو، يشرع جمهور الساردين في مدحه كملك وقائد ثوريّ، ولكنّ الثائر يبدو غير أبيه بذلك، إذ أنّه مهوم بما يخالجه من أفكار محمومة حول الحرّيّة. وفجأة تدخل جماعة من العبيد تطالب بموت الثائر خوفا من انتقام البيض منهم بسببه إذ أثار سخطهم وغضبهم، إلّا أنّ هذه المخاوف تتبدّد وتنقشع، ويطالب عامة الشعب (*la foule*) بالموت للبيض (*mort aux blancs*).

وتتسارع الأحداث، وأمام منزل كولونياليّ فخم، تقوم الكورس بتحذير أمّ وبناتٍ لها كنّ يلعبن أمام المنزل، وبعد ولوجهنّ، تبقى الكورس والساردات من أجل إعلان نهاية النظام القديم الذي كان سائدا في سان دومينغو. وبعد مشهد تُصوّر فيه معركة مضطربة وغامضة، نجد أنفسنا وسط غابة فيها زعماء سود ونواب بيض، وبعد أخذ وردّ بين الطرفين، يمنح البيض السلام للجماعة الذين جاءوا قصد معرفة ما يحدث، ولكنّ الثائر ينطق باسم الشعب قائلا أنّ هؤلاء البيض جاءوا من أجل أن يطلبوا من الزّعماء السود خيانتكم.

وفي مدينة غير بعيدة، يبدو على النّواب، وهم في مجلسهم يتناقشون، اضطراب وارتباك كبيران، ويعلن الحاكم إيقاف المداولات من أجل إجبار السّياسيين على حمل السّلاح. وفي شوارع هذه المدينة، لا يدرك المتجوّلون فيها أنّ الخطر الحقيقيّ يداهم أبواب مدينتهم، وبعد ذلك، يسيطر السود على المدينة، ويتنازعون السلطة فيما بينهم.

وكختام لهذا الفصل، تُصوّر عائلة، من أمّ وابنتيها، تحوّلت عن غناها إلى نقيضه، تحاول أن تستريح للحظة من الزّمن كي تواصل فرارها، وبعد ذلك تعلن الكورس والساردات عن توقهنّ إلى المستقبل وبداية عهد جديد.

وفي الفصل الثّاني يأتي برلمانيّ فرنسيّ كي يفاوض الثائر، ويبلغه بشروط الجمهوريّة الفرنسيّة المتمثّلة في استرجاع مدينة سان دومينغو وفرض السّيطرة عليها، ولكنّه يرفض

ويقرّر الدّود عنها، ويستحثّ الثّائر الجنود السّود من أجل الاستماتة دفاعا عن مدينتهم، وتصل الجيوش الفرنسية إلى المدينة بغتة، ويصرخ السّود في الميدان هاتفين للحرية.

ويفرّ الثّائر بعد هزيمته مع مجموعة من الفرسان إلى الغابة، مخّفين وراءهم مشهدا مروّعا من الضّحايا المبتوثين هنا وهناك والحرائق ولا شيء سوى الدّمار، ويعيش الثّائر خيبة رجائه، ويراجع أفعاله واحدا تلو آخر، ويتمنّى لو أنّه لم يفعل هذا لكان ذلك.

ومرّة أخرى يخرج الثّائر من عزلته وخيبته، ويقرّر الانتقام، إلّا أنّه لا يفلح في ذلك، فيقرّر بذلك ترك الجماعة التي كان متواجدا ضمنها، ويلتحق بركب أحد المسافرين جاء سائلا عنه، ويتعرّض الثّائر بسبب ذلك إلى الرشق بالحجارة من قبل جماعة الفلاحين التي كان معها.

وبما أنّه يُحتقر مرّة أخرى من قبل جماعته الجديدة، يقرّر الثّائر الابتعاد والاختباء بعيدا، وتأتيه زيارات عديدة، ويبدو عليه من الإحباط القدر الكثير، ثمّ يأتيه رسول عن الجمهورية الفرنسية يعرض عليه الصّفح مقابل خضوعه التّام، إلّا أنّه يأبى ذلك بشكل قاطع، غير أنّ الضّربة التي تقضّ ظهره هي خيانة ابنه له وخضوعه للفرنسيين وقبوله بشرطهم.

ويحسّ الثّائر بدنوّ أجله، ويلوم الأوربيين الذين قتلوا الشّمس، وتُصور قديسة عزراء تحاول تقبيله كابن لها، إلّا أنّه يدفعها ويرفض أمومتها، ويتّخذ من الأرض أمّا له. ويموت.

تنطلق كلا المسرحيتين من نقطة واحدة، وهي محاولة إحدى العشيقتين أن تستميل إمّا فرانسوا عند فانون، أو الثّائر عند سيزار، ولكنّهما تعالجان موضوعين مختلفين؛ فهم سيزار الأوّل هو التّحدّث عن الزنوجة والعرق والسياسة والعبودية، أمّا فانون فقد كان بعيدا عن هذه المسائل بعدا كبيرا، ولم يكن همّه سوى الحديث عن الهوية والوعي المستقلّ واليقين بالذّات ومحاولة تحقيقها فعليا ظاهرا، ومحاولة قلب النّظام السّائد باطنا، ففرانسوا لا يشبه البتّة الثّائر، وذلك من نواح عدّة.

أول هذه النّواحي هو أنّ متكّا فانون تخيليّ بحت، أمّا متكّا سيزار فتاريخيّ صرف، ذلك أنّ الثّائر إنّما هو توسان لوفرتور (Toussaint louvertue)، ذو البشرة السّوداء، الرّاغب في تحرير بلاده من قبضة المُستعمر أوّلا، والقضاء على العبودية ثانيا. ولكن لماذا هذا التوظيف المزوج من كلا الكاتيبين للعشيقة التي تحاول استمالة الشّخصيتين الرّئيسيتين؟

لا شكّ على الإطلاق أنّ كلا الكاتيبين قد وظّفا العشيقة في مطلع مسرحيتهما كرمز أو إحالة إلى ملذّات الحياة ومُغرياتها، ولكنّ مع تقدّم الفصول والمشاهد نجد تجاوزا لهذه العشيقة سواء أكان ذلك عند فرانسوا أو عند الثّائر؛ فلقد قوبلت كلّ دعوات عشيقة الثّائر الرّاغبة في احتضانه لها وارتمائها في أحضانه بخطابات سريالية تستدعي الموت وتناجيه، وقد تكرّرت

لفظة الموت وما يندرج ضمن حقلها الدلاليّ في الفصل الأوّل مرّات عديدة؛ حتّى أنّ المسرحية افتتحت بنظرة تشاؤميّة من قبل الصّدى (l'écho) حول مصير الثّائر. يقول:

- أكيد أنّ الثّائر سيّموت. (Et les chiens, acte1).
(Bien sûr qu'il va mourir le rebelle).

وهذا الحقل الدلاليّ الخاص بالموت والمستعمل من قبل الثّائر أو الكورس أو السّاردين أو العامّة، يدلّ صراحة على أنّ الثّائر مصمّم على تحقيق هدفه المتمثّل في تجاوز الاستعمار والعبوديّة، وأنّ أقوى مظهر من مظاهر ملذّات الحياة لم يستطع ثنيه عن تحقيق مراده، وما يدلّ على هذا التّنزّه عن الحياة في مثل هذه الطّروف هو طلبه الموت وانشغاله بها كي يصبح حرّاً في وطنه المستعمر.

وإنّنا لنجد هذا الانشغال والاهتمام بالموت عند فرانسوا أيضاً، فقد تكرّرت لفظة الموت في مسرحية *L'œil* أربع عشرة مرّة، وهو وجه آخر من أوجه التّلاقي التّصيّة بين فانون وسيزار، إلّا أنّ طريقة تعامل فرانسوا مع عشيقته تختلف تماماً عن الصّدّ النّهائيّ الذي ووجهت به عشيقته الثّائر، ذلك أنّ الثّائر تجاوزها نهائياً كي يواصل كفاحه ضدّ المستعمر، وأنّ كلّ تفوّقاته وخيباته كانت مرتبطة بمساره الثّوريّ لا بمساره العشقيّ، حتّى أنّ لقاءها به في الفصل الثّاني قوبل بردّ قاطع. يقول الثّائر مخاطباً العشيقّة:

- صديقتي، لست لأبيّ أحد. لأبيّ أحد. (Mon amie, je n'y suis pour personne. Pour personne). (Et les chiens, acte 2).

أمّا فرانسوا، فقد صدّ جينات كي يجعلها تكتسب من اليقين بذاتها ما يجعلها تحقّق وجودها في ذاتها، لا من أجل ذاتها، كما أنّه بصدّه لها جعل تحقّقه الدّاتيّ غير مرتبط بالأخر، وجعل وعيه مستقلاً لا تابعا، وهو ما كان يرومه منذ البدء، إلّا أنّ طريقته في محاولة قلب النّظام السّائد لم تفلح مثلما لم يفلح الثّائر في سعيه بعد أن مُنيّ بهزائم متكرّرة؛ انتهت بموته وحيدا بعد أن ألقى اللّوم على الأوربيين الذين قتلوا الشّمس.

وتجدر الإشارة إلى أنّ طريقة تعامل فرانسوا مع النّظام السّائد تختلف عن طريقة تعامل الثّائر مع الاستعمار والعبوديّة، فالأوّل اعتزل عالم النّاس ومال نحو عالم سماويّ مرصّع بالنّجوم، وبقي حبيس غرفته موظّفا عقله في التّفكير فقط. أمّا الثّاني فقد استعمل العنف كي يزيل الاستعمار والعبوديّة، ولم يكتف بالعقل المفكّر فقط، بل تعدّاه إلى عقل فاعل، وشتان بين عقل مفكّر وعقل فاعل.

أمر آخر يفرض علينا أن نعالجه في هذا المبحث هنا، ويتمثل في هذا التوظيف للعشيقية من قبل فانون تأثراً ومحاكاة لسيزار، فهل هذا التكرار التوظيفي للعشيقية من قبيل المحاكاة أو المفارقة فقط؟ أم هو من قبيل التأسيس؟

إنّ أغلبية الأدباء الشباب يلجأون أوّل الأمر إلى محاكاة أدباء آخرين ذائعي الصيت وتقليدهم، وذلك من باب الاستناد عليهم وتحسين طرائقهم وأساليبهم اللغوية والأدبية، ويطلق على هذه العملية مصطلح المفارقة في الأدب، والمقصود بذلك أن يكون عمك الأدبي مخالفاً للأصل الذي حاكيته ظاهراً، ومرتبطة به أشدّ الارتباط باطنياً. فهل يصدق هذا على فانون؟ أم أنّ هذا التوظيف للعشيقية جاء بغرض التأسيس لمعنى آخر تتجلى معالمه في ضرورة نفي الآخريّة من أيّ ارتباط بالتحقق الذاتي للفرد، وهو أولى من نفيها بغرض نفي العبوديّة وطرد الاستعمار، لأنّ اكتمال الذات بالنسبة إلى ذاتها واستقلالها عن غيرها هو ما يحقق وجودها فعلياً، وأمّا القضايا الأخرى فتأتي لاحقاً، ولذلك فإنّ خيبات مستمرة قد أصابت الثائر مراراً وتكراراً، وكلّ ذلك بسبب اتّخاذه من الآخر عنصراً مكوناً لذاته، ومن ذلك خيانة ابنه له، واحتقار الناس له في عدّة مواطن، وهو ما جعله يعيش من الإحباط القدر الكثير، لأنّ وعيه وعي تابع لا مستقلّ.

وينبغي أن نشير إلى أنّ امتلاكك لعقل فاعل لا يشفع لك في شيء، وإنّما ينبغي أن يكون وعيك وعياً مستقلاً، وهذه هي الخطوة الأولى عند فانون، أمّا الخطوة الثانية فتقتضي منك أن لا تبقى حبيس تفكيرك، وإنّما ينبغي عليك أن تعمل بقدر ما تُفكر، وأن تمتلك عقلاً فاعلاً، فالعمل يستلزم عقلاً، وأمّا العقل فلا يستلزم عملاً دائماً، وقد يبقى الفرد منغلِقاً في تفكيره دون أن يفعل شيئاً، ولذلك فإنّ فرانسوا لسان حال فانون في مسرحية *L'œil* بقي حبيس أفكاره الرافضة للنظام السائد والمتعلّقة بعوالم سريالية أخرى من قبيل عالم النجوم، ولم يستطع قلب هذا التوازن. ولذلك فإنّه سيلجأ في مسرحيته الثانية إلى استعمال عقل فاعل من أجل قلب توازن العالم وتغيير النظام السائد. ولكن قبل ذلك علينا أن نتحدّث عن مشهد آخر من مسرحية فانون الأولى يحيل إلى عمل من الأعمال المسرحية التي يُشهد لها بالبراعة الفنيّة في المجال المسرحي.

2

من المشاهد التي تجعل مسرحية *L'œil* ذات طابع استحضاريّ أو إحاليّ متعدّد، المشهد الثالث؛ الذي نلاحظ فيه جينات حائرة في الاختيار بين فرانسوا ولوسيان، إذ أنّها مع بداية المشهد بدأت تتخلّى عن فرانسوا التّطلّبيّ شيئاً فشيئاً، وبدأت تتراجع عن دعواته نحو العالم الفوقانيّ، كما أنّها استبدلت حبّها لفرانسوا بارتمائنها في أحضان لوسيان الدّاعي إلى تحقيق رغبات الجسد واحتضان الحياة بمغرياتها. وهذا التّجاذب بين ما أرادته جينات حقاً (فرانسوا) وما هي عليه

من ميلان يستحضر بشدة مسرحية *Partage de Midi* للكاتب الفرنسي بول كلوديل Paul Claudel، وفي هذه المسرحية تظهر إيزي Ysé، وهي يومئذ زوجة لـ دوسيز De Ciz، حائزة بين أحد الرّجلين؛ أمالريك Amalric خطيبها السابق، وميزا Mesa حبّها المطلق. وهذا ملخص لهذه المسرحية كي نستطيع القيام بقران أدبيّ بين العملين إن أثبتنا وجود اتّصال بينهما طبعاً.

في بداية القرن العشرين، وفي سفينة متّجهة إلى الصّين، يلتقي أربعة أشخاص لكلّ واحد منهم الأسباب التي جعلته يترك أوروبا؛ امرأة واحدة، وثلاثة رجال، ويحدث اللقاء بينهم في الممرّ بين الرصيف والسّفينة وقت الظّهيرة (Midi).

ففي الفصل الأول يجتهد دوسيز من أجل استغلال ميزا المهتمّة بزوجته إيزي، أمّا أمالريك فإنّه يندب حظّه لأنّه لم يتزوّجها قبل عشر سنوات خلت، ويجرب حظّه معها أيضاً، ولكنّه يدري أنّ وقته لم يحن بعد؛ لأنّ المرأة مفتونة بميزا، ويبدو عليه حماس شديد حال اقتراب القارب من الصّين، وشعر بسعادة غامرة عندما وجد الشرق المليء بكلّ المكامن، ويحسّ بالمسافة البعيدة بينه وبين أوروبا، ويتمنّى لو تكون هذه المسافة حدّاً فاصلاً بين إيزي وميزا.

وبالمقابل يكشف ميزا الولوع بإيزي عن اضطرابه، فالى جانب شغفه بها، فهو رجل ذو ميولات رهبانية، ولطالما أراد أن يكون راهباً، ولكنّ إرادته قوبلت بالرّفص من قبل الرّب (le pape). أضف إلى هذا أنّ إيزي امرأة محرّمة عليه، ولكنّها الوحيدة التي تملك مفتاح روحه. ويبدو على ميزا وإيزي عدم التّفاهم أصلاً، ولكنّها عندما اقتربت منه ولفظت اسمه، أيقظت لديه مشاعر دفينّة، ولكنّها يقرّران عدم تماهيهما مع بعضهما، لأنّ هذا الحبّ مدمر لكلّ شيء.

وفي الفصل الثّاني، وبعد مرور أيّام من الرسو على الشاطئ، وفي مقبرة "هابي فالي" Happy Valley بهونغ كونغ، كان مبرمجا لميزا أن يلتقي بإيزي وزوجها دوسيز، ولكنّ دوسيز استحثّ خطاه، وخرج قبيل وصول ميزا قاصداً بعض التّجار الصّينيين من أجل استكمال بعض الأعمال التّجاريّة المشبوهة معهم، وعندما وصل ميزا، وجد إيزي لوحدها، وبعد أن تمنّعت عنه قليلاً، همّت به، وتغشّأها وتغشّته، وأصبحت إيزي المحرّمة طريحة الفراش بين يدي ميزا. وبعد أيّام تحاول إيزي أن تقنع زوجها كي يذهب إلى دويلة شان Les états Shan، فتنجح في ذلك، ويخلو لها السبيل.

وأما الفصل الثالث والأخير من هذه المسرحية، ففيه يحدث تمرّد في جنوب الصّين، وذلك بعد مرور عامين، وتجد إيزي نفسها محاصرة في منزل صغير، والمفارقة أنّها في هذه المرّة مع أمالريك، مسجونان محاصران يقرّران الموت معاً، هما وطفل إيزي من ميزا الذي طلب منها الانفصال عنه مؤقتاً كي تُخفي حملها وتضع الطّفل، ولكنّها أثناء هذه الفترة ارتمت

في أحضان أمالريك الذي وجد أنّ فرصته قد حانت، كما أنّها لم تُطلع ميزا خلال هذه المدة بأكملها عن أيّ جديد عنها وعن ابنهما.

ويخرج أمالريك كي يُجهّز المتفجّرات لتدمير المنزل، اعتقاداً منه أنّ الموت أهون من أن يقع في أيدي المتمرّدين، وأثناء قيامه بذلك يعود ميزا باحثاً عن إيزي وابنه منها، وقد عاد كي ينقذهما معه بعد أن تحصّل على ترخيص عبور، فيوجّه إليها تأنيباً حاداً بقيت حياله صامتة. وفجأة يدخل أمالريك بعد أن أنهى التحضيرات من أجل تفجير المنزل، فيجد ميزا مع إيزي، ويتوجّب على إيزي في هذه اللحظة الاختيار بين أحد الرجلين، فتختار أمالريك، ويترك العشيقان خلفهما ميزا مجروحا بعد أن أخذاً منه ترخيص العبور وطرحاه أرضاً وفتشاه، وعندما تذهب إيزي كي تأخذ طفلها معها تجد الطفل قد مات.

ويتوجّه ميزا المتروك وحيدا في الغرفة إلى الرّب في مونولوج بديع، سائلاً إيّاه عن المعنى الحقيقي للحياة والحبّ، وطالبا الصّفح عن خطاياها، وفجأة تعود إيزي بعد أن قرّرت ترك أمالريك. وبعد زمن يموت زوجها دوسيز، ويزول العائق بينها وبين ميزا، فيحلّ لهما ما كان محرّماً عليهما من قبل، ويقرّران اقتحام طريق الحياة الأبدية.

وعلى مستوى آخر، تظهر إيزي في بداية المسرحية مرتبطة بزوجها، وبعد لقائها بأمالريك تبوح له بما تعانيه، إذ هي محلّ نظرة من قبل ثلاثة رجال. تقول:

- يجب عليّ أن أعيش كنادل مع ثلاثة رجال لا تزيغ أبصارهم عني لوهلة. (*Et il me faut vivre comme un garçon avec trois hommes qui ne me lâchent point*). (*Partage de Midi, Acte 1*)

وسيبودو عليها خلال المسرحية بأكملها تجاذب نحو أحد الرجلين، وأمّا زوجها فقد أقرّت في بداية حديثها مع أمالريك أنّه لا يُحبّها، وأنّها غير راضية عن حياتها إطلاقاً، ولذلك فإنّها بدأت تميل شيئاً فشيئاً إمّا إلى رجل أحسّت دائماً أنّها ضعيفة جدّاً بالقرب منه، أو إلى شاب لطالما ترصد الفرصة السانحة من أجل اقتناصها.

وتفصيل ذلك أنّ ميزا وإيزي بعد أن تعاهدا على الانفصال بدعوى حرمتها عليه بوصفها متزوجة، لم يستطيعا تنفيذ عهدهما، ولذلك فإنّهما يعيشان معاً، ويحقّقان رغباتهما الجسدية معاً، وتقع إيزي طريحة الفراش مع ميزا في مقبرة، ثمّ تنقطع عنه بطلب منه كي تُخفي حملها، وترتمي في أحضان أمالريك مدّة عامين؛ تضع فيهما حملها، وترفض أن تردّ على رسائل ميزا المرسلة إليها بشكل دوريّ، ويستمر ذلك إلى أن يجتمع الثلاثة في منزل صغير، والحال آنذاك حال تمرّد في الصين، فنقرّر إيزي التخلّي نهائياً عن ميزا، وتذهب مع

أمالريك كي تعيش معه إلى الأبد، ولكن اكتشافها أنّ ابنها قد مات يجعلها تتخلى عن قرارها، وتقرّر الرجوع إلى ميزا وتأييد العشرة معه بزوال المانع بينهما.

وإنّه ليبدو من خلال كلّ ما سبق أنّ ثمة قاسما مشتركا أو موضوعا واحدا بين المسرحيتين؛ يتمثّل في انجذاب إحدى المرأتين سواء جينات أو إيزي نحو أحد الرّجلين، إمّا فرانسوا أو لوسيان بالنسبة لجينات، وإمّا ميزا أو أمالريك بالنسبة لإيزي. ولكنّ وجهة النّظر هذه حول التّقارب بين المسرحيتين تحتاج إلى ما يثبتها داخليا وخارجيا كي نستطيع الجمع بينهما ضمن ميدان الأدب المقارن، وذلك من خلال إثبات وجود اتّصال بين مسرحية فانون بوصفها عملا لاحقا مع مسرحية كلوديل باعتبارها عملا سابقا مستحضرا أو مُحالا إليه.

ما يؤكّد هذا التّقارب الموضوعيّ أو الثّيميّ (thématique) بين المسرحيتين بعض الأدلّة النصّية التي تجعلهما كليهما تحاولان الانتقال من محور يدعو إلى تحقيق رغبات الجسد (les vocations de la chair)، إلى محور آخر يُقصي كلّ هاته الرّغبات، وينزع إلى التّعالي عن ذلك كلّّه، ابتغاء الولوج إلى عالم آخر؛ سواء أكان خلاصا دينيا أبديا أو سموّا نحو المطلق، فنجد جينات تنزع صراحة إلى تحقيق رغباتها الجسدية، وكان تفكيرها كلّّه منصبا على ذلك، ومن ذلك قولها للوسيان عندما حدّثته عن أخيه فرانسوا:

- يده على نهديّ الأيسر، إنّه ميلاد العالم. (*Sa main sur mon sein gauche, c'est la naissance du monde*)
- لقد مسّ جسدي فأصبحت ملطّخة. (*Il a touché mon corps et je suis devenue éclaboussante*). (*L'œil, scène 3*)

ونجد الشيء نفسه عند إيزي، إذ أنّها ارتدت فستانا أحمر تريد من ميزا أن يقع عليها. تقول:

- عندما ينظر إليّ بعينيه الكبيرتين بأهدابهما الطّويلة، بعينيه الكبيرتين السوداوين، القلب يتبدّل، آه، ولقد تركته في وقت سابق يفعل ما يشاء. حاولت، ولم أستطع مقاومته. (*Quand il me regard de ces grands yeux aux longs cils. De ces grands yeux noirs. Le cœur me tourne, ah, j'ai plus tôt fait de lui laisser faire ce qu'il veut. J'ai essayé, je ne puis lui résister pas*). (*Partage. Acte 1*)
- وذهبت أتكىّ بالقرب منه، فذمّني من أعماق قلبه بصوت منخفض. (*Et j'étais allé m'accouder près de lui, et il m'injurait de tout son cœur à voix basse*)

وجراء تعرّض المرأتين للصدّ، فإننا نجد لوسيان وأمالريك يتحنيان الفرص من أجل قنص المرأتين. يقول أمالريك:

- ليت فرصتي تأتي إليّ. (Partage. Acte 1)
(Que ma chance me passe à main).

ويقول لوسيان بعد أن أبدت جينات امتعاضا من فرانسوا:

- لا تضطربي جينات. أنا هنا. استندي على كتفي. سأحميك. (Ne tremblez pas
Ginette. Je suis là. Venez sur mon épaule. Je vous protégerai).
(L'œil, scène 3)

ومن الأدلة الصريحة التي تجعلك تستحضر مباشرة مسرحية كلوديل، ذلك النقاش الذي دار بين جينات ولوسيان في المشهد الثالث، عندما تملكها اليأس حيث قالت له: إنه الليل (Il est nuit) وكررتها أربع مرّات، لكنّه ردّ عليها قائلا: إنها الظهيرة (Il est midi) مرّتين، وكُتب حرف m بحجم صغير (minuscule) هنا، وبالحجم الكبير (majuscule) مرّة واحدة بعدها عندما مدحها قائلا: لؤلؤة ظهر متحمّسة (Pierre vive de Midi)، وذلك في إحالة واضحة إلى عنوان مسرحية كلوديل الذي كتب حرف m فيه بحجم كبير أيضا (Partage de Midi)، وإلى ما قاله ميزا في مطلعها أيضا:

- ظُهر في السّماء. ظُهر في مركز حياتنا. (Midi au ciel. Midi au centre de
notre vie). (Partage. Acte 1)

تقتضي الخطوة التالية منّا أن نثبت عملية الاتّصال الخارجي، ومن أجل ذلك نقول أنّ فانون قد قرأ مسرح كلوديل، وتكفي إطلالة على مكتبة فانون كي نجد أنّها تحتوي على مؤلّف يضمّ مجموعة من مسرحيات كلوديل موسوم بـ: Théâtre, Gallimard, bibliothèque de la pléiade, Paris, 1947⁵⁵. ومن بينها مسرحية Partage de Midi في نسختين؛ واحدة منها منسّقة مسرحيا (arrangée théâtralement)، إضافة إلى مسرحية أخرى لا تقلّ عنها أهمية هي مسرحية Tête d'or الصّادرة عن دار النّشر الفرنسية Mercure de France، سنة 1946.

أضف إلى هذا التّواجد الكثيف لمسرحيات كلوديل ضمن مكتبة فانون، فإنّ مسرح Les célestins قد قام بعرض مسرحية Partage de Midi مرّتين؛ وذلك يومي 23 و24 فيفري سنة 1949، وذلك قبل أن يُتمّ فانون كتابة مسرحية L'œil بأربعة أشهر، ويمكن للباحث أن

⁵⁵ : Frantz Fanon, œuvres 2, p597.

يتأكد من ذلك من خلال التعرّيج على أرشيف المسرح عبر موقعه الإلكتروني، وواضح للغاية أن فترة عرض المسرحية توافق فترة تواجد فانون في ليون.

وعلينا الآن أن ننظر إلى ما وراء علاقتي التأثير والتأثر الحادثتين بين المسرحية اللاحقة ونظيرتها السابقة، ومما ينبغي الانطلاق منه في هذه النقطة هو أوجه التشابه المبدئية الحادثة بين المسرحيتين، ثم تفصي مدى استمرار هذا التشابه من عدمه، لأنه من وجهة نظرنا أن منهج فانون في كتاباته المسرحية هو المسائرة بادئ الأمر، ثم نقض ما تمت مسيرته. وإن هذا التّنبؤ لهذا الوجه من الكتابة من قبل فانون، يجعلنا نقترح تركيبة للخلاف المتشعب الذي يقع فيه الأدب المقارن، بأن نقول أن الطريق إلى الخروج من أزمة كهذه، هو اقتراح مفهوم آخر ينطلق من الأدب المقارن ويستعين بوسائل النقد الثقافي، وإننا لنسميه بالأدب المقارن الأنساق، مع مراعاة شروط النسق طبعاً⁵⁶.

ويقتضي الأدب المقارن الأنساق أن يكون هناك أدب متأثر بأدب آخر، وضرورة إثبات علاقة الاتصال هذه، وإيجاد الدليل النصي الدال على ذلك، وبعد ذلك إثبات أن هذا النص المتأثر بسابقه يناقضه نسقياً. ويقتضي التقيض بالضرورة أن يساير أدب ما أدبا آخر أولاً، ثم يخالفه ويعارضه ثانياً.

وتتبعي الإشارة هنا إلى أننا مع فانون أمام أدب أفكار، ولسنا أمام أفكار أدب، إذ يعتمد أدب الأفكار على التعبير عن رؤية تكون غالباً فلسفية، وهي هنا وجودية، وهذه الأفكار تكون بغية إظهار عيوب رؤية أخرى ونقضها، ولا يتم ذلك إلا بالدخول إلى الرؤية المراد نقضها ثم تفجيرها من الداخل، لأنّ التفجير من الداخل يدحض ويفند الرؤية الأخرى ويقوّضها بشكل كلي، بينما التفجير من الخارج كالردّ بالكتابة مثلاً، لا يولد ضرراً.

ولكن، ثمة نقطة أخرى تطرح نفسها بإلحاح هنا، هل النقض هذا يكون بين أدب وأدب آخر فقط؟ أم يمكنه أن يكون بين أدب ومحتوى فكري آخر لا يكون أدبياً؛ كفلسفة أو تاريخ أو نظرية أو منهج آخر. وإذا كان ذلك ممكناً، فلماذا لا ننقض فكراً بفكر حتى نلجأ إلى الأدب؟ ولماذا هذه الموارد والاختفاء وراء هذا الحجاب الفضفاض الذي نسميه أدباً؟ وما هي دواعي ذلك؟

سنترك هذه الأسئلة جانبا، ونعود إلى النقطة التي توقّفنا فيها قبل هذا الاستطراد في الحديث عن منهج فانون في كتاباته المسرحية، فنقول: لقد تعرّضت كلا العشيقتين للصدّ من

⁵⁶: راجع بهذا الصدد: عبد الله الغدّامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 76، 77، 78.

قبل فرانسوا أو ميزا، فجينات التي ادّعت أنّها تحبّ فرانسوا، قوبلت بالصدّد لأنّها أحبّته على طريقة الآخرين لا على طريقته الخاصة بها، وبما أنّها تريد تحقيق رغباتها الجسديّة، فقد انقلبت إلى الطّرف الآخر من أجل ذلك، وهذا الصّدّ الذي مارسه فرانسوا معها كان من أجل أن يمنحها من اليقين ما يحقّق وجودها في ذاتها، لا من أجل ذاتها أو غيرها.

وأما إيزي المتزوّجة بدوسيز، فقد تعرّضت للصدّد نفسه من قبل ميزا عندما أرادت أن يقع عليها، ولكنّ هذا الصّدّ كان بسبب الدّين، لأنّ إيزي امرأة محرّمة على رجل دين مثله، ولم لو تكن متزوّجة لضمّها إلى جناحه، وهنا تكمن النقطة الفارقة بين الرّجلين؛ فميولات ميزا دينيّة، ويندرج عمل كلوديل بذلك إلى كوميديا المناقب *la comédie de mœurs*، أما فرانسوا فميولاته نحو عالم مطلق يحقّق فيه وجوده الذي اختاره، ولذلك فإنّ عمل فانون يندرج ضمن الوجوديّة *l'existentialisme*، وإنّنا لنجد في مسرحية *l'œil* عدم اهتمام لما يتعلّق بالدّين من قبل فرانسوا، فما رواه لوسيان يثبت ذلك. يقول:

- ويوما، أتى قسّ إلى المنزل، ومكث عشيّة بأكملها في غرفته، وعندما خرج قال لأمي أنّ: "هذا الفتى رأى شيئا بقي له وسما إلى الأبد". ولكنّ هذا خاطئ. إنّ الموت هي التي تسكن فرانسوا. إنّ الموت هو الذي يوجّهه. (*Un jour, un prêtre vint à la maison. Il resta toute une après-midi dans sa chambre. Quand il en sortit, il dit à ma mère que : cet enfant avait vu quelque chose qui l'avait marqué pour la vie. Mais c'est faux. C'est la mort qui habite François. C'est la mort qui le guide.*)
(*L'œil*, scène3).

أما فيما يخصّ نتائج هذا الصّدّ، فإنّ جينات قد اكتسبت من اليقين ما جعلها تحقّق وجودها فعليا، ولذلك فإنّها تقرّر أن تتخلّى عن لوسيان، ولسنا نعرف الكيفية التي حدث بها ذلك لأنّ المشهد الرّابع من المسرحيّة مفقود، وإنّنا نأسف لكونه كذلك، وتقرّر أيضا أن تعود إلى أحضان فرانسوا وتحبّه على غير سابق مثال، ولذلك فإنّه يأخذ بيدها، ويهمّان بولوج عالمهما المطلق.

وأما إيزي، فهي عند كلوديل مثال للمرأة التي ترتكب الخطايا بشكل متواتر، والتي لا تعير الدّين اهتماما، فهي امرأة متزوّجة من دوسيز، ولا يضرّها شيء إن هي استطاعت أن ترتكب المحظور مع رجل الدّين ميزا؛ حتّى ولو كان ذلك في مقبرة، وتملاً فراغها الجنسيّ بلقاء أمالريك كي تقضي مآربها معه. وهذا التّجاذب المتعدّد الذي يشوب شخصيتها جعلها تنقاد وراء شهواتها العابرة؛ إلى درجة أنّها وصفت نفسها في آخر فصل بالحصان الذي أينما توجّهه يذهب. تقول:

- كحصان يذهب أينما تدير له الرأس. (*Comme un cheval qui va où tu lui tournes la tête*). (*Partage, Acte 3*).

وهذا بخلاف جينات التي عادت إلى أحضان فرانسوا وهي مملأى لا خواء فيها، ولذلك فإنّ الفرق بين كلوديل وفانون، هو أنّ الأوّل يريد أن يجعل من المرأة تابعا للرجل فقط، وهو الذي يوجّهها أينما يشاء باعتباره خلاصها الوحيد، وأنها تبقى دوما رمزا للخطيئة والإثم وتجلياً لهما. وأمّا الثاني فإنّه يرفض ذلك كلّهُ، ويجعل من المرأة وجوداً قائماً بذاته وغير تابع لطرف آخر، فإذا تحقّق وجودها بهذه الصّفة سهّل عليها اجتياز عتبة عالم المطلق والسّعادة الأبديّة.

أضف إلى ذلك أنّ جينات هي التي اتّخذت قرار العودة إلى فرانسوا، بخلاف إيزي التي تخلّت عن ميزا، وهذا في الفصل الأخير طبعاً، وهمّت ذاهبة مع أمالريك، وحالما أرادت أن تأخذ ابنها من الغرفة المجاورة وجدته قد مات، وهذا الموت المفاجئ لابنها من ميزا، هو الذي غير توجّهها فعادت إلى أحضان ميزا الذي وجدته في مناجاة بديعة مع ربّه، وكأنّ هذا التحوّر نوع من أنواع الإكراه المصيريّ أو القدريّ لا على أساس اختياريّ.

وبالنسبة للرجلين ميزا وفرانسوا، فكلاهما تعرّض للانفصال عن محبوبته، ولكنّ الفرق بينهما هو أنّ فرانسوا هو الذي تسبّب في ذلك لحاجة في نفسه وضّحناها آنفاً، أمّا ميزا فقد كان نأيه عن محبوبته حتمية دينية بادية الأمر، ثمّ خطيئة عظيمة وجب الاستتار منها، وبعد أن زال العائق بينهما أصبح هذا النأي تخلياً من الحبيبة عنه، ولذلك فإنّه عانى إلى حدّ كبير جعله يسترحمها ويستعطفها ويتوسّل إليها، وهذا بيان من كلوديل عن عاقبة الرجال الذين يبتعدون عن دينهم، وذلك بخلاف فرانسوا الذي لم يستعطف ولم يتوسّل. يقول ميزا مخاطباً إيزي:

- ليس صحيحاً أنّك نسيتني. (*Ce n'est pas vrai que tu m'as oublié*)
- ليس صحيحاً أنّك لم تعودى تحبيني. (*Ce n'est pas vrai que tu ne m'aimes plus*)
- ليس صحيحاً أنّك تمقتيني. (*Ce n'est pas vrai que tu me hais*). (*Partage, acte 3*)

الأمر الأخير الذي يفارق فيه فرانسوا ميزا، هو أنّ هذا الأخير يتكلّم ويحاور ويدافع عن نفسه، ويناجي ربّه، ويعبّر عن مشاعره وميولاته وغيرها، أمّا فرانسوا فلم يكن يتكلّم إلّا قليلاً، خاصّة مع أمّه -التي ذكّرت في المسرحية مرّة واحدة- وأخيه، باستثناء المشهد الأوّل من المسرحية فقط الذي ظهر فيه وهو يحاور جينات، أمّا حياته الأخرى فقد أمضاها إمّا في الجلوس على الأسطح ينتظر أن تحادّثه النجوم، أو في غرفته ينشد الظلام أو يحاول رؤيته بشكل أفضل، ويشهد على هذا الطابع الانعزاليّ الرافض للنظام السائد أخوه لوسيان الذي يقول عنه:

- لم يكن يقول شيئاً. (*Il ne disait rien*)
- لم يكن يتكلّم. كان يُعبّر. (*L'œil, (Il ne parlait pas. Il s'exprimait)*. scène3)

لم نتحدّث إلى حدّ السّاعة عن الغاية من هذه الطّريقة التي اتّخذها فانون من أجل كتابة مسرحيته، فمسايرة عمل ما عن طريق محاكاته، ثمّ نقضه تالياً، وجب أن يكون ذلك من أجل غاية ما. فما هي الغاية الكامنة وراء هذه الاستحضارات والإحالات المتعدّدة لمختلف الأعمال الأدبيّة أو الفكريّة ثمّ تفجيرها جميعاً؟

إنّه ليبدو لنا أنّه من السّابق لأوانه الحديث عن ذلك، إلّا أنّنا سنعطي بعض الإشارات عن هذه الغاية، على أن نحاول التّقييد لها لاحقاً، فبرأينا أنّ هذه العملية قائمة على مفهوم التّحويل **le détournement**، وهو أن توظّف كلّ الأفكار والرؤى التي تجعلك محلّ نظرة لها توظيفاً يخدمك؛ بأنّ تسايرها ظاهراً، وتنقضها باطنياً، أمّا أن تخرج إلى العراء معلناً رفضك لكلّ هذا الزّخم من الأنظمة المعرفية والاجتماعية السّائدة، فهذا من باب الذي ذهب إلى البحر وبال بولة وقال هذا بحر ثانٍ. فليست العبرة أن تكون في الجهة النّقيضة، بل العبرة تكمن في قدرتك على استثمار ما يناقضك من أجل بناء رؤيتك الخاصّة.

4

من بين المسرحيات التي عُرضت في مسرح *les célestins*، في الفترة التي كان بها فانون متواجداً في ليون، مسرحية المومس الفاضلة أو البغيّ الفاضلة على اختلاف الترجمات الأدبيّة، وقد يكون فانون قد شاهد هذه المسرحيّة التي عُرضت أكثر من مرّة في الفترة الممتدّة ما بين السّابع والحادي عشر فيفري سنة 1947. ونحن إذ نتحدّث عنها هنا، فلأنّنا نجد لها صدى في مسرحية *L'œil*، وخاصّة فيما يتعلّق بالموقف الذي يلزم جينات أن تختار بين فرانسوا أو لوسيان كما سبق وأن أبرزنا معالماً ذلك، وهذا الموقف يحيل صراحة إلى الموقف الذي وقعت فيه الشّخصية الرئيسيّة في مسرحية المومس الفاضلة؛ إذ وجدت "ليزي" نفسها مجبرة على الاختيار بين رجل أبيض ارتكب جريمة قتل عمداً، وأسود اتّهم بارتكابها زوراً وجوراً. يقول السيناتور كلارك مخاطباً ليزي وواصفاً هذا الموقف بدقّة:

- إذاً، ستقول لك الأمّة الأمريكيّة الكثير، ستقول لك: "ليزي، لقد بلغت حيث يجب أن تختاري بين اثنين من أبنائي. يجب أن يختفي أحدهما. فإمّا هذا وإمّا ذاك". فماذا

نعمل في حالة كهذه؟ لا يمكن إلا أن نختار الأفضل. ولنحاول أن نتبين أيهما الأفضل.
(الموسم الفاضلة⁵⁷، اللوحة الأولى، المشهد الرابع)

ونجد لهذا الدليل النصي من مسرحية الموسم مشهدا بأكمله من مسرحية L'oeil كترجيح له، وهذا المشهد هو المشهد الثالث طبعاً، وليس لنا أن نعيد الحديث عنه لأننا استفضنا في ذلك سابقاً، وما يبقى علينا الآن في هذا المقام هو إثبات عملية الاتصال الخارجي بين العاملين، لأن الاتصال الداخلي ثابت كما هو واضح وجلي مما سبق إيراد.

وفي إطار إثبات ذلك نقول أولاً أن مكتبة فانون لا تحتوي على نسخة من هذه المسرحية، وثانياً أن عرض هذه المسرحية في ليون ليس دليلاً قاطعاً على أن الاتصال قد حدث؛ إذ يمكن ألا يكون فانون قد شاهد المسرحية، وكما هو معلوم لدى العامة والخاصة أنه إذا طرأ الاحتمال بطل الاستدلال، وبناء عليه فإن هاتين النقطتين تجعلان عملية الاتصال غير أكيدة، إلا أن الدليل الذي يدحض هذه الفرضية هو أننا نجد في كتاب فانون الموسوم ببشرة سوداء، أفتحة بيضاء، مقاطع من مسرحية الموسم استشهد بها في خضم حديثه عن تجربة الأسود [المعيشة]⁵⁸، وهذه المقاطع مقتطفة من النسخة الصادرة عن دار النشر الفرنسية غاليمارد سنة 1946، وهذا ما يؤكد أن فانون قد قرأ هذه المسرحية وحللها، وهذا ما يجعل إمكانية القران الأدبي بين المسرحيتين ممكنة بعد أن ثبت الاتصال الداخلي والخارجي معاً. وكى نواصل هذه العملية ينبغي أن ندرج ملخصاً لهذه المسرحية ليسهل علينا إظهار الوجه المفارق للعمل اللاحق عن العمل السابق.

أثناء رحلة في القطار، تجد "ليزي" نفسها كشاهدة على جريمة قتل متعمدة، حيث قام رجال بيض سكارى بالتهاجم على رجلين سوديين، وحاولا إلقاءهما من بوابة إحدى المقطورات. وكدفاع عن النفس، تمكن أحد الرجلين السوديين من القضاء على أحد الرجلين الأبيضين، وإذاً، قام الرجل الأبيض الآخر بقتل الأسود بغيار نارياً، بينما لاذ الآخر بالفرار، وبما أن القاتل من عائلة ذات جاه، فسيتم تحويل أحداث الجريمة، وبالتالي ادعاء أن القاتل الأسود حاول اغتصاب "ليزي"، وأن الأبيض قتله دفاعاً عن نفسه.

وبناءً عليه، فإن الرجال البيض سيشرعون فوراً في مهمة بحث عن الأسود اللأذ بالفرار من جهة، وفي محاولة إقناع "ليزي" بالشهادة زوراً وبهتاناً من جهة ثانية. ولما كانت

57 : النسخة التي اشتغلنا عليها هي: جون بول سارتر، الموسم الفاضلة، ت. عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2013.

58: فرانس فانون، بشرة سوداء أفتحة بيضاء، ترجمة أحمد خليل، مراجعة عبد القادر بوزيدة، منشورات ANEP، الجزائر، 2007، ص140، 141.

"ليزي" امرأة باغية ومومسا، فإنّ أحد زبائنها "فريد" باعتباره قريبا للجاني، سيحاول إقناعها بأن تشهد ضدّ الأسود مستعينا في ذلك بأحد نواب مجلس الشيوخ الأمريكيّ "السيناتور كلارك"، ولكنها ترفض في مرّات عديدة.

يعود الأسود الذي لاذ بالفرار -وتجدر الإشارة إلى أنّ سارتر لم يُعْطه لا اسما ولا وصفا- كي يختبئ عند ليزي التي تعرض عليه مسدّسا، لكنّه يأبى أخذه بدعوى عدم قدرته على التّصويب على البيض. يقول الزّنجي:

- لا أستطيع أن أطلق النّار على بيض. (المومس الفاضلة، اللوحة الثّانية، المشهد الثّاني).

وفي هذه الأثناء، وبعد طلقات نارِيّة كانت تملأ الشّارع في الخارج وتقترب شيئا فشيئا من شقّة ليزي، يدخل "فريد" مع شرطيين معه: "جون" و"جايمس"، ويلوذ الأسود بالفرار، ولكنّه يُقتل أثناء نزوله السّلام، ليس من طرف "فريد"، ولكنّه يُقتل بغير وجه حقّ من قبل عامة النّاس، وعندما يعود فريد توجّه ليزي نحوه مسدّسا.

تنتهي المسرحية بحوار يجمع ليزي بفريد، فيعرض عليها تاريخ عائلته الكبير، ويعرض عليها منزلا في الضّفّة الأخرى من النّهر؛ به حديقة، ورجال سود أليفة، وأنّه سيزورها ثلاث مرّات في الأسبوع كي يُشبع نزواته، بينما تعترف هي في الأخير بعدم قدرتها على إطلاق النّار على رجل مثله، ويفتخر هو بإرجاعها إلى النّظام. يقول:

- آه، كلّ شيء الآن عاد إلى مكانه السّليم. (المومس الفاضلة، اللوحة الثّانية، المشهد الخامس).

وعلى مستوى آخر من القراءة، علينا أن نخضع النّص لعملية فرض دلالة من طرفنا، وعليه، فإنّ المسرحية تفضح حقبة التّمييز العنصريّ الذي كان ممارسا ضدّ السّود في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وخاصة في الجنوب، وما يدلّ على ذلك هو أنّ سارتر لم يتكبّد عناء إعطاء اسم أو وصف للأسود، المهمّ أنّه أسود، وهذا يكفي كي يكون في الجانب الآخر، وكي يكون آخر.

وتُبيّن المسرحية أيضا مدى القمع الممارس على الفقراء والطّبقات الاجتماعيّة السّفلى، وأيضا، وهذا مهمّ للغاية، فإنّ ليزي، المومس الفاضلة، قد جمعت في منزلها شرائح مختلفة من المجتمع: رجلا أسود، ورجلا أبيض (توماس)، وقريبه فريد، والسيناتور كلارك، وشرطيين جون وجايمس، وهذا الجمع هو الذي يُحدّد طبيعة وجودها. وعلينا أن نكرّر ما قلناه سابقا أنّ مسألة الوجود عند سارتر ليست مسألة فردانية، إذ لا يمكن لوجود ليزي أن يتحقّق في ذاتها، ولذلك فليس لها أن تشهد بالعدل، وليس لها أن تقول أنّ توماس هو الذي قتل الأسود، وأنّ ذلك لم يكن دفاعا شرعيا عن النّفس، وليس لها أن تقول أنّ الرّجلين الأسودين لم يُحاولا اغتصابها. إنّ ما على ليزي أن تقوله هو ما يُحقّق وجودها من أجل ذاتها، وهذا الوجود لا يتحقّق إلا ضمن

هذا الجمع، ولذلك فإنها تشهد زورا، وترضح لفريد، محققة رغباته ونزواته، وأصبحت بالفعل "المومس الفاضلة".

ومن زاوية نظر أخرى، نقول أنّ الأمر ليس متعلّقا بليزي أو جينات والموقف الذي وقعنا فيه؛ من ضرورة اختيار هذا أو ذاك، وتحمل المسؤولية المنجّرة عن هذا الاختيار، وإنّما يتعلّق الأمر هنا بالكيفية التي ردّ بها فانون على سارتر من خلال التّواري وراء موقف امرأة، إذ أنّ الطّريقة القائمة على تقمص شخصية امرأة من أجل إبراز أنّ هذا الوجود غير ذاك طريقة فريدة من نوعها، وعلى القارئ لمسرحية فانون أن لا يصبّ جامّ اهتمامه بجينات وموقفها، وإنّما عليه أن ينظر من خلالها، وأن ينظر من بعيد، ويخصّ هذين الشّكلين من أشكال الوجود القائمين أمامه؛ وجود فرانسوا أو وجود لوسيان، ولذلك فإنّ فانون قد جعل من جينات حكما اتّخذ من خلاله قرارا مفاده أنّ وجود فرانسوا أفضل من وجود لوسيان، وقد بيّنا الفرق بينهما في مواطن عدّة. وهذه النّقطة هي تجلّ آخر من تجلّيات الكتابة المسرحية الفانونية.

وهي آخر ما نختم به حديثنا عن مسرحية *l'œil* في نطاق التّحوير بالتّخييل أو التّحوير الأدبيّ. أمّا الآن فسننقل حديثنا إلى مسرحية فانون الثانية ضمن النّطاق ذاته.



يُعتبر الانتقال من مسرحية فانون الأولى إلى مسرحيته الثانية من وجهة نظرنا شيّقا للغاية، ذلك أنّنا سنشهد تطّعات عند بطل المسرحية الثانية "إيفيتالوس" مخالفة تماما عن سابقه "فرانسوا"، وأوّل ما يلفت الانتباه هو أنّ إيفيتالوس ينشد النّور كي يُحلّه على "ليبوس"، بينما كان فرانسوا باستمرار ينشد الظلام. وثاني شيء هو أنّ فرانسوا لم يحرك ساكنا أمام النّظام السائد ولم يكن ليدافع عن نفسه أصلا، أمّا إيفيتالوس فقد قلب العالم رأسا على عقب، وقوّض أعمدته وأساساته، مباينا فرانسوا في ذلك مباينة كبيرة. وسنشهد أيضا حضورا مشهودا للآم: أمّ إيفيتالوس طبعاً، بعد أن غيّبت تماما في مسرحية *l'œil*، وسنحاول أن نفسّر سبب هذا الاستجلاب، وعلينا أيضا، وهذا مهمّ للغاية بنظرنا، أن نبين سبب ظهور فرانسوا محدّد الهوية سابقا، بينما ارتكب إيفيتالوس ما ارتكبه من أجل أن يكتسب هويّة لطالما نشدها.

وسنحاول التّطرق لكلّ هذه النّقاط في هذا الجزء الثّاني من هذه الدّراسة حول التّحوير الأدبيّ، والذي سنتتبّع حيثياته واحدة واحدة، وذلك من خلال الطريق الذي ارتسمناه سالفاً، والذي وسمناه بالأدب المقارن الأنساقّي، ذلك أنّ هذه المسرحية على غرار سابقتها تستحضر عددا معتبرا من الأعمال الأدبية المسرحية خصوصا، والمتمثلة أساسا في: مسرحية *et les chiens se taisaient* لسيزار، وأوديب ملكا لسوفوكليس، وهاملت لشكسبير، و *les mooches* لسارتر، و *les mains sales* له أيضا، وسنعرض لكلّ واحدة على حدة، ولنبدأ بمسرحية *et les chiens se taisaient* لأنّها الأقرب لفانون والأقلّ مفارقة عنه.

إنّ أوّل ما يلفت القارئ لمسرحية *les mains parallèles* هو تلك العبارة التي ما فتئت الكورس تردّها في الفصل الأوّل منها، وتتمثّل هذه العبارة في ذلك التّهديد الصّريح من الكورس للملك بوليكسوس بدعوى أنّ الفكر الإنسانيّ الواصل إلى نهاياته القصوى لا يسعه إلاّ أن يتحوّل. تقول الكورس:

- بوليكسوس، خذ حذرك. (*Polyxos, prends garde*)

وقد تكرّرت هذه العبارة في هذا الفصل تسع مرّات بصيغة واحدة، ويحيل هذا الاستعمال التّكراريّ لهذه العبارة إحالة صريحة إلى مطلع مسرحية *et les chiens se taisaient*، وخاصة إلى الفصل الافتتاحيّ منها، ذلك أنّ الصّدى *l'écho* قام بتحذير الرّجل الأبيض ثلاث مرّات في مستهل هذا الفصل. يقول:

- يا مهندساً ذا عيون زرقاء. أتحدّك. خذ حذرك على نفسك. (*Architecte aux yeux bleus. Je te défie. Prends garde à toi*)

وقد تكرّرت عبارة "خذ حذرك على نفسك" ثلاث مرّات كان التّحذير فيها موجّهاً إلى الرّجل الأبيض، ومرّة واحدة في ختام الفصل الافتتاحيّ كان التّحذير فيها موجّهاً إلى الرّجل. يقول الكورس الثّانويّ *le demi-chœur*:

- يارجل. خذ حذرك. (*Homme. Prends garde*)

ولا شكّ أنّ هذه العبارات التي ذكرناها هي وجه من أوجه التّلاقي النّصيّة التي تُنبئ أنّ مسرحيّة فانون قد تأثّرت حقّاً بمسرحيّة سيزار، وذلك لعلمنا أنّ هناك اتّصلاً خارجياً قد حدث بالفعل بين العمليين كما أثبتنا ذلك في معرض مقارنتنا بين مسرحيّة *l'œil* ومسرحيّة *et les chiens se taisaient*، وعلينا أن نقول أنّ هذه العبارات ليست الوحيدة، بل هناك عبارات أخرى موجودة في مسرحيّة فانون هي ترديد شبه صريح لعبارات موجودة في مسرحيّة سيزار منها:

- منّا سنة اختفت فيها الشّمس. (*Deux mille ans que le soleil a disparu*).
(*Les mains, prologue*)

وتُقابل هذه العبارة بعبارات أخرى من مسرحيّة سيزار:

- في البدايات لم يكن هناك شيء. في البدايات كان هناك اللّيل. (*Aux commencements il n'y avait rien. Aux commencements il y avait la nuit*). (*Et les chiens, acte 1*)

وحين يتعلّق الأمر بالهدف المرسوم نجد أيضاً عبارات شبه متطابقة عند الكاتبين، منها قول إيفيتالوس الآتي:

- أطالب بكثبان من الشَّمس كي أسكن روعي الحجرية. (*Je réclame des dunes de soleil pour abriter mon âme de pierre*). (*Les mains*, acte 1, scène2)

ويقابله قولاً التَّائِر التَّالِيَان:

- أريد أن أملأ اللَّيْل بتوديعات بالغة الدَّقَّة. (*Je veux peupler la nuit d'adieux méticuleux*). (*Et les chiens*, acte 1)

- أنا هو، خواءٌ لشمس واسعة جداً. (*C'est moi, une faim de soleil plus large*). (*Et les chiens*, acte 1)

وأما إن تعلَّق الأمر بعرض الحال بعد تنفيذ ما به يتحقَّق الهدف المرسوم، فإننا نجد أيضاً تطابقاً بين العملين جدَّ كبير. يقول التَّائِر:

- لقد قدت هذا البلد إلى معرفة نفسه. والآن، وحيد. كلُّ وحيد. (*J'avais amené ce pays à la reconnaissance de lui-même. Et maintenant, seul. Tout est seul*). (*Et les chiens*, acte 1)

ويقابل قول التَّائِر هذا قول إيفيتالوس حين ردَّ على أمّه التي أخبرته أن كلَّ شيء قد ضاع. يقول:

- وحيد. (*Seul*)

- النَّار تَأْكُل النَّار الأولى. (*Le feu dévore le feu naissant*). (*Les mains*, acte 5, scène 3)

وبالإضافة إلى هذه العبارات، فهناك موقف من المواقف التي تجعلنا نتيقن أن هذه المسرحية تتمتع بقدر كبير من التقارب مع سيزار أكثر منه مع الأعمال الأخرى، ألا وهو موقف البطل مع أمّه، سواء أكان ذلك عند إيفيتالوس الذي حاولت أمّه توجيه انتقادات لاذعة له ولجنس الرجال بعد أن قام بقتل أبيه، أو عند التَّائِر الذي حاولت أمّه هي الأخرى ثنيه عن كفاحه ضدَّ الفرنسيين موجّهة إليه انتقادات شديدة هي الأخرى. وإنّه لجدير بنا أن ننوّه إلى أنّ كلا الموقفين بديعان فنّيًا لما يعرضانه من آراء متعارضة يحاول كلَّ طرف فيها أن يدحض رأي الآخر ويبين مكنم الغلط فيه.

إذ تحاول أم التَّائِر أن تستغلَّ الحزن الشَّدِيد الذي وقعت فيه العشيقَة كي تصدّه عن مساره الثَّوري. تقول:

- والأكثر حزناً هي التي أمام قدميك. (*Et la plus malheureuse est à tes pieds*). (*Et les chiens*, acte2)

ولكنه يرفض رغم توسلات أمه. تقول الأم أيضا:

- ابني. أدر رأسك وانظر إليّ. (*Mon fils, tourne la tête et me regarde*).
(*Et les chiens, acte2*)

ولكنّ الثائر شديد الإصرار، وسيواجه استلطاقها له بكلام قاس. يقول:

- أمّ دون إيمان. (*Mère sans foi*). (*Et les chiens, acte2*)

ولكنّ سحنها تتغيّر بعد ذلك. تقول:

- عيونك ملأى بالدم. (*Tes yeux sont pleins de sang*). (*Et les chiens, acte2*)

ويبدو من خلال نظرة الأم أنّ الثائر عازم على المواصله، ولا يمكن ثنيه عن سعيه أبدا.
تقول:

- انظروا. لن يخضع... ولن يتجرّد من سلاحه. (*Voyez, il n'obéit pas... il ne désarme pas*). (*Et les chiens, acte2*)

وبعد أخذ وردّ طويلين، ومواجهات عنيفة بينهما، تترنّح الأم وتتأرجح، ثمّ تموت، ويحزن الثائر لفقدائها، ولكنه يتجاوز ذلك كما هو معهود عليه.

ونجد الاعتراضات نفسها عند دراهنا والدة إيفيتالوس، ويواجهها بوتيرة مشابهة لبوتيرة أم الثائر، إلا أنّ أم إيفيتالوس تتمتع بقدر من المكر والدهاء جعلها تستنجد بوالدة خطيبته، وتقومان معا بتوظيف موت هذه الخطيبة من أجل ثني إيفيتالوس عن رؤاه، وتفلق في ذلك، وقد فسّرنا سبب ذلك في معرض حديثنا عن دور النساء ونظرة فانون إلى ذلك.

وأما فيما يخصّ الشّخص الذي وافاه الأجل، فسيزار جعل الموت يغيب أمّ الثائر لا عشيقته، بينما خالفه فانون في ذلك، فأحى أمّ إيفيتالوس، وأمات خطيبته، وهذا الأمر إضافة إلى أمور أخرى يجعل الأخذ والردّ بين فانون وسيزار شيقا، فما وافق فانون سيزار إلا ليخالفه، وما خالفه إلا ليوافقه، وانظر إن شئت إلى ثنائيه الظهور والضمور، أو إلى طبيعة البطل، أو إلى مدى الانغماس مع الشعب، أو إلى غير ذلك كي تتضح لك الرؤية. ويُفسّر سبب موت أودالين عند فانون، وهي في مقتبل العمر، والأثر الذي أحدثه ذلك على إيفيتالوس، أنّ تغيب الموت لمن هو أقرب منك مكانا وسنا هو أقرب ما يكون إلى موت حاضرك، وأنّه بموت حاضرك فلا طاقة لك لعيش مستقبلك. وأمّا موت من هو أقرب منك مكانا وأسنا منك، فإنّه بموته يموت ماضيك لا حاضرك، وهو من باب القطيعة التي تمنحك دفعة إلى الأمام خاصّة إن كان هذا الماضي من المعوّقات لمسارك.

وتقتضي منّا المرحلة الموالية أن نتجاوز الأدلّة النصّية إلى أمر آخر، ونبدأه بذكر أوجه الشّابه الواضحة للعيان، والتي من شأنها أن توهم القارئ بأنّ مسرحية فانون هي محض تكرار

لمسرحية سيزار غير أنها في ثوب آخر، منها أنّ كلا البطلين لم يوفقا في مسعاهما، وأنّ بطولتهما تحوّلت إلى نقيض البطولة تماما، ومنها أنّ كلّ واحد منهما حاولت ثني ابنها عن مساره الثوريّ ولم تفلح، ومنها أنّ هذه الأمّ هي واجهة لنظام خلفها تخفيه؛ سواء كان هذا النظام استعماريّا أو ملكيّا شديد الظلمة، وغيرها. وإذا كان الحال كما يبدو عليه، فليست هناك أيّة مفارقة بين العاملين، وأنّ هذه الخطوط العريضة المتشابهة بينهما مجرد تكرار لا أكثر ولا أقلّ.

إلا أنّ ما يجعل هذه الفرضية باطلة أمور عدّة سنذكرها، بعد أن نقول، كتكملة لما بدأناه في معرض مقارنتنا بين مسرحية *l'œil* ومسرحية سيزار هذه حول حيثيّة العقل الفاعل ومستلزماته، أنّه خلافا لما وقع فيه فرانسوا من اعتزال لعالم النّاس وما انجرّ عنه من ميول نحو عالم آخر وسمناه، فإنّ إيفيتالوس برز إلينا وعليه من الاعتداد بنفسه ما جعله يقرّر قلب نظام ليبوس، وحاله هنا هو حال الثائر الذي ظهر إلينا مهموما بالحرية لا غير. ومما يُشهد لفانون في ميدان الكتابة المسرحية أنّه نقلنا من شخصيّة ذات عقل مفكّر (فرانسوا) إلى شخصيّة ذات عقل فاعل (إيفيتالوس)، وعلينا أن نبرز سبب هذا التحوّل لاحقا. أمّا الآن فنعود كي نكشف الوجه المفارق لإيفيتالوس عن الثائر واستنتاج كيفية حصول التحوير بالتخييل أو التحوير الأدبيّ الذي أشرنا إلى بعض ملامحه سابقا.

وعليه، فالقول بوجود وجه مخالف لهذا عن ذلك دون إمعان نظر غلط، كما أنّ البحث عنه صعب، إلا أنّ الخطوة التي نبدأ بها مسيرتنا هي الموضوع المتناول بأكمله من قبل الكاتبين؛ إذ صحيح أنّ كلا البطلين قد حاولا قلب نظام عالمهما ولم يفلحا، إلا أنّ الأوّل (الثائر) أعلن إعلانا صريحا القضايا التي تشغل باله من حرية ورغبة في القضاء على الاستعمار والعبودية على حدّ سواء، أمّا الثّاني فلم يُصرّح عن شغله الشاغل، وإنما لمّح إليه بألفاظ إيحائية سريالية؛ منها أنّه ينشد النور والشمس ويريد أن يُحلّهما محلّ الظلام واللّيل اللذين قبعا بلبوس مدّة ألفي سنة، وهذه المدّة بذاتها جعلت البعض يحاول أن يجعل لها محلاّ في الواقع، فوصل بهم الأمر إلى القول أنّ ألفي سنة تمثّل عمر الديانة المسيحية⁵⁹، وأنّ فانون أراد أن يبيّن موقفه منها، وإن كان هذا التوجّه من باب التّخمين لا من باب اليقين.

وبالرجوع إلى ثنائية التصريح والإيحاء عند البطلين، فقد أشرنا إلى أنّ الظهور أمام الجميع وادّعاء أنّك على جهة مناقضة لهم مجلبة للسخرية أوّلا وللعداوة ثانيا، كما أنّ إظهار الأهداف المزمع تحقيقها هو من المعوّقات لها. وبناء عليه، فإنّ إيفيتالوس يخالف الثائر في هذه النقطة، وكلاهما يخالفان فرانسوا الذي اختار بدل الظهور الضّمور؛ إذ أنّ الثائر ظهر منذ الفصل الأوّل من المسرحية محدّد الأهداف وعليه من العزم والثبات ما يجعله يُضحّي من أجل تحقيق أهدافه، ولذلك فإنّه مُنيّ بعدّة هزائم من العدو، وعدّة تخييبات من طرف القريبين منه. أمّا إيفيتالوس فلم يظهر إلا في الفصل الثّاني من المسرحية، ولم يُفصح عن رغبته في قتل والده، بل تناهى إلى علمنا انطلاقا من رؤى الشخصيات الأخرى أنّه سيُغيّب والده الملك

59.: Frantz Fanon, *œuvres 2*, p 59.

بوليكسوس عن هذه الأرض، ولم تكن هذه الرؤى مبنية على وقائع بل على حلم رآه بوليكسوس فقط.

ويبدو من خلال مبدأ الظهور هذا الذي بدأنا به أن إيفيتالوس قد وصل إلى القيام بالفعل الذي عزم عليه ولم يصرّح به، أمّا الثائر فلم يفلح لا في تحقيق أهدافه ولا في القيام بالأعمال التي تخوّل له ذلك، إذ أنّ معظم معاركه انتهت بإظهاره وسط جنث متراكمة هنا وهناك، وهو يتحسّر ويتألّم.

وثمة أمر آخر نتّخذ منطلقاً من أجل أن نبين وجهاً آخر مفارقاً لفانون عن سيزار، وهذا الوجه يتمثّل أساساً في طبيعة البطل الرّاعب في قلب النّظام، فهذا من العامّة، وذلك من البلاط الملكيّ، وكلاهما يحاولان قلب نظام عالم أحدهما متواجد خارجه والآخر داخله، فبعد أن رأى فانون ما آل إليه ثائر سيزار من فشل وخيبة، قرّر بدوره المحاولة، ولكن من داخل النّظام المراد قلبه هذه المرّة، وذلك لتبيين مزيّة هذا الفعل عن ذلك، فاختلاف الأفعال يولّد حتماً اختلافاً في النتائج كما هو معلوم.

وبالفعل، ها هو ذا إيفيتالوس مزهوّ بفعلته، ويجعل السّكان بمدنيتهم يتأرجحون، ويعرض على أمّه النّهار الذي جلبه معه لها، وأنّه على مرمى حجر من حصاد نتائج فعله وفق ما تمّ رسمه، وهذا خلافاً للثائر الذي كلّما همّ بفعل ما إلّا وحصد عواقب وخيمةً منه، ويمكننا أن نضيف على هذه النّقطة حيثيّة نستأنس بها لا غير، وهي أنّ التّواجد في الدّاخل يمنحك قدراً من المعرفة التي تخوّل لك اكتساب قدر من القوّة، عكس التّواجد خارجاً الذي لا يمنحك هاتين القدرتين.

ويحاول فانون أيضاً أن يوصل إلينا ما مفاده أنّ التّغيير لا يكون متعلّقاً بالبتّة بأفراد؛ حتّى لو كان الرّاعب في ذلك ابن الملك مثلاً، وإنّما يريد أن يثبت أنّ التّغيير وليد إرادة جماعية يتمّ فيها تحضير الشّعب من أجل ذلك، وإلّا فإنّه لن يتقبّل ذلك، وسيحدث جرّاء ذلك هلع وفزع كبيران، وهو حال سكان ليبوس الذين فزعوا لرؤية النّهار الذي جلبه لهم إيفيتالوس دون أن يُعلمهم بذلك، ثمّ رفضوه لاحقاً، ولقد تبدّى ذلك جليّاً في الاضطرابات التي شهدتها المدينة بأسرها.

ويبقى علينا الآن أن نتحدّث عن النتائج المترتّبة عن الأفعال ومدى التزام كلّ بطل بتبعات أفعاله، وذلك بالتّعريج على مبدأ الرّكون والاستسلام أو الإصرار وعدم الإذعان، وسنحاول أن نلج إلى الدّور المشهود للشّعب في كلّ هذا، فما يبدو على البطلين إيفيتالوس والثائر أنّ لدهما من العزم على مواصلة السّير قُدماً قدر كبير، إلّا أنّ ثمة فرقا واحداً بينهما يتجلّى من خلال مواقفهما اللّانهائيّة، فرغم ما حدث للثائر، وبوتيرة ثابتة، من خيبات أمل وخذلان من الآخرين، إلّا أنّه بقي مصراً على المواصلة وعدم الرّكون والخنوع والخضوع للأوربيين حتّى وافاه أجله. أمّا إيفيتالوس، فلم يبدُ عليه هذا العزم والإصرار، وإنّما خضع واستسلم وأذعن في أوّل صدام له مع نتائج فعلته والمتمثّل في موت أودالين، ولذلك فإنّ تكبره وغروره وعدم انغماسه في أعماق ليبوس، وعدم تماهيه مع سكّانها، كلّ ذلك جعله ينتكس

عندما مسّه الضّرر. وأمّا الثائر، فما يُشهد له أنّه ذو هدف شاركه فيه شعبه، وإن خذلوه باستمرار
فذلك لضعف فيهم، غير أنّه لم يتوان لحظة، ولم يبأس قطّ، لأنّه كان منغمسا في شعبه ومتماهيا
معه، ولطالما قام هذا الشعب باستنهاضه وحثّه على المواصلّة، فقد وردت عبارة: "آه أيّها
الملك انهض" في تسعة مواضع من الفصل الأوّل فقط، وذلك بغية إبطال الرؤى الانهزاميّة
التي تعترية بين الفينة والأخرى، ولذلك فإنّه بمراجعته لنفسه، وهذا حاله باستمرار، يقرّر
مواصلّة سعيه التحرّريّ. يقول عن نفسه في الفصل الأوّل:

- ها أنذا. (*Me voici*)

- لماذا يكون لديّ خوف من أحكام آلهتي؟ (*Pourquoi aurais-je peur du
jugement de mes dieux ?*)

- من قال أنّني خنت؟ (*Qui a dit que j'ai trahit ?*)

- إنّه أنا. (*C'est moi*)

- جوع لشمس واسعة جدا، وقطع نقود قديمة جدًا. (*Une faim de soleil plus
large et de pièces de monnaies très anciennes*). (*Et les chiens,
acte1*)

وعليه، واعتمادا على مبدأ الانغماس هذا، فإنّ النهاية التي اختتم بها فانون مسرحيته
هذه، وهي آخر ما كتب في المسرح، تتمّ على عدّة تلميحات؛ منها ما هو متعلّق بذاتيته، ومنها
ما هو متعلّق بموضوع كتاباته الأولى، فسواء كنّا في مسرحية *l'oeil* أو في مسرحية *les
mains*، فإننا نلاحظ أنّه يتمّ دائما تسليط الضوء على البطل، ومن نواح مختلفة، ويقدم إلينا
انطلاقا من رؤية الشخصيات الأخرى له، أو من خلال رؤيته لنفسه، وانطلاقا من هذا أو ذاك،
فإنّ البطل عند فانون ظهر بملحين مختلفين؛ ملمح انطوائيّ اعتزاليّ ينشد فيه الظلام، وملمح
آخر مغاير له ينشد النور، إلّا أنّ ما يجمع هذين البطلين حسب ما يترأى لنا هو عدم انغماسهما
مع الشعب، وقيامهما بإقصائه، ولا يبدو على أيّهما البتّة أيّ اعتداد أو أيّ حساب له؛ فهذا
فرانسوا لا يكلم أحدا، ويتخلّى عن جينات ولا يحاول استرجاعها إلّا إن رجعت هي إليه، وهذا
إيفيتالوس المزهوّ بنفسه، والمتكبر، والمتمركز حول ذاته، لا يرى للآخرين وجودا حتّى
خطيبته التي فُجعت لما سمعته منه من اعتداد بالذات وزهوّ بها غير محدود.

وإننا لنجد انطلاقا من مبدأ الانغماس في الشعب هذا حجر أساس نبيّن من خلاله أنّ
فانون رغم مخالفته لسيزار في هذه المسرحيّة، إلّا أنّه سيحيد عن وجهة نظره فيما بعد في
كتاباته النظريّة طبعا، وسينزل من حصانه، وينغمس مع شعبه كي يحقّق تحرّره الذاتيّ أوّلا،
ويجعله نداءً للآخر ثانيا. والأمر نفسه يقال عن المثقّفين حبيسي محيطهم، والمنقطعين عن
واقعهم، فلا يمكنهم البتّة أن يعبروا بصدق عن هذا الواقع وقضاياها ما لم ينغمسوا في الواقع
الذي أفرزهم والشعب الذي خلّقوا من طينته، فما يُعطي للمثقّف قيمته ليس الدور الذي يؤدّيه
من أجل المجتمع، بل هو مدى معرفته لذاته، فالمثقّف مثقّف لذاته أوّلا، ولا يمكن لمثقّف أن

يعرف ذاته إلا إذا انغمس في شعبه، ونحن لا نقصد بكلمة الشعب عامّة الناس، وإنما نقصد بها أولئك الذين يطمحون دائماً لأن يكونوا أفضل ممّا هم عليه، وهذا كلّه في إطار الجماعة واستبعاد كلّ ما يتعلّق بالفرديّة.

وأما ما يسلب من المثقّف قيمته وقيمه فأمران اثنان؛ الأوّل هو انطواؤه على نفسه، وتحديثه عن عالم أو شعب بين الاثنين فاصل كبير جدّاً، وهو بذلك كالسجين الذي يتخيّل ما يجري خارج أسوار سجنه القابع فيه، وإمّا انغماسه في ثقافة الآخر انغماساً كلياً، وهو هنا معرّض لأمرين، إمّا أن يُصيبه فصام في الشخصيّة، وإمّا أن يحدث له تعرّج وجوديّ *une dérivation existentielle*، وعليه فإنّ مثقفاً من النّوع الثّاني هذا، إن أصاب في ما يراه فسيُدعي الشعب أنّه واحد منهم وهو ليس كذلك، وإن أخطأ فسيُتبرأ منه الجميع، إذ كما هو معلوم عند العامّة والخاصّة أنّ للبطولة آباءً كثيرين، أمّا الهزيمة فيتيمية، كما أنّ التّعريض للشّمس بكثرة (والشّمس هنا ثقافة الآخر طبعاً) يعمي العينين، ولذلك فإنّ على مثقّف من قبيل هذا النّوع أن يحوّر توجّهه، إمّا أن يموت بطلاً، أو أن يعيش ما يكفي ليرى نفسه يصبح جباناً.



وبعيداً عن البطولة وقلب النّظام والنتائج المترتّبة عن ذلك، فإنّ مسرحية *les mains*، وانطلاقاً من الخطيئة الفاعلة المرتكبة من قبل إيفيتالوس، تجعلنا أمام عدّة أعمال تشترك معها في تيمة قتل الوصيّ علينا؛ منها مسرحية أوديب ملكا الذي قتل أباه، ومسرحية هاملت الذي قتل زوج أمّه، ومسرحية الدّباب التي قتل فيها أورست زوج أمّه إيجست أيضاً، وهو جو بارين الذي قتل رئيس حزبه هودرر وذلك في مسرحية *les mains sales*.

وتضعنا هذه التيمة المشتركة بين هذه الأعمال أمام عدّة تساؤلات سنحاول أن نطرحها وأن نفيّها حقّها من الدّراسة، ومن هذه الأسئلة ما يلي: هل يُعتبر قتل الأوصياء محاولة لضرب الأنا الأعلى عرض الحائط؟ وإذا كان الأمر في هذه الأعمال جميعها تعدياً على الأصول، فلماذا قام إيفيتالوس بقتل أبيه الملك دون أن يرتكب هذا الأب جرماً واضحاً في حقّه بينما فعل الآخرون ذلك بدافع الانتقام أو غير ذلك؟

وعليّنا أن نطرح كلّ هذه الأسئلة طرحاً مؤسّساً كي نستطيع الوصول إلى المغزى الجماليّ من هذا التّوظيف من قبل فانون لجريمة قتل الأصول أو التّعديّ عليها، لأنّه كما ظهر لنا من الأعمال التي ذكرناها أنّ هذه الجريمة تتمتع بقدر كبير من الشّيوخ عند العديد من المؤلّفين، وقد يجرّنا هذا إلى دراسة علاقات الشّيوخ بين هذه الآداب، إلا أنّنا نرى أنّ الفارق بين دراستنا حول التّحوير بالتّخييل ودراسة علاقات الشّيوخ، هو أنّ التّوظيف التّكراريّ في الأولى يكون على أساس التّأسيس لمعنى آخر مفارق للأوّل، بينما لا يكون كذلك في الدّراسة الثّانية. ومن أجل التّوسّع في هذا المجال، ينبغي علينا أن نورد كيفية توظيف كلّ كاتب مسرحية

لهذه الجريمة من أجل أن نبين السرّ الكامن وراء قتل إيفيتالوس لوالده الملك. ولنبدأ بأوديب ملكا لسوفوكليس.

2

ونبدأ بالقول أنّ مكتبة فانون لا تحتوي على مؤلف موسوم بهذا الوسم، ولكنّ هذا لا يعني البتّة أنّ فانون ليس على اطلاع بهذه المسرحيّة التي يعرفها العامّ قبل الخاصّ؛ ذلك أنّها من قبيل الأعمال العالميّة الخالدة، كما أنّه من غير المعقول أن يكون هناك طالب علم نفس أو أخصائيّ نفسانيّ غير مطلع على هذه المسرحيّة، لأنّه من المبادئ الأولى لعلم النفس دراسة عقدة أوديب تحليلاً ونقداً، وهذا ما وجدناه في كتاب فانون "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" في غير موضع واحد.

وعليه، فإنّ عملية الاتّصال بين فانون ومسرحية أوديب ملكا ثابتة حتّى وإن لم يكن هناك دليل قاطع على أنّ فانون قد قرأ المسرحيّة حرفياً، أمّا تحليلها ومضمونها فوارد قطعاً، وبالتالي فإنّ هذا الاتّصال الحادث بين العملين الذي قادنا إليه ذلك التوافق الموضوعيّ بينهما، يمكننا من الحديث عن الكيفية المفارقة لفانون عن سوفوكليس.

وإذن، فلقد قتل أوديب أباه الملك دون أن يعلم أنّه أبوه؛ فأتناء رجوعه من مدينة "كورنثيا" إلى مدينة طيبة (ثيبايوس)، وفي ملتقى الطّرق الثلاثة التقى بشيخ وقور على عربة يجرها أعوانٌ له، فحدث بينهما شجار انتهى بقتل أوديب لهذا الشّيخ وأعوانه، ولم يكن هذا الشّيخ في حقيقة الأمر إلا والده الملك "لايوس". وبما أنّ أوديب قد خلّص سگان طيبة من وحش كان يعترض طريقهم دائماً هو "سيفنكس"، فقد نصّب السگان ملكاً عليهم، وزوجوه أرملة الملك "يوكاسا" التي لم تكن في حقيقة الأمر إلا أمّه. وكلّ هذه الأحداث لا تنتمي إلى مسرحيّة أوديب ملكا؛ بل سابقة لها، لأنّ أوّل فصل منها يبدأ بظهور عدد من السگان أمام قصر أوديب وهم يترجّونه كي يخلّصهم من الطّاعون الذي حلّ بهم، وسبب الطّاعون حسب عرّافي معبد "دلفي" هو أنّ قاتل الملك لا يوس يتنعم في طيبة دون عقاب ووجب على السگان إيجاده ومعاقبته، ومن هنا تبدأ الأحداث في التنامي من أجل معرفة القاتل.

وتأتي هذه المسرحيّة لتؤكد على أمور عدّة منها أنّ إرادة الآلهة هي التي تنفذ، وأنّ النبوءة تتحقّق وإن فررت منها زمناً، وأنّ قدر الإنسان محتوم، وأنّه يلاقي جزاء أفعاله؛ فإن خيراً فخير، وإن لا فلا، وما يهّمنا في هذا المقام أمران آخران غير هذه الأمور التي ذكرناها؛ أولها أنّ جريمة قتل أوديب لوالده الملك لم تكن عمداً، وإنّما حدثت إنفاذاً لنبوءة معبد دلفي، وأيضاً تنفيذاً للّعنة التي خُصّ بها الملك لا يوس من قبل الآلهة جرّاء عدم رعيه حقّ الصّدّاقة واغتصابه لابن صديق له يدعى خروسيبوس⁶⁰. وثانيهما أنّ هذه المسرحيّة تصوّر وبشكل

⁶⁰ : راجع بهذا الصّدّد: عبد المعطي الشّعراوي، أساطير إغريقيّة، الجزء الثاني، أساطير الآلهة الصّغرى، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، 1995، ص 86.

تراجيديّ، الحزن العميق وألوان الحسرة والعذاب الدّاخلِي وكلّ ما شعر به أوديب قبل علمه بما اقترفه وبعده، وخاصة بعد أن بدأت الشّكوك تحوم حول تفكيره. يقول:

- لكنّه أخبرني (أي العرّاف) بأنّ قدرتي عليّ أن أقوم بأشياء بشعة
- لا تحتمل، فسوف أعاشر أمّي وأنجب نسلا ملعونا لن
- يحتمل رؤيته أحد من البشر
- وبأنّني سوف أقتل أبي الذي أنجني. (أوديب ملكا⁶¹، الفصل الثّاني، الأسطر من 790 إلى 793).

ويقول أيضا:

- فمن ذا الذي يمكن أن يكون أكثر بؤسا منّي.
- ومَنْ من البشر يمكن أن تكرهه الآلهة أكثر منّي؟ (أوديب ملكا، الفصل الثّاني، السطران 815 و816)

وتختتم المسرحيّة بذلك الشّعور أيضا. يقول أوديب أيضا:

- أمّا الآن فإنّني مدنّس وتكرهني الآلهة
- فقد أنجبت أبنائي من الرّحم نفسها التي وُلدت منها
- فإذا كان هناك مصير مؤلم أكثر
- من الألم نفسه فهو مصير أوديب. (أوديب ملكا، الفصل الثّاني، الأسطر من 1359 إلى 1362)

وانتهى الأمر بأوديب إلى أن فقأ عينيه، وخرج من القصر ذليلا طريدا، بعد أن أوصى على أبنائه، وأكمل حياته شريدا.

ولذلك فإنّ أوّل ما يجعل إيفيتالوس غير أوديب، هو أنّ دافع ارتكاب الخطيئة مختلف بينهما، فالأوّل ظهر عليه سبق الإصرار على قتل والده الملك بوليكسوس، أمّا الثّاني فقد وقع فيها دون علمٍ منه. وأمّا ثاني شيء، فهو أنّ أوديب بعد أن عاد إلى مدينة طيبة انغمس ضمن الجماعة، وشرع في تطوير المدينة التي ازدهرت أيّما ازدهار، ولمّا عرف سبب حدوث الطّاعون في مدينته، تحرّى عن أسبابه بشكلٍ جيّدٍ حتى عُرف القاتل وحدث الجزاء. أمّا إيفيتالوس، فقد أشرنا إلى أنّه عكس هذا تماما نظرا لما ظهر عليه من ترفعٍ وتعالٍ عن جميع سكّان ليبوس.

⁶¹ : النّسخة التي اشتغلنا عليها هي: سوفوكليس، أوديب ملكا، ت. ميزة كروان، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، ط1، 2008.

وأما ثالث شيء، فيمكن في أنّ مسرحية أوديب ملكا قد كُتبت في تلك الحقبة الزمنية التي كان الجميع ينشدون فيها الفضيلة، والكتاب كانوا يحاولون تبرير الأفعال التي يقوم بها أبطالهم، لأننا مع سوفوكليس قد بدأنا نبتعد شيئاً فشيئاً عن البطل الديونيزيوسي الذي استفضنا في الحديث عنه سابقاً بنوع من الإسهاب. أما مسرحية *les mains* فقد كُتبت في مرحلة كانت فيها الفلسفة الوجودية تلقي بظلالها على المجتمع الفرنسي والألماني ومن تأثر بهما أو نهج نهجهما، وجلُّ ما كان يهَمُّ الكتاب آنذاك هو ما يجعل الفرد يحقق وجوده ضمن مجتمع ضاع منه كلُّ شيء؛ خاصة في الفترة الممتدة بين الحربين والفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية وما خلفته من ويلات على جميع الأصعدة اجتماعياً وفكرياً وثقافياً وغيرها. ولذلك فإنَّ فانون جعل إيفيتالوس يرتكب جريمة التعدي على الأصول بوصفها خطيئة فاعلة، لأنها تحقق وجوده أولاً، وكى يردُّ بها على نيتشه ونظرته لمفهوم التراجيديا والبطل الديونيزيوسي ثانياً.

ويتعلَّق رابع أمر بالجريمة ذاتها، ذلك أنّ الأولين أرادوا أن يبيّنوا أنّ الإنسان الذي لا يرضى حق الآلهة، يكون عرضة للتّردّي أخلاقياً إلى أبعد حدٍّ تمثّل هنا في قتل الأب، والزواج من الأم، والإنجاب منها، ولذلك فإنَّ أعمالهم كان تحذيراً من مغبة مقارعة الآلهة لأنها الأعلى شأنًا والأكثر قدراً وقيمة من البشر العاديين، وما التراجيديا التي يقع فيها البشر إلا نوع من الكوميديا عند الآلهة التي ترى ما يحدث لهم وتضحك ملء فيها لذلك. وأما فانون، فأراد أن يبيّن أنّ أيّ فعل تقوم به، مهما بلغت درجته، من أجل أن تثبت وجودك في مجتمعك، لا يدعو إلا أن يرتدّ إليك ارتداداً انعكاسياً من قبل مَنْ أنت تسعى في خدمتهم، لأنّ فعلتك في الظاهر سعيٌّ حثيث منك من أجل شعبك، إلا أنّك في حقيقة الأمر تخدم نفسك، وتركّب حصان الشعب كي تصل إلى غاياتك المنشودة. وبناءً عليه، فإنَّ فانون يحاول أن يوصلك إلى فكرة بالغة الأهمية: إذا أردت أن تخدم الشعب، فلا تستخدم حصانهم من أجل الوصول إلى ذلك، وإنّما يكفيك أن تسير معهم كي تضمن وصولك.

3

وغير بعيد عن أوديب، وعلى شاكلة الأدب الإغريقيّ دائماً، نجد مسرحية أخرى تتشارك معها مسرحية *les mains* في الجريمة ذاتها؛ جريمة قتل الأب من طرف الرّبيب، وهذه المسرحية هي أوّل ما كتب سارتر في المجال المسرحي، وهي مسرحية الذّباب⁶² (*les mouches*)، وتبدأ أحداثها بعودة أورست إلى مسقط رأسه مدينة أراغوس التي نُفي عنها عندما أوتي من العمر ثلاثة أيّام فقط، وقد عاد هذا الشاب ذو الثمانية عشر عاماً، باحثاً عن أخته الكترا التي تمّت تربيتها في قصرٍ ملكه هو قاتل أبيها، وأمها هي زوجة هذا القاتل وشريكته في جريمته.

62 : النسخة التي بين أيدينا هي: مسرحيات سارتر، ت. د. سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان.

إذ وقبل ثمانية عشر عاما، قام إيجست بقتل ملك أراغوس أغامنون، وذلك بعد عودته من حرب طروادة، وكان ذلك بالتعاون مع زوجة هذا الملك المغدور المسماة كليتمسترا، وقد قام إيجست أيضا بإصدار أمر بقتل أورست بن أغامنون ذي الثلاثة أيام، إلا أن الجنود لم يقتلوه، بل نفوه عن أراغوس فقط، بينما احتفظ إيجست بأخت أورست إلكترا كخادمة له في القصر الذي نصب نفسه ملكا عليه، وتزوج من أرملة سلفه أغامنون.

وكلّ هذه الأحداث غيرُ مذكورة في المسرحية، بل سابقة عليها، لأنّ أوّل حدث منها يصوّر أورست ومعه المرَبّي واقفين أمام تمثال جوبيتر في أراغوس، ونساء يحمن حول التمثال في ملاءٍ مذيّل. وقد تظاهر أورست أنّه عابر سبيل، ولم يُبدِ غرضه من الدّخول إلى مدينة أراغوس الغارق أهلها في الذّباب الذي حلّ بهم كلعنة عليهم بسبب ما ارتكبه ملكهم الحاليّ إيجست وسكوتهم على ذلك.

وبغضّ النّظر عن هذه الأحداث التي أماننا، فليس من الممكن المُضيّ قُدّما في الحديث عن هذه المسرحية لا لشيء سوى أنّها تملك توافقا في الموضوع مع مسرحية *les mains*، فليس من عادتنا أن ننطلق من صلة غير مؤكّدة، ولم يكن دأبنا منذ بداية الحديث عن التّحوير بالتّخييل الذي اعتمده فانون، أن نكتفي بوجود تشابه بين العملين فقط، كي نبني عليه دراستنا، إلا أنّنا -خاصّة مع هذه المسرحية- لم نجد أيّ دليل يثبت عملية الاتّصال الخارجيّ بينها وبين مسرحية فانون رغم أنّ الموضوع يكاد يكون متقاربا من نواح عدّة سنعرض لها لاحقا.

إلا أنّ رأس الخيط الذي مكّنا من إثبات وجود اتّصال بين العملين، هو أنّ مسرحية الذّباب التي ألفها سارتر سنة 1943، والتي تمّ عرضها في مسرح باريس فقط (*théâtre de la cité*)، والتي لا نجد لها وجودا في مكتبة فانون، مُشتقّة من التّلاثيّة الأوريسنتية (نسبة إلى أورست) لإسخيليوس، وهذه المسرحية متكوّنة من ثلاث مسرحيات هي: مسرحية أغامنون، وحاملات القرابين، وربّات الرّحمة⁶³. وهي ثلاثيّة تروي اللّعة التي حلّت بالأثريديين (*les Atrides* أحماد أثري (*Atrée*) أغامنون ومينياس، بسبب ذنب ارتكبه أثري).

ففي المسرحية الأولى ذكر لكيفيّة تجسّد اللّعة في أغامنون؛ إذ رفضت الإلهة أثينا أن تهب الجيش الدّاهب إلى طروادة من أجل الحرب الريح المواتية لسفنهم إلا إن قام أغامنون بتقديم ابنته البكر إيفيجينيا قربانا للآلهة، وبعد رفض وتردد في بداية الأمر، ركن أغامنون واستكان لأمر الآلهة وذبح ابنته. ولأنّه فعل ذلك، وبعد عشر سنوات من حربه ضدّ الطرواديين، يعود إلى وطنه، وأوّل ما يحدث له هو أن يقوم إيجست عشيق زوجته كليتمسترا بقتله واستعباد ابنته إلكترا وإصدار أمرٍ بقتل ابنه أورست.

وأما المسرحية الثانية، حاملات القرابين، فهي التي تروي أحداث عودة أورست إلى مسقط رأسه أراغوس وقد شبّ وعاد باحثا عن أخته، وعن الكيفية التي تمّ بها الانتقام لمقتل أغامنون من إيجست.

⁶³ : عبد المعطي الشّعراوي، أساطير إغريقيّة، الجزء الثّاني، أساطير الآلهة الصّغرى، ص447.

أمّا المسرحيّة الثالثة التي تُختتم بها الأوريستيا هي ربّات الرّحمة، وهي التي تصوّر أورست وقد شاخ، وتملّكه النّدم لعدم اكتفائه بقتل إيجست، وتعدّيه على ذلك بقتل أمّه، ونظرا لذلك فإنّ الإلهة أثينا تقرّر العفو عنه وإنهاء لعنة الأتريديين.

غير أنّ قيام سارتر باشتقاق مسرحيته من الأوريستيا لا يكفي كدليل، إلّا أنّ ما يجعلنا نهتدي إلى ذلك هو مؤلّف موجود في مكتبة فانون موسوم بـ *la naissance de la tragédie* لفريدريك نيتشه، وهذا المؤلّف يتناول بالدرّس والتّحليل مختلف المسرحيات ذات الطّابع التّراجيديّ أو تلك التي تُعتبر تمهيدا لموت التّراجيديا، ومن هذه المسرحيات ثلاثيّة أسخيلوس التي ذكرناها آنفا، والتي استفاض نيتشه في الحديث عنها وعن مسرحية هاملت لشكسبير ذات الموضوع نفسه، وهذا من شأنه أن يُثبت أنّ فانون كان على اطّلاع بهذه المسرحيّة لكن بطريقة غير مباشرة، ممّا يجعل المقارنة هنا مُثَلَّثَة لا ثنائيّة، لأنّ العملين معا يحيلان إلى نصّ واحد هو الثّلاثيّة الأوريستية، وإلى المسرحيّة الثانية منها على وجه التّحديد الموسومة بحاملات القرايين.

وبنّ لممكن بعد كلّ هذا، أن نذكر بعض أوجه التّقارب والتّلاقي بين مسرحية الذّباب ومسرحية *les mains*، وأول ما نبدأ به هو أنّ كلا البطلين من العائلة المالكة، وإن كان أحدهما ريبيا والآخر ابنا فهذا لا يغيّر شيئا، كما أنّهما غير منغمسين مع شعبهما بتاتا، فهاهو أورست لم يعيش طفولته في مسقط رأسه، ولم يعد إليه حتّى شبّ على قيم وعادات أخرى، وحال رجوعه إلى أراغوس لم يُظهر حقيقته كابن ملكٍ مغدور، وإنّما انتحل صفة شاب كورنثيّ وسمّى نفسه "فيلاب". يقول عن نفسه:

- ماذا أفعل بهذا الشّعب؟ إنّني لم أشهد مولد واحد من أولادهم، ولم أحضر عرس بناتهم، وأنا لا أشاطرهم ندمهم، ولا أعرف اسما من أسمائهم. (الفصل 1، المشهد 2).

وتدعم هذه الحيثيّة أخته إلكترا حين طلب منها الدّهاب معه إلى مدينة أخرى. تقول:

- حتّى لو بقيت مئة عام بيننا، فلن تكون إلّا غريبا. (الفصل 2، اللّوحة 4، المشهد 4)

ولذلك فإنّ شأن أورست وإيفيتالوس شأن واحد، حتّى أنّهما أرادا أن يقوما بعمل لم يكن شعبهما راغبا أصلا في حدوثه، وقد شهدنا مع إيفيتالوس نواتج فعلته وكيفية تجاوب شعبه معها، وليس أورست عن إيفيتالوس ببعيد، ففي الحوار الذي جمعه بجوبيتر في مطلع المسرحيّة، يخاطبه هذا الأخير قائلا:

- اذهب من هنا إن كنت تحبّهم قليلا، امض عنهم لأنّك ستفقدهم. إنّ نظام المدينة ونظام النّفوس غير ثابتين، فإذا لمستهما أحدثت كارثة، كارثة هائلة سترند عليك. (الفصل 1، المشهد 1)

وتأتي أخته إلكترا كي تؤكّد ذلك. تقول عن نفسها:

- لقد أردت أن أعتقد أنّ بإمكانني أن أشفي سكان هذه المدينة بالكلمات. وقد رأيت ما حدث. إنهم يحبّون مصيبتهم. (الفصل 2، اللوحة 1، المشهد 4)

وأما فيما يخصّ خطّ التوجّه المرسوم من قبل البطلين، فايفيتالوس ظهر منذ البدء محدّد الأهداف، ذا غاية وحيدة؛ تمثّلت في قلب نظام مدينة ليبوس، وذا وسيلة واحدة هي قتل الملك بوليكسوس. أمّا أورست، فقد كان يريد أن يُخرج أخته من اللعنات التي حلّت بسكان أراغوس فقط، ولذلك فإنّ أخته قرّرت طرده منها بسبب تخليه عن حقه وعدم سعيه للانتقام من قاتل أبيها إيجست، ومن أمّها زوجته التي تقول عن نفسها:

- ليس موت التّيس العجوز (تقصد به أغامنون) هو ما آسف عليه، فإنّي حين رأيتّه ينزف في مغطسه غنيت فرحا ورقصت. (الفصل 1، المشهد 5)

ولكن، وبعد أن استمرت أخته في عتابه مرّة، والاستهتار به تارة، يُصاب بارهاق شديد، ويفقد القدرة على التّمييز بين الخير والشرّ، ويتّجه إلى الآلهة، وإلى زوس تحديدا كي يرشده، فيتغيّر خطّ توجّهه من فتى راغب في إنقاذ أخته، إلى آخر طامح في أن تغمره كلّ ألوان النّدم التي أصابت أهل المدينة، وطامح في اكتساب حقّ المواطنة بينهم، ومصمّم على التّغيير. يقول:

- سأصبح فأسا، وسأشقّ هذه الجدران العنيدة شقا.

- حين تغمرني ألوان النّدم في المدينة كلّها، ألا أكون قد اكتسبت حقّ المواطنة بينكم. (الفصل 2، اللوحة 1، المشهد 4)

وكنتيجة لهذا التّحوّر في التّوجّه، فإنّ أورست يختار، ولأنّه يختار فهو حرّ، وهو ما يريد سارتر أن يقوله في هذا الموضع، وما اختار أورست أن يقوم به لا يمكن أن ينجّر عنه أيّ ندم، لأنّه بفعلته هذه، أراد أن يحوّل كلّ ذلك الاضطراب الذي شهدته أراغوس لصالح النّظام الخُلقي، فيقتل إيجست، ولا يكتفي بذلك، بل يتعدّاه إلى قتل أمّه كليتمسترا، وتقف الآلهة، وجوبيتر خصوصا، عاجزة عن فعل أيّ شيء تجاه جرائم الجيل الجديد، لأنّ مرتكبيها أحرار، ولا يصدر عنهم أيّ ندم. يقول جوبيتر:

- إنّ أورست يعلم أنّه حرّ.

- حين تنفجر الحرّيّة في قلب إنسان، فإنّ الآلهة لا يملكون إلّا العجز تجاه هذا الإنسان. (الفصل 2، اللوحة 2، المشهد 5)

وما يظهر على إيفيتالوس من تكبر واعتداد بالنّفس، نجده عند أورست أيضا، خاصّة بعد ارتكابه الجريمة، وهو ما أقرّه جوبيتر. يقول مخاطبا إياه:

- اترك هذه اللّهجة المتكبّرة.

- إنّ لك في الحقيقة هيئة متعالية. (الفصل 3، المشهد 2)

ومثلما وقفت أم إيفيتالوس عاجزة عن ثنيه عن مسعاه، فإن الآلهة وقفت عاجزة عن تمزيق لحم أورست الذي لجأ هو وأخته معه إلى معبد أبولو خوفا من غضب الناس الذين ثاروا ضده، بينما استطاعت الآلهة نفسها أن تتذوق لحم أخته إلكترا لما بدا عليها من ندم شديد على قتل أمها، وفي هذه الأثناء يجد جوبيتر بوصفه زعيم آلهة الندم منفذا في ثنانيا أورست كي يدخل منه الندم إليه، وهو صراعه مع أخته التي لم تستطع التخلّص من فكرة أنها وأخاها سيصبحان إلى الأبد قاتلي أمهما. تقول إلكترا:

- فهل بوسعك أن تحول دون أن نكون إلى الأبد قاتلي أمنا؟ (الفصل 2، اللوحة 2،
المشهد 8)

ووصف حالته أنه بعد تخلي أخته عنه بقي وحيدا. يقول:

- إنني وحيد. سابقى وحيدا حتى الموت. (الفصل 3، المشهد 2)

وكنتيجة لهذه الثغرة الصّغيرة، فإنّ الندم بدأ يلج شيئا فشيئا إلى أورست، وبدأت حرّيته تتراجع، واستعادت الآلهة قدرتها على الوصول إليه، ولذلك فإنه يقرّر أن يحمل كلّ أوزار شعبه وخطاياهم، وتتخلّص مدينة أراغوس بذلك من كلّ الذّباب والندم اللّذين سلّطا على أورست المخلّص. وتُصوّر نهاية المسرحيّة بخروج أورست من المدينة وقد خلّص أهلها من ذبابهم كما خرج قبله مخلص مدينة "سكيروس" من الجرذان التي غزت المدينة بعد أن عزف لهم على نايه فاتّبعته.

ومن زاوية نظر أخرى، وفيما يخصّ الكيفية التي ارتكبت بها الجريمة والسبب الكامن وراءها، فإننا نجد أنّ أورست قد قرّر قتل إيجست لأنّ أخته حتّته على ذلك، وقالت له أنّ المرض لا يداوى إلّا بمرض آخر. تقول:

- ليس بالإمكان قهر الشرّ إلّا بشرّ آخر. (الفصل 2، اللوحة 1، المشهد 4)

كما أنّ الدافع إلى ذلك كان بغية الانتقام فقط؛ فلأنّ إيجست قتل أغامنون، فأورست سيقتل إيجست وانتهى. إلّا أنّ ظاهر ما تراءى لنا يمكن أن يكون غير ذلك، والنقطة التي نتخذها منطلقا كي نبين أنّ القتل بوصفه تيمة هنا، لم يكن بدافع الانتقام كما هو باد للعيان، بل كان بغرض آخر، وأنّ ما جعل أورست يعدل عن هدف مشروع (هو القصاص) إلى هدف آخر أسمى، هو أنّه يوم الاحتفال بعيد الأموات، قرّرت إلكترا ألاّ تلبس ثوب الحداد، وقد قامت أيضا بمخاطبة شعبها بكلمات كادوا من خلالها أن يتخلّوا عن ندمهم، وأن يعيشوا حياتهم مثل باقي المدن الأخرى، لولا أنّ إيجست بوصفه الملك قرّر إعادة النّظام إلى ما كان عليه، وقرّر تعذيب إلكترا لتسببها في خلق فوضى داخل هذا النّظام. ولأنّ أورست رأى ما رآه من الشعب في ذلك اليوم، فقد قرّر تعديل هدفه من مجرد انتقام إلى تغيير نظام مدينة بأكملها. ولذلك فإنّ جوبيتر يوضّح الصّورة بشئى معالمها وخلفياتها للملك إيجست. يقول له:

- انظر إليّ. إنك مصنوع على صورتي. إنّ الملك إله على الأرض؛ نبيل وحزين كالإله.

- إننا كلينا ننشر النظام. أنت في أراغوس وأنا في العالم. (الفصل 2، اللوحة 2، المشهد 5)

ثم يطلب منه أن يفعل شيئاً كي يبقى النظام على حاله. يقول:

- ذلك أنها (يقصد الحرية) قضية بشر، ويجب على البشر الآخرين أن يتركوه (أي الإنسان الحر) يجري أو يخنقوه. (الفصل 2، اللوحة 2، المشهد 5)

صحيح أن العاملين يكادان يكونان متقاربين، إلا أن ما يفصلهما هو وجه من أوجه التشابه بينهما، فالتيار الأدبي الذي كتبت على شاكلته هاتان المسرحيتان هو التيار الكلاسيكي المتمثل أساساً في المسرح الإغريقي، غير أن وجه التشابه هذا وغيره مما سبق ذكره، هو مظهر من المظاهر، وما هو معروف عن المظاهر أنها زائفة وخادعة، ووجب كشف زيفها وإظهار حقيقتها، ومسرحية سارتر هذه، شأنها شأن مسرحية أوديب ملكا، لا لشيء سوى أنها مشتقة من الأوريسنيا، وكما هو معلوم عن أعمال تلك الحقبة أنها تدعو إلى الفضيلة، وتحاول تبرير أفعال الأعمال التي يقوم بها البطل، وأن مصيره متعلق بما رسمته الآلهة له وبما ارتكبه سلفه من أعمال جالبة للعنة عليهم. ولسنا ندري لماذا اشتق سارتر عمله من أعمال الأولين، إلا أن ما يمكننا قوله هو أن مسرحية الذباب هي أول ما كتب سارتر في المجال المسرحي، وتحديدًا سنة 1943، وذلك بعد عدة محاولات في المجال السردية انطلاقاً من رواية الغثيان *la nausée* (1938)، ومروراً بالجدار *le mur* (1939)، ووصولاً إلى دروب الحرية *les chemins de la liberté* (1943). وبناء على ذلك، فبإمكاننا القول أنها من قبيل المحاكاة لا غير، وإن كانت هناك عدة احتمالات تبطل هذا الرأي؛ من بينها أن سارتر يريد أن يبين أن الإنسان حرّ باختياره، وأن ليس للآلهة عليه سبيل إلا إن مكّنها هو من نفسه وغيرها. وإذا طرأ الاحتمال بطل الاستدلال.

أمّا مسرحية فانون فقد كتبت على شاكلة الأدب الإغريقي أيضاً، وهذا ما يجعلها قريبة للنّاظر كلّ القرب من الأساليب المتّبعة في محاكاة الآداب الخالدة، ولكننا نرى أن فانون لم يكن يريد البتّة محاكاة الأدب الإغريقي بأيّ شكل من الأشكال. إن ما قام به فانون من خلال هذه العملية، هو اتخاذ غطاء وهمي من أجل أن يمرّر معانٍ مشفرة ينبغي على القارئ أن يتبينها وألا يندفع بوهمها، فالمسرحية هذه قائمة أصلاً على محتوى ومحتوى، فالمحتوي هو عالم الإغريق الأوائل، والمحتوى هو ما يريد فانون إيصاله إلينا، إلا أن الفصل بين طرفي ثنائية محتوى/محتوى قد يخلق نوعاً من الإعاقّة عندنا حال محاولتنا فهم العلاقات المتجدّرة داخل هذا العمل المسرحي، إذ أن التقنيّة المتّبعة في الكتابة التخيلية من قبل فانون يُحيل محتواها إلى محتواها، ومحتواها إلى محتواها بشكل متجاذب. ولتقريب الفهم نقول أنها أشبه ما يكون بالكناية عندنا، إذ يعمد الكاتب إلى إيراد ملفوظ يحتمل معنيين؛ أحدهما جليّ واضح للجميع، وهو ما لا يقصده الكاتب، والآخر خفيّ متوارٍ عن الجميع، وهو ما يرومه الكاتب، فالعبرة هنا مبنية على قصديّة ما يريد أن يوصلنا فانون إليه. والقرينة الدالة على أن الصورة الجليّة زائفة، وأن الصورة الخفية هي بيت القصيد وعين الحقيقة، هي ما أشرنا إليه سابقاً عند حديثنا عن توظيف

اسمٍ عبريٍّ هو ميناشا، وآخر فرنسيٍّ هو أودالين، في مسرحية ذات غطاءٍ إغريقيٍّ، ومن المعلوم أنّ ديانة الإغريق الأوائل لم تكن كتابية؛ يهودية أو مسيحية، بل كانت غير ذلك، وهو ما يجعل المعنى الجليّ يتراجع القهقري فاسحا المجال للمعنى الخفيّ.

وبالرجوع إلى الخلفيات التي جعلت فانون ينتهج هذه التقنية في الكتابة، فإننا نرى أنّها وليدة المفاهيم التي استمدّها من موريس ميرلوبونتي الذي كان يلقي محاضراته في مدينة ليون آنذاك، وخاصة فيما تعلق منها برؤيته للفضاء، فهو عنده ذو شقين؛ فضاء مكوّن، وهو الصورة التي تُخلق عندك حال التقاطك لمجموع الأشياء والأمكنة والوسائط القائمة بينها، وفضاء مكوّن، وهو الذي تقوم أنت بخلقه حال إدراكك أنّ كلّ العلاقات القائمة بين الممكنة والأشياء والوسائط، لا يمكنها أن تحيا إلا من قبل ذاتك التي تصفها. يقول موريس ميرلوبونتي: "لا يمكن للعلاقات التي تندرج ضمن مفهوم الفضاء أن تحيا إلا من قبل ذات تصفها وتحملها، وعليه فإنني أنتقل من الفضاء المكوّن إلى الفضاء المكوّن"⁶⁴.

وتتطلب هذه العملية من القارئ مجهودا جبارا كي يتبين الوهم من الحقيقة، وألا ينخدع بالمظاهر الزائفة القائمة نُصب عينيه، بل عليه أن يخلق ممّا هو كائن أمامه رؤية وإدراكا جديدين يعطيان معانٍ جديدة للمعاني القديمة. يقول ميرلوبونتي أيضا: "إنّ معرفة كيف تعود الوضعية الطبيعية تتطلب معرفة كيف تستطيع الصورة الجديدة للعالم والجسد أن تجعل الصورة الأخرى شاحبة أو أن تُغيّر مكانها"⁶⁵.

ويبقى علينا أن نبيّن في آخر نقطة هنا، أنّ هناك وجها مخالفا لعمل فانون عن عمل سارتر، ويتجلى ذلك في خاتمة المسرحيتين، إذ هما غير متوافقتين حتّى وإن كان يبدو عليهما من التوافق مقدار كبير، فقد انتهى المطاف بإيفيتالوس وأورست إلى أن قاما بارتكاب الخطيئة الفاعلة دون أن يترتب عنها ما كان يُرجى منها، وتجري الرياح بما لا تشتهي السفن، غير أنّ وجه المفارقة بينهما، هو أنّ أحاسيس الندم تملكت أورست لعدم اكتفائه بقتل إيجست، وتعديّه على ذلك بقتل أمّه، وهو ما جعله ملعونا من قبل الآلهة، واستمرت بذلك معاناته وتعايشه مع ندمه. أمّا إيفيتالوس فلم يندم على قتل والده، بل كان ندمه وليد عجزه عن عدم تمكّنه من قلب نظام لبيوس، لا لشيء سوى أنّ أهلها لم يتقبّلوا ذلك، وانتهى به المطاف مردودا على عقبيه، وهو يقول: أنا أرى. وهي خاتمة مفتوحة كما يبدو، وتظهر شخصا جالسا على لبنة من بقايا ما تقوّض أمام عينيه كأنّه رجل حكيم، وهو يرى هل بالإمكان القيام بعملية تشييد جديدة وفق مخطّطٍ آخر.

⁶⁴ : موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ت. د. فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربيّ، 1998، ص205.

⁶⁵ : المصدر نفسه، ص207.

من الأعمال الأخرى التي تتشارك مع مسرحية *les mains parallèles* في جريمة قتل الأب مسرحية هاملت لشكسبير، وهي بخلاف العملين السابقين: أوديب ملكا، والذباب؛ اللذين كُتبا بوصفهما أدبا كلاسيكيا أو على شاكلته، قد كُتبت بلسان حال زمانها، وهو الفترة التي كانت فيها أوربا تعيش عصورها الوسطى، وفي هذه المسرحية يقرر هاملت الابن قتل الملك الجديد كلوديوس (هاملت الأب)، لأنّ كلوديوس هذا قام بقتل الملك (والد هاملت الابن وأخ كلوديوس أيضا)، وتزوج أرملته جرتروود، وأصبح هاملت الابن بذلك ربيب عمه الملك الجديد كلوديوس. وتعتبر تيمة القتل هذه وجها آخر من الإحالات التي تنمّ عليها مسرحية *les mains parallèles*، وليس ذلك فقط، بل هناك تيمة أخرى تتمثل في موت أوفيليا حبيبة هاملت انتحارا بسبب حزنها على مقتل أبيها بولونيوس أمير القصر من طرف هاملت، وقد قام هاملت بقتله حال توبيخه لأمه التي رضخت بسهولة لكلوديوس، وقد قلل هاملت يومها من شأن بولونيوس وادّعى أنه ظنّه جرذا خلف ستار غرفة الملكة فقتله.

وبالإضافة إلى الشهرة الكبيرة التي عرفتها مسرحية هاملت لشكسبير، فإنّ فانون قد قرأ هذه المسرحية، ودليل ذلك أننا نجد نسخة منها ضمن مكتبة فانون صادرة سنة 1936 عن دار النشر الفرنسية Othello أو Mauve de Venise بباريس⁶⁶. ومن شأن هذا كلاً أن يختصر علينا الطريق كي نقرن بين العملين أدبيا، وذلك بعد ثبوت الاتصاليين الداخلي والخارجي.

والنقطة التي نبدأ منها حديثنا هي موت أودالين حبيبة إيفيتالوس واستحضارها الصريح لموت أوفيليا حبيبة هاملت، فالأولى ماتت حال علمها بما فعله إيفيتالوس من قتل أبيه الملك، وبما رأته من تغير في سحنته تكبرا وعلوا وتهوينا من هول ما ارتكبه. والثانية ماتت انتحارا، بعد علمها أيضا أنّ حبيبها هاملت قد قتل والدها أمير القصر واستصغره وقلل من شأنه وقيّمته أيضا. ويُسْتنتج من هذا أنّ المتسبب في موت الحبيبتين هما إيفيتالوس وهاملت، وأنهما قاما معا بالتقليل من قدر القتلين، ويستنتج من ذلك أنّ فانون يسير على خطى شكسبير ويقّده، ويؤازر استنتاجنا هذا قيام كلّ منهما بقتل الملك بعد إصرار وترصد، وأيضا عدم شعورهما بالذنب والندم، إلا أنّ هناك العديد من الفوارق الكامنة وراء أوجه التقليد هذه الظاهرة أمامنا، وسنعرضها واحدا بواحد.

وأول أمر فارق بين هذا وذاك، هو أنّ ارتكاب الخطيئة الفاعلة كان هدفا بالنسبة لهاملت، بينما لم يكن إلا وسيلة بالنسبة لإيفيتالوس، فما بدا عليه هاملت طيلة المسرحية، وخاصة بعد أن بدأت شكوكه حول مقتل أبيه تكتسب من اليقين مقدارا متزايدا باستمرار، يؤكّد أنّ هدفه هو قتل الملك فقط، إذ قام بادئ الأمر بالاستعانة بفرقة مسرحية من أجل أن يقدم عرضا يقوم فيه رجل بقتل أخيه الملك والتزوج من أرملته واعتلاء العرش مكانه، وكان هذا العرض أمام الملك كلوديوس الذي شعر أنّه مستهدف، ممّا جعله يترك قاعة العرض ويخرج منها جارا خلفه مقدارا كبيرا من الشكوك، وهذا ما جعله يقرر إرسال هاملت إلى إنجلترا رفقة بعض الجنود؛

⁶⁶ : Frantz Fanon, *œuvres* 2, p630.

الذين حملهم رسالة يطلب فيها من ملك إنجلترا أن يقتل هاملت فور وصوله إليه، ولكن هاملت اكتشف المكيدة، وخرج منها سالما بجسده، ومتيقنا أن عمه قد قتل أباه حقا، ولذلك فقد قرر فعل شيء ما. يقول:

- لست أدري لماذا أعيش وأقول لنفسي: لا بد لي أن أفعل هذا.
- فما موقفي الآن؟ أنا الذي قُتل أبي، ودُنست أمي، ثم أدع كل شيء ينام برضاي، يا للعار. ماذا أرى؟ (الفصل 4/ المشهد 4).⁶⁷

كما أن موت أوفيليا قد ساعد هاملت في تسريع انتقامه من الملك وتحقيق هدفه، إذ أنه يوم دفنها، عاد إلى بلده بعد أن كان بعيدا عنه، ونزل إلى قبرها كي يودّعها، فحصل بينه وبين أخيها لايرتس شجار انتهى باتفاق يقضي بإجراء نزال بينهما، وقد استغلّ الملك هذه الفرصة من أجل أن يدبر مكيدة أخرى يكون هلاك هاملت فيها مؤكدا. ويوم النزال حضر الملك والملكة والحاشية، ومات في هذا المشهد هاملت وأمّه الملكة ولايرتس مسمومين، وأمّا الملك فقد قُتل من طرف هاملت قبل أن يودّع الدنيا. وكحوصلة لهذا كله، فإنّ هاملت قد قتل الملك، وحقّق هدفه، كما أن موت أوفيليا قد خدمه ويسر له الطريق من أجل انتقامه.

أمّا إيفيتالوس فقد قرّر قتل والده الملك من أجل أن يحقق هدفا آخر، ولم يكن عنده قرار ارتكاب الخطيئة الفاعلة بدافع الانتقام كما هو الحال عند هاملت، ولم تكن لديه شكوك مثله مطلقا، بل كان على خلاف ذلك تماما؛ محدّد الأهداف، وكامل الوعي، وذا يقين بما سيقوم به من أعمال كي يحقق الأهداف التي وضعها نصب عينيه، وعليه فإنّ الخطيئة الفاعلة بالنسبة إليه ليست هدفا، بل وسيلة من أجل تغيير نظام مدينة ليبوس.

وأمّا الأمر الثاني الذي يفارق فيه فانون شكسبير، هو أنّ موت الحبيبة بالنسبة للبطلين كانت له تداعيات مختلفة ومتباينة، فموت أوفيليا سرّع الأحداث، وخدم هاملت من أجل توفير الظروف كي يقتل الملك، وقد حزن هاملت عليها حزنا شديدا، ولكنّ حزنه لم يكن ذا وقع كبير على مساره المرسوم سلفا. أمّا موت أودالين فقد قلب الأمور رأسا على عقب، وانقلب بسببه المسار التصاعدي الذي كانت فيه وتيرة الأحداث لصالح إيفيتالوس، إلى مسار تصدّعي قوّض كلّ ما تمّت التّضحية من أجله سابقا من طرفه طبعاً.

وأمّا ثالث الأمور فيتعلّق بالمغزى العامّ من المسرحيتين، فما تتمّ عليه نهاية كلّ مسرحية يدلّ على أنّ البعد الوظيفي الذي تؤدّيه كلّ واحدة منهما مختلف، ذلك أنّ نهاية عمل ما هي وجه آخر للبداية التي بدأ بها حتّى وإن كان هذا الوجه غير جليّ في معظم الأحيان بالنسبة للقراء، فالمشهد الختاميّ من مسرحية هاملت يصوّر موت جميع الشّخصيات الرئيسيّة فيها، من ملك وزوجته، وهاملت وحبيبته، ولايرتس أيضا، ويصوّر دخول فوتنبرانس ملك النّرويج وابن ملكها السّابق المقتول في نزال من طرف هاملت الأب مطالبا بحقه وأولوئيته في اعتلاء

⁶⁷ : ويليام شكسبير، هاملت أمير دنمركة، تعريب جامعة الدّول العربيّة (المنظمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم)، دار المعارف، القاهرة، ط3، 2000.

عرش المملكتين بعد شغور منصب الملك. وهذه النهاية مرتبطة أشد الارتباط ببداية المسرحية؛ ذلك أنه حدث يوم كان هاملت الأب حياً أن قامت حرب بين مملكتي النرويج والدانمارك، ولكيلا تتفاهم خسائر الطرفين في حرب لا رابح فيها، فقد قرّر الملكان القيام بنزال بينهما ينتهي باعتراف المغلوب بأحقية الغالب في اعتلاء عرش المملكتين، وهُزم في هذا النزال ملك النرويج وأردي قتيلاً، وصار بذلك هاملت الأب الملك المطلق، ولكن ملكه لم يدم له، لأن أخاه كلوديوس دبّر حيلة لقتله بأن وضع السم في أذنه وهو نائم.

ولأن الملك مات، فقد بدأ فوتنبرانس يطالب بحقه في العرش مرّات عديدة، ولأن الحق يعود لصاحبه ولو طال الزمن، ولأن الجزاء من جنس العمل، فقد جاءت نهاية المسرحية هذه كبدايتها ولكن بطريقة متوارية. يقول هوراثيو في المشهد الافتتاحي:

- إن ملكنا الرّاحل الذي ظهرت لنا صورته منذ قليل، تحدّاه فيما مضى فوتنبرانس ملك النرويج.

- وقد دفعه إلى ذلك ما انطوى عليه من حسد وكبرياء، فلم يلبث فوتنبرانس هذا أن خرّ صريعاً بيد ملكنا الباسل. (الفصل 1/ المشهد 1)

ويقول فوتنبرانس الابن في المشهد الختامي:

- أمّا أنا فإنّي أتلقّى بحزن ما ساقه إليّ القدر من حظّ. فإنّ لي في هذه المملكة حقوقاً ماثورة يذكرها الجميع، وتدفعني هذه الظروف إلى المطالبة بها. (الفصل 5/ المشهد 2)

إنّ ما يريد شكسبير التّصريح به هو أنّ الأمور تسير وفق ما تشاء لها الأقدار، وأنّ عالم النّاس كلّه خيرٌ، فإن حاول أحد ما تجاوز القدر، أو زرع الشرّ في العالم، فإنّ محاولته ستقلب عليه، وسيقع في الحفرة التي حفرها بيديه، وهذا هو المغزى العامّ لهذه المسرحية حسب ما تراءى لنا، والأمر نفسه يقال عن فانون، إلا أنّ عالم النّاس عند فانون، كلّه شرّ، فإن حاول شخص ما إحلال النور والخير محلّه خاب.

وأما فيما يخصّ النّساء والدور المنوط بهنّ، وهو ما لم نشر له حال حديثنا عن الأعمال السابقة، فما يبدو عليهنّ مع الكتاب الآخرين هو مجرد الخضوع والخنوع، وأنهنّ وسائل في أيدي الرّجال يفعلون بهنّ ما يشاؤون، فسواء كنّا مع زوجة أوديب، أو مع كليتمنسترا زوجة إيجست وأمّ أورش، أو مع أوفيليا أو جرتروود أمّ هاملت، فهنّ مثال للذة والمتعة وتحقيق النّزوات والاستغلال من طرف الرّجال. أمّا مع فانون فإنهنّ موجودات، ووجودهنّ فعليّ لا شكليّ، سواء كنّا مع ميناشا التي يستشيرها الملك ويأخذ بنصيحتها، أو دراهنا التي استبسلت من أجل ثني إيفيتالوس عن مواصلة مساره التّنويري، أو مع أودالين التي بموتها مات كلّ شيء عند إيفيتالوس. وهذه الحيثيّة هنا من شأنها أن تعزّز وجهة نظرنا التي أشرنا إليها سابقاً من أنّ فانون يريد أن يخبرنا بأنّ عصره عصر رجال يأترون بأوامر النّساء وينتهون بنواهيهم، وأنّ مقاليد الحكم أصبحت بأيديهنّ.

وأما آخر نقطة نختم بها حديثنا عن هاملت وفانون هو ملمح كلا البطلين، فما ظهر عليه هاملت غير ما ظهر به إيفيتالوس، فقد بدا هذا الأخير محدّد المعالم، مرسوم الطريق، ومتكبراً، وهو ما جعله يخرّ مستسلماً راضخاً في النهاية. أما هاملت، ولأنّه لم يتقبّل زواج أمّه من عمّه بسرعة كبيرة بعد وفاة أبيه بمدة لم تتجاوز الشهرين، فقد ادّعى الجنون، ولأنّ فكرة الجنون قد راقت له، فقد جعل منها حيلة كي يكشف حقيقة وفاة والده الملك، وبذلك فإنّه لم يُظهر نفسه للعيان كطرف معادٍ لهم، بل تظاهر بالجنون كي يتغافل عنه الجميع، وبذا حقّق هدفه، إذ كما هو معلوم، فإنّ الرجال المنسيين خطرون للغاية. وبهذه النقطة ننهي كلامنا عن هاملت وفانون، كي نشرع في الحديث عن عمل آخر تستحضره مسرحية فانون، ألا وهو مسرحية *les mains sales* لسارتر.

5

وأول ما نستهل به حديثنا هو أنّ هذه المسرحية بخلاف المسرحيات الأخرى تحتوي على تيمة غير مطابقة للأخرى، ذلك أنّ المسرحيات الأخرى تدور حول جريمة قتل الأب أو من حلّ محلّه، وجميعهم ملوك طبعاً، أما هذه المسرحية فليس فيها شيء من هذا البتّة، لأنّ محورها قائم على اغتيال زعيم حزب سياسيّ من طرف أمين مكتبه، وهذا الزعيم ليس ملكاً طبعاً، فالعهد عند سارتر ليس عهد ملوك، لأنّ عهد الملوك قد ولى، وخلفه عهد السياسيّين الطامحين في الوصول إلى الحكم، وليس زعيم الحزب إلاّ ملكاً إن هو أوتي مقاليد الحكم، ورمزا من رموز النّظام السائد.

ويبدو أنّ هذه النقطة ليست ملمحاً صريحاً من ملامح التّلاقي النّصيّة بين مسرحية فانون ومسرحية سارتر، إلاّ أنّ دليلاً نصيّاً آخر، يحيل بشكل واضح إلى مسرحية سارتر، نجده في مسرحية فانون. ويتمثّل هذا الدليل في العبارة التي كرّرها إيفيتالوس في المشهد الختاميّ من المسرحية حيث يقول: "لو استطعت"، والتي تكرّرت ستّ مرّات متتالية، وهي استحضار صريح لما قاله هوجو الشّخصيّة الرئيسيّة في مسرحية سارتر، وفي اللوحة السابعة منها، وفي مشهدها الوحيد، وذلك حال كونه مع أولغا في منزلها. يقول:

- لو استطعتُ. (*Si je pouvais*)

- لو كانت عندي الشّجاعة. (*Si j'avais eu le courage*)

- لو أطالب بجريمتي. (*Si je revendique mon crime*)

- لو أطالب باسمي. (*Si je réclame mon nom*)

- لو أقبل دفع الثّمّن. (tableau 7/ scène unique) (*Si j'accepte de payer le prix*)

وهذا التوظيف لحرف الشرط لو (si)، يأتي بعد وقوع كلٍّ منهما رهينة عدم حصول ما كانا يتوقعانه، وذلك بعد تأدية الفعل اللازم لذلك طبعاً. ونخلص بهذا إلى أنّ الدليل النصّي الداخلي بين المسرحيتين ثابت، ذلك أنّه كان لزاماً عليهما معاً أن يقوموا بتأدية فعل ما من أجل تغيير الحال، وقد حصل الفعل، ولكنهما لم يجنيا ثمرة فعليهما، لأنّه تمّ تحويل نتائج هذين الفعلين بفعل فاعل، ووقعا معاً في ما يمكن أن نسميه بأنّه ارتداد عكسيّ للفعل ذاته؛ مساوٍ له في القوّة ومعاكس له في الاتجاه على حدّ تعبير علماء الفيزياء، إذ لكلّ فعل حسبهم ردّة فعل مساوية له في القوّة ومعاكسة له في الاتجاه، وهذا القانون ينطبق على الأفعال الفيزيائية فقط، وقد ينسحب إلى أفعال أخرى من قبيل الطّموح، وخيبة الأمل التي تقابله.

وبعد أن أثبتنا وجود اتّصال داخليّ بين المسرحيتين، نقول كتكملة لمسارنا أنّ فانون قد قرأ مسرحيّة *les mains sales* لسارتر، لأنّ المسرحيّة موجودة في مكتبة فانون في نسخة صادرة عن دار النّشر الفرنسيّة غاليمارد سنة 1948، كما أنّ بهذه النّسخة، وفي صفحتها الحافظة تحديداً، عبارة موجّهة إلى ماري جوزيف دوبلي، وهو الاسم الأوّل لزوجّة فانون، كُتبت فيها: يتوجّب علينا امتلاك الأيدي الموصومة، سننصر الحرّيّة بذلك (*Dussions-nous avoir les mains flétries, nous ferons triompher la liberté. 27/07/1948*)⁶⁸. وبذلك فإنّ عمليّتي الاتّصال الداخليّ والخارجيّ ثابتتان، وبإمكاننا الآن أن ننقل إلى مستوى آخر من الدّراسة.

ونبدأ بالقول أنّ مسرحيّة فانون جاءت من حيث زمن الكتابة محايدة لمسرحيّة سارتر، وهذا خلافاً للمسرحيات الأخرى، وأمّا من حيث الموضوع، فيحسُن بنا إيراد ملخّص وجيز عن مسرحيّة سارتر من أجل أن نضع القارئ ضمن السّياق، فنقول أنّه حدث إبّان الحرب العالميّة الثانيّة، في بلاد يغلب الظنّ أنّها في أوربا الشّرقيّة، صراعٌ داخل الحزب الذي يترأسه هودرر، وهذا بسبب توجّه هودرر هذا المخالف للمبادئ التي يقوم عليها الحزب، فعوضاً ألاّ يتحاور مع الدّولة الألمانيّة المحتلّة، وأن يتقيّد بالمبادئ الحزبيّة القاضية بانتظار الفرج القادم على يد السّوفيّاتيين، فقد قرّر الشّروع في محاورات مع الوصيّ (le régent) الممثل للدّولة الألمانيّة ودول المحور.

ولأنّ لويس بوصفه زعيم الاتّجاه المعارض لمساعي هودرر داخل الحزب، فقد قرّر فعل شيء ما، ولأنّ هودرر طلب أيضاً توظيف أمينٍ لمكتبه يكون شابّاً ومنتزّوجاً؛ فقد اقترحت أولغا معاونتة لويس هوجو لهذه الوظيفة، وذلك لأنّه كان يخبرها دائماً أنّه يرغب في فعل شيء ما عوض الجلوس أمام الآلة الرّاقنة. وبعد ذلك، يعلن لويس مخاطباً هوجو أنّه يجب قتل هودرر من أجل إيقاف المفاوضات من جهة، وكي يعود الطّرف الموالي لهودرر إلى السّكّة بعد أن حاد عنها، ويطلب منه أن يسهّل طريق الدّخول والخروج للقاتل بعد توظيفه طبعاً، إلاّ أنّ هوجو يتطوّع من أجل تنفيذ عمليّة الاغتيال هذه.

68 : Frantz Fanon, *œuvres 2*, p629/630.

وتمرّ الأيام، ويتماثل هوجو في التنفيذ، وتكاد المدة المحددة تنتهي، وهوجو لما يحرك ساكنا، لأنّ ما بدا عليه أنّه غير متأكد ممّا سيقوم به. ومرّةً يعود إلى مكتب هودرر لحاجة ما، فيجده يقبل زوجته جيسيكّا، فيطلق عليه عبارات ثلاثة يردّيه بها قتيلا. وهنا بالذات، تكمن عقدة هذه المسرحيّة: هل قتل هوجو هودرر تنفيذا لقرار لويس؟ أم قتله بدافع الغيرة على زوجته؟ أم لأنّه شعر أنّ هودرر قد استغابه وقتل من شأنه؟

ويدخل هوجو السّجن لسنتين، ويتّجه بعد خروجه مباشرة إلى منزل أولغا، وهذا المشهد داخل منزلها هو الذي تبتدئ به المسرحية، وبه تختتم أيضا، أمّا بقية المشاهد الأخرى المنحصرة بين المشهدين الافتتاحي والختامي، فكُلها استرجاعات لما حدث لهوجو قبل دخوله السّجن، وهذا أوّل فارق بين سارتر وفانون من حيث الشّكل طبعاً؛ فقد وظّف سارتر تقنية الفلاش باك flash-back، أمّا فانون فاستعمل زمنا خطيّا طوال المسرحية بأكملها.

أمّا من حيث الموضوع، فالجريمة المرتكبة من طرف هوجو وإيفيتالوس واحدة، وقد تمثّلت في التّعدي على الأصول، إلّا أنّ إحداها سياسية، والأخرى غير ذلك، وقد جاءت هذه الجريمة بدافع ما وإن كان غير واضح مع هوجو. وأمّا فيما يخصّ ملمحيهما، فالترّفع والاعتداد بنفسيهما من شيمهما، وهذا لويس يبيّن ذلك بوضوح عندما يصف هوجو بأنّه مثقّف فوضويّ يفعل أيّ أمر من أجل أن يثبت وجوده وكيانه. إلّا أنّنا نجد مع هذا التقارب الموضوعي بين العمليّن أوجه خلاف عديدة، ومفارقة كبيرة، فما قلناه عن فانون سابقا، يتجسّد هنا أيضا، فما وافق فانون عملا إلّا كي يخالفه.

ولتوضيح ذلك نبدأ بتقييم الجريمة المرتكبة من طرف إيفيتالوس وهوجو، فلم يقرّر هوجو ارتكابها إلّا بدافع تنفيذ الأوامر، ولكنه تماطل، ولم ينفذ إلّا بعد أن وجد رئيسه يقبل زوجته، ومع ذلك فقد بقي محتارا في دوافع قيامه بذلك. يقول:

- حدثتُ يمضي بسرعة. يخرج منك فجأة، ولا تدري هل لأتّك كنت تريده، أو لأتّك لم تستطع سحبه. الأمر هو أنّني أطلقت النار. (Un acte ça va trop vite. Il sort de toi brusquement, et tu ne sais pas si c'est parce que tu l'as voulu ou parce que tu n'as pas pu le retenir. Le fait est que j'ai tiré). (Tableau1/ scène4)

كما يبدو أنّه لم يقتل بدافع الغيرة. يقول في ذلك مخاطبا أولغا:

- أولغا: هل بسبب الغيرة أنّك... (Olga: C'est par jalousie que...)

- هوجو: لا أدري. أنا... لا أظنّ. (Hugo : je ne sais pas. Je...ne crois pas). (Tableau1/ scène4)

إلّا أنّه قد أسف على فعلته، وبدأ يعطي لما قام به قيما أخرى جديدة. يقول أيضا:

- ليست جريمتي هي التي تقتلني، بل موته. (*Ce n'est pas mon crime qui me tue, c'est sa mort*). (Tableau7, scène unique)

وتزداد حدة ذلك بعد أن تخبره أولغا بأن الطرف الموالي للويس كان على خطأ، وأن الحق كان مع هودرر، وأن الحزب قد غير توجهه، وأن عليهم الآن اتباع نهج هودرر. يقول هوجو:

- أعرِف لِمَ كان عليّ قتله: لأنّه كان يقوم بسياسة خاطئة، ولأنّه كان يكذب على رفقائه، ولأنّه كان يهدّد بتعفين الحزب. (*Je sais pourquoi j'aurais dû le tuer : parce qu'il faisait de mauvaise politique, parce qu'il mentait à ces camarades, et parce qu'il risquait de pourrir le parti*). (Tableau7, scène unique)

ويتعلّق الأمر هنا مع هوجو بمحاولته وهب الاستمرار للدوافع التي كانت وراء قتله هودرر، وليس الدافع إلا ما يثير الفعل كما تثير العلة المعلول⁶⁹، فلم يدر في البدء لِمَ قتله، ولكنّه بعد تبادل الحوار مع أولغا استرجع الماضي (أي ما كان بتعبير سارتر)، وحاول أن يحمله من المعاني ما لم يكن فيه، وبذا، فإنّه كيّف اغتياله لهودرر وفق ما تجمع لديه من معطيات، وقام باستخراج الطابع المتحجّر من متعلّقات فعلته، وقام بمنحها حياة أخرى. ومن زاوية التّحليل النّفسيّ، فإنّ ما كان في أسفل الشعور عند هوجو قد انتقل إلى أعلى الشّعور، ممّا جعله يقف في الجهة المضادّة للآخرين، ويصرّح أنّه غير قابل للاسترجاع (*non récupérable*)، وهذه العملية جعلته يعالج نفسه نفسياً.

وقد قال هوجو عبارة "غير قابل للاسترجاع" هذه عندما حاولت أولغا بوصفها عضواً في الحزب طبعاً، أن تدافع عنه لمّا جاء أعضاء آخرون من الحزب يريدون قتله وطمس ما قام به، وقد دافعت عنه بدعوى أنّه خدم الحزب، ونفّذ ما طلب منه تنفيذه، وتحمل وزر جريمة سياسية، وانتحلها على أساس أنّها جريمة عاطفية لا أكثر ولا أقلّ. وهذه العبارة تبيّن مدى شعوره بمسؤولية ما قام به، ولأنّه رجل مبادئ، فقد رفض أن يكون موت هودرر مجرد جريمة عاطفية، بل أراد أن يمنحه بالمقابل مية لائقة، ويمنح بذلك نفسه مسمّى "راسكولينكوف" الذي لقبّه به أولغا عندما كان في بداياته مع الحزب، وراسكولينكوف هو بطل رواية "الجريمة والعقاب" للكاتب دوستويفسكي، والذي يوحي إلى ذلك المجرم المتجذّر فيه طبع الإجماع⁷⁰.

وأما فيما يخصّ العمليات السابقة للقيام بالجريمة، أو ما يسمّى عند علماء القانون بالشروع في الجريمة، فقد قام إيفيتالوس بتقدير الوضع، ورأى أنّه لا بد من تغيير ما، فقتل أباه الملك، وانتظر تحقق مراده. أمّا هوجو فلم يقرّر، وإتّما تطوّع من أجل أن يقوم بتنفيذ عملية الاغتيال، ولكنّه لم يفعل رغم أنّ الفرص توالى عليه تباعاً، وبالمقابل فإنّه شرع في محاكاة

⁶⁹ : جون بول سارتر، الوجود والعدم، ص703.

⁷⁰ : عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص283.

جديّة مع هودرر، وهذه النّقطة تُحتسب لهوجو؛ لأنّه أعطى الطّرف الآخر فرصة الكلام وتبرير أفعاله، وقد حاول هوجو أن يقنع هودرر بالعدول عن القيام بمفاوضات مع الآخر، إلّا أنّه لم يفلح، بل بدأ يضعف أمام حكمة هودرر ودهائه ويُعد نظره. وليلة حدوث الاغتيال، لم يعد هوجو فيها إلى المكتب من أجل أن يقتل، بل عاد كي يقبل المساعدة التي عرضها عليه هودرر. يقول:

- عدتُ كي أقول له أنّني قبلتُ مساعدته. (*Je venais pour lui dire que j'acceptais son aide*). (Tableau7, scène unique)

ويبدو بهذا أنّ هوجو قد انضمّ إلى الصّف، ولكنّه قتله، لا لشيء، سوى أنّه وجده يُقبّل زوجته جيسكا التي تخلّت عنه بعد دخوله السّجن، وتخلّت عن لقبه أيضا، وهذا التّخلّي هو ملمح تقارب بين الكاتبين وإن كان غير صريح؛ لأنّ هذه تخلّت، والأخرى ماتت لهول ما فعله إيفيتالوس في نظرهما.

وهذا التّجاذب في الرّغبة عند هوجو، بين ما أمر بفعله، وبين الأسر الذي سيطر عليه بفعل شدة تأثره بأراء هودرر السياسيّة، خلق لديه نوعا من التّراجيديا، ووجب عليه أن يختار أيّنفذ أم يتقاعس عن التّنفيذ. يقول:

- أنا، عشتُ منذ زمن التّراجيديا. ولكي أنقذ التّراجيديا أطلقت النار. (*Moi, je vivais depuis longtemps dans la tragédie. C'est pour sauver la tragédie que j'ai tiré*). (Tableau7, scène unique)

أمرٌ آخرٌ وجب علينا أن نعرّج عليه الآن، وهو ملمح كلّ من هوجو وإيفيتالوس بعد تنفيذ الجريمة، فهذا إيفيتالوس يحتفي أيّما احتفاء بما فعله، ويعرض نتائج فعلته من نور ونهار على أمّه ومدينته، أمّا هوجو فبدأ عليه ركود شعوريّ رهيب، فلا هو بالسّعيد بفعلته، ولا هو بالشّقويّ بها. يقول:

- أمضيّت سنتين في السّجن، ولم يحدث شيء. لا شيء. لم أتغيّر. المجرمون وجب عليهم حمل سمة مميّزة. (*J'ai passé deux ans dans en prison. Et rien n'est arrivé. Rien. Je n'ai pas changé. Les assassins devraient porter un signe distinctif*). (Tableau7, scène unique)

إلّا أنّ ما يقلب ملمحهما رأسا على عقب هو المرأة برأينا، فهي التي جعلت إيفيتالوس ينقلب من نصر واحتفاء به، إلى هزيمة ورضى بها، وهي التي جعلت هوجو يعطي معنّى جديدا لما قام به من خلال تحميل فعلته دوافع جديدة لها، وهو ما جعله ينقلب عن حالة الرّكود النّفسيّ التي وقع فيها إلى مدافع عن جريمته بدوافعها الجديدة طبعا، ومطالبها بلقبه الحزبيّ راسكولينكوف، ومحاولا تكريم هودرر وإحياء ذكراه بعد أن حاول الحزب طمس معالمها.

وما فعله هوجو هنا من ضرب مقترحات الأوغاد كما يسمّيهم سارتر، فهو فيصّل آخرُ بين سارتر وفانون؛ فما وقع فيه إيفيتالوس من خضوع وخنوع لم يقع فيه هوجو، لأنّ هذا

الأخير قام بعملية تصحيحية لأفكاره، ووقف نداءً لند في وجه أولغا ومن معها من أعضاء الحزب، وأصبح بذلك السوي بينهم. أما إيفيتالوس فمال إلى صف الأوغاد الذين يسوغون لكل ما هو كائن بمبررات واهية، إلا أن هذا الموقف المتخذ من طرف هوجو، أي بوقفه في الطرف الآخر، خاصة بعد أن جاءه لويس ومن معه إلى مكان تواجده في منزل أولغا، قد جعله عرضة للقتل من طرفهم، وهذا من مساوئ التصريح بأنك في الجهة الأخرى والصف الموازي، وهذا خلافا لإيفيتالوس الذي قدر ما آلت إليه كل الأمور، وجلس ينظر إليها وقد مال إلى صف الأوغاد الآخرين، مفكراً في عمل ما يقوم من خلاله باستغلال تلك الأحجار المترامية أمامه، من أجل خلق انعطافة جديدة والشروع في بناء جديد بطرق أخرى، ووسائل أخرى، قائلاً: أنا أرى. وهي آخر ما اختتم به قانون مسرحيته.

وبالحديث عن النهايات، فإننا مجبرون على الحديث عن النساء والدور الممنوح لهن، فما اختتمت به مسرحية قانون من بطل وسط امرأتين: أمّ وحماة، هو عين ما اختتمت به مسرحية سارتر من رجل وامرأة معه. وقد أشرنا إلى الدور الذي منحه قانون للنساء سابقاً، أما سارتر فقد جعل من المسرحية بأكملها حسب رأينا جلسة علاج نفسي بامتياز؛ الزبون فيها هوجو، والمحلل النفسي أولغا، وقد لجأ إليها باحثاً عندها عن محاولة التنفيس عن مكبوتاته، بعد أن تقطعت به السبل ولم يجد بعد خروجه من السجن ملجأً إلا إليها، فالمشهد الافتتاحي يصور دخوله إليها وشروعه في تبادل الحديث معها، وهو نفس ما اختتمت به المسرحية، وأما ما بينهما فمحاولة استرجاع ما توطن في أسفل الشعور، وإخراجه إلى أعلاه، كي يتم إحلال حكم آخر جديد محله، عن طريق خلق دوافع جديدة للأفعال السابقة. إلا أن هوجو لم ياتمر بأوامر طبيبه، وإنما خالفه ووقف على الطرف الآخر، مما جعله عرضة للتواري عن الوجود، ولذلك فإن قانون قد جعل بطله يتفادى ما وقع فيه هوجو ومن سبقه من الأبطال الآخرين الذين تحدّثنا عنهم، مما جعل ميزته في الكتابة متميزة بالخاصية التي بناها على الموافقة أولاً، والمخالفة ثانياً. إنها تقنية التحوير بالتخييل.

(4) في المسرح والكتابة المسرحية

من أجل أن نعيد التأسيس لمفهوم المسرح والكتابة المسرحية، نبدأ بالقول أن كل ما سنقوله هنا من وجهة نظرنا هو رؤية نقدية لا فنية، لأننا لسنا أهل هذا الفن لا تأليفاً ولا إخراجاً، وإنما نحن دخيلون عليه، وليس من الجيد للمرء أن يتكلم فيما لا يعنيه إلا أن يساق إليه سوقاً، وما ساقنا لهذا الميدان إلا ما عزمنا عليه منذ بداية هذا العمل، ألا وهو تبيين ما غيب من المفاهيم التي جاء بها قانون، ولأنه ألف في المسرح فحرياً بنا أن نتبين معالم هذا الفن الذي ما فتى العامة والخاصة يدعونه أبا الفنون.

وأول ما نبدأ به هو القول أن النقاد المتأخرين غير النقاد الأولين، فنظرة هؤلاء إلى المسرح غير نظرة أولئك، ونبدأ بالتأخرين كي نبين مدى انزياحهم عن الطرق النقدية التي كانت عند أسلافهم، ومدى الغشاوة التي طالت أعينهم، فأصبح نظرهم قاصراً، لا لشيء سوى

أنهم لم يتموضعوا في مقدّمة الرّكب، وكما هو معلوم، فإنّ آخر الفيلق لا يرى ما تراه طليعته. إنّ ما يراه آخر الفيلق لا يعدو إلّا أن يكون غبارا.

أجل، لقد غفل النّقاد المعاصرون عن مدى خطورة أن يكون المؤلّف المسرحيّ بعيدا عن مجال الفنّ، وقاموا بتجاوز هذه النّقطة المهمّة التي هي المنطلق في العمل المسرحيّ بأكمله، و عوض أن يهتموا بالأصل أوّلا ثمّ ينظروا فيما يبني عليه من مقولات، راحوا يجرون وراء الفروع، وافترضوا أنّ النّصّ مائل نُصب أعينهم، ولم يُعنوا إطلاقا بالبحث في فنّيّة هذا النّصّ من عدمها، ولذلك فإنّهم أطالوا الحديث عن ثنائيّة النّصّ والعرض، والمتعة المسرحيّة، والتّمثيل والإخراج، ومقصديّة المؤلّف وغيرها.

وها هي سميّة زباش تذكر لنا في مقال ترجمته متعلّق بالحديث عن ثنائيّة النّصّ/العرض؛ موسوم بـ "النّصّ-العرض"، وهو ترجمة للجزء الأوّل من كتاب "قراءة المسرح *lire le théâtre*" لمؤلّفته أن إبيرسفالّد⁷¹ Anne Ubersfeld، ومن أهمّ ما جاء فيه أنّ ثمة فريقين يتخاصمان طرفي هذه الثنائيّة؛ يرى الأوّل أنّ الأوّلية للنّصّ، ويرى الثّاني غير ما يراه الأوّل، ويقدمون العرض بدعوى أنّ المسرح هو ما كُتب ليُعرض.

وعليّنا أن نذكر الآن أهمّ المحاور التي جاءت في هذا المقال والتي سنحتاجها لاحقا، فمنها أنّ النّصّ المسرحيّ يتميّز بالثّبات، فهو قارّ لا يتغيّر، أمّا العرض فبلى، ومنها أنّ للمسرح سرا عميقا يكمن في تحويل الحشد إلى شعب، كما أنّه يعتبر، وهو ما ذهب إليه برتولت بريخت، وسيلة لإيقاظ الوعي الذي يفرّق الجمهور بشكل كبير ويعمّق تناقضاته، ومنها أنّ فنّ المُخرج والممثل يكمن في جزء كبير منه في اختيار ما لا ينبغي إسماعه للمتفرّجين، وهذا الموقف يقوم على رفض النّصّ المسرحيّ رفضا جذريا في بعض الأحيان، لأنّ المسرح ذو طبيعة احتفاليّة جماهيريّة. وفي المقابل هناك النّصّ المسرحيّ الذي نجد له حضورا في داخل العرض كصوت، وهذا ما يجعله متمتعا بحضور مزدوج: سابق للعرض ومصاحب له، ومع هذا فبإمكاننا دائما قراءة النّصّ المسرحيّ كعمل غير مسرحيّ. أضف إلى هذا أنّ النّصّ المسرحيّ يحتوي على ثقب؛ الأمر الذي يجعله مائعا وقابلا لإمكانيّة مبادلة علامة بعلامة أخرى لحظة العرض، وهذه العلامة تتطلّب من المتفرّج القيام بعدّة تأويلات، لأنّها في المسرح ذات معان متعدّدة، وهذا يقودنا إلى المقابلة بين ثنائيّة أخرى هي الدّلالة الدّاتيّة والدّلالة الإيحائيّة.

ومما جاء في هذا المقال أيضا أنّ المتفرّج ليس مجرد عاكس لما يراه، لأنّ اشتغال المسرح ليس كرسالة، بل كتعبير-تحريض، أي الحثّ على فعل ممكن لدى المتفرّج، وله أن يندمج مع العرض أو يتّخذ منه مسافة ما، لأنّ ما يعرض عليه هو نموذج موقف معيّن إزاء العالم، وهو موقف السّليبيّة. إنّ وظيفة المسرح تبعا لذلك، غير مقتصرة على إيقاظ التّصوّرات الخياليّة فقط، بل على إيقاظ الوعي، ولذلك ربط بريخت بين المتعة والتّفكير كغاية للمسرح.

71 : مقال "النّصّ-العرض"، أن إبيرسفالّد، ت. سميّة زباش، مجلة اللّغة والأدب، قسم اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة الجزائر، العدد 19، ذو القعدة 1430/نوفمبر 2009، ص 261.

ولكنّ سمّية زباش تعود في مقال آخر لها موسوم بـ "النقد المسرحيّ والسّمياء"72، محاولة تجاوز الخلاف الذي استفاضت فيه أن إبيرسفالّد حول ثنائيّة النصّ-العرض، باقتراح تمثّل في ضرورة الأخذ في الحسبان بالخصوصيّة التي تميّز المسرح دون غيره من الفنون الأخرى، أي أنّه نصّ و عرض في الوقت ذاته.

وبغضّ النظر عن هذه التّجاذبات الحاصلة هنا قليلا، فإنّنا سنستغلّ ما ذهبت إليه أن إبيرسفالّد من أنّ الموقف المتّخذ من طرف مؤلّف المسرحيّة هو موقف سلبيّ دائما. ولقد كدنا ننساق وراء رؤيتها هذه لولا أن تذكّرنا أنّ المؤلّف الذي تتحدّث عنه ليس فنّانا، بل مفكّرا، وشتان بين رؤية الفنّان ورؤية المفكّر طبعا، وهذه النظرة إلى المسرح هي نظرة تجاوزيّة واختزاليّة، لأنّها تفرض دائما وجود نصّ مسرحيّ قابع أمامها، وتحاول إيجاد وسيلة لمسرحته؛ أي وضعه على خشبة المسرح، وهي نظرة استغلاليّة أيضا، فهي تجعل من النصّ المسرحيّ خاضعا إمّا لرغبة الجمهور أو لمقصديّة المؤلّف.

وها هو حازم علي في دراسته لمسرحيّة "اللّعب في الدّماغ" لخالد الصّاوي، يؤكّد هذا التّجاذب الاستغلاليّ والإخضاعيّ للنصّ المسرحيّ قبل الشّروع في تأليفه، وذلك في مقال له موسوم بـ "اللّعب في الدّماغ، لخالد الصّاوي، بين رغبة التّعبير وطموح التّثوير". يقول: "ولعلّ أول ما نلاحظه عند الشّروع في مثل هذا التّقييم، أنّ عرض اللّعب في الدّماغ يبدو كمن يقف حائرا في منطقة ما بين الرّغبة في التّعبير الصّادق عن مشاعر جماهيره العريضة والتّواصل مع رؤاهم المتباينة والمتناقضة للواقع الذي يعيشونه، وبين رغبة صانع العمل التّقدميّة في تثوير جماهيره وتوجيهه وعيهم توجيهها تنويريا؛ يكشف لتلك الجماهير حقيقة القوى الخفيّة للعولمة الرّأسماليّة"73.

وقد وقع أحد مؤلّفي المسرح المصريّ أيضا رهينةً للمعاملة الإقصائيّة والاستغلاليّة لنصوصه المسرحيّة، وقد صرّح بذلك في مقال له موسوم بـ "خالق النصّ، وصاحب العرض"، وهو مقال حاول فيه المؤلّف والمخرج المسرحيّ نعمان عاشور أن يبيّن الخطر الكبير الذي يحدق بالحركة العربيّة المسرحيّة عموما والمصريّة خصوصا، من أولئك الذين يطلقون على أنفسهم اسم أصحاب العرض المسرحيّ، والتّباهي الذي يتميّزون به، وهو مظهر آخر من مظاهر الذين يقدّسون أحد طرفي ثنائيّة النصّ-العرض. ولهذا السّبب، فقد قرّر هذا المؤلّف لاحقا، كردّ فعل على هذا الاتّجاه الذي طال المسرح، أن يقوم بإخراج المسرحيات التي ألفها بنفسه، لأنّ هؤلاء المخرجين الذين عادوا من فترة تكوينيّة في الدّول الأوربيّة يلجؤون إلى تحريف النّصوص المسرحيّة ذات الطّابع المتكامل وإخراجها عن مضامينها التي ألفت بناءً عليها. يقول: "الواقع أنّني لم أفعل ذلك إلّا بعد أن بدأت حركة التّأليف ذاتها تتعرّض لعدّة مخاطر، أهمّها عودة المخرجين من بعثاتهم في الخارج وفي جعبتهم ما درسوه من أساليب إخراج لمسرحٍ يختلف في

72 : سمّية زباش، مقال "النقد المسرحيّ والسّمياء"، مجلة اللّغة والأدب، قسم اللّغة العربيّة وآدابها،

جامعة الجزائر، العدد 20، 2011، ص210.

73: حازم علي، مقال "اللّعب في الدّماغ، لخالد الصّاوي، بين رغبة التّعبير وطموح التّثوير"، مجلة فصول، العدد 73، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، ربيع/صيف 2008، ص197.

نوعيته وتوجهه عن مسرحنا القائم، مما أدى بالكثيرين منهم إلى محاولة إخضاع النصوص المسرحية المحلية إلى الكثير من أقانين الإخراج المستحدثة⁷⁴. وهذا المقال إضافة إلى ذلك، عرض تاريخي لتطور المسرح في البلدان العربية، وإن كان في حقيقة الأمر اختزاليا للعديد من الدول خاصة دول الاتحاد المغاربي الكبير التي لم يشر إليها إطلاقا، وكأنها لا تملك مسرحا.

إنّ القول بأنّ موقف المؤلف المسرحي من العالم هو موقف سلبي دائما، يقودنا حتما إلى البحث عن ماهية هذا المؤلف طبعاً، فإن أثبتنا أنه فنّان كان بإمكاننا الانتقال إلى الحديث عن الممثل والمتفرّج والمسرح وغيرها، أمّا إن كان دخيلاً، فما حاجتنا إلى تبني أحكام تُبنى عليه، وهذا الأمر هو الذي جعل نقادنا المعاصرين يقولون أنّ موقف المؤلف هو موقف سلبي، وحقّ لهم ذلك، لأنهم لا يتحدثون إلا عن مفكّر لا عن فنّان.

إنّ مسرحنا مسرح مستجدّ ووافد إلينا من أوروبا، وكما هو معلوم فإنّ الحضارة الأوروبية قد استنقت معالمها من الفلاسفة اليونانيين، ولعلّ أبرزهم المعلم الأول سقراط (470ق.م-399ق.م) وأفلاطون (427ق.م-347ق.م) وأرسطو (384ق.م-322ق.م)، وما عُرف عن هذا الأخير هو شدة تأثره بسقراط وأناكساغوراس (500ق.م-428ق.م)، وما عُرف عنه أيضاً أنّه ألّف كتاباً يعتبر المستند البعيد والأساس لمعظم الممارسات النقدية والأدبية، فمن هو أرسطو بالنسبة للمسرح؟ وهل قدّر هذا الناقد الكبير المسرح والأسطورة والتراجيديا حقّ قدرها كي يجعل منه أيّ ناقد مرجعاً لا غنى له عنه إن هو أراد الخوض في مجال الممارسات النقدية والأدبية؟

وللإجابة على ذلك، نعود إلى من أثروا فيه تأثيراً كبيراً: سقراط وأناكساغوراس، ووجب علينا أن نعود أيضاً إلى نيتشه بوصفه أحد النقاد الذين حاولوا تفجير كلّ المفاهيم والاصطلاحات التي تحيل بشكل أو آخر إلى سقراط وأرسطو جاعلةً منهما المبتدأ والمنتهى، ووجب علينا أيضاً أن نتوغّل إلى عصر الشعراء الكبار الأوائل هو ميروس وسوفوكليس وأسخيلوس الذين يبدو أنّ سقراط قد تجاهلهم مع أنّهم الأصل، وسبب ذلك راجع إلى عجزه عن فهم واكتناه أسرار أعمالهم، وقد اكتشف نيتشه هذا حينما أراد البحث عن الأسباب الكامنة التي أدّت إلى موت التراجيديا زمن يوريبديدس. يقول: "لقد جلس يوريبديدس داخل المسرح متأملاً طويلاً في قلق، واعترف هو ذاته، كشاهد، أنّه لم يفهم هؤلاء الكتاب الكبار الذين سبقوه"⁷⁵. ولقد أطل التفكير كثيراً، فلم يسعفه تفكيره، لأنّه كان يمتلك اعتقاداً راسخاً، وخاطناً أيضاً، أنّ المصدر الحقيقي لكلّ المتع والإبداع هو العقل والتأمّل، كما أنّه وجد أنّ كلّ ما كتبه مقارنة بأعمال من سبقوه مجرد لعب أطفال لا غير.

ولكي يتخلّص من هذا الوابل العظيم من الأسئلة المتدفقة عليه حول أعمال السابقين، لجأ إلى معاصره الناقد والمفكّر والمتأمّل سقراط. يقول نيتشه أيضاً: "وفيما هو غارق في هذا الوضع

74 : نعمان عاشور، مقال "خالق النصّ، وصاحب العرض"، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الثاني، العدد الثالث، أبريل/ماي/جوان 1982، ص 57.

75 : فريديك نيتشه، مولد التراجيديا، ص 159.

المثير للشفقة هداه تفكيره العميق إلى الشاهد الثاني (ويقصد به سقراط)؛ الشاهد الذي لم يكن - مثله- يفقه في التراجيديا، فاختار أن يتجاهلها"⁷⁶.

ويظهر جلياً من خلال هذا أننا بدأنا نبتعد شيئاً فشيئاً عن المؤلف الفنان، وأصبح لدينا مؤلف آخر، دخيلٌ على هذا الفنّ أولاً، وقاتلٌ له ثانياً، والسبب هو ولوج عنصر التأمل الفكريّ إلى ميدان الفنّ، وها هو يوريبديدس يتّخذ حكمين يعزو إليهما أعماله؛ أمّا الحكم الأوّل فهو اتّخاذه من نفسه شاهداً على أعماله، فقد كان دائم التأمل فيها، والتعمّق في أحوالها، ممّا جعلها تبدو مفهومة عند الجميع، وزال ذلك القلق الذي كان مشهوداً عند الكتاب الذين سبقوه. وأمّا الحكم الثاني فهو سقراط الذي أزره من أجل الهجوم على أعمال سلفه هجوماً كاسحاً. ويكمن السبب الذي دعاهما إلى فعل ذلك، أي إلى إدخال عنصر الفهم إلى الفنّ، هو الفرضية التي تركها الفيلسوف الكبير أناكساغوراس، والتي مفادها أنّ الأشياء كانت في البداية مختلطة ببعضها، ثمّ جاء العقل ليبدع النظام. ولذلك فإنّ نيتشه يخلص في النهاية إلى أنّ يوريبديدس باعتماده على آراء سقراط قد قتل الرّوح التي تسكن الفنّ والمسرح والتراجيديا. يقول: "وإذا صحّ قولنا أنّ هذا ما أدّى إلى تدمير التراجيديا القديمة، فإنّ الجماليّة السقراطية هي المبدأ القائم وراء ذلك"⁷⁷.

وبذلك رست ممارسات نقدية جديدة، طمست الأصل، وأحلت الفرع محلّه، وكان حريّاً بالنقاد المحدثين ألا ينطلقوا في مقارباتهم من الفرع، لأنّه لا يليق القياس على فرع مطلقاً، وإنّما كان عليهم الرجوع إلى الأصل والبحث في الرّوح التي كانت تسكنه من أجل صياغة مقارنة مسرحية تأصيلية؛ تجعل من المسرح فناً قبل كلّ اعتبار، وإن حصل ذلك، أي أنّنا أقررنا بتميّز نصّ ما بالخصائص التي تجعله فناً، جاز لنا الانتقال إلى نقاط أخرى كي نناقشها.

وينبغي ألاّ يتمّ فهمنا بشكل غلط، فنحن لا ندعو إلى فهم الفنتية كما فهمها نيتشه بجعلها مرتبطة بالديونيزيوسي وإنسانه الخارق، وإنّما نطالب فقط، بعدم الانصياع وراء هذه القوالب النقديّة الجاهزة، وعدم اتّخاذها أصلاً لكلّ منطلق، وإنّما ينبغي القيام بعمليات جفريّة في هذه المنطلقات من أجل اكتناه حقيقتها، أهي من باب ما ينبغي اعتماده كأصل أم هي غير ذلك؟

ونبدأ بتعريف المسرح، ونعود في ذلك إلى الناقدة كرمة سامي التي تجعل من المسرح قائماً على مبدأ المسرحة *La mise en scène*، وترى هذه الناقدة أيضاً أنّ جوهر الدّراسة المسرحية تتمثّل في علاقة المؤدّي بالمتفرّج⁷⁸، وهذه النظرة نظرة إقصائية أيضاً، لأنّها جعلت من المسرح كلّ نصّ كتب بنية أدائه والتفرّج عليه، فكيف الحال مع النصوص التي لم تُعرض ولم يُتفرّج عليها؟ هل يجعل منها هذا جنساً أدبياً آخر كالرواية مثلاً؟ ومن أجل نقض هذه الفرضية القائمة على أنّ المسرح هو ما كُتب وعُرض، نعود ثانية إلى نيتشه الذي يقول أنّ أوّل من اتّخذ من الجمهور معياراً للحكم على أعماله هو يوريبديدس، وقد قام يوريبديدس بذلك لأنّه كان يشعر

⁷⁶ : المصدر نفسه، ص160.

⁷⁷ : المصدر نفسه، ص169.

⁷⁸: كرمة سامي، مقال "مسرحة الأنساق الثقافيّة في اسمي راشيل كوري"، مجلّة فصول، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، العدد 73، ربيع/صيف 2008، ص106.

أنه متفوق بما وُهب من عبقرية وطموح يتجاوزان أيّ مشاهد، ويستنكر نيتشه في الوقت ذاته قيام يوربيدس بذلك؛ فرغم كون أسخيلوس وسوفوكليس ذوي مكانة مرموقة جدًا شغلها بين الناس طوال حياتهما وبعد موتهما بزمن طويل، فليس بوسعنا الحديث عن علاقات بائسة بين العمل والجمهور⁷⁹.

وعنصر المشاهد أو المتفرّج هذا هو الذي جعل مفهوم المسرح يأخذ منحىً اجتنابياً عن حقيقته. صحيح أنّ المسرح هو ما كُتب ليُعرض، ولكنه ليس البتّة ما كُتب وعُرض، فهناك العديد من الأعمال المسرحية الفنية التي لم يُكتب لها أن تُعرض، بفعل فاعل طبعاً، ومع ذلك فإنّها تبقى عملاً مسرحياً بامتياز، وقد غفل نقادنا المعاصرون عن هذا الأمر، وكان حرياً بهم أن ينظروا إلى حافتي الطريق قبل اجتيازه لا أن ينظروا إلى حافة واحدة، فالكاتب المسرحي إنّما يؤلّف وفي ذهنه وجود متفرّج على عمله، فالمتفرّج موجود بالضرورة في المسرح، أمّا وجوده بالفعل فيُعزى إلى جهات أخرى تضطلع بمهمة العرض والإخراج والتقنيات اللازمة لذلك، وهم أصحاب الحلّ والعقد الذين يجيزون لهذا العمل أن يُعرض أو يحجب.

وعلى المؤلف ألاّ يكتب من أجل الجمهور، لأنّ اعتماد مبدأ الغيرية في التّأليف المسرحي هو سبب حدوث تدنٍ انتكاسيٍّ للمؤلف، سواء كان ذلك في التّخلي عن مبادئ الجمالية أو التّحوّل من مستوى لغويٍّ إلى آخر أو غير ذلك، وعليه ألاّ يؤلّف من أجل غاية ما، لأنّ الغاية أيضاً، إنّما يُطلب حدوثها بعد تفاعل الجمهور مع العمل، وما دام هناك جمهور، فهناك آخر، وهناك غيريّة، وهما شرطان محبطان للعمل الفنيّ. وهنا ينبغي على المؤلف أن يوظّف تقنيّاته الفنيّة من أجل إخراج عمل مسرحيٍّ محكم الحبكة إلى الوجود، فإن كان كذلك، فالمتفرّج مدعوٌّ قسراً إلى التّفاعل معه إيجابياً، والغاية منه سنتولّد حتماً، فالعبرة إذاً، ليست في أسبقية النّصّ على العرض أو عكس ذلك، بل العبرة كلّ العبرة في التّأليف الفنيّ، فإن وُجد، جاز لنا تخطّي كلّ التّجاذبات الأخرى، وإن انعدم، فنحن فيها خائضون.

وتكمن مزية التّأليف المسرحيٍّ في تخليصنا من عدّة عراقيل تعترضنا، منها أنّ موقف المؤلف يبقى موقفه هو، لا موقف المتفرّجين، فسواء كان موقفه نحو العالم إيجابياً أو سلبياً، فهو مقارنةً بالموقف المتولّد لدى الجمهور كمصباح أطلّت عليه الشّمس بضياؤها، وإن حصل وأن صرّح المؤلف بموقفه، فهذا من شأنه أن يجعل عمله متّهماً بالمباشرة، أي قول الأشياء بصراحة وإسقاط ذلك الحجاب الذي يضيف نوعاً من الغموض ويخفي المقصدية والذي نطلق عليه مسمّى الفنّ.

ومن هذه المزايا أيضاً، دحض ذلك العقد المتّفق عليه بين المؤلف والمتفرّج، وفحوى هذا العقد أنّ المؤلف مجبر على تصوير الواقع، وأنّ المتفرّج ملزم بأن يعي بأنّ ما يحدث على خشبة المسرح هو إعادة عرض représentation لشيء من الواقع، وأنّ هذه الإعادة هي

⁷⁹: فريديك نيتشه، مولد التّراجيديا، ص157.

عملية مصطنعة⁸⁰. ونغتنم الفرصة هنا كي نردّ عل ميسون عليّ بأنّ هذا العقد يصلح في ميادين أخرى، لا في المسرح، لأنّه لم يؤلّف من أجل الجمهور، وإنّما بافتراض أنّ هناك جمهوراً، وفرق كبير بين الأمرين، كما أنّ هذا العقد غير ملزم، فلا المؤلّف مجبر على تصوير الواقع، ولا المتفرّج ملزم بالتقيّد بما يعرض عليه، لأنّ أهمّ شرط يجعل من حشد ما شعباً، أو بعبارة أخرى، من متفرّج عاديّ إلى متفرّج مثاليّ، هو التّسامي على ما يعرض عليه من خلال خلقه رؤية جديدة خاصّة به، انطلاقاً ممّا تحصّل لديه من مجموع تجارب المؤلّف بوصفها فنّاً قبل كلّ اعتبار آخر.

وانطلاقاً من نوعيّة المتفرّجين المثاليين هذه، يمكننا أن نزيح عرقلة أخرى من طبيعة اصطلاحية، فقد يعترض بعض النّقاد على تسمية الشّخصية المحورية في المسرح بالبطل، بدعوى أنّه لا يحقّق أهدافه مطلقاً، فهو فيه معرّض لخيبات متكرّرة، أو للموت أو للفقدان والهجران، وادّعاؤهم هذا، صحيحٌ في ظاهره، باطلٌ في حقيقته، فالبطل لا يكون بطلاً في نظر نفسه، وإنّما يكون كذلك في نظر المتفرّجين، فإنّ تماهى هذا المتفرّج مع الأحداث وتقمّصها، ولم يجعل بينه وبينها مسافة، فالبطولة هنا منعدمة طبعاً، أمّا إن جعل بينه وبين ما يحدث مسافة، ولم ينغمس في ما يدور ويعرض أمامه، فحقّ لنا توصيف هذه الشّخصيّة المحوريّة بالبطل، لأنّها تمنحنا مجالاً لتجاوز ما وقعت فيه من مأس، فإن كان الوقوع فيها محتوماً، فإنّها تمنحنا عزاء التّخفيف من وقعها على نفوسنا.

ونبقى في السياق ذاته، ومع ميسون عليّ دائماً بخصوص نظرتها نحو المسرح الوجوديّ، والتي تقول فيها: "فالمعروف أنّ المسرح الوجوديّ كان محشواً بالمادّة الفكرية حتّى التّخمة. هذه المادّة لم تعط للممثل أيّة إمكانيات إبداعية على صعيد قدراته الخصوصية، بل تحوّل الممثل وعناصر العرض الأخرى إلى مجرد ناقل للفكر، وكانت النّصوص المسرحية ضمن هذا التّيّار عندما تتحوّل إلى عروض مسرحية تموت على الخشبة"⁸¹. وهي في رؤيتها هذه محقّة في شقّ منها، وهو أنّ المسرح الوجوديّ مشحون بالمادّة الفكرية، وغير محقّة في شقّ آخر، حينما تنفي الحياة عن المسرح الوجوديّ بدعوى أنّه يموت على الخشبة، ولو قالت أنّه يموت لأنّه بعيد عن الفنّ وقائم على الفكر والتأمّل والتوظيف المسرحيّ لأغراض أخرى هي هنا وجوديّة لوافقناها، أمّا أن تربطه بخشبة المسرح وتجعل منها معياراً يحدّد موت العمل أو حياته، فهذا من باب التّضليل المنهجيّ الذي لا أساس له.

وبناء على هذه النظريّة التي تطال المسرح الوجوديّ، وجب علينا أن نزن هذه الأحكام بميزان قسط، فلا نميل نحو هذا أو ذاك، فالمسرح الوجوديّ هو ما تعلق بوجود إنسان، وهو كلّ الأفعال التي يقوم بها هذا الإنسان من أجل أن يثبت وجوده، وهذا يعني في غالب الأحيان استعانة المؤلّف الوجوديّ بمقولات وجوديّة، وهنا نكون قد ابتعدنا بعض الشيء عن المعنى

80 : ميسون عليّ، مقال "المتعة المسرحية"، مجلّة فصول، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، العدد 73، ربيع/صيف 2008، ص171.

81 : نفسه، ص168.

الحقيقي للمسرح، وخرجنا من أفكار الأدب إلى أدب الأفكار، وحيثما وُجد الفكر، ضاع الفن. إلا أن ما يشفع لبعض الكتاب الوجوديين هو عدم التصريح بهذه الأفكار بشكل مباشر، وإنما تضمينها بشكل خفي داخل العمل المسرحي الذي يضيف عليها غطاء حاجبا، ويعطيها ثوبا آخر غير صيغتها الفكرية.

وهناك نقطة أخرى أيضا تضيف على هذا النوع من المسرح صبغة الفن، وسنبتعد فيها عن نيتشه، كي نستعين بناقد آخر أقل ما يقال عنه أنه من الذين لا يقبلون كل ما هو مطروح في قارعة الطريق، وحاله في ذلك حال نيتشه طبعاً، وهذا الناقد هو هانز روبرت يابوس، الذي يرى أثناء عرضه لمفهوم جمالية الاستقبال والتلقي أن المضمون ليس الوحيد الذي يمنح عملاً ما قدرته الأدبية الخلاقة، بل يمكن للشكل أن يضطلع بذلك. يقول عبد القادر بوزيدة في عرض لما جاء به هذا الناقد: "لكن قدرة الأدب الخلاقة هذه لا ترتبط بالجانب المضموني فحسب (عندما تستبق الاحتمالات التي لم تتحقق بعد، وعندما تثير تطلعات الخ) بل إن الشكل يلعب هو أيضا الدور نفسه، إن الشكل الجديد لا يلعب وظيفة ثانوية تتمثل في منح شكل لمضمون موجود سلفاً، كما أن الشكل الجديد لا يظهر فقط ليحل محل شكل سابق فقد قيمته الفنية. إن الشكل الجديد يمكن أن يسمح بظهور إدراك جديد للأشياء، وذلك بواسطة التجسيد المسبق في العمل الأدبي لمضمون تجربة لم تظهر بعد في واقع الحياة"⁸². ويستفيض يابوس في الحديث عن مزية الشكل، يقول بوزيدة على لسان يابوس دائماً: "إن عملاً أدبياً ما يمكن أن يحطم العلاقة مع أفق انتظار القراء باستخدام شكل فني مستحدث، ووضع القراء هكذا وجها لوجه أمام أسئلة لم تقدم لهم الأخلاق الرسمية السائدة أي إجابة عنها، فيساهم في تشكيل واقع جديد، ويتبادل العلاقة مع الحياة الاجتماعية تأثيراً وتأثراً"⁸³.

وأما الحديث عن الأثر الذي يخلفه المسرح، فمعظم النقاد يرون أنه ذو طبيعة تنويرية تنويرية تحريضية، وقد يفهم من كلامنا عندما تحدثنا عن مزية المتفرج المثالي التي تتأتى له انطلاقاً من تساميه على ما يعرض عليه، أن المسرح يخلق لديه ردود فعل ذات طبيعة تنويرية تحريضية، وهذا صحيح في شق منه، ولكنه ليس الأصل، لأن الغاية الأولى من المسرح التي يطلب حصولها عند المتفرجين، هي أن يتذوق جمالياً وفنياً لذاته وفي ذاته، أما أن يتذوق انطلاقاً مما يخلفه من أثر لدى الآخر، فهو شرط محبط وسالب لفنية النص المسرحي وجماليته، والتي ما فتئنا نؤكد على محوريتها مقارنة بالرؤى الأخرى التي انسأقت، شيئاً فشيئاً، دون أن ندرك ذلك، وراء ما يطلبه الجمهور، وهنا، وبعد أن وصل الحال إلى هذا الطريق المسدود، يحق لنا القول أن الذين كتبوا من أجل إرضاء الجمهور، ورضخوا لطلباته، دون أن يعطوا النص حقه ومستحقه، هم أشبه بمن باع فرسه، وأكل ثمنها.

82 : عبد القادر بوزيدة، مقال "جمالية الاستقبال والتلقي عند هانز روبرت يابوس، مجلة اللغة والأدب، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، العدد 10، رجب/ديسمبر 1996، ص25.

83 : نفسه، ص26.

ونختم بالحديث عن علاقة المسرح بالمؤسسة، ويبدو أنه منذ يوربيدس، قد بدأ المسرح يخضع للمؤسسة التي بدأت ترسي قواعدها وأسسها، وهي غير جمالية طبعاً كما سبق وأشرنا، وهذا اللجوء من يوربيدس نحو سقراط، إنما هو من وجهة نظرنا تنازل من فنّان نحو مفكّر، وهو تنازل اختياري لا إكراهي، عن الطبيعة الفنيّة نحو طبيعة غير فنيّة تتجلّى أساساً في التّطهير العلاجيّ والتّنفيس والتّحريض، وكلّها مصطلحات غير فنيّة. وبزوال الفنّ، بدأ القلق الذي كان ينتاب أنصار المسرح جرّاء عدم إدراكهم الكليّ لما يُعرض أمامهم يزول معه، وحلّ محلّ ذلك الفهم والإدراك. إنّ الفهم يقتل العمل، ويحيي الجمهور، وبما أنّ الجمهور أصبح واعياً ومتفطّناً، فيجب على المؤسسة أن تعمل شيئاً، ولذلك فإنّها تبيح كلّ ما هو خادم لوجودها، وما عداه فتستنكره وتطمسه، وأصبح لدينا تبعاً لذلك، مسرح رسميّ، ومسرح هامشيّ، وهذا التّفسيم مبنيّ على الوظيفة التي يؤدّيها مسرحنا، لا المسرح الجماليّ، لأنّ المسرح الجماليّ فنّ، ويطلب من الجمهور تذوّقه كفنّ، لا أكثر ولا أقلّ.

وقد يُعاب علينا بالقول أننا نريد مصادرة الواقع الذي هو عليه المسرح من أجل البرهنة على صحّة مفهومنا حوله؛ واقع مجردٍ اكتسب مقوّمات وجوده من ممارسات ثابتة وقارّة، واقع ارتبط بالمسرح على النحو الذي ذكرناه، جاعلاً هذه النظرة إلى المسرح متمركزة حول ذاتها، ومعزّزة مكانتها، فنقول أنه ينبغي علينا تفويض هذا الطّابع المتحرّج والنّظرة المتمركزة حول ذاتها اللذين طالما المسرح، وعلينا بالمقابل التّموقع داخل هذه النظرة وكشف متداخلاتها ومتناقضاتها، ومن ثمّ تأسيس نظرة مفارقة لهذه النظرة وداحضة لها، وذلك من خلال وجوب إعادة قراءة المسرح، وهذا ما عمدنا إليه في هذا البحث، ولعلّ ما دفعنا إلى ذلك هو الكيفيّة التي اتّبعها فانون في كتاباته المسرحيّة والتي استنتجنا معالمها سابقاً، والتي وسمناها بالتّحوير بالتّخييل. وقد مكّنتنا هذه الطّريقة من إدراك مزيّة أن نكون فاعلين في مواجهة رؤى ومفاهيم تتميّز بطابع تجريديّ متمركز حول ذاته، لا أن نكون مجرد منفعلين بها.

وبذا نختم كلامنا عن مسرحيتي فانون، والتّقنية التي استعملها في الكتابة المسرحيّة. وأمّا الآن فنسوخوض في ميدان آخر يشكّل جزءاً هامّاً من تكوين فانون، ألا وهو البسيكولوجيا، وسنرى كيفية تعامله مع مبادئ هذه الممارسة التي يطلق عليها مصطلح "علم" وإن كانت لا ترقى إلى مقام العلميّة.

(5) في الاغتراب والحرية

نادراً ما يتطرّق الباحثون إلى كتابات فرانز فانون في مجال علم النفس بوصفه أحد المجدّدين فيه، ولا تجدهم يعرّجون على ذلك إلا إن كان الأمر متعلّقاً باستشهاد بها في مجال آخر كالسياسة أو غيرها، ولذلك فإنّ هذا الجانب الفكريّ من توجّه فانون ظلّ مغيباً وبعيداً عن تسليط الأضواء عليه، وذلك رغم كون فانون أحد أبرز الثّائرين على تلك الطّرق التي كانت سائدة في التّعامل مع الزبائن الذين يعانون اضطرابات نفسيّة، وقد قام فانون بهذه الثّورة انطلاقاً

من تلك الدّراسات والمقارنات التي أجراها لكبار الممارسين في مجال علم النفس آنذاك وبينهم؛ والتي خلص من خلالها إلى طريقة مُحدّثة في مجال علاج الزبائن.

وأول الأعمال التي تمّ تغييبها من مجال الدّرس أطروحته التي تقدّم بها من أجل نيل شهادة الدكتوراه في علم الطبّ، وذلك في نوفمبر سنة 1951 في جامعة ليون بفرنسا. وهذه الأطروحة موسومة بـ

Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'héredo-dégénération spino-cérébelleuse.

À propos d'un cas de maladie de Friedrieich avec délire de possession. (تعديلات عقلية، تغييرات الشخصية، اضطرابات نفسية، عجز فكري في الانتكاس الوراثي المخيخي الشوكي. بخصوص حالة مرض فيريدريك مصاحب بهذيان التملّك).

وقد جاءت هذه الأطروحة مكوّنة من تمهيد (préambule)، وعرض تاريخي للوقائع (historique)، وموقف جاك لاكان (la position de Jacques Lacan)، وموقف غولدستاين (la position de Goldstein)، وموقف هنري إي (la position de Henri Ey)، وخاتمة.

وتجدد بنا الإشارة إلى أنّه تمّ رفض الأطروحة الأولى التي تقدّم بها فانون؛ والموسومة بـ "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" بدعوى أنّها موهلة في ذاتية، وقد استبدلها فانون كما يقول بعض الباحثين -على عجل- بالأطروحة التي ذكرنا اسمها أعلاه. ولعلّ أهمّ ما جعل أطروحة فانون مغيبة هو أنّها جاءت كبديل لأطروحته الأولى، وكونها حرّرت كعمل تقنيّ بحت بغية الحصول على الشهادة المؤهّلة وعلى عجل، إلّا أنّ هذا الحكم على أطروحة فانون هو حكم قيميّ ومبنيّ على أساسات واهية، ولذلك وجب علينا ذكر بعض المحاور الكبرى التي تطرقت لها هذه الأطروحة، والتي تبين مواضع الجِدّة فيها والطّرح المؤسّس لجلّ ما ورد فيها، وسنعتدّ طبعا على تقديم جون خالفة لها، والموسوم بـ: "فانون، طبيب نفسيّ ثائر" ⁸⁴ (Fanon, *un psychiatre révolutionnaire*)

لقد جاءت هذه الأطروحة كردّ فعل على الاتجاه التأسيسيّ في نهاية القرن التاسع عشر على يدي فرويد؛ الذي طالب من خلال التّحليل النفسيّ *la psychanalyse*، بأخذ عامل الفردانية في علاج الزبون، ويُعيب فانون على فرويد استبداله للأطروحة التكوينية السّلالية *phylogénétique* بالنّظرة التّطوريّة الفرديّة *ontogénétique*. فالى جانب هاتين النظرتين، يقول فانون أنّ هناك النّظرة التكوينية الاجتماعية *la socio-génétique*، وسنرى أنّ استلاب الأسود ليس مسألة فردانية.

Frantz Fanon, *œuvres 2*, p137. : ⁸⁴

وانطلاقاً من ذلك، قرّر فانون دراسة اغتراب الأسود من وجهة نظر قويّة وبأبعادها الثلاثة طبعاً: التكوين العضويّ **la constitution organique**، والتاريخ الفرديّ **l'histoire individuelle**، والرابط الاجتماعيّ **le lien social**، ووجب بذلك على الباحثين أخذ هذه الأطروحة على محمل الجدّ، واستبعاد كلّ أحكام القيمة المطلقة عليها، وذلك لأسباب عدّة.

يتمثّل أحد هذه الأسباب في أنّ الحالة المدروسة هي لمرض عصبيّ وراثيّ **neurologique héréditaire**، ولكنّه غير مصحوب بأعراض نفسيّة، وبما أنّ فانون كان يتابع دراسته ضمن قسم ذي تخصص عصبيّ، فقد كانت لديه كلّ الإمكانيات من أجل دراسة قضية الصّلات بين السببيّة العصبيّة **causalité neurologique** والسببيّة النفسانيّة **causalité psychiatrique** لدى زبون عنده، وقد قام فانون باستغلال الفرصة من أجل أن يبيّن أثر العوامل الاجتماعيّة والثقافيّة على تطوّر الأمراض العقليّة.

ويتعلّق السبب الثّاني باعتماده على الأساس الذي وضعه جاك لاكان، حيث قام بتخصيص جزء من أطروحته للحديث عن موقفه، ومفاد هذا الأساس أنّ كلّ ظاهرة هذيان ما هي في الحقيقة إلّا ظاهرة معبّر عنها، أي أنّها لغويّة. لقد قال لاكان ذات يوم أنّ **اللاشعوري يُبنى كلغة**⁸⁵ (*l'inconscient est structuré comme un langage*)، ولكن كيف يحدث ذلك؟ يقول فرويد أنّ التوتّرات والصراعات التي تدور داخل النفس تؤثّر على لغة المريض، فنلاحظ ذلك في زلّات اللسان وفي الأحلام والنكت وغيرها، وبالتالي فاللاشعوري (اللاوعي) يلعب دوراً في تحديد لغة الإنسان، وما اللّغة -أثناء التحليل النفسي- إلّا وسيط تحليليّ فقط. ولكنّ جاك لاكان يعارض فرويد في هذه النقطة تحديداً، ويرى أنّ اللّغة لا تلعب دور الوسيط التحليلي فقط، وإنّما هي التي تخلق اللاشعوريّ. يحدث ذلك عند الإقرار بمُسلّمة أنّ اللّغة هي الأداة الوحيدة للتحليل النفسي، ولا يمكن أن نتأمّل حالة شعورية محضة قبل-لغويّة- **pré-linguistique**. "إنّ الإنسان عند اكتسابه اللّغة ينغرس في نظام رمزيّ سابق الوجود، ومن ثمّة تخضع رغبته للضغوط النسقية لذلك النّظام"⁸⁶. وبالتالي فإنّ تكوين الإنسان خاضع للنّظام (اللّغة) الذي انغرس فيه، وأثناء استعمال الكلمات فإنّه يكون غافلاً عن التأثير الذي تمارسه الكلمات عليه. إنّ الكبت يحدث عند حدوث صراع بين رغبتيّن متضادتين، وهذا التّضاد هو وليد النّظام (اللّغة)، وبالتالي فالنّظام يخلق اللاشعوريّ. إنّ اللاشعوريّ يتكوّن باللّغة، وبها يصعد إلى الشّعور ويتداعى. أضف إلى ذلك أنّه لا يوجد أيّ سبب من أجل تقليل الاهتمام المستمر المشهود عند فانون بالجوانب البيولوجيّة في عيادة الطّبّ النفسيّ.

⁸⁵ : عبد المقصود عبد الكريم، جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص 87.

⁸⁶: نفسه، ص 88.

وأخر هذه الأسباب هو أنّ هذه الأطروحة هي الأساس الوجودي لكتاب فانون "بشرة سوداء، أفنعة بيضاء"، لأنّ فحواها هي فحوى هذا الكتاب، إذ أنّ أيّ مرض عقليّ، عموماً، لا يتطور إلّا في جوّ علائقيّ محدّد اجتماعيًّا، وهو الذي يبيّن الشكل الذي هو عليه.

ومن النقاط التي تعرّضت لها هذه الأطروحة أيضاً أنّ الأمراض العقلية ليست كيانا طبيعياً **une entité naturelle**. وقد أتيحت الفرصة لفانون في هذه الأطروحة من أجل التفكير في القضية الفلسفية التي ستفتح له الآفاق؛ ألا وهي الفضاء الذي بإمكانه فتح الباب للحرية وللتاريخ كدليل تجريبيّ للتمييز بين العصبيّ والنّفسانيّ. وبالنسبة لفانون، فالأشكال التي تتخذها الأمراض العقلية يتمّ تحديدها من خلال بنية العلاقات التي يمكن للفرد أن يشاركها أو لا يشاركها، أي من خلال عوامل خارجيّة؛ لا هي بالعضويّة **organique**، ولا هي بالنفسية، ولكنّها مؤسّساتيّة واجتماعيّة.

وقد خلص فانون إلى هذا الأساس انطلاقاً من دراسة بعض الحالات المتعلقة بترنّج فريدريك **ataxie de Friedrieich**، وهو مرض يمسّ الجهاز العصبيّ، ويتميّز بعدم تناسق الحركات الجسديّة، وبعض هذه الحالات يستلزم علاجاً عضويّاً حسب الإمكانيات المتوقّرة في تلك الحقبة، ولكنّ هذا لا يكفي من أجل علاج هذا المرض العقليّ، لأنّه يحتاج إلى عناية من شكل آخر. ويغدو انطلاقاً من هذه النتيجة المتوصّل إليها أنّ التعارض بين العضويّ والنّفسيّ هو تعارض قد عفا عليه الزّمن. ومن أجل معرفة طبيعة النّفسيّ، فإنّ مرض فريدريك يتيح إمكانيّة فهم استقلاليّة النّفسيّ بالنسبة للعصبيّ وضروريّتها ضمن مقاربة علمية.

وانطلاقاً من الأعمال التي سبقته، يسترجع فرانز فانون حالة مرضيّة تطرّق إليها غيروود **Guiraud**، مع أجوغياغيرا **Ajuriaguerra**، ومن جديد يلاحظ أنّه بصدد قائمة من الاضطرابات العصبيّة المرتبطة باضطرابات عقليّة، وقد خلص هذان الباحثان قبل فانون إلى ما خلص إليه هو بالذات.

وعلى صعيد آخر، ومن أجل إيجاد حلّ للتمييز بين العصبيّ والنّفسانيّ، يجد فانون حلّاً أثناء المقارنة الطويلة التي أجراها بين أفكار إي وغولدستاين من جهة ولاكان من جهة أخرى، ورغم أنّ فانون يبدو قريباً ممّا يدعو إليه إي من أنّ علاج المرض العقليّ ما هو إلّا إعادة بناءٍ علاجيّة للشخصيّة؛ فإنّه يؤكّد مرّات عديدة على تركيز لاكان على البعد الاجتماعيّ للعقدة **le complexe** ووقعه على نمو المرض العقليّ.

وتحاول الأطروحة تأسيس إمكانيّة لمقاربة عصبو-نفسانيّة **neuropsychiatrique** لعلاج الأمراض العقلية، وذلك من خلال القيام بعمل علاجيّ طويل يهدف إلى إعادة بناء الشخصية، ووضع الزّبون ضمن وجود اجتماعيّ عاديّ وبسيط.

ويحوصل فانون في خاتمة أطروحته كلّ ما تمّ التّوصّل إليه؛ بادئاً بذكر أعراض هذا المرض، ومثلياً بطرح الإشكاليّة العامّة التي رام هذا العمل بحثها، والمتمثّلة في طبيعة هذه الأعراض؛ هل هي اضطرابات عصبيّة بحثة أم هي نفسانيّة؟ وثلث بكونه قد قام بمعالجة أعمال

من سبقه من الباحثين، وركّز على الاحتمالات الثلاثة التي خلص إليها ساكي. وانتهى في الأخير إلى أنّ بعض الاضطرابات تعود إلى بعض التّلف التّشريحيّ *lésion anatomique* ولكنّ بعضها الآخر يجب أن يُحمل على كونه سلوكاً تفاعلياً *une conduite réactionnelle* لأننا في ظلّ انقطاع أيّة علاقات بين-اجتماعيّة.



وبهذا البحث تحصّل فانون على درجة الدّكتوراه في الطّب، ويقضي بعد ذلك مدّة قصيرة في مستشفى سانت إيلي Saint-Ylie ومثلها في المارتينيك، ويتّجه بعد ذلك، في أبريل سنة 1952 تحديداً، إلى مستشفى سانت ألبان Saint-Alban بالضواحي الجنوبيّة لفرنسا، ويلتقي بالنّفسانيّ الثّوريّ فرانسوا توسكيل François Tosquilles أحد رواد العلاج الاجتماعيّ *la social-thérapie*، والتي ستصبح فيما بعد العلاج النّفسيّ المؤسّساتيّ *la psychothérapie institutionnelle*. وقد قاما معا رفقة معاونين آخرين بإنتاج نصوص تركّز على العلاج بالصّدمة *la thérapie de choc*؛ ولكنّ هذه الطّريقة لم تُعتبر قطّ علاجاً في حدّ ذاتها، بل هي تحضيرات ضروريّة من أجل العلاج النّفسيّ.

وقد واصل فانون استعمال العلاج بالصّدمة بوصفه تحضيراً علاجياً في البليدة وتونس، وذلك من أجل خلق وسيلة لانحلالٍ آخر في شخصيّة الزّبون، ولكنّ هذا الانحلال يفرض طبعاً خلق الطّروف والمراحل الخاصّة التي تجعل الزّبون يعيد، بعد هذا كلّه، بناء شخصيّة. فالعلاج النّفسيّ المؤسّساتيّ كان دوماً على شكل علاج جماعيّ للزّبائن؛ حيث يقوم على تكوين عالم صغير *un microcosme* حقيقيّ، يقوم فيه الزّبون بدور فعليّ وفعل طيلة اليوم؛ من خلال القيام بنشاطات مختلفة ومنظمة. والمبدأ الأصحّ للعلاج النّفسانيّ المؤسّساتيّ يقتضي أولاً إصلاح المؤسّسة نفسها كي يكون بالإمكان علاج الزّبائن.

تلك هي مبادئ ما ترسّب لدى فانون أثناء عمله مع توسكيل في مستشفى سانت ألبان، فالمستشفى ينبغي أن يكون للزّبائن لا للأطباء، ووجب أن يكون تسييره بأيدي الزّبائن بكلّ أبعاده الاجتماعيّة والماديّة. وسيكون لمفهوم العلاج النّفسيّ المؤسّساتيّ هذا أولويّة التّأثير في الاتّجاه المناهض للطّب النّفسانيّ *l'antipsychiatrique* ابتداءً من سنة 1960. فهل ستكون تقنيّة العلاج هذه ناجعة في مستشفى البليدة مع المرضى الجزائريين وغيرهم؟ نجيب عن هذا السّؤال في أوّنه من الفصل الثّاني من هذا العمل. أمّا الآن فسنواصل حديثنا الذي بدأناه.



يُصدر فانون في السّنة التي ناقش فيها أطروحته، وقبل التحاقه بتوسكيل طبعاً، مقالا موسوماً بمتلازمة الشّمال-إفريقيّ⁸⁷ *le syndrome nord-africain*، وقد حاول فيه

⁸⁷ Frantz Fanon, *le syndrome nord-africain*, Frantz Fanon, *œuvres*, p691..
(نشر هذا المقال للمرّة الأولى في مجلة *Esprit*، فيفري 1952)

فانون وصف الحالات التي وجد عليها الشّمال-إفريقيّ المتواجد في فرنسا والأوصاف والأحكام التي أطلقت عليه خاصّة من طرف الأطباء، وأيضا مشكلته مع اللّغة، كما حاول إيجاد تفسير لكلّ هذه الملاحظات التي توصل إليها.

وفي إطار المبدأ ذاته؛ مبدأ التّركيز على أثر العامل الاجتماعيّ، في بناء الشّخصيّة وتطوّرها من جهة، وعلى تأزيم عقدها النّفسيّة من جهة ثانية، حاول فانون أن يدحض نظريّة خاصّة بالإنسان الشّمال-إفريقيّ المهاجر إلى فرنسا، توشك أن تجد لنفسها قوانينها الخاصّة ونتائجها المنطقيّة رغم كونها نظريّة لا إنسانيّة، فنجد الشّمال-إفريقيّ يقابل بعبارات تحيل إلى صفات البيكو⁸⁸، فما هي الحقيقة الكامنة وراء هذا كلّ؟ ويضعنا فانون بغية تحليل هذه الظّاهرة أمام ثلاث فرضيّات.

تتمثّل الأولى في أنّ سلوك الشّمال-إفريقيّ يثير دوما لدى سلك الأطباء موقفا من انعدام الثّقة عندهم تجاهه بشأن حقيقة مرضه، فلا هو يستطيع توصيف أعراض مرضه لعجزه عن امتلاك مقاليد اللّغة الفرنسيّة، ولا الطّبيب قادر على وصف علاج له، فمرضه ليس موضعيا؛ بل هو شامل لكلّ أعضاء جسمه، ومعاناته مستمرّة دائما. ولذلك فسرعان ما يستنتج الطّاقم الطّبيّ نفي كلّ مرض عنه، وأنّ الشّمال-إفريقيّ متظاهر وكذاب وكسول وسارق.

وأما الفرضيّة الثّانية، فمفادها أنّ موقف الطّاقم الطّبيّ دائما موقف مستبق، فالشّمال-إفريقيّ لا يمكنه البلوغ بسبب كلّ هذا الكمّ الكبير من ارتباطه بعرقه، بل بسبب ما قام الأوروبيّ بتشبيده حوله من مقولات جاهزة، وبعبارة أخرى، فالشّمال-إفريقيّ يدخل، بمجرد ظهوره، وبصفة تلقائيّة، ضمن إطار سابق الوجود، ولذلك فإنّ تفسير هذا الشّعور لديه بأنّ مرضه ليس موضعيا بل شاملا، يعود إلى أنّه ليس مريضا، فمرضه زائف، وكذلك سيكون علاجه، زائفا أيضا.

وترى آخر الفرضيات أنّ أفضل الإرادات والرّغبات يجب أن يتمّ توضيحها وتسهيل الضّوء عليها، وبالتالي وجوب القيام بتشخيص للوضعيّة. ومن أجل ذلك يستحضر فانون عملا من الأعمال التي تطرقت لمفهوم تشخيص الوضعيّة *diagnostic de situation*، وهو مفهوم جاء به الدكتور هنريك مانغ *Henrich Meng*، ومفاده أنّه لا ينبغي، بخصوص حالة مشابهة للشّمال-إفريقيّ التي بين أيدينا، البحث عن العضو المريض أو عن حالة الأعضاء جميعا، بل على العكس من ذلك ينبغي البحث في علاقات هذا الشّخص مع محيطه؛ أي فيما يشغله، وفيما يثير قلقه، وفي ضغوطه الداخليّة، وفي جنسانيّته *sa sexualité*، وفي شعوره بالأمن أو اللّامن، وفي الأخطار التي تهدّده، وفي تطوّره أيضا.

وقد ردّ فانون على كلّ هذه العلاقات بخصوص الشّمال-إفريقيّ مع محيطه واحدة واحدة، وخلص في نهاية المقال إلى النّقاط الآتيّة:

- أنّه يجب علينا تقبّل فكرة أنّ الخطأ ليس صادرا منه، بل منهم.

88 : كلمة تحيل إلى جنس وضيع ومنحطّ ومزدر، وبالتّحديد الأشخاص المغاربيّون.

- أنه ليس هناك أي انطباع عن رغبتنا في إفراغه ممّا وُسم به.
- أنّ الشّمال-إفريقيّ لا يمكنه أن يكون سعيدا أبدا في أوروبا، لأنّهم يطالبونه بالعيش دون أية صلة بعرقه حتّى لو كانت عاطفيّة.
- وآخر نقطة وأهمّها هو أنّ الشّمال-إفريقيّ يجب عليه أن يطالب بالإنسان الموجود داخله، وألا يبقى مجرد "محمّد" في نظر الآخر، بل عليه أن يكافح كي يكتشف الإنسانيّة الموجودة فيه قبل أيّ اعتبار أو حكم من طرف الفرنسيّ أو الأوروبيّ.

6) في أشكال التصادمات الحادثة بين البيض والسود

لقد قلنا أنّ أطروحة فانون تُعتبر الأساس الوجوديّ لأوّل كتاب ألفه، ويتمثّل هذا الأساس في أنّ أيّ مرض عقليّ لا يمكن أن يتطور إلّا في جوّ علائقيّ محدّد اجتماعيّا، وهو الذي يحدّد الشكل الذي هو عليه، وانطلاقا من هذا، فإنّنا نجد أنفسنا مع كتاب "بشرة سوداء أفنعة بيضاء" أمام عقدة نفسيّة وجوديّة لدى الأبيض والأسود على حدّ سواء، ولن يكتفي فانون بتفسير هذه العقدة فقط، وإنّما سيحاول تحطيمها وتغيير العالم، وفكرة التفسير المقرون بالتغيير هي فكرة ماركسيّة أساسا⁸⁹.

ولم يُغفل فانون في هذا الكتاب اللّغة والأدب من الدّراسة، فنجد الفصول الثلاثة الأولى منه تتحدّث عن اللّغة وبعض الأعمال الروائيّة التي تطرقت للكيفية التي من خلالها، يحاول الأسود تبييض عرقه من جهة، وأثر هذه المحاولة على نفسيّته بعد الرّدّ العنيف والصّادم الذي يسم الأبيض وهو يحاول ردّ هؤلاء السّود إلى مكانهم، ولذلك فإنّنا سندرس في هذا المقام أشكال التصادمات الحادثة بين البيض والسّود، وسنبدأ بالذين يرومون أن يصبحوا بيضا، وسنوّجّل الحديث عن أولئك الذين يتغنّون بزواجهم ويحاولون أن يجعلوا منها مذهباً للاستعلاء العرقيّ، كما أنّنا سنوّجّل الحديث عن الاستلاب الذي يطال الأبيض أيضا إلى المبحث الذي يليه.

تتبدّى اللّغة كفعل وجود مطلق في نظر الآخر، سواء أكان هذا الآخر أبيض أو أسود، ولذلك فما على الأسود فعله هو أن يكتسب مقاليد لغة الأبيض، لأنّه سيكتسب بذلك نمطا وجوديّا جديدا، ولكنّ فانون لا يكتفي بالحديث عن الظّاهرة سطحيّا، وإنّما يحاول الولوج إليها ومعالجتها من ناحيتين اثنتين، تتجلّى الأولى في تلك المحاولات التي يقوم بها الأسود، وهو هنا أنتيليّ بشكل عام، من أجل أن يحسن استعمال لغة الآخر، ونسبق القول فنقول أنّ هذه المحاولات تُجتثّ غالبا في مهدها، وتُعامل معاملة الأب مع ابنه، أو كمعاملة راشد لطفل، وتتجلّى النّاحية الثّانيّة من خلال ذلك السلوك اللّغويّ الذي يتكلّفه الأسود الذي يعود إلى وطنه

⁸⁹ : فالج عبد الجبّار، الاستلاب: هوبز، لوك، روسو، هيجل، فويرباخ، ماركس، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص 150.

بعد أن قضى زمنا في المتروبول، وسنستبق القول مرّة أخرى كي نقول أنّ الأسود سيعيش تجاذبا نواصيا مستمرا، فلا الأبيض يتقبله، ولا هو يقبل أن ينتكس.

يرفض الأنتيلي أن يتكلم لغته الأصليّة، ويحب أن يتكلم بالفرنسيّة ويفتن بها، لأنّه بذلك يشعر أنّه أصبح أشدّ قربا من الأبيض، ولكنّ هذا الأبيض الفرنسيّ طبعاً، سيّخذ من اللون حجّة للحكم على الأسود، وسيصّرف بناءً على ذلك، إذ أنّه يستعمل معه، عندما يخاطبه، لغة فرنسيّة رديئة، وما ينطوي عليه هذا التّوظيف التّحريفيّ للغة من طرف الأبيض تجاه الأسود هو ربطه دائماً بصورته وجعله حبيسّ جوهر هو غريبٌ عنه وغير مسؤول عنه. إنّ جوهر العبد السّابق. كما أنّ هذا التّوظيف لا يكون إلّا مع السّود، أمّا الأوربيون كالروس أو الألمان، فإنّهم لا يتكلمون الفرنسيّة جيّداً، ولا يحسنون نطقها، ومع ذلك فإنّ الفرنسيّ لا يخاطبهم بلغة رديئة مثلما يفعل مع السّود.

وإذ يفهم الأسود أهميّة اللّغة الفرنسيّة بالنّسبة له، فإنّه سينكّف عناء الإلمام بها، لأنّها المفتاح الكفيل بفتح الأبواب أمامه، وبالمقابل، يدرك الفرنسيّ أنّه ليس هناك شيء أشدّ خطراً من أسود يعبر عن نفسه بشكل صحيح، لأنّه بذلك يكون قد فهم العالم الأبيض واستوعبه.

وعلى جبهة أخرى، نجد الأسود الذي يعود إلى الأنتيل قادما من المتروبول، يتخيّر ألفاظه، وهي هنا فرنسيّة فحّة، ويتحاشى استعمال العاميّة أو الكريول، أو يتناساهما، أو يستفهم عن المعنى إن هو خوطب بهما، ويفتن المحلّيون بذلك، ويقدّسون هذا العائد، لأنّه يتكلم كأبيض، ولأنّه يجعل بينه وبينهم مسافة. إنّ نوع من تجنّب الانتكاس. وتسعى البرجوازيّة الأنتيليّة أيضا إلى التحدّث بالفرنسيّة في بيوتها ومع أولادها وفيما بينها، ولكنّها عندما تخاطب العامّة فإنّها تستعمل الكريول، ومعنى هذا أنّ الأسود الأنتيليّ يحاول قدر الإمكان أن ينسلخ عن عرقه، وأن يتجنّب كلّ انتكاسة عرقيّة، وسنرى لاحقا أنّ اللّغة المستعملة فيما يخصّ نظام التّعليم هي الفرنسيّة، وأنّ القصص والصّور الواردة في المناهج التّعليميّة تصوّر الأسود دائما في مرتبة دنيا مقارنة بالأبيض. سنقول أنّه غيابٌ للإدراك العقليّ لدى السّود.

ويتّضح لنا جليّا من خلال كلّ هذه الملاحظات أنّ توظيف اللّغة هنا هو توظيف أداتيّ؛ لا يعتمد على التّعبير عن حالات نفسيّة أو اجتماعيّة ضمن إطار عمليّة تواصلية، وإنّما يعتمد أساسا على خلق موقفٍ ما تجاه الآخر، فاللّغة هنا أداة في يد هذا أو ذاك، يوظّفها الأبيض من أجل أن يبيّن تقبله للآخر أو رفضه، ويستعملها الأسود من أجل أن يبيّن مساندته للعالم الأبيض، أو رفضه له، فالطلّبة الأنتيليون في الجامعات الفرنسيّة يتّخذون أحد الموقفين المذكورين، ويتكلمون تبعا لذلك الفرنسيّة أو الكريول.



وليست اللّغة السبيل الوحيد من أجل تبييض العرق، فهناك سبيل آخر ترويه لنا الرّوائية المارتنيكيّة مايوت كابيسيا Mayotte Capécia في روايتها السّيرذاتيّة "أنا مارتنيكيّة" *je suis martiniquaise*، وهي رواية كُنّا نريد أن نقرن بينها وبين مسرحية قانون l'œil

se noie أدبيًا، ولكننا عزفنا عن ذلك، لأنَّ خطَّ التوجّه مقلوب، فمايوت كابييسيا سوداء ترغّب أن يتكرّم الأبيض ويضمّمها إلى جناحه، أمّا جينات فبيضاء ترغّب أن يحبّها فرانسوا الأسود (*tam-tam nègre*) المولع باللّيل والظلام، ولعلّ هذا الولع هو إحالة إلى العرق الأسود، ويستنتج من ذلك أنّ قانون أراد أن يبيّن انغلاق الأسود وانحباسه في عرقه ورفضه أيّ علاقة مع الآخر، خصوصا إن كانت علاقة من طبيعة تعاقدية، أمّا إن كانت علاقة بغرض الولوج إلى عالم مطلق فيها ونعمت.

وهذه الرواية هي الأساس المشاهديّ الذي اعتمده قانون من أجل أن يبيّن عقدة الدونية *complexe d'infériorité* التي تطال المرأة الملونة الطامحة إلى تحسين العرق؛ فمايوت كابييسيا امرأة سوداء، تروي لنا قصة حياتها، وقد لاقت روايتها هذه استقبالا كبيرا أريد له أن يكون كذلك، لأنها تحتوي على نوع من التّضليل المفروض ضدّ الأسود فرضا، وبما أنّ أمّها كانت خلاسية (مولّدة)، فإنّ مايوت ليست سوداء تماما، وإنّما هي شبه بيضاء، ولذلك فإنّها ستطالب بالقليل من البياض وبالخلاص من عرقها، ومع ذلك سيتمّ رفضها، فليس كلّ ما يتمنّاه المرء يدركه.

منذ البدء، كانت مايوت ترغّب وبشدة في فعل شيء ما، فقد عجزت بادئ الأمر في تحويل زميل أبيض إلى أسود عن طريق سكب حبر على رأسه، وكان عمرها آنذاك خمسة أعوام، ولأنّها عجزت عن تسويد العالم، فستحاول تبييضه، فتقرّر أن ترتقي كي تصبح بيضاء. وكانت تعمل كغسّالة، وكانت تفتخر بذلك، لا لأنّها كانت تمتلك عملا، بل لأنّ البياض كانوا يأتون إليها من أجل تبييض ثيابهم. وكانت ترفض رفضا قاطعا أن يتقدّم إليها رجل أسود طالبا يدها، فقد كانت ترى أنّ هذه وقاحة كبيرة منه أن يتجاسر على فعل ذلك. إنّها تتجنّب الانتكاس والارتكاس، فالمطلوب بالنسبة إليها دائما هو إنقاذ العرق.

وانطلاقا من هذه الرّغبة الشديدة التي تنتابها، فإنّها ستتنازل كثيرا مقابل أن يحبّها رجل أبيض، وستوافق على كلّ شيء يأتي منه، لا لشيء، سوى أن تحقّق رغبتها الشديدة في الانتقال من رتبة العبيد إلى رتبة الأسياد، ويستغلّ الأبيض اللّئيم والجميل الموقف، وينجب منها طفلا -حسب الأصول- ويهجرها بعد ذلك، ولكنّه قبل أن يرحل، يطلب منها -وهو هنا يتصرّف دائما كراشد مع طفل- أن تربيه، وأن تحدّثه عن أبيه أنّه كان متفوّقا، ويجب عليه أن يستحقّ أن يكون جديرا به.

ومن أجل تفسير هذه المشاهدات يلجأ قانون إلى "أنا فرويد" *Anna Freud* من خلال حديثها عن ظاهرة انقباض الأنا، فنجد على الدوام عند أشخاص عاديين، أنّ كلّ خسارة تحدث لهم، يقومون بتعويضها في مجال آخر بنجاحات أخر، وهي طريقة يتجنّب الإنسان بها حدوث كدر عنده، ولكن، وهذا ينطبق على مايوت، نلاحظ أنّ الأنا يتخلّى عن عدد كبير من مواقفه الدفاعية، ويستسلم لكلّ التّشاطات التي من شأنها أن تفقده قيمته، وبالتالي فإنّ الأنا يتعرّض حال تكوّنه للعديد من العواقب الوخيمة.

ويبدو أنّ خطّ التوجّه هذا المتبنيّ من طرف مايوت كاييسيا، ليس خاصًا بها وحدها فقط، إذ أنّا نجده يتّسم بطابع التكرار، ممّا يجعله منوالًا متّبعًا، ولهذا فإنّ فانون يوسّع دائرة اشتغاله من أجل تفسير أشمل، ويستعين هذه المرّة بالفريد أدلر *Alfred Adler* ومفهومه عن الشّخصيّة المنوالية، ويتساءل فانون إن كانت هذه الشّخصيّة معطى ثابتًا أم متحوّلاً؟ وما دفعه إلى ذلك هو أنّ العديد من السّوداوات يحلمن، ولو لليلة واحدة، بعاشق أبيض، يطارحنه الفراش. وتندرج هذه الرّغبة الشّديدة عندهنّ في تبييض العرق ضمن القسم الوجوديّ الامتلاكيّ الذي يدخل في تكوين الأنا، ولكن، من المستحيل أن تنجح ظاهرة انقباض الأنا بوصفها مسارًا دفاعيًا بالنّسبة للأسود، لأنّه دائمًا في حاجةٍ إلى إقرار الأبيض ومصادقته، وهذه المشاهدات تتميّز بطابع كميّ وتكراريّ يجعلها شخصيّة منوالية، ووجب تغييرها.

وبالإضافة إلى رواية "أنا مارتنيكيّة" لمايوت كاييسيا، هناك رواية أخرى درسها فانون، وفيها تبين حالة المرأة الإفريقيّة؛ أهي مشابهة لنظيرتها المارتنيكيّة أم لا؟ وهذه الرّواية موسومة بـ "نيني" *Nini* للكاتب السنغاليّ عبد اللّاي صاجي *Abdoulaye Sadjji*، وتجري أحداث هذه الرّواية في المدينة السنغاليّة سان لويس، وفيها نجد امرأة خلاسيّة (مولدة) تعاني من الملل الذي تملكها بسبب عملها ككاتبة على آلة راقنة، والعنصر المشوّش الذي يخلط حساباتها يتمثّل في كون أحد السّود يتجاسر على إرسال رسالة لها؛ يطلب فيها منها أن تتقبّل عرضه الذي يمنحها فيه أبواب السّعادة الأبديّة، وبما أنّها تخاف من لونها، فقد اعتبرت هذه الرّسالة تذكيرًا صريحًا من هذا الأسود، بحقيقة لونها، وستقرّر الانتقام من هذه الجرأة التي جعلته يطلب منها الزّواج، وستطلب تعويضًا على الضّرر المعنويّ الذي سببه اقتراح حبّ أسود على نفس بيضاء. وتفعل نيني كلّ ما باستطاعتها كي تحصل على شابّ أبيض، ولكنّها تعجز عن ذلك، فيتملّكها القلق ويزداد حدّة خاصّة بعد أن تعلم أنّ إحدى معارفها "ديديه" قد تزوّجت أبيض. وينتهي بها المطاف إلى بيع كلّ ممتلكاتها التي ورثتها والسّفر إلى فرنسا بحثًا عن المجهول.

وتفسّر هذه الرّغبة في الزّواج من أبيض بأنّها سبيل الخلاص من عرق متدنٍ عن طريق محاولة تحصيل قيم ممنوعة أصلاً، كي تجعل نفسها مقبولة في العالم الأبيض. إنّه الشّعور الدائم بالدونيّة والتذكير المستمرّ باللون؛ اللذان يجعلان الإنسان الأسود يعاني من قلق مهيم سرعان ما يتحوّل إلى اتّهام ذاتيّ أو تبخيس ذاتيّ.



وبمناسبة الحديث عن التّبخيس الذاتيّ نجد أنفسنا مع عمل أدبيّ آخر موسوم بـ "رجل كالأخرين" *un homme pareil aux autres* للكاتب ريني ماران *René Maran*، وهي رواية تروي حياة جون فينيز، زنجيٍّ من أصل مارتنيكيّ، يعيش منذ أمد بعيد في بوردو، فهو أوربيّ إذًا، ولكنّه أسود، فهو زنجيٍّ أيضًا، ممّا يجعله غير قادر على الاندماج لا مع البيض ولا مع السّود، لأنّه لا يفهم عرقه، ولا يفهمه البيض، وهذا ما جعله انطوائيًا وحساسًا

للغاية، ومع ذلك فهو إنسان مثقف متعدّد اللّغات ولممّ بحضارة الغرب، إلّا أنّ قلقه مهيمن عليه، ومردّد هذا القلق أنّه يريد أن يثبت للأخريين أنّه إنسان، ولكنّه يبقى دائماً عاجزاً عن الانفلات من عرقه.

ويتبدّى قلقه أكثر في عجزه عن الإفصاح لأندرية مارسيل عن مدى حبّه لها، فهو لا يملك الجرأة على ذلك إلّا أن يأذن له الأبيض، أخوها مثلاً، ومع ذلك فإنّه يبقى عاجزاً، ويُسدي إليه صديقه كولانج نصائح وتطمينات من أجل أن يبيّن له أنّه فرنسيّ مثلهم: "أنت من بلادنا"، "إنّك فرنسيّ من بوردو"، "فأنت لا تحمل من ذلك سوى المظهر"، "أنت لست أسود، إنّما أنت أسمر سمرة مفرطة". ومع ذلك فإنّه لا يُقدم على الخطوة المطلوبة، ثمّ إنّ حبيبته ترسل إليه رسالة تعلمه فيها بمدى حبّها له، وأنها في انتظاره، إلّا أنّه يبقى أعجز النّاس عن الحبّ.

ولتفسير ذلك، يجب العودة إلى طفولته من أجل البحث فيها، فقد جرى التّخلي عن فينيز يوم كان صغيراً، وأوكلت طفولته المدرسيّة إلى ثانويّة كبيرة، وأمّه هي التي أخذته، وهي التي تخلّت عنه، وقد ذرف دموعاً لا تنقطع من أجل ذلك، أضف إلى ذلك أنّ الجميع في أيّام العطل كانوا يذهبون إلى بيوتهم، وأمّا هو فيبقى وحده في الثّانويّة، ومنها تعلّم العزلة والانطواء، وكنتيجة لهذا، فقد تعلّم ألاّ يحب أحداً، وأن يطالب دوماً ببرهان.

إنّ ما يظهر على فينيز انطلاقاً من روايته هذه هو عمليّة التّبخيس الذاتيّ، عن طريق اجترار الماضي الذي أصبح هاجساً لديه، ذاك الماضي المليء بالخيبات والعثرات والتّخلي والعزلة، ونمت نتيجة لذلك، منطقة سرّيّة في ذاته وتطوّرت، جعلته يطالب على الدّوام ببراهين، لأنّه ترك يوماً، وبما أنّه ترك مرّة، فإنّه يخاف أن يترك ثانيّة، فالمتروك أصبح إنساناً تطلّبيّاً، ولذلك فإنّه سيرفض حبّ مارسيل، ويتحوّل المتروك إلى تارك أخيراً.

ولكنّ تركه هذا لها ليس نهائيّاً، فالاستيهامات ما تزال تراوده بشأن حقيقة حبّها له، وهذا التّجاذب بين الحبّ والتّرك، وبين كونه أوروبّيّاً أو زنجيّاً هو ما يطلق عليه هارولد روزنبرغ مصطلح الـ *that within*.

إنّ حالة الشكّ القويّ هذه عند جون فينيز تتسم بطابعين؛ أولهما مائل في الخوف من إظهار الذات كما هي، وثانيهما في الخوف من تفويت فرصة إقامة علاقة ودّيّة مع الآخر، وفي حال وجود علاقة ودّيّة فإنّ الشكّ سيتوطّن في الخوف من الإساءة إليها. ومن زاوية المنهج الكشفيّ فإنّ التفاعل السيّء بين الأسود وبينته جعله يعاني عُصاباً هجرانيّاً، كما أنّه جعله يسعى دائماً إلى توطيد عصابه فيما له من أسباب خارجيّة، وهذا ما جعل أنه يعاني بالضبط من البلورة والتّفريخ والتّشكيل لعقد نزاعيّة عديدة.

والملاحظ من كلّ هذه الأعمال السّابقة أنّ موقف الأسود مرتبط دائماً بلونه، فهو دائم الشّعور بأنّ جسده يحبسه في منطقة ما، منطقة أريد لها أن تكون كذلك، من أجل خلق فاصل بين الأسود من جهة، والأبيض من جهة أخرى، فما هي الأسباب التي جعلت الأسود لصيق صورة لطالما كانت وضيعة ووحشيّة؟ وهل ينبغي على الأسود أن يحاول الارتقاء على

الأبيض من خلال خلق عنصرية مضادة واستعلاء عرقي آخر؟ وما هو سبب الاستلاب عند الأسود والأبيض على حدّ سواء؟ سنحاول معرفة ذلك في المبحث الموالي.

(7) في مفهوم العنصرية ونشأتها وراهنها

نبدأ حديثنا عن العنصرية من مبرهنة أنّ الدونية ليست إلاّ المقابل المحليّ للفوقية الأوربية، وأنّ العرقيّ هو الذي يصنع الدونيّ، ولكن علينا أن نبحث في الخلفيات القريبة والبعيدة معا التي جعلت هذا الاستلاب يجد طينته عند كلّ من الأبيض والأسود على حدّ سواء. ويبدو أنّ السببين الظاهرين لتلك النظرة التي يُقابل بها الأسود من قبل الأبيض هما الاستعمار والعبودية؛ فالأسود عبد سابق، خدوم ومطيع، وظريف، وصاحب ابتسامة عريضة مرسومة على محياه باستمرار، وهو مستعمر سابق أيضا. وباعتماد عقدة تبعية المستعمر المزعومة، نقول أنّ الأسود مولع بتقليد مستعمره السابق، ويجب علينا أن نفضح هذا كلّه، وأن نبحث في الآماد البعيدة التي جعلت من اللقاء بين الأبيض والأسود مستحيلا.

لقد جرى استعباد السود واسترقاقهم من طرف الأوربيين خاصة بعد اكتشاف الأمريكيتين، فقد بلغ حجم تجارة الرقيق خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر قرابة 13000 عبد في العام الواحد يتم شحنهم إلى العالم الجديد، وارتفع الرقم إلى 27000 خلال القرن السابع عشر، ثم أصبح 70000 خلال القرن الثامن عشر⁹⁰. ولقد كان من وزر هذه العملية أن يُربط الأسود دائما بكونه عبدا سابقا، حتّى بعد القضاء عليها وتحريمها دوليا، وذلك في مؤتمر فيينا 1814، ومؤتمر العبودية الدولي 1906 الذي عُقد تحت لواء عصبة الأمم المتحدة. والملاحظ أنّ الذي استعبد الأسود هو نفسه الذي قام بتحريره، وأنّ الأسود لم يقدّم بأيّ عمل من أجل استرداد حرّيته حتّى وهبه الأبيض إياها.

ولقد تعرّف الأوروبيون على الأسود بادئ الأمر كونه عبدا سابقا، وظلّت هذه النظرة لصيقة به وملازمة له، وبشكل نمطيّ، إلاّ أنّ الأوربيين هؤلاء، وهم يفعلون ذلك، لم يتكبدوا عناء التفكير في الفعل اللإنسانيّ الذي جعل البيض يستعبدون السود، فلماذا لا يرى الأبيض نفسه عنصريا سواء أكان مشاركا في حركة الاسترقاق أم لا؟ سنرى لاحقا أنّ العديد من الوسائل استعملت، والعديد من الإمكانيات سُخرت، من أجل عملية تسويغية تبريرية لكلّ الأفعال التي قام بها الأوروبي.

ويأتي السبب الظاهر الثاني الذي يثقل كاهل الأسود، ألا وهو الاستعمار، فالأسود عبد سابق، ومستعمر سابق أيضا، وتقول العقدة المانوية أنّ المستعمر مولع بتقليد المستعمر، لأنّ لديه عقدة دونية، وقد كانت هذه العقدة موجودة في الأسود قبل مجيء الأبيض، وأنّ كلّ قبيلة كانت تنتظر أبيضها الموعود بفارغ الصبر. ومن أجل معالجة قضية الاستعمار بوصفها السبب

⁹⁰ : ب. س. لويد، إفريقيا في عصر التحوّل الاجتماعيّ، ت. شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 28، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980، ص 53 و 54.

الثاني الذي يجعل الأسود مستلبا (وسنرى لاحقا أنّ الأبيض لا يقلّ استلابا عنه)، نعود إلى فانون ودراسته التحليلية لكتاب أوكتاف مانوني *Octave Mannoni* الموسوم بـ"بسيكولوجيا الاستعمار"، والذي حاول فيه هذا الأخير أن يضيف طابع الشمولية والتعميم على كلّ النقاط التي توصل إليها.

وأخطر هذه النقاط هو جعل الأسود مرتبنا بعقدة دونية تجاه الأبيض، وأنها ليست نتاج تقاطع أوضاع موضوعية وتاريخية، بل هي موجودة فيه منذ طفولته وقبل أن يوجد الاستعمار، وردّ فانون كان على شكل استفسار عن السبب الذي منع مانوني من أن يحاول استشعار اليأس الداخلي الذي نجده عند الأسود في مواجهة الأبيض، ولقد كانت الإجابة مكشوفة وواضحة، فنعت الناس بالدونية إنما هو تأكيد على انتمائي النخبوي، فأنا من يصنع الدوني، وليست الدونية متجدرة في، فالحضارة الأوربية وأبرز ممثليها هم المسؤولون عن العرقية الكولونيالية.

وثاني هذه النقاط خطورة هو الادّعاء أنه لا تُلاحظ عقدة دونية مرتبطة بلون الجلد إلا عند الأفراد الذين يعيشون كأقلية في محيط يغلب عليه لون آخر، والردّ على هذا الادّعاء هو أنّ الأبيض في مستعمراته، رغم أقلّيته مقارنة مع السكان المحليين، إلا أنه لم يشعر يوما أنه أدنى من أيّ شيء كان، فهو إمّا-والعبارة لمانوني-أن يؤلّه أو يُفترس. إنّ المستعمر رغم كونه أقلّي لا يشعر أبدا بالدونية. وتغدو المقولة المضادة لهذا هي أنّ الدونية هي المقابل المحلي للفوقية الأوروبية، وأنّ العرقي هو الذي يصنع الدوني.

أمر آخر غفل عنه مانوني أو تغافل عنه، فعوض أن يقوم بتفسير الوضع الكولونيالي، راح يتبع استيهاماته التي تراءت له، والتي أضفى عليها موضوعية بشكل ما، وقد نسي مانوني أنّ مفهوم ديناميكية الشخصية الذي أتى به جورج بالاندييه يقضي أنّ آخر أحوال الشخصية هو نتيجة لكلّ أحوالها السابقة. فكيف به يقول أنّ هناك بذور دونية موجودة لدى الأسود منذ طفولته وقبل مجيء الاستعمار.

ومما غفل عنه مانوني أيضا هو أنّه درس الأسود بمعزل عن المستعمر، ونسي أنّه يعيش مع الأوربي، فما حدث عند اللقاء الأوّل هو أنّ الأسود استطاع تحمّل كونه ليس أبيض، ثمّ إنه اكتشف بالتّماهي معه أنّه إنسان مثله، ولكنّ هذا الاكتشاف سرعان ما جعل الوحدة بينهما تنكسر، فشرع الأسود يطالب بالمساواة بادئا، وكلّما اتّسعت الهوة بينهما يغدو تطلّيبا أكثر، وتتحول إثر ذلك تبعيته إلى الشعور بالدونية.

ولكن، أليست زاوية النّظر هذه التي يحاول مانوني البرهنة عليها خاضعة لعقدة تسلّط وفوقية عند الأبيض، فما يجعل الأسود مستلبا هو قيام الأبيض بتجريده من كلّ القيم وإدراجه ضمن جنس البهائم، وأنّه لا فائدة من وجوده في العالم، فإذا حاول الأسود إرغام الأبيض على الاعتراف بإنسانيته، يقف السيّد مانوني في وجهه، ويقول له: إنّك لن تستطيع، لأنّ في عمقك عقدة تبعية"، وتّضح الهوة إثر ذلك وتتنّسع، فالأسود عبد لدونيته، والأبيض عبد لفوقيته.

ونختم بما ذهب إليه مانوني من أنّ الاستعمار يعامل السّكان المحليين معاملة أب لأبنائه، وهذا في سبيل تفسيره لعلّة وجود الاستعمار، وهو بذلك يضيف عقدة أخرى من شأنها تأزيم العلاقة أكثر، ومفادها أنّ الزّوج يعاملون معاملة أبويّة من طرف المستعمر، ومع ذلك فهم يتحيّنون الفرصة المناسبة للانقضاض على النّساء البيضاوات، وتسمّى هذه العقدة عقدة بروسبيرو *complexe de Prospéro*، وبروسبيرو هو الشّخصيّة المحوريّة في مسرحية "العاصفة" لشكسبير، إذ كان يعامل خدمه بكلّ أبوة وعطف، ولكنّه يصبح بعد ذلك عنصريّاً لأنّ أحد الذين حرّره بروسبيرو من قبضة السّاحرة، ويسمّى "كاليبان" حاول اغتصاب ابنته "ميراندا".

هذا فيما يخصّ العبوديّة والاستعمار، ولكن ما الذي جعل الأوربيين الذين لم يشاركوا في الاستعمار يملكون عنصريّة تجاه الأسود؟ وما هو السّبب الذي وُلد لديهم رأياً مسبقاً عن اللّون؟ علينا أن نتعمّق قبل التّطرّق إلى هذه الأسئلة، لتلك المحمولات التي أثقل بها عاتق السّود، فالأسود مسؤول عن جسمه أوّلاً، وعن عرقه ثانياً، وعن أجداده ثالثاً، وانطلاقاً من هذا فإنّه يكتشف سواده الذي يجرّ عليه وابلاً من الأقاويل من قبيل: متخلف عقلياً، عبد خدوم، آكل لحم البشر، يوجد موز طيّب، أمّي سيأكلني الزّنجي... .

وبناء عليه، فقد جرى حرمان الأسود من أيّ مشاركة، ممّا جعله ينطوي وينزوي ويتقلص ويبقى حبيس لونه وجسده ومظهره، ويجري تذكيره دائماً بلونه، فعندما يحبّونه يقولون له هذا رغم لونها، وإن كرهوك، فيقولون له هذا ليس بسبب لونها، وقد جعل هذا الأمر السّواد سبباً في عذاب الأسود وقلقه وغضبه. ولما كان اللّون علامة العرق الخارجيّة الأشدّ بروزاً، فقد صار المعيار الذي من زاويته يحكم على النّاس، فكيف السّبيل إلى الخلاص من هذه اللاّعقلانيّة المفرطة؟

يقترح بعض السّود من أجل مواجهة هذه اللاّعقلانيّة، عقلانيّة مضادة، ولكن سرعان ما يُردّ على لاّعقلانيّة الأسود بعقلانيّة مضادة، ومن ذلك تعنّي الأسود بامتلاكه ثقافة زنجيّة ساحرة، وأنّ إفريقيا تمتلك بنية سحرية اجتماعيّة معيّنة، وأنّ الانفعال الزنجي والحساسيّة المفرطة هما مقابل للعقل اليوناني، وأنّ الزّوج هم روح الفنّ وضمانة الإنسانيّة، وأنّ ديانتهم كانت رائعة، وأنّ إفريقيا ما قبل الأوربيين كانت غنيّة ومزدهرة. ويحسّ الأسود بذلك أنّه قد أعاد الأبيض إلى مكانه وحجمه، ولكنّ الأبيض سيغدو عقلانيّاً هذه المرّة، فيطلب من الأسود ترك الماضي والتّاريخ بعيداً، والسّير معه على خطاه، إن هو استطاع طبعاً، في مجتمع انتشر فيه العلم والصناعة أيّما انتشار.

وعلى كلّ حال يبقى الأسود مستلباً بالمعنى الحقيقي للكلمة، فإن هو أراد أن يصبح أبيض، فإنّه يعرّض نفسه للسّخريّة، وإن هو طالب بزواجته، فإنّها تنتزع منه انتزاعاً. ولعلّ مفهوم الجدل الهيجليّ سيفيدنا في هذا المقام من أجل إيجاد مخرج ما، فالأطروحة الأولى هي التّأكيد النظريّ والعملّي لهيمنة الأبيض، والأطروحة النّقيضة أو لحظة النّفي هي طرح الزّوجة بوصفها قيمة مضادّة أو عنصريّة مضادّة، وتكون التّركيبية من الأطروحة ونقيضتها

منطقيا وجود عالم بلا أعراف، يعيش فيه الأبيض والأسود على حدّ سواء دونما استلاب، ودون تلك النظرة التي ترجع الآخر إلى مكانه والتي نسميها عنصرية. يبدو أنّ الطريق ما زالت بعيدة وشاقّة من أجل تحقّق ذلك.

علينا الآن أن نعود إلى أولئك الذين لم يشهدوا لا الاستعمار ولا الاستعباد، وعلينا أن نفسّر سبب تعاملهم بعنصرية ضدّ الأسود. يعود فانون من أجل تفسير ذلك إلى الظروف التي تصاحب نشأة الفرد من طفولته إلى اندماجه في المجتمع، فالأبيض يتعلّم سلوكا سويا يستمدّه من العائلة أوّلا، ثمّ من الدولة أو الأمة التي تنتقل فيها السلطة الأبوية العائليّة إلى السلطات المؤسّساتيّة، والحال هذه، فإنّ فردا نشأ هكذا، سيدرك الحاضر بعيون الماضي، وسيسهل اندماجه ضمن السّلطة العليا. ولكنّ الأسود، بعد أن يكتسب سلوكا معيّنًا ضمن العائلة، سيُقابل بصدمة نفسية حال محاولته الاندماج في المجتمع، وذلك لأنّ ثمة مرجعية تمثيلية قائمة تطاله باستمرار.

ومن أشكال هذه المرجعية التمثيلية التي تطال الأسود نجد أنّه في كلّ مجتمع أوربيّ، هناك قنوات للتّنفيس الجماعيّ تستطيع من خلالها الطّاقات المتكدّسة على شكل عدائية أن تخرج، ومن هذه القنوات تلك المجالات المصوّرة المخصّصة للشبان كحكايات طرزان أو مغامرات ميكي أو مغامرات الفتيان في الثانية عشر، ومن خلالها يلتهم الشبان هذه الحكايات التي يجري دائما تمثيل الذنب والشيطان والمتوحّش والشّرير فيها بزنجيّ أو هنديّ.

ويقع شبان المجتمع الأنتيليّ ضحية ذلك، فرغم لونهم الأسود، إلّا أنّهم يتماهون مع الأبيض، ويتّخذون موقفا مماثلا تجاه الزّوج، والمفارقة هنا تكمن في أنّ الأنتيليّ لا يرى نفسه سوداء بل بيضاء، وسيصرّف كأبيض، أمّا الزّوج عنده فهم الأفارقة والسّنغاليّون، ولكنّه سيدرك حينما يذهب إلى أوروبا حقيقة أخرى، وسيعلم أنّه عندما يُحكى عن الزّوج وعنما يتمّ تصويرهم، فإنّ المقصود بذلك هو لا غيره، وسيلجأ في حال كهذه إلى الاختيار بين ما تلقاه في عائلته، وبين ما وجده في المجتمع، وسيغدو توجّه التنشئة المعهود من الفرد إلى العائلة إلى المجتمع على النحو الآتي: العائلة → الفرد ← المجتمع.

وبذلك فإنّنا نشهد إبدالاً ديالكتيكياً بالانتقال من بسيكولوجيا الأبيض إلى بسيكولوجيا الأسود، لأنّ هذا الأخير سيشعر أمام أوّل نظرة بيضاء بوزر لونه وثقله وضغطه، ممّا سيولّد عنده عصابا هو في الأصل حصيلة الوضع الثقافيّ، فهناك جملة من المعطيات والقضايا التي تخترق الفرد، وبشكل خفيّ، مشكّلة عنده رؤية للعالم وفق الجماعة التي ينتمي إليها، كالرسائل والصحف والمجالات والإعلانات والإذاعة والسّينما والمناهج المدرسية وغيرها، فإذا كانت البنية النفسية لهذا الزنجيّ هشّة فإنّ أناه سينهار، وسيتوقّف عن التصرّف كفرد فعّال، وسيتولّد عنده رهاب متمثّل في خوف اكتئابيّ من وضع ما.

وغير بعيد عن الأسود، نجد رهابا مماثلا عند الأبيض، ويكفي مجرد الاتّصال لاستثارة هذا الرّهاب، فسلوك النساء البيضاوات يبدو دائما وكأنّهنّ يحاولن القيام بحركة هروب من الأسود، لأنّه مثلما جرى تصوير اليهوديّ على أنّ له طاقة امتلاكية رهيبية، فقد جرى تصوير

الزنجي أيضا بما له من قوة جنسية رهيبية، ويغدو الأبيض محاصرا من جانبيين: اليهود يهددون الحكم والمال، والزنج يهددون النساء، وسيتولد لديه قلق مهيمن أو دونية جنسية، ويبدو بذلك أنّ سبب العنصرية التي تطال الأسود هي مجرد انتقام جنسي بسبب الخطر البيولوجي الذي يشكّله من السابق لأوانه الإقرار بهذا، ولكن رهاب الأبيض من الزنجي هو خوف من البيولوجي.

من بين الذين لخصوا الوضعية جيّدا كارل غوستاف يونغ *Carl Gustav Jung* الذي يرى أنّ الحضارة الأوربية تمتاز وسط ما يدعو بالوعي الجمعيّ بذلك الزنجي الذي ينام في أعماق كلّ أبيض، وهذا اللاوعي الجمعيّ هو في الواقع ثقافيّ أي مكتسب، والنمط الأصليّ فيه للقيم الدنيا يمثّل الزنجي، وهذا اللاوعي الجمعيّ ليس قسريا، وإنما هو فرض ثقافيّ عفويّ متولد عن أفكار مسبقة جعلت الزنجي يصرّع في كلّ لحظة صورته ولونه.



لقد ركّزنا منذ بداية هذا الحديث عن العنصرية على الإنسان الأسود عموما، والأنتيليّ خصوصا، بوصفهما مفعولين لفاعل واحد هو الأبيض دائما، إلا أننا لم نتحدّث حتّى الآن عن الاتجاهات التي تبناها الزنج من أجل إعطاء معنى لقضية الزنج خصوصا الأفارقة، سواء أكانوا مثقفين مفرنسين أو أنجلوساكسونيين أو عموماً لم يتشرّبوا ثقافة الآخر إلا نورا قليلا، ويبدو أنّ هناك اتجاهين عامين ميّزا قضية الزنوجة والصّحة المرتبطة بها وتطورها، فهناك الداعون إلى تبني الزنوجة، وهناك الرافضون لها.

ومن بين المثقفين الذين حاولوا تأييد قضية الزنوجة الشاعر والسياسي السنغالي ليوبولد سيدار سنغور *Léopold Sédar Senghor* فقد بدا عليه منذ البدء رغبة في قلب مفاهيمنا حول اللون، فعوض أن نجعل اللون الأبيض دالّا على السعادة والتفاؤل والسلام، علينا أن نحلّ اللون الأسود محلّه، ويبدو هذا الأمر، كبدائية، فعلا في مواجهة الآخر، إلا أنّه ليس فعلا بقدر ما هو منفعل، فهذه الدعوة السنغورية أتت كردّة فعل أريد لها أن تكون بهذا الشكل، فهي مفتعلة، والمحرّض على فعلها أبيض، وسارتر تحديدا الذي نقل عنه أنّه يرى أنّ الأسود انطلقا من الألوان يدين نفسه ويتهمها⁹¹. وتأكيدا لمقولة "ويبقى العود ما بقي اللحاء" نقول أنّ الأبيض يبقى فاعلا ما بقي الأسود منفعلا.

وقد تفتّن السود إلى أنّ السبب الرئيس، الذي جعل أفكار جيل عديدة تتسمّ لتبلور في النهاية فكرة أنّ الزنج هم مرادف للوحشية والبربرية والتخلف، هو قيام الأبيض بتبرير حملته الاستعمارية والاستعبادية قبلها، وكان ذلك بدافع تحضير هذه الشعوب المنحطة، وقد ارتدت هذه المهمة التحضيرية عدّة أقنعة، فجاءت تحت غطاء الواجب الإنسانيّ، أو المسؤولية الأخلاقية، وحتّى تحت غطاء الحملات التبشيرية. وأمام هذا الظلم والاستغلال اللذين مارسهما

91 : د. محمّد عبد الغنيّ سعوديّ، قضايا إفريقية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 34، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980، ص 156.

الأبيض ضدّ السّود تولّد لدينا صنفان من الزّوج: أحدهما فقد الثّقّة بنفسه وانطوى في عزّله، بينما رفض الصّنف الثّاني هذا الاستغلال ولم يتقبّل نظرة الآخر إليه.

ولم تبدأ المواجهات أوّل الأمر بين الطّرفين بالحديث عن الاستغلال، بل بالحديث عن الاغتراب الفكريّ الذي يشعر به المثقّفون الزّوج، وبالتالي فإنّ هذه المواجهات خاصّة بفئة النّخبة دون غيرهم، أمّا الجماهير فلم تتعرّض للمواجهات لذكرهم بتاتا، ولقد استساغ المثقّفون الأوروبيون خاصّة الفرنسيون هذا الاتّجاه، وتبنّوه وأيدوه وسوّغوا له، وكان من نتائج هذا الاتّجاه أن قامت مقابلات بين حضارة الغرب وإفريقيا انتهت إلى الوصول إلى نتائج غير عمليّة، منها أنّ الحضارة الأوربيّة هي حضارة تحليليّة رياضيّة ميكانيكيّة ماديّة، حضارة قوّة، ولكنّها خالية من الرّوح الجماعية والرّوحانيّة⁹².

ثمّ تطوّرت هذه المواجهات لتصبح مذهباً للاستعلاء العرقيّ عن طريق منع أيّ اتّصال بالأبيض ومنع أيّ تكيف معه، وقد جاء هذا الموقف كعنصريّة ضدّ التّمييز العنصريّ الممارس على نطاق واسع ضدّ السّود، ولكن سرعان ما خفّت وتيرة هذا الموقف، وأصبح هناك نوع من الحوار مع الآخر من أجل المطالبة بالمساواة والعدل والاندماج، وطبعاً الذي يحقّق هذه المطالب هو الأبيض دائماً، وتبقى مقولة العود واللّحاء على ما هي عليه، ويبقى الأسود على ما هو عليه.

ولم يستطع دعاة الزّنجيّة إلّا أن يتغنّوا ببدائيتهم وعواطفهم وانفعالاتهم واستعادة ماضيهم، أو الاستخفاف بالقيم الأوربيّة كحدّ أقصى، ثمّ العدول عن ذلك بغية التّقارب بين الطّرفين في ظلّ تفاهم مشترك. ولكنّ الدّعوة إلى الزّنوجة لم يُكتب لها الاستمرار، لأنّها وببساطة هي دعوة خاصّة بالمثقفين دون الجماهير، ولذلك فقد كُتبت لهذا التّجاه أن يموت عند أهله، وأنّ يتبنّى عند غير أهله من المثقفين الفرنسيين أو الزّوج المثقفين على أيديهم. ولا يسعنا إلّا أن نعلّق على دعوة المثقفين هذه بما قاله نيتشه عنهم أنّه لا يمكن تصديقهم، وسنعود كي نستفيض في الحديث عن المثقف ودوره في حينه.

أمّا الآن فنسعرض الاتّجاه الثّاني والرّافض للزّنوجة بدعوى أنّها رجوع إلى الوراثة، لا دعوة للبعث، ورائد هذا الاتّجاه النّاطق بالإنجليزيّة إزكيال مفاليلي *Ezekiel Mphahlele* الذي يرى أنّه من الغباء أن تُجعل إفريقيا رمزا للبراءة والنّقاء والعاطفة والفنّ، إفريقيّا قارّة عنف عنده، ويفتخر بذلك، ويقول أنّ العنف ظاهرة صحيّة من شأنها قلب نظام الحكومات واصطياد أغنياء الزّوج الذين يستغلّون الزّوج الضّعاف ويدمّرونهم⁹³، ويستفيض مفاليلي في حديث يطابق ما ذهبنا إليه سابقاً من أنّ الإفريقيّ هو دائماً ردّة فعل أريد لها أن تكون بالشّكل الذي يرسمه الأبيض، ويقول أنّه يعترض على الاهتمام الجديد بإفريقيا ويصفه بالسّطحيّة، وأنّه

92 : نفسه، ص165.

93 : نفسه، ص181.

لا يخلق إلا شعرا رديئا، وأن الجماهير الإفريقية ليست إلا رد فعل لما حدث لهؤلاء الذين أرادوا الاندماج في المجتمع الفرنسي وتشرّبوا ثقافته⁹⁴.

والآن، نحن دائما أمام أطروحة ونقيضتها، دعوة إلى الزنجية ورفض لها، فكيف لنا أن نجد تركيبة لهما تُلغي ما هو نظرة فاسدة، وترفع ما هو نظرة صالحة، وذلك من أجل هدف واحد؛ القضاء على العنصرية والاستلاب. ينبغي علينا قبل كلّ هذا البحث في المصطلحين من أجل إعطاء نظرة شاملة عن الوضع، بغية تفسيره أوّلا، وتغييره ثانيا.

ليس بوسعنا أن نتوسّع في الحديث عن الاستلاب، وكنا نودّ أن نفعل ذلك، وما دفعنا إلى العزوف عن ذلك أمران اثنان، الأوّل هو أننا لمّحنا إليه في غير موضع بأنواعه المختلفة، سواء كان فكريا أو جنسيا أو نفسيا، والثاني هو أنّ المادة التي بين أيدينا تعالج الموضوع بالنسبة للعرب فقط وانطلاقا من آراء الغربيين حوله؛ من هوبز، ولوك، وروسو، وهيكل وفويرباخ، وماركس، كما أنّ هذا المفهوم هو شعور الإنسان الغربي أنّه مستلب من طرف الدّين ورجال الكنيسة أوّلا، ونحن لا نملك ذلك، وإن كنا مستلّبين دينيا فعلى أحد ما أن يعالج هذا الموضوع، أمّا نحن فنرى أننا لسنا كذلك، ثمّ انتقل شعوره بالاستلاب ثانيا إلى السياسة ثمّ إلى الاقتصاد، وكلّها مواضع قد لا تكون مطابقة لجوهرنا وطبيعتنا، فنحن والغرب أمران مختلفان دينيا وسياسيا واقتصاديا، فإن وجد بيننا تقارب فهو شكليّ فقط، وعليه، فليس لنا أن نطبّق مفهوما غربيا على بيئة غير غربية، وإلا فإننا سنصبح كمن يتابع النّشرة الجوية في بلاد غربية، ويقرّر تبعا لذلك يأخذ مطّاريتة في الغدّ أم يدعها وهو في بلاد غير تلك البلاد.

حتّى أنّ الاغتراب الفكريّ غير وارد أيضا، ولا نريد التّوسّع فيه أيضا هنا، لأنّ المقصود بالاغتراب الفكريّ هو غربة الإنسان بالنسبة للعالم الغربيّ طبعاً، فإن كان الشّخص ملماً بفكر بيئته وعرقه وأمتّه فهل يكون مغترباً؟ بالطبع ستثار مسألة موافقة الآخر أو مخالفته هنا، ونحن لا نريد الخوض فيها.

ونعود إلى العنصرية، ولا بد من القول كمستهلّ لحديثنا عنها أنّ هناك العديد من التّجاذبات التي طالت مفهوم العنصرية، ولكنّ المتفق عليه هو أنّه لا يوجد اليوم عالم يعتقد أنّ الخصائص الوراثية هي التي تشرح التّنوّعات الثقافية، لأنّ الخصائص الوراثية موجودة على مستوى الأفراد لا على مستوى الجماعات. هذا أوّلا. وثانيا، فقد حدث جدال طويل عريض حول العرقية والعنصرية؛ أهما اسمان لمسمّى واحد أم أنّ بينهما فرقا ومفترقا؟ والقول الذي نميل إليه هو ما جاء به بيير فان دينغ بيرغ من أنّ العرقية تهتم بصيرورة التّعريف على الـ نحن، بينما العنصرية أكثر توجّها نحو تصنيف الـهم⁹⁵. وتعدو بذلك العنصرية وسيلة للإقصاء السلبيّ بينما تكون العرقية وسيلة للإدماج الإيجابي، وهذا القول يدلّ صراحة على أنّ العنصرية والقومية هما وجهان لعملة واحدة، فما دمت عرقياً، فأنت بالضرورة عنصريّ، لأنك تدمج

⁹⁴ : نفسه، ص182.

⁹⁵ : توماس هايلاند إريكسن، العرقية والقومية، ت. د. لاهاي عبد المحسن، سلسلة عالم المعرفة، العدد 393، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012، ص15.

وتقصي في أن واحد، ونبئتُك هي تبرير تلك التّنظيمات التّراتبيّة التي تشهددها المجتمعات. ولكن ما هي الأسباب التي تجعل مجتمعا يدمج ويقصي؟

يعود أصل نظرية الإدماج والإقصاء إلى آماذ بعيدة، ولقد استغلّت أوروبا هاتين العمليتين من أجل أن تجعل نفسها متمركزة حول ذاتها من جهة، وخالقة بينها وبين الشّعوب الأخرى مسافة كبيرة، ولقد استثمر الأوربيون عنصرَي الإدماج والإقصاء انطلاقا من التّطوير الذي قام به أريسطو لنظريّة الكيوف الطّبيعيّة⁹⁶، وهي نظريّة تقسّم الأمم حسب المناخ وتجعلهم متمايزين فيما بينهم من أجل أن تجعل العنصر الإغريقيّ، بحكم موقعه الجغرافيّ، جامعا لكلّ العناصر الحسنة الموجودة لدى الأمم الأخرى، وقد قام الأوربيون بإجراء تغييرات على هذه النظريّة، من أجل خدمة مصالحها المتمثّلة أساسا في اصطناع صورة للأخر مغايرة تماما للمعيار الغربيّ، ومُضفية عليه صفة المكوّن الهامشيّ الذي ينبغي دائما اختزاله إلا إن اندرج معها في علاقات ولاء وامتثال وانصياع. يقول الدّكتور عبد الله إبراهيم عن الغرب: "إنّه في الواقع يمسح أيّة صورة يمكن أن تطوّر بها الجماعات المغلوبة، ويقدم بدائل تُبقي على علاقة التّفوق لصالحه، ويؤدّي هذا السلوك الازدواجيّ إلى تركيب صورتين؛ صورة للذّات تتّصف بالنّقاء والصّفاء والشّفافيّة، وهذا يقتضي إعادة كتابة تاريخ الذّات منظورا إليها من واقع حال الذّات كما وصلت إليه، بما يبرهن على قوتها وفاعليتها، وصورة للأخر تقوم على أساس ضمّ العناصر المنبوذة والمكروهة والمتخلّفة وتثبيتها على أنّها حقيقة الآخر"⁹⁷.

ولكنّ أوروبا لم تكتف بالإدماج والإقصاء فقط، فبقدر ما جعلت الأخر يبتعد عنها قسريّا، فإنّها جعلت منه مجالا تتمدّد فيه، مستعملة في ذلك كلّ أشكال الهيمنة، ظاهرها وخفيّها؛ من استسراق، واسترقاق، واستعمار واستغلال.

في الفصل الرّابع من كتاب "المركزيّة الغربيّة، إشكاليّة التّكوّن والتّمركز حول الذّات" يحاول عبد الله إبراهيم أن يبيّن أنّ سبب نشوء النّزعة العرقيّة هو الانتقال من التّمركز حول الذّات إلى إلغاء الأخر، وهو فصل فيه الكثير من الإجابات التي تردّ الأمور عقلائيّة بعد أن كانت لاعقلائيّة تطال أيّ عرق كالزّنوج مثلا، وسنعرض لأهمّ ما جاء فيه.

وأولّ الأمور التي جلبت انتباهنا، هي أنّ ولادة الغرب الحديث كانت مقترنة بالتّأصيل العرقيّ، عن طريق القول بوجود طبائع محدّدة وخاصّة تقف وراء الحضارة الغربيّة الحديثة، وقد اتّخذت منه نظريّة سميت بنظريّة الطّباع العرقيّة، وقد كان هذا بغرض تفسير تجانس مكوّنات ثقافة الغرب. كما عمد الغرب أيضا إلى إعادة تركيب العديد من المعطيات التّاريخيّة والدينيّة والاجتماعيّة على أنّها نتاج ميّزات بشريّة محدّدة، والأخطر من هذا أنّها مارست فعلا

⁹⁶ : د. عبد الله إبراهيم، المركزيّة الغربيّة، إشكاليّة التّكوّن والتّمركز حول الذّات، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1997، ص232.

⁹⁷ : نفسه، ص232.

إقصائياً لجملة العناصر والمؤثرات التي صاحبت نشوء الظاهرة وإعادة بناء تاريخ جديد لها، ومن ذلك إقصاء المؤثر الشرقي في ازدهار حضارة الغرب.

أجل، لقد ظهرت نظرية العرق التي ادّعت تفوق الجنس الآري، وأجريت من أجل ذلك بحوث ومقارنات بهدف ما، ونذكر على سبيل المثال القول بوجود تمايز في الكفاءة الأدائية بين اللغات الآرية واللغات السامية. يقول عبد الله إبراهيم: "والواقع أنه جرى تأويل متعسف للمؤثرات المذكورة، واستثمرت نتائجها في سياق آخر، مع أنها لا تخلو من نزعة تمايز وتفوق، وعلى أية حال، فقد دُمجت عناصر، وزُيِّفت معطيات كثيرة، ورُكِّبت سياقات جديدة لظواهر قديمة، واستُبعدت مؤثرات فاعلة ومباشرة، وأُعلن عن ولادة غرب نقي"⁹⁸.

ولقد استغلّ الغرب مفهوم النزعة العقلية الإنسانية من أجل أن يثبتوا تفوقهم، وقالوا بأنّ هذه النزعة هي نتاج خاصّ لتلك الطبائع الثابتة التي لا توجد عند غيرهم، وقاموا بردّ كلّ ذلك إلى خصائص عرقية ثابتة.

ولقد شهدت القرون الخمسة الماضية إعطاء نوع من الشرعية لنظرية الطبائع العرقية، ولقد تضافرت عدّة أسباب من أجل ذلك، منها أنّ الغرب فرض هيمنة اقتصادية وممارس فعلا مزدوجا، فحلّ كلّ التشكّلات التقليدية، ولكنه أبقى أجزاء كثيرة من العالم مرتبطة به في علاقة تبعية دائمة، كما أنّه نادى برسالة ظاهرها أخلاقيّ هو تحضير العالم، وباطنها هو فتح العالم وإخضاعه، وغدا الأبيض بذلك يحمل معه انتماء عرقياً هو أعلى مرتبة من أولئك الذين ينتظرون منه أن يقلب سكون انتمائهم الدينيّ والعربيّ والثقافيّ.

وبالموازاة مع هذه الهيمنة والسيطرة، فقد وضع الغرب حدودا فاصلة، بينه وبين الآخر، تحول دون عملية الاندماج بمعناه الحقيقيّ، ويتحوّل المغلوب بذلك إلى نموذج امتثاليّ سعيا وراء التقليد، إلّا أنّ الغالب لا يوفر شروط اندماج فاعلة، فهو إن قدّم، فإنّما يقدم حلولا جزئية ومؤقتة.

ونحن نقرأ هذا الفصل الخاصّ بالتأصيل العرقيّ أدركنا أنّ العنصرية ليست مجرد نظرة يقابل بها الأبيض الأسود أو غيره، وإنّما أدركنا أنّها موعلة في القدم، وذات جذور يصعب قطعها، ثمّ تذكّرنا أنّ المجتمع الإغريقيّ الأوّل بفلاسفته ومدينته الفاضلة التي نادى بها أفلاطون كان يقصي العبيد والغرباء، ويرفض اندماجهم في المجتمع الإغريقيّ الرّاقى. أضف إلى ذلك أنّ العنصرية هي سياسة متبعة ومقصودة من طرف الأبيض كي يبقى الآخر على ما هو عليه، أو يدفعه إلى الابتعاد عنه بالقدر الذي يشاء.

وانطلاقاً من كلّ هذه المعطيات، فإنّنا نجد أنّ ما يدعو إليه فانون، في الفصل السابع من كتابه الأوّل "الزنجي والاعتراف به" وفي الخاتمة أيضاً، غير قابل للتحقّق. وهنا نطرح سؤالاً: هل هذه هي آخر لبنة يضعها فرانز فانون في محاولته بناء العالم؟ ترى هل سيواصل الاهتمام ببنائه محسناً له ومزيّناً؟ أم تُراه يهدمه ببساطة كي يقيم مكانه صرحاً جديداً وفق مخطّط جديد؟

98 : نفسه، ص 230.

ما نريد قوله هنا هو بعد كلّ ما درسناه في هذا الفصل، هو أنّ قانون إلى حدّ السّاعة يتصرّف بوصفه متّقفاً، ونحن حذرون جدّاً من المتّقفين، وثقافة قانون هذه، كلّها مستقاة من الغرب والأبيض، فهل تصلح الأدوات الغربيّة من أجل إنقاذ الإفريقيّ والأسود؟ وهل يصلح مجرد الكلام الأسود؟ أم أنّ هناك طريقة أخرى؟ سننظر إلى كلّ هذه المحاور في حينها واحداً بعد آخر، وسنبدأ بموقع آخر يتّخذ قانون في مسيرته الخاصّة والفكريّة، ألا وهو التّواجد في البلدة. فلننتبّع ذلك.

الفصل الثّاني: البلدية نقطة الانعطاف

سيبتدي لنا انطلاقا من هذا الفصل فانون آخر غير الذي عرفناه في الفصل السابق، وسنشهد معه انتقالا محوريا هاما؛ سواء أكان ذلك في تعاطيه مع أفكاره السابقة، أو في تطلعاته الجديدة التي شرع يكتسبها منذ مجيئه إلى البلدية، وتحديدًا إلى مستشفى الأمراض العقلية "جوانفيل" آنذاك؛ الذي كان المؤسسة الاستشفائية الثانية بعد مستشفى العاصمة "مصطفى باشا"، ومن بين أهم ما ميز فانون وقتئذ هو قيامه بثورة شاملة؛ تمثلت أول الأمر في علم النفس، كي تنتقل بعد ذلك إلى السياسة، ولذلك فإننا سنتعامل في هذا الفصل مع نوعين من الكتابات عنده؛ النفسية والسياسية.

وما جعل فانون يثور ثورته تلك، أمران مهمان للغاية، يتمثل أولهما في تواجده ضمن عالم مانوي يتناحر طرفاه من أجل غايات متباينة ومتناقضة وعادمة، وثانيهما في انتقاله من صفة العقل المراقب الذي يتميز به المثقفون عموما، إلى صفة العقل الفاعل التي لا يتسم بها إلا أولئك الذين يصدّق عليهم لقب مثقف عن جدارة واستحقاق، وقد ساعد هذان العاملان فانون من أجل تعديل مساره السابق الذي أدرك غاياته القسوى وذروته العليا، إلى مسار آخر أقل ما يقال عنه هو أنه قد حكم بزوال جلّ ما كان يتمنى حدوثه قبل مجيئه إلى البلدية، لحدة الصدام الحادث بين المستعمر والمستعمّر التي شهدتها وعاشها، والتي يبذل كل طرف فيها شتى الوسائل من أجل أن يحقق وجوده ويُعدم وجود الطرف الآخر.

ولقد شكّلت البلدية نقطة انعطاف في النظرية القانونية على مستويات عديدة، فقد قام بقلب عدّة مفاهيم في مجال علم النفس مثلا، وسنخص حديثنا في هذا الفصل للعلاج الاجتماعي الذي أتى به فانون متسلحا من المتروبول، والصعوبات التي واجهته حال شروعه في تطبيقه على مرضى محليين، وسنعرض أيضا للانتقاد الذي وجهه هو ورفيقه أزولاي إلى مدرسة الجزائر (L'école d'Alger) التي كانت تحت قيادة النفساني أنطوان بوغو Antoine*، وسننتقل بعدها للحديث عن الجريدة الداخلية لمستشفى البلدية وأهم ما جاء فيها من نقاط ذات طابع فعلي؛ ينطلق من الواقع كي يعود إليه من أجل تصحيحه، وسنذكر بعض الأعداد التي نلمس فيها تلك الروح الباعثة لضرورة إتقان العمل الاستشفائي وضرورة تمتين العلاقة بين النزلاء والمرضى والأطباء.

ولا يمكن لهذا الفصل أن يكتمل إن لم نبين فيه تغيير نظرة فانون نحو ظاهرة العنصرية، وما كان لنظريته السابقة أن تتغير لولا تلك الممارسات اللاإنسانية التي كشفت الستار أمامه، والتي كانت تطبع المحتلّين وهم يتخذون من المحليين موضوعا لهم بغية فرض مركب نقص لديهم ملازم لهم، وسيقوم فانون بفضح الطابع الثقافي الذي اتّسمت به العنصرية بعد أن كانت متحجّبة بطابع بيولوجي بحت.

وسنعمد في هذا كله على الملاحظات التي قدّمها جون خالفة حول العلاج الاجتماعي، وعلى التقديم الذي كتبته أمينة عزّة بقاط حول جريدة مستشفى البلدية، وعلى عديد المقالات الصادرة في جريدة المجاهد أو ضمن مجلة الحضور الإفريقي *Présence africaine* أو في مواضع أخرى، كما أننا سنعمد أيضا على الكتاب الذي توجّه هذه المرحلة من مسار فانون

والموسوم بالعام الخامس للثورة الجزائرية، وسنستأنس بكتاب محمد الميلي الموسوم بفرانز فانون والثورة الجزائرية.

لقد شكّلت الممارسات التي قام بها الشعب الجزائري بمناسبة الثورة الجزائرية، بواعث موضوعية جعلت فانون يحاول تخطي حالة الركوند التي وقع فيها بعد أن هُدم العالم الذي بناه قبل مجيئه إلى الجزائر، فالكفاح المسلح، ومناهضة العنصرية، وتحرير الرجال، كلّها عوامل جعلت فانون يقوم بالخطوة التالية، خطوة يتجاوز فيها هذا الخراب المائل أمامه تحت وطأة النظام الكولونيالي من أجل أن يبني عالما جديدا.

إنّ تسمية هذا الفصل بالبليدة هو من باب المجاز المرسل الذي يطلق فيه اسم الجزء ويراد به الكلّ، فالكلّ هنا هو مختلف المناطق التي زارها فانون في القطر الجزائري، وما البليدة إلا واحدة منها، وأطلقنا البليدة دون غيرها، لأنها المكان الذي كان يتواجد فيه فانون بشكل متواتر بحكم عمله ومسكنه طبعاً، وعليه، فإننا سنتحدّث عن كلّ ما له علاقة بالبليدة أو الجزائر حتّى ولو كُتبت بعد نفي فانون من الجزائر أوائل 1957.

1) العلاج الاجتماعي ونقد مدرسة الجزائر

لقد تطوّرت رؤية قانون بشكل عام، وفي مجال علم النفس بشكل خاص، وذلك منذ مجيئه إلى البلدية، وبما أنّ مستشفى "جوانفيل" آنذاك كان في الصّف الثاني بعد مستشفى الجزائر، فقد كان المرضى الذين يُحالون إليه من النوع الذي يُعجز عن شفائه أو التعامل معه، وكان النزلاء فيه مَقَسَمين تقسيما إثنيًا، فالأوروبيون على حدة، والأهالي كذلك، وقد عُهد لقانون يومها من بين ما عُهد له جناح لنساء أوريبيات، وآخر لرجال جزائريين.

وقد لاحظ قانون أنّه في الوقت الذي كان فيه العلاج الاجتماعيّ مثيرا مع النزلاء الأوربيين، فهو لم يكن كذلك مطلقا مع الجزائريين، وقد اتّخذ قانون من ذلك، هو وزميله الطّبيب المتمرّن جاك أزولاي *Jack Azoulay* منطلقا من أجل إعادة التّفكير في هذه التّقنية العلاجية ومبادئها.

ولقد كان للنزلاء لباس موحّد يُلبس لهم داخل المستشفى، ولكن، ولأسباب ما، كان الأهالي يرفضون ارتدائه مطلقا، لأنّهم كانوا لا يرون أنفسهم في الزيّ نفسه الذي يرتديه قامعوهم، وقد تمّ تبعا لذلك طرح سؤال مؤسّس من طرف قانون وأزولاي؛ مفاده هل بالإمكان أن نعتقد أنّ علاجا اجتماعيا بروح أوروبية يمكن أن يُطبّق على نزلاء مسلمين؟ وذلك دون أن نأخذ في الحسبان الطّروف الجغرافيّة والتّاريخيّة والتّقافيّة والاجتماعيّة؟

ويرى شارل جيرونيمي *Charles Geronimi* أنّ قانون قد تقصّد إفشال هذه التّقنية، وذلك لرغبته في إحلال طرق علاجيّة أخرى محلّها، ولكنّ أزولاي ينفي ما ذهب إليه جيرونيمي، ويصرّح أنّ هذا الفشل لم يكن متقصّدا، وإنّما حدث فعلا، ويستدل على ذلك بالقول أنّ قانون الذي خلّص من خلال كتاباته السّابقة إلى أنّ أيّ لقاء بين إثنيّتين ضمن إطار كولونياليّ مستحيل، كان بإمكانه تفادي تجريب هذه التّقنية العلاجيّة أساسا، وذلك لأنّه يعلم استحالة نجاحها وفشلها المحتوم، ومع ذلك، فقد حاول تطبيقها على جزائريين، من أجل أن يُثبت أنّ التّقافة الجزائريّة تحمل قيما أخرى غير تلك التي نجدها عند الفرنسيين المحتلّين، وتغدو بذلك كلّ محاولة علاجيّة بعيدة عن هذا الإطار فاشلة من منطلقها. إنّ علم النفس والعلاج النفسيّ يجب أن يتّما ضمن إطار سياسيّ.

وينبغي القول أيضا أنّ البلدية وضّحت الأمور كثيرا لقانون، وجعلته يرسّخ فصله بين النفسيّ والعصبيّ، وبين النفسيّ والاجتماعيّ، بعد أن كان الفصل بينهما مجرد خلاصات عن ملاحظات لعدد قليل جدًا من المرضى، وشرع قانون وأزولاي بذلك في دراسة الطّريقة التي يكتسب بها المرضى العقليون الجزائريون تصوّراتهم ضمن التّقافة الجزائريّة؛ فحاولا معرفة الرّابط الذي يجمع الجزائريين بالمزارات وأضرحة الأولياء، وكذلك معتقداتهم حول عالم الجنّ والأرواح، وأيضا أثر وقع الصّدمة الكولونياليّة عليهم وعلى مكتسباتهم وثقافتهم.

ولقد حدث نتيجة لهذا الفصل بين النفسيّ والعصبيّ دحض للرؤية الإثنيّة التي كانت ملازمة لعلم النفس؛ والتي اكتسبها من علم النفس الكولونياليّ ما قبل الحرب (la

(psychiatrie coloniale d'avant-guerre)، فإذا حدث وسلّمنا بأنّ مردّ الأمراض العقلية هو عصبيّ بحت، فلا يمكن أن نردّ الأمراض النفسانية إلى اضطرابات عصبية بحتة أيضا.

ولقد كان هذا التّعاطي الإثنيّ مع علم النفس سائدا في معظم المستعمرات، وكانت المدرسة التي تُمدّه بالشرعية هي مدرسة الجزائر تحت تأثير النفسانيّ أنطوان بوغو؛ الذي أراد أن يمنح العنصرية أساسا ومظهرا علميين، ولقد قام فانون رفقة زميل آخر له يدعى رايموند *Raymond* في البليدة، بإصدار بيان حول موضوع "المرض العقليّ في شمال إفريقيا"، وذلك بمناسبة ملتقى الأطباء العقلين والعصبيين المنعقد بمدينة نيس الفرنسية شهر سبتمبر سنة 1955، وكان فحوى هذا البيان حول الاعتراف (I'veu)، فإذا كان الأوربيّ الذي يجد نفسه أمام مجموعة من الأدلة التي تُدينه يُقرّ ويعترف بذنبه، فإنّ الشّمال-إفريقيّ في الموقف نفسه، نجده يصرّ على عدم الاعتراف بما ارتكبه فعلا، وتكون ردّة الفعل الأولى لدى الشرطية والرأي العام أنّ الشّمال-إفريقيّ كذاب، ويُفسّر علماء النفس ذلك بطريقة خفية أنّ الإجرام متوطن في عقلية الأهالي والشمال-إفريقيين، ويخصّونهم بمصطلح "إجرامية الأهالي" la criminalité indigène، وهو في اعتقادهم ناتج عن خصائص بدائية كالوحشية والهمجية والاندفاع تميّزهم عن غيرهم من المتحضّرين.

ولقد توسّع بوغو وتلميذه جون سوتي *Jean Sautter* في ردّ الأهالي إلى أشكال وجودية بدائية؛ عن طريق القول بأنّ المظهر النفسيّ للأهالي والمسلمين هو أشبه ما يكون بالمظهر النفسيّ للطفل، فهناك نقص وتوقّف في النضج عندهم، كما أنّه لم يتمّ الاقتصار على تفسير ذلك بالقول أنّ الحالات المدروسة راجعة إلى النظرة التطورية للفرد (ontogénétique)، بل جرى ردّها إلى النظرة التطورية السلالية (phylogénétique) وفق رؤية تعميمية ومعرّضة.

ومن أجل نقض هذه التفسيرات ذات الطابع التكوينيّ البيولوجيّ التي تطال الأهالي، يعود فانون إلى تشريح الاعتراف، ويقول أنّ الإنسان عندما يعترف بفعلته، فإنّه يفعل ذلك بوصفه رجلا مسؤولا، وبوصفه مواطنا ينتمي إلى عقد اجتماعيّ بين شعب وحاكم، ولا يملك الاعتراف معناه إلّا ضمن الجماعة التي تعترف بوجودي كفرد بينها، وفي ظروف غير هذه، فإنّ الامتناع عن الاعتراف يصبح وسيلة لفضّ الاندماج عن المجتمع الذي أتواجد فيه.

وفي إطار النظام الكولونياليّ يمتنع الأهالي عن الاعتراف، لأنّهم يشعرون أنّ لا مكان لهم ضمن هذا النظام، ولأنّهم إنّ هم اعترفوا بما ارتكبوه؛ فإنّهم يمنحون الشرعية لهذا النظام الغريب عنهم والمُعربّ لهم. إنّ ما يقوم به الأهالي جرّاء عدم شعورهم بذنب ما ارتكبوه هو فصلهم الشّامل بين مجموعتين اجتماعيتين متعايشتين لا سلميا بينهما، وهذا الرّفص ليس ظاهريّا فقط، بل هو أعمق من هذا بكثير، فألا يعترف الأهالي، معناه أنّهم في أعماق شعورهم يرفضون الخضوع لهذا النظام الكولونياليّ ولا يتقبّلونه مطلقا.

وتكمن غاية ما ذهب إليه فانون بخصوص سياسة الاعتراف في تبين أنّه لا يوجد في المجتمع الكولونياليّ عقد اجتماعيّ متشارك، ومرة أخرى يظهر جليا أنّ علاج الأمراض

العقلية هو من طبيعة مرتبطة أساسا بالعرق، ولا يمكن منح تطبيع لأي بنية ثقافية مستوردة من أوروبا وجعلها في شكل طبيعي وكأنها في بيتها. ويؤكد فانون وأزولاي أن البيولوجي والنفسي والاجتماعي لم يتم الفصل بينها إلا بانحراف عقلي.

وحاول فانون، كخطوة تالية، رفقة فرانسوا سانشير *François Sanchez* سنة 1956، معرفة ردود الفعل الشعبية تجاه المرضى عقليا، ففي أوروبا، نجد الممرضين يعاقبون المرضى الذين يثيرون مشاكل، وتشعر عائلات هؤلاء المرضى بعدم الرضى بذلك، وقد جرى النظر إلى الجنون عند الأوربيين كونه مرضا لا شذوذا (une maladie non une perversion)، فالجنون هو الذي يُغرب الإنسان. أما في شمال إفريقيا فالأمر على خلاف ذلك، فالمريض عقليا مغرب دائما، وهو غير مسؤول عن اضطراباته، ولا يمكن أن يعاقب مطلقا، وتُعزى اضطراباته دوما لقوى خارجية كعالم الجن مثلا، فالأم لا تحكم على ابنها الذي يُوبخها ويضربها، بأنه قتل أديبا أو احتراما معها، لأنه لو كان متمتعا بكامل حرّيته لما فعل ذلك معها، وهي ترد الأمر إلى كونه قد أصابه جنّي أو جنّية.

ويرى فانون أن المجتمعات الشمال-إفريقية جدّ متقدّمة في مجال الصّحة العقلية مقارنة مع أوروبا، ذلك أنهم لا يعزّون المرض العقلي إلى صاحبه، بل إلى مؤثرات خارجية، في حين أن الغرب يعتبره آتيا من الفرد وعائدا إليه، ويعارض فانون أيضا في هذا المقام ميشال فوكو في نظره إلى الجنون، فإن كان فوكو يرى أن الجنون حرية عميقة، وأنه قد جرى قمع المجانين وحجزهم موازاة مع ظهور النظام السلطوي المطلق¹، ففانون يرى غير ذلك، فما الجنون عنده إلا تآزر ظروف عدّة؛ سياسية وثقافية واجتماعية، خالقة عنده اضطرابات عقلية ليس هو مسؤولا عنها البتّة.

وفيما يخصّ المؤسسة العلاجية، فقد أدرك فانون مدى أهمية العلاقات الثقافية الاجتماعية في تفعيل العلاج الاجتماعي المؤسّسي، غير أنه يبتعد قليلا وللمرة الأولى عن توسكيل في نظره إلى هذه المؤسسة الاستشفائية، فما يزعج فانون هو طابعها الانعزالي عن المجتمع؛ الذي جعل منها منفى للنزلاء لا مؤسسة محاكية للمجتمع، ويضيف فانون أنه لا يمكن مطلقا تعويض المجتمع بأي مؤسسة كانت؛ حتّى ولو ترامت أطرافها كأنها مدينة، أو كانعكاس لعالم حقيقي. وقد تمّ التوصل إلى هذه الخلاصات ضمن عمل مشترك سنة 1957، بين فانون وسليمان أصلح أحد الأطباء الداخليين في مستشفى البلدية، في مقال موسوم بـ "العنف لدى النزلاء وعلاقته بالمؤسسة" (la violence des patients et son rapport à l'institution).

وإذا جاز لنا الابتعاد عن البلدية قليلا، فقد استطاع فانون بعد توجّهه إلى تونس، أن يُنشئ مركز علاج يومي (un centre de soins de jour) مرتبط بالمستشفى العام هناك "شارل نوبيل"، ومزية هذا المركز عن المؤسسات ذات النظام الداخلي، تكمن في أن العلاج

¹ : روي بورتر، موجز تاريخ الجنون، ت. ناصر مصطفى، مراجعة د. أحمد خريس، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2012، ص 113.

الاجتماعي، بإمكانه أن يجد مكانا ضمن المحيط الاجتماعي والثقافي العاديين للمرضى الذين بإمكانهم العودة إلى منازلهم مساءً بعد أن خضعوا لنظام علاجي خاص طيلة النهار.

ومن أجل أن يبرر قانون رفضه للعلاج المؤسسي الداخلي، نجده يستند إلى فكرة هنري إي القائلة أن الجنون هو علاج للحرية، فالمؤسسة الكلاسيكية تحجم النزول بشكل معتبر عن الحدث، وتحرمه كل تعويض وكل تحرك، فتضعه ضمن فضاء مغلق، وتمنحه فرصة ممارسة حرّيته ضمن عالم غير حقيقي، ولذلك فليس غريبا أن نجد أن النزول لا يشعر بحرّيته إلا وهو يعارض الطبيب ويخالف أوامره، أما المستشفى اليومي، فليست فيه أي سلطة على حرّية المريض. وسيطلق على هذا المنحى العلاجي لاحقا مصطلح علم نفس القطاع (psychiatrie de secteur).

وكان من بين ما قام به قانون أيضا حال تولّيه عمله في مستشفى البلدية أن أنشأ جريدة داخلية؛ فيها نقاط عديدة ومهمة توضّح طريقة عمله كطبيب أولا، والبعد الإنساني الذي يروم تحقيقه داخل المستشفى وخارجه ثانيا، إلا أن أوامر فوقية كانت سببا في إعاقة الطريق أمامه، فقرر بذلك التّحّي من منصبه والتّخلي عنه نهائيا ضمن النظام الكولونيالي.

(2) الجريدة الداخلية لمستشفى البلدية

أسس قانون سنة 1953 جريدة أسبوعية داخل مستشفى الأمراض العقلية (HPB)، وكان يطلق عليها مسمى "جريدتنا" (*notre journal*)، ولكن اسم الجريدة الحقيقي هو "جريدة السفينة" (*journal de bord*). وفي تقديمها للأعداد المتوفرة من هذه الجريدة، ترى أمينة عزّة بقاط *Amina Azza Bekkat* أن الغاية من تأسيس جريدة داخلية هي تسجيل التّقدّم والتّطور الحاصلين لدى النّزلاء، وبغاية منح الحياة على هذه السفينة².

وقد رسم قانون الخطوط العريضة التي تحكم هذه الجريدة، فدعا إلى استعمال لغة بسيطة ومستعملة بغرض تسهيل الفهم والإفهام، ودعا كذلك إلى مناداة النّزلاء بأسمائهم، وطالب بضرورة وضع رزنامة وجدول توقيت من أجل القضاء على اللامبالاة والجمود، وأيضا، وهذا مهمّ للغاية، منع الممرّضين من أن يُصبحوا عوامل مثيرة للاضطراب، ودعا كذلك إلى تسهيل عملية تواصل النّزلاء مع الخارج خاصة عن طريق الكتابة لذويهم، والسّماح لهم باللّهُو أيضا.

وتضمّنت الجريدة أيضا كتابات بعض النّزلاء التي كانت تنمّ على قدر كبير من الوعي والتّقدّم الذهني، نذكر منها الرّسالة التي وجّهها أحمد نوي إلى قانون حول السّبب الذي جعل إدارة المستشفى وأطبائها يفصلون الرّجال عن النّساء في حين أنّهم مدعوون إلى محاكاة العالم

² Amina Azza Bekkat, *Frantz Fanon, éditoriaux de l'hebdomadaire intérieur : de l'hôpital psychiatrique de Blida-joinville*, dans : Frantz Fanon, œuvres 2, p 261.

الخارجي، ونذكر أيضا الرسالة التي تقدّم بها النّزيل "جون ليبين" طالبا من فانون تفسير سبب وضع صورة مسجد في رأس الصفحة من الجريدة رفقة عنوانها دون وضع صورة صومعة أو كنيسة.

ولقد تمّ تدشين مقهى عربيّ (café maure) في مستشفى البليدة، وقد تصدر هذا المقهى صفحات الجريدة في عدّة أعداد. ومن أجل الحفاظ على وتيرة التّقّدّم، كتب فانون مقالا معنونا بـ "من أجل جريدة حيّة" دعا فيه إلى عدم الوقوع في الاعتياد واللامبالاة اللّذين يقتلان روح أيّ عمل. كما تضمّنت العديد من الأعداد الحديث عن تنظيم العلاقة بين المرّضين والنّزلاء من خلال منع تحوّل العلاقة ممرّض/نزِيل إلى علاقة أب/طفل.

ومما يلاحظ على هذا العمل الموازي الذي قام به فانون، هو حبّه له، وتفانيه في أدائه، وذلك التّفاؤل المشهود الذي يبدو على كتاباته، وطموحه في أن يصبح الجوّ داخل المستشفى أخويا بين الأطباء والمرّضين والنّزلاء، ولكنّ النّظام لا يسمح باستمرار أعمال من شأنها أن تقوّض مبادئه، وأن تقضّ مضجعه. ونظرا للطابع اللّإنسانيّ الذي أبداه النّظام الكولونياليّ من خلال إفراغ الأهالي من أيّ محتوى إنسانيّ، فقد قرّر فانون الاستقالة رافضا المشاركة في ذلك، وكان ذلك في ديسمبر سنة 1956، ليُنْفَى بعدها من الجزائر في الأسبوع الأوّل من جانفي سنة 1957، ليُكتب لجريدة السّفينة الحياة تحت إمرته مدّة ثلاثة أعوام، وسنقدّم الآن لأهمّ الأعداد التي نصّت على الخطوط العريضة التي قامت عليها هذه الجريدة³.

تضمّن العدد الأوّل الصّادر في 24 ديسمبر سنة 1953 سبب تسمية الجريدة، وقد كانت تسميتها ذات إحالة مرتبطة بوظيفتها، فالسّفينة هي المستشفى، وركابها هم النّزلاء، والسّفينة تبحر بين ماء وسماء، منعزلة عن العالم، وركابها وحيدون، وعن أهلهم بعيدون. وقد كانت عادة أيّ سفينة أن تعلق ورقة مطبوعة بشكل سيّئ على ظهرها يوميا، ولكنّ فائدة هذه الورقة هي ردّ الحياة للسّفينة؛ فمن خلالها ندرك الجديد داخل السّفينة، وخارجها، وتنبؤنا بالمحطّات التي ستوقّف فيها، والأنشطة التي ستمارس عليها، فالسّفينة تمارس، رغم عزلتها، اتّصالا بطريقة ما مع العالم الخارجيّ، وذلك لإيمانها أنّ ركابها عاجلا أم آجلا سيعودون إلى أهلهم، وسيتصلون بالعالم حيث أولياؤهم وأصدقائهم ومساكنهم، وكذلك حال النّزلاء في المستشفى.

وفي العدد الثّالث الصّادر في 07 جانفي 1954، يتقطّن فانون إلى ضرورة وضع رزنامة للنّشاطات وجدولٍ للتّوقيت، وذلك بعد تلقّيه إجابة صادمة من نزيل سئل عن تاريخ اليوم، فأجاب قائلا: "كيف لي أن أعرف التّاريخ؟ فما يطلب منّي يوميا هو النهوض ثمّ الذهاب للأكل، وبعده إلى السّاحة، وهكذا تتشابه الأيام والأسابيع والشّهور". وبذلك تمّ إنشاء رزنامة من أجل تقادي أن تصبح الأيام متشابهة، ففي كلّ يوم هناك نشاط، وتغدو الرزنامة بذلك رزنامة نشاطات لا رزنامة أيام، فإن تعرف التّاريخ معناه أن تعرف العمل المرتبط به.

³ : للاطلاع على الأعداد جميعا انظر: Frantz Fanon, *œuvres 2*, p263-293.

ويتطرق العدد الخامس الصادر في 21 جانفي 1954 إلى الأوضاع المادية السيئة للقسم الذي يُشرف عليه فانون: "دو كليغامبو"، خاصة نقص الأسيرة والعدد الكبير الزائد عن الحد الأقصى للنزلاء.

وقد جاء في العدد الخامس عشر الصادر في 01 أفريل 1954، عرض لتعليمه وزارية تدعو إلى مناداة النزليات بألقابهن الأصلية دون ألقاب أزواجهن، وذلك لحنهن على التفهق خطوة إلى الوراء وتذكر الحالة التي كنَّ عليها قبل أن تصيبهن اضطرابات عقلية، وقد ثمن فانون هذه التعليمه.

وفي العدد الذي يليه، الصادر في 08 أفريل 1954، حديث عن مساوي انعزال المستشفى عن المدينة، وذلك بعد سؤال لنزيل عن سبب عدم سماعهم لأصوات قرع أجراس الكنائس، إذ المفروض أن يكون المستشفى بوابة الولوج إلى المجتمع بعد الشفاء، لا سداً في وجهه، ويعلق فانون على ذلك بالقول أن مستشفى البليدة يواصل، في عزله، العيش في صمت.

ويقترح فانون في العدد السابع عشر، الصادر في 15 أفريل 1954، أن يتم القضاء على حالة العزلة هذه عن طريق ضرورة القيام بنزهات دورية خارج أسوار المستشفى.

وفيما يخص دور الممرضين في نقل توصيات الأطباء، جاء العدد الثامن عشر الصادر في 24 أفريل 1954، من أجل تنبيههم إلى عدم جعل هذه التوصيات شبيهة بالأوامر البوليسية، لأن توصيات الطبيب ذات مصلحة علاجية لا أكثر ولا أقل، ولذلك يدعو فانون الممرضين إلى لعب دورهم المتمثل في إحلال التوازن الذي يسمح للنزلاء بأن لا يكونوا في مواجهة سلطة مناهضة لهم أو بتلقي أوامر غير مفهومة، ويدعوهم إلى ألا يصبحوا مثيري رعب واضطراب لدى النزلاء.

ونجد في العدد الثالث والعشرين الصادر في 27 ماي 1954 تبييناً لمدى خطورة أن يعتقد النزلاء أن المستشفى ما هو إلا مجرد سجن لهم، فهم محرومون من أهاليهم وأصدقائهم، وبعيدون عن المدينة ومنازلهم بكيلومترات عديدة، وعليه، فإن فانون يؤكد على ضرورة حفظ مكانة النزلاء داخل مجتمعه وعائلته، وذلك من أجل ألا يفقد اتصاله مع الخارج.

وتضمن العدد السابع والعشرون الصادر في 24 جوان 1954، رسالة من النزلاء أحمد نوي إلى الطبيب الرئيس للمقاطعة الخامسة "دو كليغامبو" فانون، يطلب فيها منه سبب فصل النساء عن الرجال في حين أن الغاية من المستشفى هي الاجتماع لا الانفصال، وقد ردّ فانون على هذه الرسالة بالقول أن الاتصال بين الجنسين حادث في مواطن عدّة، خاصة عند القيام بأشغال مشتركة كالتدريب على خشبة المسرح مثلاً، ولكنه متعذر في مواطن أخرى، ويلزم من أجل أن يكون التواصل حقيقياً إنشاء قاعة عروض كبيرة داخل المستشفى من أجل ضمّ الجنسين معاً.

ولقد أنشئ مقهى عربي في المستشفى، وقد جاء ذكر الفائدة المتوخاة منه في العدد الثلاثين الصادر في 15 جويلية 1954، وهذه الفائدة متمثلة في جعل النزلاء يتصرفون في

المقهى كأنهم في ديارهم، إذ المجتمع الجزائريّ مجتمع رجاليّ؛ يستقبل الرجل فيه الرجل في المقهى، ويتصرّفان داخله كأنهما في منزلهما.

ويأتي الحديث بعد هذا العدد عن ضرورة جعل الجريدة حيّة، وذلك في العدد الخامس والثلاثين الصادر في 19 أوت 1954، فقد وردت بعض التقارير فيها بطابع ضبابيّ وغير مفهوم، وجاءت الدّعوة إلى أنّ الغاية من الكتابة هي أن يُقرأ ما نكتبه، وأن يُفهم أيضا.

ومن الأعداد التي تجلب الانتباه العدد السابع والعشرون للسنة الثالثة من إنشاء الجريدة، الصادر في 28 جوان 1956، وقد جاء فيه رسالة من النّزيل جون لبيين بخصوص وضع صورة مسجد في رأس صفحة الجريدة عوض وضع صورة كنيسة، وكان الرّد من قبل فانون بالقول أنّ المسجد لا يرمز إلى معتقدات دينيّة، بل إلى رمز ثقافيّ معماريّ جزائريّ، ودعا فانون في رده أيضا إلى أنّه لا ينبغي على النّزلاء أن ينساقوا وراء ما يفرّقهم ويهدّد وحدتهم من أديان وأعراف، بل عليهم أن يكونوا متّحدين متآخين.

وفي السنة الثالثة أيضا، وفي العدد السادس والأربعين الصادر في 08 نوفمبر 1956، ذكرُ لبعض القواعد التي سنّت من أجل معاقبة المخالفين لأخلاقيات الرياضة، وقد كانت هذه العقوبات بنظر فانون قاسية نوعا ما، وعاقبة ذلك هي أن يتحوّل الممرّض إلى أب مسؤول عن ابنه النّزيل، ممّا يجعل العلاقة تسوء بينهما.

وفي العدد الواحد والخمسين الصادر في 13 ديسمبر 1956، تحذير من تحوّل المستشفى إلى ثكنة عسكريّة، لأنّه إن تصرّف الممرّضون مع النّزلاء من منطلق استعلاء، بالقول أنّهم من يحكم داخل المستشفى، وأنّهم هم الذين يجيزون ويمنعون، وأنّهم أصحاب الحلّ والعقد، فيصبح النّزلاء بوصفهم كأبناء، مضطربين جدّا أمام الممرّضين بوصفهم كأباء لهم، وستسوء العلاقة بين الطرفين أكثر فأكثر، ممّا يجعل الوظيفة العلاجيّة مستحيلة وبعيدة المنال.

وفي آخر عدد له على رأس الجريدة، والذي صدر في 20 ديسمبر 1956، وهو الذي تلتته استقالة فانون مباشرة، يرى هذا الأخير أنّ الممرّض إن هو توقّف عن محاولة فهم النّزلاء، وإن هو أصبح ميّالا نحو معاقبتهم، فإنّه بذلك ينسى واجبه الذي كُلف به، إذ المطلوب من الطّاقم الطّبيّ أن يحاول فهم سلوك النّزلاء، وأن يساعدهم على أن يفهموا جيّدا مجتمعهم، ويخلّص في النهاية إلى أنّ وضع نظام داخليّ تأديبيّ لمستشفى البلدية هو دون معنى علاجيّ، وأنّ هذا النظام يجب أن يتخلّى عنه للأبد.

ومن أجل استخلاص بعض النّقاط من هذه الملخصات التي أجريناها لبعض الأعداد، نبدأ بالقول أنّ الدّافع من إنشاء جريدة السفينة كان إنسانيّا، وأنّ فانون لم يتخلّ عنها إلا بعد أن رأى أنّ النظام لا يقبل أن يتواصل هذا المسار الإنسانيّ الذي يهدّد وجوده، ممّا جعله يتحيّن

الفرص لعرقلة مساره، وقد كان آخر هذه المحاولات وضع نظام تأديبي من شأنه أن يُبقي النزِيل مريضاً ما بقي فيما سمّاه فوكو-كما ينقل ذلك روي بورتر- بمراكز الحجز الكبير⁴.

ومما نستخلصه منها هو أنّ فانون لم يتقصّد إفشال تقنية العلاج الاجتماعيّ المؤسّساتي، بل كان فشلها محتوما نظراً للملاحظات التي توصل إليها بنفسه، أو تلك التي نبّه إليها بعض النزلاء، نذكر من ذلك رسالة أحمد نوّي حول سبب الفصل بين الجنسين، ورسالة جون ليبين حول صورة المسجد، وتلك الرسالة التي تساءل صاحبها حول سبب عدم سماع أصوات الكنيسة، وقد حاول فانون إيجاد حلول مؤقتة لتلك العزلة التي يعيشها المستشفى، كضرورة القيام بنزهات، وضرورة التّواصل مع الخارج عن طريق الكتابة للأهل مثلاً، ولكنّ هذه الحلول لم تنفّ أبداً فرضية تحوّل المستشفى إلى سجن أو ثكنة عسكريّة، ولذلك فقد حكم فانون على التّفتية المذكورة بالفشل ولم يتقصّد إفشالها مثلما يقول البعض.

3) انكشاف الستار والانتقال من العنصريّة البيولوجيّة إلى العنصريّة الثقافيّة

في مقال "أنّتيليون وأفارقة"⁵ (*Antillais et Africains*)، أتّضح لأنّتيليون أنّ ما كانوا عليه قبل الحرب العالميّة الثّانية، وما هم عليه أثناء الحرب وبعدها، أمران مختلفان للغاية، فقد جرى اعتقاد لديهم أنّ لهم روحاً بيضاء تسكنهم، وأنّ بشرتهم السّوداء ليست سوى مظهر جعلته الشّمس الحارّة يبدو على ما هو عليه، وقد كانت أعينهم قبل الحرب زائغة نحو أوروبا، ولم يكن لهم من رغبات سوى أن يتملّصوا من لونهم الأسود، ولكنّ الذي حدث فعلاً هو أنّ الحرب هي التي كشفت لأنّتيليون أنّهم ليسوا مجرد سود فقط، بل هم زنوج أيضاً، ولذلك فإنّهم أصبحوا عرضة لأن تطالهم مختلف أشكال العنصريّة، شأنهم في ذلك شأن الأفارقة. وهذا الاكتشاف الذي حظي به الأنّتيليون هو كشف أيضاً، لأنّه سيجعلهم يدركون وقع العنصريّة عليهم أوّلاً، وسيكتشفون حقيقتهم ثانياً.

أجل، لقد كان الأنّتيليون قبل الحرب راغبين في التّماهي مع الأبيض، وكانوا سعداء بذلك، ولقد كان البيض وقتها يحتقرون الأفارقة، ويرون أنّهم أدنى منهم مرتبة على كلّ الأصعدة والمستويات، ولكنّ الغريب في الأمر هو أنّ الأنّتيليّ كان ينظر إلى الأفارقة النّظرة نفسها التي نجدها عند الأبيض، فلقد كان عند الموظّفين الأنّتيليين في إفريقيا منطق تعامل على أساس فوقيّ، وكان لديهم من اليقين ما جعلهم يعتقدون أنّ هناك-رغم اللّون المشترك-فرقا جوهريّاً بينهما، فهذا أسود، والآخر زنجي.

⁴: روي بورتر، موجز تاريخ الجنون، ص 113.

⁵: مقال صدر في مجلة *Esprit* في فيفري 1955. انظر Frantz Fanon, œuvres, préface d'Achille Mbembe/ introduction de Magali Bessone, Hibr Editions, Alger, 2014, p704.

وما رسّخ هذه النظرة هو أنّه في بداية الحرب، كان يتمّ تجنيد الأنتيليين ضمن وحدات أوروبية، بينما كان يتمّ تجنيد الأفارقة ضمن وحدات أهالي، والفرق إذاً واضح عند الأنتيليّ، فهو أوروبيّ، أمّا الأفارقة فليسوا سوى أهالٍ. ولم يكتف الأنتيليّ بهذه النظرة الفوقية فقط، بل راح يحتقر الأفارقة، ويتعالى عن الأعمال الشاقّة، ويطلب من رئيس عمله إن هو طلب منه القيام بفعل شاقّ أن يبحث عن زنجيّ في إفريقيا ليفعل له ذلك، وألا يطلب منه ذلك مجدداً.

وهكذا جرى الاعتقاد أنّ الأنتيليّ مجردّ أسود، أمّا الزنجيّ فهو الإفريقيّ، إلى أن جاء سيزار قائلاً بأنّه جميل وجيّد أن يكون المرء زنجياً، وقد ثارت ثائرة حول هذا التصريح، فكيف لشخص مثل سيزار أن يطالب بزواجته في مجتمع مكث قرنين من الزمن وهو يعتقد أنّ روحه بيضاء.

ثمّ حدث أن مُنيت فرنسا، وهي البلد الأمّ للأنتيليين، بالخسارة ضدّ الألمان، في الحرب العالمية طبعاً، ففرّت جحافل من النّاس إلى جزر الأنتيل، وفرّ معهم جزء معتبر من الأسطول الفرنسيّ رسا على سواحل فور دو فرانس منتظراً نهاية الحرب، وقد تعامل كلّ هؤلاء الذين جاؤوا بشكل عنصريّ مع الأنتيليين، وحدثت بذلك صدمة كبيرة ثانية بعد تلك التي وصلهم فيها نبأ هزيمة بلدهم الأمّ، ولم يكن لهم من خلاص سوى الاستنجاد طبعاً بسيزار.

وبعد نهاية الحرب تغيّر موقف الأنتيليّ كثيراً، فقد رمى بكلّ ثقله من أجل معرفة إفريقيا البعيدة والتّماهي معها، وأثناء كلّ هذه الأحداث كان الإفريقيّ، وحده، يواصل الطّريق منفرداً في وجه الأوروبيين، وفي وجه الأنتيليين الذين كانوا بالنّسبة إليه أوغادا مستغلّين، وقد انجرّ عن تغيّر موقف الأنتيليين إلى أن أصبح الذي يذهب منهم إلى إفريقيا يبادر أهلها قائلاً: "لا تنتبهوا إلى بشرتي الفاتحة، فروحي سوداء مثل روحكم".

ولكنّ موقف الإفريقيّ الذي دافع عن أرضه ولونه باستمرار، ولم يتخلّ عنهما، ولم يخن مبادئه وجذوره، سيكون رافضاً لهذا الأنتيليّ الذي أتى بحثاً عن المصدر والأصول البعيدة له، وكما قال الأبيض للأنتيليّ "لا"، ها هو الإفريقيّ يقول له "لا" أيضاً.

ويجد الأنتيليّ نفسه معانيا شتاتاً رهيباً، فهو محتقر من الأبيض لأنّ عرقه غير صافٍ، ومرفوض من الزنجيّ لأنّه ارتكب أخطاء جسيمة بحقّه، وهكذا يعيش الأنتيليّ دراما عدم كونه لا أبيض ولا زنجياً في الآن معاً، ولكنّ إفريقيا لا تضمّ حواجز عرقية مثل أوروبا، ولذلك فإنّ الأنتيليّ سيغدو زنجياً وسيرتمي بكلّ ثقله في الثقب الأسود.



ومثلما انكشف الستار أمام الأنتيليين بمجرد التّقائهم فعلياً بالأوروبيين، سينكشف الستار أمام فانون، وسيفضح العنصريّة انطلاقا من طابعها البيولوجيّ الأوّل، ووصولاً إلى طابعها الثقافيّ الذي تتطّبع به، وأوّل مقال فاضح للعنصريّة هو "عنصريّة وثقافة" (*Racisme et*

⁶(*culture*)، الذي ألقى، ثلاثة أشهر قبل استقالة فانون من منصبه في مستشفى البلدية، بمناسبة مؤتمر الكتاب والفنانين السود بباريس في سبتمبر 1956.

ويتولد من خلال مجموع التعاريف التي تتخذ من الثقافة ميداناً لها انطباع واحد فقط، وهو أنها ذات منحى متمركز ذاتياً (*égocentrique*) أو متمركز اجتماعياً (*sociocentrique*)، والمفارقة التي تحفظ مكانها في هذه التعريفات جميعها، هو أن الغرب أثبت وجود جماعات إنسانية دون ثقافة، وأثبت أيضاً وجود تراتبية ثقافية بينه وبين المجتمعات الأخرى، كما أنه أضاف معطى ثالثاً، وهو أن ثمة تبعية ثقافية لهذه المجتمعات بالنسبة له. وتتبدى من خلال ذلك الكيفية المتبعة من قبل الغرب في تعامله مع ثقافات الغير، فبدأ بالنفي المطلق لوجودها، ثم عدل عن ذلك بالقول أن هناك مجرد ثقافات فردية وخاصة. وقد تمت كل هذه الممارسات ضد ثقافات الآخر تحت غطاء علمي تمثل في النتائج التي توصل إليها علم الأنثروبولوجيا الثقافية.

ولكن الصورة هذه، المرسومة أمامنا، في حقيقتها، على غير ما هي عليه، لأنها استعملت كغطاء من أجل أغراض أخرى، فقد جرى فرض سيطرة منظمة على المجتمعات الأخرى بغرض نفي طابعها الثقافي، وذلك من أجل إخضاعها واستعبادها على أصعدة مختلفة، وجرى استخدام مفاهيم عدة من شأنها تسويغ هذه العملية، نذكر منها استخدام مفهوم غياب التكامل القشري (*absence d'intégration corticale*) لدى الشعوب المستعمرة، ومفاهيم أخرى سيأتي ذكرها. وانطلاقاً من هذا التوجه الممارس ضد هذه الشعوب، وسياسة الإخضاع هذه، تغدو العنصرية الواجحة الأكثر ظهوراً وملاحظة، والتي تُخفي خلفها بنية كبيرة من المعطيات ذات الطابع الاستغلالي للآخر.

ومن أجل دراسة العلاقات بين العنصرية والثقافة، ينبغي أولاً طرح قضية تفاعلها المتبادل، فإن كانت الثقافة هي مجموع السلوكيات العقلية والفعالية المتولدة عن تفاعل الإنسان مع الطبيعة، فمعناه أن ثمة ثقافات ذات عنصرية، وثقافات أخرى دون عنصرية. ولقد وظّف الغرب من بين ما وظّفه من الوسائل من أجل أن يسهل عليه الاستغلال والإخضاع، العنصرية، فاتخذت شكلاً بدائياً، ساعدها في ذلك علم البيولوجيا، ثم شكلاً ثقافياً.

ولقد وجدت العنصرية البدائية *racisme primitif*، وهي تسم الآخر بالبدائية، ضاللتها المنشودة فيما توصلت إليه البيولوجيا، فبذلت مجهودات كبيرة من أجل القيام مثلاً بمقارنة شكلية للجماجم؛ من خلال قياس كمية أخايد الدماغ (*sillons de l'encéphale*) وتكوينها، ومميزات الطبقات الخلوية للحاء الدماغية، وأبعاد الفقرات العظمية، والمظهر المجهرى للبشرة، وكل ذلك من أجل أن يتم إظهار البدائية الثقافية والعاطفية للأهالي كنتيجة مبتذلة لهذه التمايزات، فتم ردّ القدرة العاطفية وإجرامية الأهالي إلى تكوينهم البيولوجي.

⁶ : مقال صدر في مجلة *présence africaine* في جوان-نوفمبر 1956. انظر Frantz Fanon, *œuvres*, p 713.

ولكنّ هذا المنحى المتّخذ، سيتمّ العدول عنه إلى منحى آخر، وسيحوّل البيولوجيّ إلى عنصر ثقافيّ، وسيحوّل معه الاهتمام من الإنسان وتكوينه البيولوجيّ، إلى أشكال وجود هذا الإنسان وطريقة تعامله مع ما يحيط به، غير أنّه من السّابق لأوانه الجزم بأنّه تمّ التغاضي نهائيّاً عن العنصر البيولوجيّ والمورفولوجيّ، ولكنّ الملاحظ أنّ حدّته خفت فاسحةً المجال لأشكال أخرى من العلاقات.

وما جعل هذا التّحوّل في المنحى الذي اتّخذته العنصريّة مسوّغاً، أمور عدّة، وعوامل كثيرة، لعلّ من أبرزها أنّ العنصريّة لم تعد وسيلة يُعامل بها الأهالي والسود فقط، بل طالت جماعات اجتماعيّة كبيرة، فالنازية لم تترك أحداً إلا وعاملته من منطلق علويّ، أضف إلى ذلك عوامل أخرى من قبيل المعاناة المشتركة لأناس كثيرين، والاستعباد المشترك، واستغلال العمال وغيرها.

وتنبّدى حقيقة العنصريّة، شيئاً فشيئاً، كونها عاملاً من مجموع شامل هدفه الإخضاع المنظّم لشعب ما، عن طريق تدمير قيمه الثّقافيّة، وطرائق وجوده، ولغته، ولباسه، والغريب في الأمر أنّ علماء النّفوس يحبّون حقيقة ذلك بالقول أنّه مجرد علاقات بين أفراد لا أكثر ولا أقلّ. وعندما يضع مجتمع ما ضرورة إخضاع مجتمع آخر، فإنّه يعمد بالضرورة إلى تحطيم أنظّمته المرجعيّة، وفرض النّظام الكولونياليّ عليه، ولكنّ هذا النّظام لا يستهدف القضاء التّام على الثّقافة المحليّة، بل على العكس من ذلك. إنّ الهدف من إخضاعها وتحطيمها تدريجيّاً هو المزيد من العذاب المستمرّ لأهلها، ويقودنا هذا إلى الحديث عن المراحل التي يتتبّعها المحتلّ من أجل تحطيم ثقافة الآخر.

وقبل الحديث عن هذه المراحل، من الواجب علينا أن نبيّن الخطوط العريضة التي تتمّ من خلالها عملية تغطية عمليات الاستغلال والإخضاع عن طريق التّحطيم الثّقافيّ للآخر، إذ تعد أنظمة الإخضاع من أجل اجتثاث أيّة مواجهة مع الثّقافة المحليّة إلى إضفاء طابع غرائبيّ وعجائبيّ عليها، وذلك من خلال السّماح بظهور بعض الأشكال الثّقافيّة الخاصّة بالمحلّيين وإظهار الاحترام لها، ولكن، في حالة ما إذا أعطى المحلّيّ هذه الأشكال أكثر من قيمتها، فإنّ المحتلّ يبادر إلى إفراغها من محتواها بادّعاء أنّه يعرف هذه الأشكال وما تحويه. ولذلك فإنّنا لا نجد بنية ثقافيّة متكاملة في مواجهة ثقافة المحتلّ. إنّ ما نجده هو مجرد أشكال ومظاهر فقط.

وكمرحلة أولى، يعمد المحتلّ إلى فرض سيطرته على المستعمرات، وفوقيته أيضاً، ويتمّ نزع الإنسانيّة من المجتمعات المستغلّة والخاضعة عسكريّاً واقتصاديّاً من خلال طرق متعدّدة الأبعاد؛ من استغلال وتعذيب وعنصريّة وقمع جذريّ، وكلّ ذلك من أجل تحويل المحلّيّ إلى موضوع. وكمرحلة تليها، تتظافر الوسائل الإنتاجيّة والصّناعيّة فارضة موقفاً جديداً، فإذا كانت العنصريّة البيولوجيّة مرتبطة بفترة استغلال وحشيّ لسواعد الرّجال وشقائهم، فإنّ العنصريّة الجديدة تروم إخفاء كلّ التّقنيات المستعملة من أجل استغلال الآخر. وعليه فليست العنصريّة ذلك العامل المضاف الذي يُكتشف فجأة عندما نقوم بالبحث في ثنايا المعطيات الثّقافيّة لجماعة ما، وإنّما تُرجع أيّة كوكبة اجتماعيّة وأيّ كلّ ثقافيّ إلى وجود العنصريّة.

وتعمد العنصرية على صعيد آخر إلى تغيير شكل الثقافة التي تُطبّقها على الآخر، فالأدب والفنون التشكيلية والأغاني والأمثال والعادات وأنماط الحياة، كلّها تؤسّس العنصرية وتوجدّها، ولا يمكن أن يكون هناك مجتمع عنصريّ دون أن يكون راغبا في ذلك. ويجب علينا أن نكرّرها مرّة أخرى: ليست العنصرية اكتشافا عرضيا أو عنصرا متواريا. إنّها كلّ موسم بالاستغلال الاحتقاريّ والإذلاليّ لجماعة ما من قبل جماعة أخرى ترى أنّها أعلى منها ترتيبا. وينبغي بذلك دحض الموقف الذي يرى أنّ العنصرية هي مجرد موقف يطبع روح الإنسان فقط.

وعلى الآن بعد أن اكتشفنا حقيقة العنصرية، أن نعرض لحظوظ الإنسان المحليّ في مواجهة هذا الكلّ الذي يروم استغلاله وإفراغه من محتواه الإنسانيّ والآليات المستعملة في ذلك، فالمحليّ الموضوع في خانة العرق الأدنى، والذي فرضت عليه سيطرة مشروعة ببراھين واقعية وعلمية، يلجأ أول الأمر قسرا إلى النّظر إلى أشكال ثقافته المحليّة باحتقار، ثمّ يحدث أن يحاول القيام بعملية استيعاب ذات بعدين للثقافة الغربيّة؛ يتجلى الأول في ضمّ بعض الأشكال الثقافيّة الغربيّة إلى ثقافته ضمّا كليّا وغير مشروط، ومن جهة أخرى يعلن إدانة لا رجعة فيها لأسلوب ثقافته السّابقة، وهو بذلك يرتمي في أحضان الثقافة المفروضة عليه ارتماءً، ولكن، هل يتقبّل المحتلّ المحليّ بهذه البساطة؟

وباعتماده محورين أساسيين يسير عليهما؛ بالتّثاقف السلبيّ مع الآخر وبالانسلاخ عن ثقافته الأصليّة، يواصل المحليّ التّعثر مرّات عديدة ضدّ عنصريّة تطال جوهر وجوده، فيجد أنّ الأمور غير منطقيّة تماما، وأنّ هناك إبعادا ممارسا على كلّ ما لا ينتمي إلى المحتلّ وثقافته، وتغدو الأمور غير عادلة بالنّسبة إليه، ولكنّ تفسير ذلك واضح وجليّ، فمن أجل أن يُسيطر الآخر على المحليّ، يجب عليه أن يُخضعه، ويجعله يشعر باستمرار كونه دونيا فقط، وبعدها تسهل العمليّة.

وإذ يدرك المحليّ ذلك، فإنّه يتحوّل إلى مطالب بثقافته الأصليّة، ولكنّ مفهوم الثقافة التي يطالب بها هنا مختلف عن تلك الأشكال الثقافيّة التي أساغ المحتلّ وجودها، فنجده يطالب بثقافة ثقافته، والمقصود بها ذلك الكلّ المتكامل لا مجرد أشكال وأجزاء عديمة الرّوح، ويندفع بحماسة نحوها، ويحدث بين الاثنين تزاوج يخلق نوعا من حالة النّعيم عند المحليّ. ويحدث بذلك تعارضا بين الثقافة المحليّة والثقافة المفروضة عليه، ويؤازره في ذلك تحلّيه بمقدار من العدوانية التي تمنحه خلاصا من التّجاذب الذي طاله.

وعن طريق البحث عن التّقاليد يتأتّى للمحليّ أن يُعزّز موقفه الرّافض لثقافة الآخر، هذه التّقاليد بوصفها رمز نقاء لثقافة ما، وبها يمكنه إعادة القيمة بشكل فوريّ إلى ثقافته، لأنّها الشكل الوحيد الذي لا يطال فيه الاغتراب أصحابها، إذ هي روح الماضي ومحصول الأسلاف، وما الماضي إلّا كوكبة القيم التي تحقّق الحقيقة.

ويشرع المحليّ، بعد عمليّة التّزاوج هذه، في الصّراع ضدّ أشكال الاستغلال المفروضة عليه، ويسرع المحتلّ، من أجل تلافي الوضع، إلى الدّعوة إلى اندماج المجتمع المحليّ ضمن

المجتمع المحتلّ، ولكنّ المحليّ يدرك أنّ ثمة حيلة ما، فيتكاثف مع إخوانه من أجل الارتقاء في أعماق ماضيهم بوصفه شكلا ومنبعا أصيلا للحريّة، ويتحوّل هذا الصّراع إلى الشّموليّة، ويحصل لدى الثقافة الغربيّة عجز عن فهم ما يحدث. فإذا حدث ذلك، تنتهي العنصريّة، ويتمّ الشّروع في مرحلة أخرى لا غالب فيها ولا مغلوب، ويمكن من خلالها للتّناقضين معا التّلاقح والتّقابل والاعتناء ونفي التّبعية.

4 أشكال العنصريّة

وتتخذ العنصريّة، إضافة إلى ما تمّ عرضه، عدّة أشكال تتطّبع بها، خالقة بذلك كلاً متماسكا من البنى والممارسات؛ التي إن هدفت فإنّما تهدف إلى إضفاء مرّكب نقص عند الآخر أو المحليّ من أجل أن تسهل عملية إخضاعه والسيطرة عليه، ولقد شغل فانون، أثناء فترة تواجده في الجزائر والفترة التي تليها، بفضح تلك الأشكال المتشعبة التي تجعل من العنصريّة ذلك الغطاء الذي من شأنه أن يُخفي ألامعيبها وتحركاتها الخفيّة، ولذلك فإنّنا نجد يصرّح في كتابه الثّاني أنّه من اليسير للغاية إعادة احتلال أرض من طرف جيش ما، ولكنّه من العسير جدّا، أن نُعيد زرع مرّكب النّقص والخوف واليأس في ضمير شعب تفتنّ لتلك الحيل التي يحيكها المحتلّ، من أجل أن يمهد الطّريق لنفسه بغية الاستغلال⁷، ولذلك فمن المفيد جدّا استباق الزّمن والقول أنّ الآخر نُصِر بإضفاء مرّكب النّقص علينا قبل أن يُنصر بشيء آخر.

ونجد العديد من الأشكال التي تتخذها العنصريّة، إضافة إلى شكلها البيولوجي والنّقافي، فإنّنا نجدها في ميادينٍ أخرى، فنكون إمّا عنصريّة عنفيّة، أو إيهاميّة، أو اجتماعيّة، أو إعلاميّة، أو مظاهرية، وهي في هذا كلّها ذات هدف تسويغيّ ذرائعيّ، من أجل تمرير ممارسات لا إنسانيّة؛ لم يكن من الممكن لها التّواجد أصلا لو لم تمنحها العنصريّة غطاء الشّرعية والمصداقية، ولقد ترك فانون العديد من الكتابات التي تتحدّث عن ذلك، وسنعرض لها حسب طبيعتها لا حسب تواريخ كتابتها.

وينبغي أن نُشير قبل ذلك إلى أمرين مهمّين في نظرنا، يكمن أولهما في كون معظم كتابات فانون التي تطرقت للعنصريّة بأشكالها المختلفة سياسيّة أو نفسيّة، ونحن إذ ندرسها، فإنّنا لا نغلب جانبا على آخر، وإنّما نحاول أن نردّ أحدهما إلى الآخر باستمرار، لأنّ الفكر القانوني لا يقتضي مطلقا الفصل بين النّفسي والاجتماعيّ بأيّ شكل من الأشكال، وسيتّضح ذلك في حينه.

ويكمن ثاني الأمرين في أنّ هذه الكتابات ذات ارتباط وثيق بثورة التّحرير الجزائريّة، لأنّه من المعلوم أنّ هذه الثّورة جاءت من أجل تحقيق وجود شعب لطالما أفرغ من محتواه الإنسانيّ، ولطالما اعتُبر وحشيا وبربريا، ولقد استُعملت في ذلك ألفاظ مرتبطة بحقل دلاليّ

⁷ : فرانس فانون، العام الخامس للثّورة الجزائريّة، ت. ذوقان فرقوط، مراجعة عبد القادر بوزيدة، منشورات ANEP، ط1، 2004، ص 20.

حيوانيّ بحث من أجل مخاطبة شعب أريد تجريده من كلّ أشكال التّحضّر والإنسانيّة، كما أنّ هذه الثّورة شملت ميادين مختلفة، إذ لم تكن يوماً مجرد تمرّد داخليّ كما زعم الفرنسيون، ولم تكن كذلك ثورة جياح حُرّموا رغيف خبز، بل كانت أكثر من ذلك، ويتجلّى ذلك خاصّة في التّطلّعات والآفاق التي رُسمت لها، وفي الوعي الكبير الذي تحلّى به أبناؤها، شعبا ومجاهدين، ولقد صدح صوت هذه الثّورة على الصّعيدين الدّاخليّ والخارجيّ، وانقسمت ردود الفعل حولها قسمين متباينين، فمنهم من تبنّاها ودعمها بالنّفس والنّفيس، ومن من خذلها وتخلّى عنها وأبدى حقدا دفيئا ضدّ شعبها، وسنعرض لآراء الفريقيين خصوصا المثقّفين أو أولئك الذين يوجّهون الرّأي العامّ نحو غايات مقصودة.

ويمكن تلخيص الأشكال التي اتّخذتها العنصريّة على النّحو الآتي، فلقد اتّخذت التّعذيب الذي كان يُسلّط على أفراد جيش التّحرير الوطنيّ شكلا أوّل لها، ولما أدرك المحتلّ أنّ الثّورة تستمدّ قوتها من الشّعب الذي يساندها، فقد انتقل إلى شكل آخر من أشكال العنصريّة، فوسّع نطاقها كي تمسّ شريحة واسعة من الجزائريين من أجل ضربهم في تكوينهم الأسريّ، وفي علاقاتهم الاجتماعيّة، وفي أزيائهم ومظاهرهم، وأيضا في علاقاتهم مع الأقلّيّة الأوروبيّة في الجزائر. وعندما أدرك المحتلّ أنّ الأمور بدأت تنفلت منه، لجأ إلى عنصريّة أخرى ذات طابع إيهاميّ، فعرض على الجزائريين أمورا من قبيل الإدماج أو العدل أو المساواة، وتتمّ كلّ هذه الأشكال العنصريّة تحت شكل آخر يوفّر لها شرعيّة دولية ومشروعيّة داخليّة، ويتمثّل هذا الشّكل في العنصريّة الإعلاميّة المعتمدة أساسا على توظيف وسائل إعلاميّة كالرّاديو والجراند من أجل توجيه الرّأي العامّ، ولا يتم ذلك إلا بالاستعانة بأولئك المثقّفين العضويين الذين باعوا قضيّتهم وأكلوا ثمنها.

1

وأوّل مقال نبدأ به هو ذلك الموسوم بالجزائر قبالة الجلادين الفرنسيين (*l'Algérie face aux tortionnaires français*)، الصّادر في جريدة المجاهد في العاشر من سبتمبر 1957⁸، ومما جاء فيه أنّ ثورة التّحرير قامت على أساس إنسانيّ عميق، ومع ذلك فإنّها قوبلت بطرق لا إنسانيّة إطلاقا، ففي وقت كان فيه الشّعب يريد الحريّة والحقّ في الوجود الوطنيّ، فإنّ الفرنسيين لجأوا إلى فرض هيمنة بوليسيّة عن طريق اعتماد عنصريّة نظاميّة قائمة على أساس نفي الإنسانيّة عن أفراد جيش التّحرير الوطنيّ، وبالتالي تبرير عمليات التّعذيب المنهجية التي كانت تمارس ضدّهم وضدّ المتعاونين معهم.

وبما أنّ خوف الفرنسيين من نجاح الثّورة ضدّهم هو تهديد صريح لمساعيهم الاستغلاليّة في الجزائر، فقد استعملت فرنسا كلّ الطّرق من أجل الحفاظ على وجودها فيها، ومن ذلك أنّها قامت بتعليم جيشها الاحتياطيّ الذي استدعته للقتال في الجزائر أن يكون عنصريّا قبل كلّ شيء، ومن ذلك أيضا أنّها جعلت طرائق التّعذيب الممارس ضدّ الجنود الجزائريين ممنهجّة،

⁸ : مقال صدر في جريدة المجاهد، ع 10، سبتمبر 1957. انظر أيضا: *l'Algérie face aux tortionnaires français*, Frantz Fanon, œuvres, p745.

وظهر تبعا لذلك منظرو تعذيب فرنسيون؛ منهم لوفريدو *Lofrédo* وبودفان *Podevin*، وظهر أيضا مثقفون سوّغوا لعمليات التعذيب والاعتصاف أمام الرأي العام، وكلّ ذلك من أجل الحفاظ على الشرف الفرنسي المرهون ببقاء الفرنسيين في الجزائر.

ويضاف إليه أنه في الوقت الذي كان فيه الهدف من التعذيب هو الحصول على المعلومات، فإنّ التعذيب في الجزائر كان يتمّ بدواعٍ أخرى، ففي حال لم يرقّ لبعض الضباط فيلم السهرة مثلا، فقد كانوا يكملونها وهم يتلذذون بتعذيب الجنود الجزائريين؛ مولدين نوعا من الموسيقى التي بإمكانها مجازاة الموسيقى التصويرية للفيلم نسقيًا، ومن شأن هذا كلّ دحض كلّ المقولات التي اختلقها مثقفون عضويون طبعًا، والتي ترى أنّ التعذيب في الجزائر لم يكن سوى انحراف أو شذوذ ساديّ (une perversion sadique).

وغير بعيد عن التعذيب بوصفه منهجية كولونيالية متوارية خلف غطاء العنصرية في شكلها العنفيّ، نجد طريقة أخرى متبّعة من قبل الفرنسيين في الجزائر؛ من شأنها نفي الطابع الإنسانيّ عن الجزائريين وإضفاء مركّب نقص ملازم لهم من أجل أن تسهل عملية تدجينهم وترويضهم، وتتمثّل هذه الطريقة في عمليات الإعدام التي كانت تمارس ضدّ من كان يتمّ القبض عليهم، سواء أكانوا مذنبين أم لم يكونوا، وسواء أبلغوا سنّ الرشد أم لم يبلغوا، ونجد مقالاً لفانون صادر في جريدة المجاهد أيضا يتناول هذه الطريقة خاصة بعد صدور حكم بالإعدام على جميلة بوحيرد وردود الفعل التي أثارها، وهذا المقال موسوم بـ **بخصوص مرافعة** ⁹(*À propos d'un plaidoyer*).

وقد جاء هذا المقال كردّ فعل من فانون على الكتاب الذي ألفه جورج أرنو Georges Arnaud بالتعاون مع جاك فارجاس Jaques vargès، والموسوم بـ **من أجل جميلة بوحيرد** (*Pour Djamilia Bouhired*)، وقد حاول أرنو تحوير معالم عملية الحكم بإعدام بوحيرد التي تمّت باسم الشعب الفرنسيّ كلّهُ، وبهدف زعزعة إرادة الشعب الجزائريّ وإيمانه باستقلاله. وما لاحظته فانون بخصوص هذا الكتاب أنّ له وجهين: الأول منهما فيه تصوير لجميلة بوحيرد على أنّها كانت ضحية شرّ وأنها شكّلت قضية بالنسبة للرأي العام الفرنسيّ والعالميّ، ولكنّ الوجه الذي أخفاه الكاتب هو إغفاله عمدا أنّها واحدة من الثوار الواعين الرافضين للاحتلال الفرنسيّ، وأنّ الحكم بإعدامها لم يكن ليطالها وعائلتها فقط، بل هو محاولة لإعدام إرادة شعب بأكمله، ومحاولة زرع الخوف فيه كي يبقى حبيس مركّب النقص الذي فرض عليه.

ولقد استغلّ أرنو أيضا عدم مرافعة جاك فارجاس لصالح جميلة إبان محاكمتها كذريعة من أجل إثبات مسعاه التحويريّ التّضليليّ، إلّا أنّ ردّ فانون كان صريحا، إذ من غير الممكن أن تسمح الأقلية الحاكمة في الجزائر لمحامٍ استدعته قسرا كي يدافع عن جميلة في حين رفض

⁹: مقال صدر في جريدة المجاهد، ع 12، 15 نوفمبر 1957. انظر أيضا: *À propos d'un plaidoyer*, Frantz Fanon, œuvres, p 753.

الآخرون، أن يقول ما يشاء، إلا أن فارجاس تملص مما فرض عليه، واستطاع تدويل قضية جميلة مما جعل الحكم بإعدامها سجنا مؤبداً.

ولقد تميّزت السياسة المتبّعة من طرف الفرنسيين ضدّ الجزائريين بطابع شمولي، فلم يكن العنف الذي تبنته فرنسا ممارساً ضدّ فئة ما، ولكنّ البلد بأكمله كان تحت وطأة العنف، وفي ذلك يقول فانون: "ليس الرّجل هو المعنّف، بل البلد بأكمله معنّف"¹⁰. ولقد تمّ قتل مدنيين رمياً بالرصاص لا لشيء، سوى أنّ بعض أفراد جيش التّحرير قاموا بعمليات ثورية ضدّ الجيش الفرنسي، وكلّما تكرّرت العمليات الثورية تكرّرت معها عمليات قتل المدنيين، ولذلك فإنّ فانون يطلق مصطلح البربريّة الكولونياليّة على مجموع الاستعمار الفرنسي للجزائر، ويرى أنّ النّظام الكولونياليّ في الجزائر هو أكبر عارٍ بالنّسبة للرّجل الأبيض.

ويمنحنا فانون رؤية أخرى لمدى تغلغل العنصريّة في شكلها العنفيّ حتّى في فرنسا، وذلك في مقال موسوم **بالغضب العنصريّ في فرنسا¹¹**، وفيه يعرض الكاتب حادثتين عنصريتين وقعتا في فرنسا، تعرّض في الأولى الكاتب الأسود أويونو *Oyono* صاحب كتاب *une vie de boy* مع زوجته البيضاء إلى اعتداء؛ بدأ لفظياً بغرض تحذير المرأة ممّا تفعله هي ومثيلاتها بإقدامهنّ على الزّواج من السّود، ثمّ تحوّل إلى عنف جسديّ تعرّض من خلاله الكاتب إلى الطّعن بعد أن حاول الدّفاع عن زوجته، ويؤوّل هذا الحادث بكون المعتدين قد حاولوا القيام بمحاولة تصحيحية لما قامت به البيضاء، وقاموا بإثبات مدى عنصريّة الفرنسيين تجاه السّود، ولقد تمّ التّغاضي عن هذه الجريمة التي حدثت في أحد الأحياء اللاتينية الخاصّة بالمتقّفين والطلّبة، وتمكّن المعتدون فيها من الاختفاء بسهولة دون عقاب رغم الشّهادات العديدة.

وتوكّد الحادثة الثّانية الأمر ذاته، إذ حدث وأنّ عرض فيلم مناهض للعنصريّة في فرنسا، وقد عُرض من قبل في أمريكا فلم يُحدث لغطاً، وعنوان هذا الفيلم هو *Tripes de soleil*، فما كان من الشّبّان الفرنسيين، وهم يتفرّجون، إلا أن قاموا بتحطيم المقاعد وشاشة العرض، وهم يردّدون هتافات عنصريّة من قبيل: "الموت للسّود، يحيا هتلر".

وليس لنا أن نُعيد تفسير هذه الأحداث العنصريّة ولا سبب نشأتها، فلقد قمنا بذلك، وما يبقى علينا فعله الآن، هو التّحرّك من أجل فعل شيء ما، كأن نردّ على العنف بعنف مضادّ، أو كأن نقوم بتحوير وسائل العدو المغلّفة بالعنصريّة، إلى وسائل ثورية نردّ من خلالها على هذه الوسائل بطرقنا الخاصّة، وستمنحنا ثورة التّحرير هذه المزيّة طبعا.

¹⁰ : مقال *le calvaire d'un peuple*، صادر في جريدة المجاهد، ع 31، نوفمبر 1958. انظر أيضا

Frantz Fanon, *œuvres 2*, p513.

¹¹ : مقال صدر في جريدة المجاهد، ع 42، 25 ماي 1959. انظر أيضا: *Fureur raciste en*

France, Frantz Fanon, *œuvres*, p 845.

وسنعرض الآن، من أجل تبين هذه الطريقة الجديدة لمناهضة الوسائل المغلفة بطابع عنصريّ، الفصلين الأوّلين من كتاب **العام الخامس للثورة الجزائرية**، وذلك لأنّ فيهما عرضا لشكلين آخرين من أشكال العنصرية؛ سمّينا الأولى مظهرية، لأنّها تطال الطريقة التي تظهر بها المرأة أمام أعين الآخرين، وسمّينا الثانية إعلامية، لأنّها تحاول فضخ تخفي النوايا الإعلامية الاستغلالية بغطاء عنصريّ. وهذان الفصلان هما: **الجزائر تنزع حجابها**، وهنا **صوت الجزائر**، وفيهما نجد مبدأ التحوير الذي تحدّثنا عنه، من وجهة تخيلية في الفصل الأوّل، متجسّدا، ولكنّه هنا غير تخيليّ، بل إجرائيّ ضمن نظام كولونياليّ، وسنجد في هذا المقام مقالا عن الطّرق العديدة التي استعملها المحتلّ من أجل أن يجعل عقد الدونية لصيقة بالجزائريين، قد قوبلت بالطّرق ذاتها من أجل خدمة الثورة وتحرير الرّجال.

لقد صدر كتاب العام الخامس للثورة التحريرية في أكتوبر سنة 1959، وتمّت مصادرتة ثلاثة أشهر بعدها، وذلك لأنّه يبدي وجهها منيرا لثورة لطالما أخفى النّظام الكولونياليّ معالمها، وهو دراسة نفسية اجتماعية لمجموع مشاهدات فانون حول الثورة الجزائرية التي بلغت عامها الخامس، ويتحدّث أوّل فصلين من الكتاب عن طريقتين عنصريتين في شكلين مختلفين، الأوّل عن المظاهر واللباس والحايك، والثاني عن الإذاعة، وسنرى من خلال الفصلين معا، بأنّ مبدأ معارضة السيطرة الكولونيالية، يقود إلى تحولات جوهرية في ضمير الجزائريّ الذي حوّر هذه السيطرة المفروضة عليه، إلى وسائل ثورية؛ تروم طرد النّظام الكولونياليّ واجتثاثه من عروقه.

ويتحدّث الفصل الأوّل من الكتاب الموسوم بـ **الجزائر تنزع حجابها (l'Algérie se dévoile)** عن ميزة ثقافية جزائرية ظاهرة هي الحجاب أو الحايك، والتي ستصبح مدار معركة ضخمة سيحاول فيها الفرنسيون تحطيم أصالة الشعب الجزائريّ وتفنيت أشكال وجوده التي تبرز حقيقته الوطنية، وسيتمّ في هذه المحاولة ضرب المجتمع الجزائريّ من خلال وضع المرأة في الواجهة، وسيتمّ العمل على استدراج النّساء كي تسهل بذلك عملية تدجين المجتمع الجزائريّ الرّجاليّ وترويضه.

ويشرع المحتلّ في نسج مسار خطّته، فيزرع فكرة أنّ المجتمع الجزائريّ وإن كان أبويّا (patriarcat) في ظاهره، فهو خاضع لنظام أميسيّ (matriarcat) أكثر أساسية منه، ويتمّ بعده جرد دور النّساء في هذا المجتمع، كي تأتي بعده الخطوة الحاسمة؛ وهي التي تنبري فيها قوى النّظام الكولونياليّ للدّفاع بشراسة عن المرأة الجزائرية المسكينة والمهانة والمحجوزة في مجتمع أقلّ ما يقال عنه أنّه بربريّ ووحشيّ.

وتتكاثف الجهود بغرض احتواء هذه المرأة من جهة، وتدمير المجتمع الجزائريّ من جهة أخرى، ويغدو السير حثيثا من أجل تحقيق المسعى وقلب تبعية المرأة الجزائرية للرّجل، فنجد جمعيات التّعاون والتّضامن تستحثّ النّساء على رفض الواقع، ونجد العمال الجزائريين في موضع انتقاد من زملائهم الفرنسيين أو رؤسائهم الذين ينبشون فيما لا ينبغي النّبش فيه

مطلقا بالنسبة للجزائريّ، فيسألونه مثلا: هل زوجتك محبّبة؟ ولماذا لا تصطحبها معك إلى السينما أو إلى المقهى؟ وكلّ ذلك من أجل إشعار المجتمع الجزائريّ بالخجل من ثقافته ومظهر زوجته وطريقة وجوده.

وتزداد حدّة الحصار على الجزائريّ، فيقوم ربّ العمل بدعوة الموظّف الجزائريّ وزوجته إلى عيد ما أو إلى مناسبة ما، وهذه الاحتفاليّة تكون من أجل إرساء قواعد أن مؤسسة العمل هي أسرة كبيرة لكلّ الموظّفين وعائلاتهم، فإن حضر الموظّف دون زوجته كان ذلك تعريضا لنفسه للطرد من العمل، وإن هو أحضرها، فإنّها تصبح بذلك متنزّها للأنتظار ومرتعا للألسنة، وهو بذلك يقوم بالتخلّي عن أحد أهمّ الطّرق التي يقاوم بها هذا الأخطبوط الاستعماريّ ويواجهه.

وتختلف طرق معاملة المستعمر للرجال الجزائريين حسب وظائفهم، فالفلاح مثلا، تطاله هذه الانتقادات التي ذكرناها، ولكننا نجد روجا عدائيّة عظيمة تجاه المثقّفين الذين يسجنون زوجاتهم في المنزل، ويشار إليهم بالقول أنّهم مازالوا عربا مثلما كانوا، وتتبدّى بذلك صور العرقيّة وأشكال العنصريّة فيما لا عدّ له ولا حصر، ومع ذلك فإنّ معظم محاولاتهم باءت بالفشل، إلّا أنّ ما سيحدث لاحقا هو أنّ الحجاب أو الحايك الذي عجزت فرنسا عن نزعه عن الجزائريّات إلّا عددا قليلا منهنّ، سيصبح وسيلة في يد الثّوار، وسيتمّ التخلّي عنه طواعيّة من أجل سياسات ثوريّة. ولكننا سنعرض للأمر من وجهة نظر نفسيّة قبل أن نتحدّث عن عمليّة تحويل وسيلة كولونياليّة عنصريّة إلى وسيلة ثوريّة جزائريّة.

يعتقد الأوروبيّ أنّ الحجاب قبل كلّ شيء يخفي جمالا، ويرى أنّ الجزائريّ يقترف جرما باحتكاره هذا الجمال، ويجري لديه اعتقاد أنّ الجزائريّة هي ملكة النّساء جميعا، ويعيش الأوروبيّ حالة من التّعقيد شديدة المستوى، فهذه المرأة التي ترى ولا تُرى تُخيّب أمله، فلا هي تكشف عن نفسها، ولا هي تُملكه من نفسها. ولكنّ الأوروبيّات يحسمن الموقف بالقول أنّ المرأة لا تُخفي ما هو جميل، بل تُخفي عيوبها فقط.

ونجد لدى الأوروبيّ أحلاما يكون موضوعها المرأة الجزائريّة، حيث يقوم فيها باغتصابها بعد تمزيق حجابها، وهي في ذلك غير راضية، بل مُجبّرة ومُكرّهة، وتميل هذه العلاقة الجنسيّة إلى أن تكون من مستوى بهيميّ حتّى ولو كان الحالم أوروبيا سويا. كما أنّه لا يحلم بامرأة واحدة ينالها على انفراد، بل يحلم دوما بمجموعة من النّساء والحريم، وهي فكرة متأصّلة في اللاشعور ومتوارثة عن سجلّات غربيّة حول عالم عجائبيّ مليء بالنّساء والأسرار.

ويبدو أنّ رفض المرأة نزع حجابها، ورفض المجتمع الجزائريّ المثاقفة مع المستعمر له ما يبرّره، إنّهُ رفض مطلق للاندماج في الآخر، ورفض لتقبّل قيمه، ومحاولة للحفاظ على أصالة ثقافيّة ووطنيّة، كما أنّ إصرار المستعمر على نزع الحجاب يُقابل بردّ فعل انطوائيّ لدى المستعمر، ويمنح حياة جديدة لهذا المخزون الثقافيّ الجزائريّ، وينمّي تعلق المستعمر بالحجاب، ويغدو رفض المرأة نزع حجابها رفضا للمستعمر ونظامه جملة وتفصيلا.

ولكنّ موقف المرأة الجزائرية سيتبدّل بمناسبة ثورة التحرير، فقد قابلت الرجال صعوبات عدّة في الميدان، وكان لزاما على قادة الثورة أن يُشركوا المرأة في الكفاح، ولأنّها كانت وسيلة المستعمر من أجل عملية التدمير الثقافيّ، فإنّ الجنود الجزائريين سيُشركون المرأة ذاتها، وبالمواصفات التي أرادها المستعمر، من أجل تدميره. ولما كانت مدن الأهاليّ مُحاطة بكماشات العدو، فقد كان من الصّعب جدًا الدّخول إليها أو الخروج منها، وكان لزاما على المرأة نتيجة لذلك، أن تحرق الاستعمار، وتُبطل قداسته، من خلال تغلّبها على خوفها الذي قُطر فيها بشكل مستمر من قبل النّظام الكولونياليّ على أمل بقائه في الجزائر إلى الأبد.

وعليه، فقد تحوّلت المرأة الجزائرية من مجرد "فاطمة" إلى امرأة شابة سافرة، ذات مشية خفيفة وحركة متناسقة، وأصبح من الصّعب تمييزها عن غيرها من الأوربيات، وبذلك فإنّها تملّصت من عمليات التّفنّيش، وأصبحت تنقل الأوامر والوثائق والأسلحة والقنابل، وأصبحت أيضا مستطلعة طريق أمام كبار المسؤولين حين تنقلهم من مكان لآخر، كما أنّها قامت بزرع قنابل في أماكن تجمع رجال الإدارة الفرنسيّة وكبار المعمرين ورجال الشرطة، وبذلك فإنّها اندمجت في العمل الثوريّ اندماجا حقيقيّا.

وينبغي علينا أن نُشير إلى أنّ النساء اللواتي نجح الاستعمار في نزع حجابهنّ سابقا، قد اضطرت الواحدة منهنّ حال انضمامها للثورة، بعد أن كشفت عن وجهها وذراعيها وساقها وغيرت مشيتها، أن تستعيد حجابها ومشيتها السابقة من أجل متطلبات العمل الثوريّ، ولذلك فإنّ ديالكتيك التّجّيب والسّفور خاضع لمتطلّبات الثورة وقيمتها، فكّل ما أرادته المستعمر سابقا وتمّ رفضه من قبل المستعمر، نجده متحقّقا إبان العمل الثوريّ، وكلّ ما نجح المستعمر في تحقيقه سابقا، فقد تمّ التّخلّي عنه لصالح الثورة أيضا، واختلط الأمر بذلك على العدو الذي بدأ يرى أنّ وسيلته قد حوّرت لثردّ عليه. وكنتيجة لذلك، فقد أصبحت دوريات التّفنّيش توقف الجميع دون استثناء؛ أوروبيين وجزائريين، وزالت بذلك الفواصل التاريخيّة بينهما، ونُقضت العنصريّة، واختفت نظرات الازدراء للحايك، واختفت معها نظرات العار التي كانت تطال "فاطمة"، من قبل إخوانها الجزائريين، وهي سافرة تسير مثل...

إنّ هذه العمليّة التّحويريّة الجدليّة التي رأيناها في هذا الفصل، جعلت المستعمر يعي أنّ ثمة أمورا تحدث وستحدث دون إذنه وبعيدا عن رقابته، وأثبتت أنّ هناك رفضا شاملا لقيم المحتلّ، وأنّه ستكون هناك دائما اقتراحات مضادّة لمساعي المستعمر، وكلّ ذلك مربوط بالعمل الثوريّ والانعطافة الوجوديّة التي أحدثتها ومدى تغلغل الأفراد فيه، وسنرى في الفصل الذي يليه العمليّة ذاتها، ولكن في ثوب آخر غير مظاهريّ.

ونجد في الفصل الثّاني من كتاب العام الخامس للثورة الجزائرية ممارسة أخرى من قبل المستعمر حوّرت كي تُصبح وسيلة في يد الثّوار قالبية موازين القوى، وهذا الفصل موسوم **بهنا صوت الجزائر Ici la voix de l'Algérie**، ويتحدّث هذا الفصل عن جهاز الرّاديو أو الإذاعة، ونجد فيه جرّدا لموقف المستعمر من هذه الوسيلة الإعلامية قبل بداية الثورة وبعدها.

ومما لا شك فيه أنّ راديو-الجزائر، وهو محطة فرنسيّة مُقامة في الجزائر، تُعبّر عن المجتمع الفرنسيّ وسياساته وقيمه، ولقد كان لجلّ الأوربيين الموجودين في الجزائر جهاز راديو خاصّ، وكان هذا الجهاز يلعب دور ربط هؤلاء الأوربيين بالحضارة الغربيّة، ويذكّرهم بما يجري فيها من تطوّر إن كانوا من سكّان المدن طبعاً، أمّا إن كانوا من سكّان الأرياف فإنّ دوره، إضافة إلى ما ذكرناه، يتمثّل في جعلهم دائمي الصّلة بما يجري في المدن، وهو منفذهم الوحيد لاستمرار شعورهم بأنّهم متمدّنون. ولأنّهم دائمو الصّلة بالسكّان الأصليين فقد كان جهاز الرّاديو الوسيلة الوحيدة لديهم لمنعهم أو حمايتهم من التّعرب، وهو في هذا كلّه وسيلة إيجابيّة بالنّسبة لهم.

ولقد كان موقف الجزائريّ من الرّاديو موقف رفض غير مبرّر طوال الفترة التي سبقت ثورة التّحرير، وقد امتنع جلّ الجزائريين عن اقتناء هذا الجهاز حتّى ميسورو الحال، ويعود ذلك إلى عدّة أسباب منها أنّه يكسر صحن الاحترام والتّراتبيّة الموجودة في نظام الأسرة الجزائريّة، ومنها أنّ الجزائريين أسبغوا عليه قيمة سلبية، وذلك لكونه وسيلة لغرس ثقافة المحتلّ، ووسيلة للضّغط التّفافّي على المجتمع الخاضع، ورمزا من رموز الوجود الاستعماريّ في الجزائر، كما أنّه ذو محتوى عرقيّ واضح ومعاد للجزائريين لقيامه بين حين وآخر بالتذكير بأهمّ الأحداث الكبرى لاحتلال الجزائر وتقتيل شعبيها.

ولم يكن عزوف الجزائريين عن اقتناء أجهزة الرّاديو وليد أمر من سلطة عليا، ولكنّه كان وجها تلقائيّا من أوجه المقاومة التي نجدها عند المواطن الأصليّ، فما راديو-الجزائر إلّا عبارة عن فرنسيين يخاطبون فرنسيين، ولكنّ هذا العزوف سيحوّل إلى إقبال على اقتناء هذا الجهاز وذلك بمجرد إنشاء محطّات إذاعة وطنيّة في مصر وسوريا ولبنان، وبخاصّة بعد اندلاع الثّورة، كي يبقى الجزائريّ على اطلاع دائم بأحداثها الصّغيرة والكبيرة، وكي يحمي ذاته من المناورات الإعلاميّة الكاذبة للمحتلّ، وكي ينهض بنفسه وحياته إلى مستوى الثّورة.

ولعبت إذاعة "هنا صوت الجزائر المقاتلة" في إبراز الوجه الإيجابيّ لحقيقة الأُمّة الجديدة، كما أنّها جعلت المواطن الأصليّ يقارن بين ما يقوله له المستعمر وبين ما يقوله له إخوانه المجاهدون، وكان في كلّ مرّة يكتشف فيها أنّ المستعمر يكذب، ويعلم أنّ هذا المستعمر قد أصبح في حالة خطر، وأنّ كذبه هو محاولة دفاع في وجه فعاليّة العمل الثّوريّ.

ولقد سعى الجزائريّ إلى تأمين مصادر خاصّة به من أجل الاستعلام، فنجد إلى جانب إذاعة "هنا صوت الجزائر المقاتلة"، الصّحافة المكتوبة، وهي إمّا صحف محليّة تخدم الاستعمار وترسي قواعده وقيمه، وإمّا خارجيّة تتمتّع بقدر من الموضوعيّة حيال ثورة التّحرير، وما شأن هذه الصّحافة إلّا شأن إذاعة راديو-الجزائر، إذ عُرف عن الجزائريين أنّهم كانوا عازفين عن اقتناء الصّحف المحليّة، ومقبلين على نظيرتها، لأنّهم كانوا يعلمون أنّ ثمة أجزاء كاملة من الحقيقة قد تمّ إخفاؤها عنهم، وأنّ ما يقال لهم، وما يقرّأونه، لا يتناسبان مع الحقيقة الموضوعيّة.

ولقد لعبت قوّات الاحتلال دورا هامًا في قطع اتّصال الجزائريّ مع ثورته، فمنعته من اقتناء الجرائد غير المحليّة، وألصقت تهما لأولئك الذين يقتنونها بالولاء للثورة ودعمهم الخفيّ لها، كما أنّها استعملت جُلّ تقنيّاتها الحديثة من أجل التّشويش على محطات بثّ الإذاعة الوطنيّة. ولم يبق لدى الجزائريّ سوى ما يطلق عليه الأوروبيون اسم التّلفون العربيّ؛ وهي تسمية يقصد بها تلك السّرعة التّسبيّة التي تنتقل بها الأخبار في شمال إفريقيا من فم لأذن في مجتمع السّكان الأصليين.

ولعلّ تظافر العديد من الأسباب سيجعل الرّاديو يلعب دورا هامًا في ربط الجزائريّ بثورته رغم عمليات التّشويش، فالرّقابة على الصّحافة المكتوبة، والقرار الصّادر من قيادة الثّورة بمنع اقتناء الصّحف المحليّة، والخوف من انسياق الجزائريين وراء الأخبار التي تروم تحطيم الثّورة إن هم تُركوا عرضة للدّعاية الفرنسيّة وحدها، وأميّة الشّعب، كلّها عوامل مهّدّت الطريق للرّاديو كي يعتلي هرم وسائل الاتّصال بين الجزائريّ وثورته، ولقد شوهد تحوّل كبير لدى الجزائريين الذين أصبحوا يقبلون على اقتناء أجهزة الرّاديو الخاصّة بهم خاصّة في أواخر عام 1956، وتغيّرت النّظرة تجاه هذه الوسيلة، فلم تعد كما كانت وسيلة للاستعلاء الاستعماريّ، وإنّما أصبحت الوسيلة الوحيدة من أجل معايشة الثّورة، ولم يعد هذا الجهاز وسيلة قمع ثقافيّ كما كان، بل أصبح وسيلة مقاومة في وجه كلّ محاولات المستعمر التي يروم فيها إضفاء النّقص وعُقد الدّونية على السّكان المحليين، كما أنّه تمّ، إلى جانب العربيّة والقبائليّة، استعمال اللّغة الفرنسيّة وتطويعها من أجل أن تخدم الثّورة الجزائريّة، لا كما كانت سابقا وسيلة لإرساء مقوّمات الوجود الاستعماريّ في الجزائر.

وعليّنا أن نعقب على هذا الميل المشهود من قبل قانون نحو اللّغة الفرنسيّة، وهو من أنصاره طبعًا، إذ يرى أنّ الغاية من استعمال لغة ما هي التّخاطب فقط، ويرى أنّ اللّغتين العربيّة والفرنسيّة فقدتا صفتيها المقدّسة من أجل إفصاح المكان للغة تخاطب جديدة بواسطة شبكات متعدّدة ودالّة¹²، ويرى قانون أيضا أنّ هذا النّزوع نحو استعمال الفرنسيّة في الرّاديو قد جرّدها من صفاتها الملعونة المتمثّلة في كونها لغة المضطهد، وفي أنّها كانت أحد أهمّ النّقاط التي استثمرها دعاة الإدماج كي يُسوّغوا لاتّجاههم بالقول أنّ الفرنسيّة توحدّ الأُمَّة التي تمتلك لغات عديدة كالعربيّة والقبائليّة والشّاويّة والميزابيّة وغيرها، ممّا يجعل هذه اللّغة تودّي وظيفة اللّوغوس وما ينجر عنه.

ولكنّنا نرى أنّ هذا المسعى هو حلّ أنّي واستعجاليّ وذو عواقب وخيمة، إذ لم يقتصر استعمال الفرنسيّة على البثّ الإذاعيّ فقط، بل أصبحت الوثائق الثّوريّة والأوامر والإرساليات كلّها فرنسيّة، وأصبح ممثّلو الثّورة يتحدّثون بها ويجاهرون بذلك، وتحوّل ما كان حلًّا استعجاليًّا بغرض تسهيل التّخاطب إلى حقيقة واقعيّة تفرض نفسها بالبحاح. أضف إلى ذلك أنّه لم يتمّ تلافي الأمر بعد الاستقلال، بل تمّت مواصلة السّير على المسار نفسه، وأصبح لدينا بذلك تعليمان، فرنسيّ وعربيّ، وأصبح هناك نوع من المنافسة بين من تعلّموا بالعربيّة ومن تعلّموا

¹² : فرانس فانون، العام الخامس للثّورة الجزائريّة، ص 93.

بالفرنسيّة، وأصبحت هناك نظرات ازدراء يلقيها طرف على آخر. كما أنّ عمليات التّعريب التي تمّ الشروع فيها لم تنفع، بل بقي الأمر على ما كان عليه، ويكفي أن نبين مدى سيطرة لغة مستعمرنا السابق علينا بالقول أنّ تعليمنا العالي لا يستغني عن الفرنسيّة، ولا يمكنه ذلك في أقرب الآجال طبعاً، فطبّنا فرنسيّ، وهندستنا فرنسيّة، ومحروقاتنا فرنسيّة، والعلوم الطّبيعيّة والبيولوجيّة والصيدلة والإعلام الآلي كلّها فرنسيّة، وهذا ما يجعل الجزائريّ مرهوناً بلغة جلاّديه السابقين ومذعننا لها، وهو شكل من أشكال الاستغلال التي يمارسها الغرب علينا.

ويندرج التّسويق لاستعمال الفرنسيّة كوسيلة للتّخاطب ضمن طبيعة إقصائيّة لشريحة واسعة من الشعب الجزائريّ، إذ ليس كلّ جزائريّ آنذاك يعرف الفرنسيّة أو يتقنها، ولم يدخل كلّ الجزائريين إلى المدرسة الفرنسيّة، فهناك العديد من المناطق التي لم تؤثر فيها لغة الاستعمار كالقري والأرياف، وهي شريحة لا يستهان بها، فكما أنّ درجات انغماس الجزائريين في الكفاح المسلّح كانت متفاوتة، فكذلك درجة معرفتهم باللّغة الفرنسيّة. ويغدو بذلك التّسويق لاستعمال الفرنسيّة كلغة تخاطب ذا طبيعة إقصائيّة بحق، ممّا يجعل أثر الرّاديو غير واضح على شريحة كبيرة من الجزائريين، وبالتالي عدم حدوث الوظيفة المناهضة للعنصريّة كما ينبغي.

وبالرّجوع إلى الرّاديو، وعلى الصّعيد البسيكولوجيّ، فقد كان راديو-الجزائر قبل 1954، باعتباره صوت المضطهد العنصريّ، مدعاة للقلق، وكانت الأصوات الإذاعيّة تؤدّي إلى اضطرابات نفسيّة تبلغ حدّ الهلوسة، ولكنّ الأمور تغيّرت بعد هذا التّاريخ، فأصبحت الأصوات الإذاعيّة خادمة للشّعب، وعنصراً واقياً من الاضطرابات والقلق.

وتكمن مزيّة الرّاديو الكبيرة في تعدّد الأصوات الذي منحه تعدّد الإذاعات التي تبتّ برامجها، فقد أصبحت هناك موجات عديدة يمكن التقاط ترددها، وتمييز الصّديق منها من العدو، وأصبح الجزائريّ بذلك، يقارن ويمحصّ، وهو في كلّ يوم يزداد وعياً ثورياً، كما أنّ تعدّد الأصوات هذا قد قضى على مونولوج الاستعمار القديم الذي كان يبيّث ما يخدم مصالحه الاستغلاليّة فقط، وبذلك فقدّ صوت المحتلّ صفة القداسة التي كان يتّصف بها، وأصبح بذلك ممكناً اجتناب جذور الطّغیان واستغلال الوسائل العنصريّة الاستعماريّة من أجل ردّ العنصريّة ومناهضتها وتحرير الرّجال.

3

ومن بين أشكال العنصريّة التي نجدها تحجب نظاماً استغلاليّاً تحتها العنصريّة الإيهاميّة، وهي تلك التي يقوم فيها المستعمر بإيهام المستعمر وتضليله، بأن يمنحه مطالب لم يكن ليحلم بأن يُتكرّم عليه بها مطلقاً، وهي خطة استعجاليّة يتمّ اللّجوء إليها حسب دواعٍ مختلفة لعلّ أهمّها هو شعور المستعمر بأنّ نظامه آيلٌ إلى الزوال. وعندما نقول كلمة إيهام فإنّها

تتصرف مباشرة إلى الجنرال دوغول ومجيئه إلى الحكم سنة 1958¹³، إذ لم يكن تولّي هذا الجنرال للحكم بطريقة آليّة، وإنّما جاء كضرورة ملحة من أجل القيام بأمر ما تجاه الإنجازات التي يحقّقها الشعب الجزائريّ، وتجاه ردود الأفعال الدوّليّة التي بدأت تتبنّى القضية الجزائريّة.

ولكي يردّ دوغول القطار إلى السّكة، فقد تبنّى سياستين مهمّتين؛ واحدة على الصّعيد الدّاخليّ، والهدف منها القضاء على الثّورة وعزلها، والثّانية على الصّعيد الخارجيّ، والهدف منها تكميم الأفواه المؤيّدّة للثّورة الجزائريّة وكسب تعاطف الدّول الكبرى، وذلك من أجل أن تبقى أرجل فرنسا راسخة في الجزائر.

وتتمثّل هذه الإيهامات التي بعثها دوغول على الصّعيد الدّاخليّ بانتهاج سياسة إدماج الجزائر في فرنسا، واعتبارها مقاطعة فرنسيّة، وقد تمّ الشروع تبعاً لذلك في عدّة إصلاحات ظاهرها خدمة للجزائريين، وباطنها مساعٍ استغلاليّة يمارسها بلد ضدّ بلد آخر تحت غطاء ما.

ويعرض فانون في مقال له موسوم بالأوهام الدوّغوليّة¹⁴ (*les illusions gaullistes*) الظّروف التي جاء فيها دوغول إلى الحكم، ويعرض أيضاً قيامه بالخطوة الإيهاميّة الأولى المتمثّلة في إسكات الرّأي العام تماماً، وذلك عن طريق خلق قضية أخرى تشغله عن القضية الجزائريّة، فقام بخلق أزمة سياسيّة حادّة في فرنسا من أجل أن يتفرّغ للقضية الجزائريّة. وتأتي الخطوة الثّانية بغرض التمهيد لسياسة إدماجية، فدوغول لم يصرّح منذ البدء بنيّته في إدماج الجزائريين في المجتمع الفرنسيّ، بل اعتمد عدّة طرق تمهّد لذلك؛ منها فرض الفرنك الفرنسيّ كعملة على مستوى القطر الجزائريّ، ومنها توحيد القسيمات البريديّة بين فرنسا والجزائر لتصبح في طابع واحد وغيرها. وأخطر الخطوات الإيهاميّة هي تلك التي دعا فيها إلى القيام باستفتاء تحت غطاءه يقضي بالانضمام النّهائيّ للجزائر إلى فرنسا، وقد كان هذا الاستفتاء مسبقاً بالدعوة إلى التآخي من خلال المساواة والمصالحة بين "جميع" الفرنسيين؛ مسلمين أو أوروبيين، وذلك من أجل أن يحقّق الاستفتاء هدفه المنشود. ولكنّ جبهة التحرير سارعت إلى الدّعوة إلى مقاطعة هذا الاستفتاء لما فيه من حيل ظاهرها رحمة وباطنها قضاء على الثّورة وعذاب.

ولكنّ الوعي الثّوريّ لدى الجزائريين، واستصحابهم الدائم للممارسات اللّإنسانيّة الصّادرة عن النّظام الكولونياليّ، جعلهم يطالبون وبشكل مستمرّ بجزائر مستقلّة لا مُدمّجة، وقد كان دوغول مدركاً لذلك، فاتّخذ من دعوته إلى سياسة إدماجية حيلة يكسب من خلالها وقتاً لإعادة تنظيم صفوفه؛ فقد قام في تلك الفترة فقط باستدعاء قوّات عسكريّة كبيرة، كما أنّه شرّع

¹³: يعالج مقال *Une crise continuée*، مختلف الأزمات السياسيّة التي شهدتها فرنسا والسقوط المتعاقب للحكومات الفرنسيّة بسبب حرب الجزائر. انظر: Frantz, *Une crise continuée**

Fanon, *œuvres 2*, p792.

¹⁴: مقال صدر في جريدة المجاهد، ع 28، 22 أوت 1958. انظر أيضاً: *les illusions gaullistes*, Frantz Fanon, *œuvres 2*, p505.

العديد من المشاريع التي كان من أبرز أهدافها ضرب الشعب الجزائريّ بعضه ببعض، كمشروع قسنطينة.

ولقد خلّفت دعوات دوغول الإصلاحية في الجزائر انعطافة حادة على مستوى الرأى العام، فبعد أن ضمتّ الجزائر أصواتا عديدة إليها مطالبة باستقلالها وحقّها في تقرير مصيرها، ها هي ذي الأصوات تنقلب عليها وتتعاطف مع الجنرال دوغول ومساغيه الاستغلائية، فالولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا وإيطاليا التي أبدت جميعها بالأمس قلقها ممّا يحدث في الجزائر، ها هي اليوم تساند ما جاء به دوغول. وقد كتب فانون مقالا موسوما بالعالم الغربيّ والتجربة الفاشية في فرنسا (*Le monde occidental et l'expérience fasciste en France*) يؤكّد فيه أنّ البلدان الغربية لا يمكنها التخليّ عن بلد كولونياليّ إلا بعد أن يتلاشى أيّ أمل في تصحيح الوضعية¹⁵.

ويجدر بنا أن ننوّه إلى أنّ مشروع الإدماج هذا ليس من ابتكار دوغول، بل هو مشروع سابق جاء به الحاكم العام للجزائر سوستيل *Soustelle* سنة 1956، ولكنّه تمّ رفضه من سلطات باريس بحجّة أنّه غير واقعيّ وغير ملائم بالنسبة للفرنسيين، ولقد مُنيت مساعي دوغول الإدماجية بالفشل لكونها غير واقعية وغير ملائمة بالنسبة للجزائريين.

4

وآخر شكل نختم به حديثنا عن اتّخاذ العنصرية كغطاء حاجب لممارسات استغلائية هو العنصرية النخبوية، والمقصود بها القيام باستغلال النخب والمتقّفين وإكراههم من أجل التّسويغ لمساع استغلائية، أو التّرويج لتلك الأعمال التي تخدم مصالح المستعمر وحجب ما عداها. ويستحضر فانون في هذا المقام السيّد بول ريفي¹⁶ *Paul Rivet* الذي اعتُبر دائما صديقا للتّورات التّحرّرية ومناهضا للفاشية والعنصرية، ويشهد له تاريخه بذلك ويجعله رجل يسار بحق. ولكنّ ثورة الجزائر ستجعل مبادئ السيّد ريفي ومختلف أعماله التي منحتة سمعة كبيرة في مجال مناهضة الظلم والاستغلال تنقلب إلى نقيضتها، وذلك جرّاء استجابته لأكبر زعماء التّفقيل والتّعذيب في الجزائر من أمثال سوستيل، ومولي *Mollet*، وبينو *Pineau* من أجل ثني أصحاب القضايا التّحرّرية عن المرافعة لصالح بلدانهم، وذلك في أروقة هيئة الأمم المتحدة.

وقد أبدى ريفي في حوار له مع إحدى وسائل الإعلام شعوره بالذّل لما كان يفعله باسم هؤلاء الجلاّدين، ومن هنا تظهر مدى شناعة النّظام الكولونياليّ في الحجر على المتقّفين وتأطيرهم ضمن اتّجاهات مرسومة سلفا. ولكنّ الأمر الذي زاد الطّين بلة هو أنّ ريفي لم يطوّر

¹⁵ : *Le monde occidental et l'expérience fasciste en France*, Frantz Fanon, : 15
œuvres 2, p 502. (نشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد ع 25، 13 جوان، 1958)

¹⁶ : *Le testament d'un homme de gauche*, Frantz Fanon, œuvres 2, p 495.
(نشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد، ع 21، 01 أفريل 1958)

شعوره بذلّ ما اقترفه إلى القيام بعمل مضاد، وإنما راح يبدي تزمّتا وطنيا وشوفينيّة وعنصريّة ومفاخرة بالرجل الأبيض.

وفي مقال آخر له، يتحدّث فانون عن التضيّلات التي يصدرها بعض المثقّفين بخصوص قضايا التّحرّر والعنصريّة¹⁷، وهذا المقال قراءة في كتاب ريشارد رايت *Richard Wright* الذي قام بدراسة تتّصف بالتّعميم حول الزّوج، واعتمد في ذلك على مخاطبة "قلب" الرّجل الأبيض مطالبا إيّاه "فهم" الزّوج. وهذا الكتاب محاولة لشرح عقليّة الزّوج وسلوكهم على أساس كونها النتيجة المباشرة لطريقة وجود الأبيض.

ويقول فانون أنّ هذه المحاولة لم تأتِ بجديد، فهي تكرر لما قيل من قبل، وهو يقصد كتابه الأوّل "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" طبعا. ويستحضر فانون في هذا المقال كتاب ألبير ميمي *Albert Memmi* الموسوم بصورة المستعمر *Portrait du colonisé* ويرى أنّه وعمل رايت يكادان يكونان متطابقين، وأنّهما يفتقدان إلى الممارسات الإجرائيّة الرّامية إلى فضّ العلاقة الاستغلاليّة بين الأبيض والأسود عند رايت، وبين العربيّ والأبيض عند ميمي. ويضيف فانون أنّ دراسة رايت تمسّ طائفة النّخبة السّوداء المثقّفة على أيدي الغرب، وتُغفل دراسة الشّعوب المستغلّة والكتل الجائعة.

ونستغلّ الفرصة هنا كي نقول أنّ فانون إذ يوجّه نقدا إلى رايت بدعوى التكرار وفقدان الممارسة الإجرائيّة، فإنّه يوجّه نقدا إلى كتابه الأوّل، لأنّ موضوع الدراسة متشابه عند الكاتبين، وبذلك فإننا نشهد أنّ هذا المقال هو شبه تصريح من فانون أنّ ما كان يدعو إليه سابقا لم يكن في محلّه، وأنّه بجانب للواقع والحقائق، وما جعله يحيد عن دعواته السّابقة هو تواجده في الجزائر كما أكّدا على ذلك مرارا.

وبذا نكون قد أنهينا حديثنا عن العنصريّة وأشكالها، كي ننقل إلى الحديث عن الدّور الذي لعبته الثّورة الجزائريّة في تغيير ملامح الأسرة الجزائريّة والمجتمع الجزائريّ، فيما سنسمّيه بالتّحوّل الاجتماعيّ.

(5) التّحوّل الاجتماعيّ والقوى المؤثّرة فيه

يعرض فانون في الفصول الثلاثة الأخيرة من كتاب العام الخامس للثّورة الجزائريّة الكيفية التي تتحوّل بها طينة الرّجال الرّاغبين في التّحرّر، ويؤكّد على الدّور الذي يلعبه الانخراط في العمل الثّوريّ التّحرّريّ في ذلك، ولقد تحدّثنا سابقا عن التّحوّل الذي نشهده عند المرأة الجزائريّة بمناسبة انضمامها إلى الثّورة الجزائريّة، وسنتحدّث في هذا المبحث عن التّحوّلات التي سنشهداها سواء عند الأسرة الجزائريّة أو في الطّبّ الاستعماريّ أو عند الأقلّيّة

¹⁷ : *Ecoute homme blanc, de Richard Wright*, Frantz Fanon, *œuvres 2*, p 524. (نشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد، ع 47، 03 أوت 1959)

الأوروبيّة في الجزائر، وسنرى أنّ النّضج الاجتماعيّ والسياسيّ لدى الأفراد يمنح معنى لحياة الرّجال ووجودهم، وذلك بعد أن كانوا محطّ إذلال واحتقار دائمين.

ولقد عمل المستعمر على تحطيم روابط الأسرة الجزائريّة، وجعلها مشتتة ورهينة كم هائل من الممارسات الجاهليّة؛ التي تهدف إلى جعل أفرادها ينظر، بعضهم إلى بعض، نظرة ذلّ ومهانة، فلا الأب يطيق وجود ابنته التي تجاوزها قطار الزّواج، ولا الأخ الأكبر يطيق وجود أخيه قبالتة، ولا المرأة تشيح بنظرها لأبيها أو أخيها.

ولقد كان استقبال المرأة التي تعود إلى دارها؛ بعد أن قضت أيّاما في معتقلات الاستعمار، من طرف زوجها استقبالا فيه الكثير من المرارة، إذ أنّه لا يستطيع سؤالها عن أحوالها وعمّا فعلوه بها، لأنّه يعلم أنّه قد تمّ هناك عرضها مرّات عديدة.

ولكنّ مجيء ثورة التّحرير وانخراط الشعب بمختلف فئاته فيها، قد منح الأمور معاني جديدة، وساهم إسهاما كبيرا في تغيير معالم الأسرة الجزائريّة التي أصبح أفرادها يجتمعون في مكان واحد يتناقشون فيما بينهم عن أمور الثورة والكفاح، وقد زالت تلك النظرات السابقة بين الأب وابنته، أو بين الأخ وأخيه، أو بين الزّوج وزوجته، وأصبحت المرأة تخرج من دار زوجها دون أن يتمّ سؤالها عن مقصدها حفاظا على سرّيّة العمل الثوريّ، وكانت تقضي شهورا في الجبل بعيدا عن ذويها دون أن تطالها الألسنة بسوء.

وإذ ينجح الأفراد في كسر تلك العلاقة التراتبيّة داخل الأسرة الواحدة، مع الإبقاء على لبّها وجوهرها طبعاً، فإنّ كلّ محاولات الاستعمار الرّامية إلى إضفاء عقدة نقص داخلها، ستبوء بالفشل المحتوم، بل على العكس من ذلك، فقد كانت كلّ محاولة لا إنسانيّة تصدر عنه، تزيد لأفراد الأسرة روحا جديدة من أجل المضيّ قدماً.

وفيما يخصّ الطّب الاستعماريّ، فإنّ مسلك الرّجل الجزائريّ من الهيئة الطّبيّة هو عدم الثّقة، والرّفص الدائم لنصائح الطّبيب الأوروبيّ، والتّهرب من الدّخول إلى المستشفى، وبالمقابل، فإنّه ينجح إلى الأشكال التّقليديّة للتداوي أو إلى السّحرة والمشعوذين.

وإذا حدث لقاء بين المريض والطّبيب، فإنّ المريض يرفض الإفصاح عمّا يحسّ به من الألم، وبمجرّد خروجه من عنده، يشعر وكأنّه نجا من شرّ عظيم كان يترصّده. ويرى الأطباء أنّه من الأفضل التّعامل مع هؤلاء المرضى العرب باستخدام الطّب البيطريّ، لأنّه من الواضح أنّهم حيوانات.

ولكنّ تفسير هذا الرّفص في التّعامل مع الطّبيب الأوروبيّ بسيط للغاية، فهو لا يعدو إلّا أن يكون رفضا مطلقا للتّعامل مع النّظام الكولونياليّ تماما. ولم يسلم من هذا التّعامل حتّى الطّبيب الأهليّ، لأنّه في نظر الأهالي مجرد ناطق باسم القوّة المحتلّة قد أخذ بعادات السيّد.

وتتغيّر الأوضاع بمناسبة حرب التّحرير، وينخرط الأطباء والصّيادلة في الثورة، ويساهمون في توفير المستلزمات الطّبيّة للمصابين، وقد يتنقلون إلى الجبل أو الدّصرة من أجل

مداواة المرضى والمصابين، وتغيير النظرة إلى الطبيب الأهلي الذي سارع إلى نجدة إخوانه، ويندمج في جماعته الأصلية.

ولقد كان الأطباء جميعهم تحت دائرة الحماية من أيّ اعتداء من طرف جيش التحرير الوطني، إلا إن قام طبيب ما، انطلقا من تصرفاته، بطرد نفسه من هذه الدائرة الحامية له؛ بأن يرفض إسعاف مريض، أو أن يشهد زورا بأن فلانا لم يتم تعذيبه، أو أنّ المرأة الفلانية لم تُغتصب وغيرها. ويستغل الاستعمار عمليات الاعتداء على الأطباء مجرمي الحرب، بالقول أنّ الثورة هي ثورة بربرية لا إنسانية، ولكنّ الشعب ومعه جيش التحرير، يعلمان أنّ ذلك الطبيب هو الذي خرق ميثاق أخلاقيات المهنة؛ وأدى بنفسه إلى القتل، وتستمرّ الثورة بذلك، ويستمرّ معها الوعي الثوري لدى الشعب.

ويقال الكلام ذاته عن الأقلية الأوروبية في الجزائر، فلم يكن الجزائريون قبل الحرب يقيمون أيّ تمييز بين مختلف أعضاء المجتمع الأوروبي وشرائحه، ولكنّ هذه النظرة ستتغير بمناسبة حرب التحرير، وسوف ينضمّ العديد من الأوروبيين الجزائريين إلى الثورة، وسيتعلمون قوانين العمل الثوري، ولن تحدث أيّة محاولة خداع أو استغلال منهم للثورة وأهدافها، وسوف نجد أوروبيين وأوروبيات يعذبون من طرف رجال البوليس وهم صامدون، وهذا دليل على أنّ القضية الجزائرية قضية إنسانية تحريرية، وأنّ جميع ما يُنسب لها هو من نسج التضليل والإيهام.

ولم يخرج يهود الجزائر عن مناصرة الثورة¹⁸، فقد سارع التجار والموظفون اليهود إلى خدمة الثورة، ولقد عملت أيادي الاستعمار على الزجّ باليهود في ميليشيات مدنية وريفية بعد 1958 من أجل أن يكونوا عيون الفرنسيين وأذانهم، ولكنّ هؤلاء تبيّنوا موقفهم وبرهنوا على كونهم جزائريين ثوريين.

ونجد المستوطنين الأوروبيين يستجيبون لنداء الثورة، ويوقرون لهم المؤمن، ويجعلون من بيوتهم ومزارعهم مخابئ لهم، وبالمقابل، فقد وقرت جبهة التحرير لهؤلاء الذين وقفوا في صفّها، ولم يصدر عنهم أيّ فعل معادٍ لها، حماية من أيّ طائفة غضب تطالهم من طرف الأهالي.

ونختم بالقول أنّ ثورة التحرير كانت سببا في منح معنى جديد لوجود الأفراد، وجعلتهم على غير ما كانوا عليه من قبل، وهذه التحوّلات المشهودة ليست هباتٍ أو عطايا تكرم بها المستعمر عليهم، وإنما اكتسبوها انطلقا من أنفسهم دون أن يكون للآخر دور في ذلك، وهنا يكمن الفرق جليا بين ما كان ينادي به قانون في كتابه الأوّل؛ من التماس من الأبيض أن يتخلّى عن فوقيته كي يستطيع أخوه الأسود التخلّص من دونيته كنتيجة لذلك، وبين ما تولّد لديه من رؤى جديدة اكتسبها من خلال تواجده في الجزائر وانغماسه في حرب التحرير.

¹⁸ ينظر: فرانز فانون، العام الخامس للثورة الجزائرية، الفصل الخامس، الأقلية الأوروبية في الجزائر.

فالتحوّل الاجتماعيّ إذاً، هو وعي ذاتيّ بما ينبغي عليّ القيام به من أجل تحقيق وجودي كإنسان، وذلك بعيداً عن إعطاء أيّ اعتبار للآخر من أجل تحقيق ذلك، لأنّ الآخريّة كما سبق وأشرنا، شرط محبب للذات وللوجود. ولا بد من أجل القيام بهذه الوثبة الوجوديّة توفّر الشروط والوسائل الضّروريّة من أجل ذلك، نذكر منها الوعي الذي ينبغي أن نجده عند جميع الأفراد الرّاعيين في تحقيق وجودهم، ونذكر كذلك المشاركة في بعث عمليّة التحوّل هذه، إذ لا يمكن لعمليّة التحوّل أن تكون متعلّقة بأفراد معيّنين دون غيرهم، بل لا بدّ لها أن تكون شاملة لجميع الفئات؛ التي ينغمس كلّ فرد منها في العمليّة حسب مقوماته وحسب متطلبات العمليّة ذاتها.

فالمثقفون مثلاً، متحرّرون ذاتيّاً، ومتحوّلون اجتماعيّاً، ولكنّ تحرّره هذا، وتحوّلهم الاجتماعيّ مرهون بذواتهم فقط، فهم منفصلون عن المجتمع الذي ينتمون إليه، وغير منغمسين فيه تمام الانغماس، ولذلك فإنّ معظم أفكارهم تكون منفصلة عن الواقع وغير متقبّلة من طرف شعبهم. ويجدر بهؤلاء المثقفين كي يقوموا بعمليّة تصحيحيّة أن ينغمسوا في المجتمعات التي ينتمون إليها، وأن يكونوا لساناً ناطقاً ومفسّراً لرغبات الشعب وتطلّعاته، لا أن يكونوا فوق السّحاب بينما يتخبّط شعبهم في الغبار.

ولقد منح اندماج قانون مع الشعب الجزائريّ والشعوب المستعمرة من بعده، مزيّة أن يصبح عضواً فعّالاً ومثقفاً بحقّ، وهذا ما منح أفكاره ورؤاه وثبة عظيمة وانطلاقة فعّالة جعلتها متبناة من عدد كبير من الدّول والأفراد. ولكنّ هذا الرّواج للأفكار القانونيّة قد يخلق نوعاً من المغالاة في تقبّلها، وإعطائها من القيم ما ليس فيها، ولنا أن نتساءل الآن عن كلّ هذه الكتابات المتعلّقة بالثّورة الجزائريّة، هل يجعل ذلك من قانون منظر الثّورة؟ أم أنّ هناك مغالاة من نوع ما في تلقّي الأفكار القانونيّة؟ وإن كان الأمر خلاف ذلك، فما الذي جعل بعض المفكرين ومتنبّعي آراء قانون يصلون إلى هذه النّتيجة؟ سنحاول أن نطرح هذه القضية طرْحاً مؤسّساً في المبحث الموالي.

(6) قانون والتّظهير الثّوريّ

لقد كتب قانون كمّا معتبراً من المقالات والدراسات حول الثّورة الجزائريّة، وأدّت عوامل مختلفة ببعض المفكرين والمثقفين إلى اعتبار أنّ تأثيره في الثّورة كان كبيراً جدّاً، إلى درجة أنّ هناك من اعتبره المنظر الحقيقيّ للثّورة، ونحن إذ نناقش هذه القضية فإنّنا نهدف إلى تبين أنّ ثمة تأثيراً وتأثراً حادّين بين الثّورة وقانون طبعاً، ولكنّ قضية أسبقية تأثير أحدهما في الآخر تبقى مطروحة، وعلينا تفصيّلها.

وفي هذا الصّدّد، يروم محمّد الميلي الكشف عن تضخيم تأثير قانون في الثّورة الجزائريّة وعوامل ذلك، ويروم أيضاً دراسة مدى تأثير الثّورة الجزائريّة في قانون وفي تطوّر فكره، ويتساءل أيضاً عن سبب توجيه كتابات الغرب لتلك الوجهة المعيّنة دون غيرها من الاتّجاهات، وهو هنا يقصد أولئك الذين يقولون أنّ قانون هو منظر الثّورة الأوّل بلا منازع.

ومن أجل تفسير ذلك يرى محمّد الميلي أنّ هناك ظاهرة يلجأ الغرب إليها باستمرار، وهي سعيه إلى تأصيل فكرة ما أو احتوائها، ومن ذلك أنّ الوسائل التي كانت الصحافة الفرنسية مغرمة بها؛ هي محاولة العثور على مظاهر التأثير الفرنسي لدى قادة الثورة الجزائرية وإطاراتها¹⁹.

ويُعيب محمّد الميلي على زوجة فانون "جوزي" وعلى أخيه الأكبر "جوبي" تأكيدهما على أنّ فانون كان على علم بالإعداد للثورة المسلّحة، وأنّه كان ضمن أوائل من فجرها، ويرى أنّه في ظلّ انعدام شهادات رجال أوّل نوفمبر، فإنّه لا يسعنا إلا أن نحتكم إلى كتابات فانون وأقواله. وكتاباته وأقواله ظلّت حتّى 1955 تؤكّد تمسك فانون بالإطار الفرنسي²⁰. والمقصود عنده بسنة 1955 هو السنّة التي نُشر فيها مقاله الموسوم بـ **أنّتيليون وأفارقة**، والذي تحدّثنا عنه سابقاً.

وتعتبر أليس شرقي هذا المقال أيضاً منعرجاً في حياة فانون؛ لأنّه يسدّ جزءاً كبيراً من تاريخه الأنثيلي²¹، ويبدو أنّها تملك من المعلومات حول علاقة فانون بالثورة أكثر من محمّد الميلي، إذ تقول أنّنا لا نعرف كيف استقبل فانون الأوّل من نوفمبر 1954، إلا أنّها تُرجع أوّل اتّصال بين فانون والحركة التحرّرية الوطنيّة الجزائريّة إلى سنة 1955 بواسطة ممثّل عن جمعية **Amitiés algériennes**، وهي جمعيّة إنسانيّة تهدف إلى الدّعم الماديّ لعائلات المعتقلين السياسيّين²²، وتستفيض أليس شرقي في الحديث عن كيفية اتّصال فانون بالثورة²³، فنقول أنّه في خريف 1954-1955، اضطر جيش التحرير إلى إيجاد طبيب نفسيّ متمكّن من أجل علاج بعض الاضطرابات التي كان يعاني منها أفرادها، وبالفعل اتّصل بيار شولي **Pierre Chaulet** بفانون، وقبل فانون المهمّة فوراً.

وتؤكّد أليس شرقي أنّ الاتّصال بفانون لم يكن بوصفه مفكراً بل بوصفه طبيباً، إلا أنّ أوّل اتّصال له بالمسؤولين المحليّين كان بواسطة مصطفى بن شرشالي، ثمّ توسّعت اتّصالاته جهويّاً لتصل إلى القيادة العليا للولاية الرابعة مع القائد عزّ الدين، والعقيد صادق، وتضيف أنّه كانت هناك مودّة متبادلة بين فانون والعقيد صادق، وأنّ كلّ واحد منهما كان يتحدّث عن مناقب الآخر.

ولقد وصل صدى اسم فانون وكتاباته ومواقفه إلى القيادة العليا لجبهة التحرير الوطنيّ، وإلى عبّان رمضان، وبن يوسف بن خدة تحديداً، ورتّب بيار شولي كي يتمّ لقاء بين الطرفين،

19 : محمّد الميليّ، فرانز فانون والثورة الجزائرية، الجزائر عاصمة الثقافة العربية، وزارة الثقافة، 2007، ص 37.

20 : نفسه، ص 76.

21 : Alice Cherki, *Frantz Fanon, portrait*, Édition du Seuil, 2011, p138.

22 : ibid. P 140.

23 : ibid. Les pages de 142 à 153.

وحدث اللقاء بعد أن كان فانون قد وجّه رسالة استقالته إلى لاکوست *Lacoste*، ولكنّ أليس شرقي أو غيرها لا يعلمان ما الذي قيل أو حدث في هذا اللقاء²⁴.

ومما عُرف عن فانون أنّه كان مرتبطاً أشدّ الارتباط بالسياسة، وأنّه كان سياسياً يسارياً، ولكنّه لم يتخلّ عن علم النفس طبعاً، وقد طلب منه أعضاء من الحزب الشيوعي الفرنسي، سنة 1957، التخلّي عن السياسة والتفرّغ لعلم النفس، وكُلف هنري إي بإخباره برغبة زملائه هذه، ولكنّه رفض، لأنّه لم يكن يعتبر، بخلاف هؤلاء، أنّ القضية الكولونيالية تأتي في الدرجة الثانية²⁵.

وما يضيفه دافيد ماسي *David Macey* إلى ما عرضناه أنّه لم يكن هناك ما يدلّ على أنّ فانون، كان يعتقد، في سنة 1953، أنّ الجزائر ستقوم بثورة ضدّ النظام الكولونيالي، وأنها ستصبح دولة مستقلة، ورغم أنّ فانون كان يحمل تعاطفاً كبيراً مع الشعب الجزائري، فإنّه لم يكن يملك أية نظرة بخصوص مستقبلهم²⁶، ويضيف أيضاً أنّ الزيارات الميدانية التي كان فانون يقوم بها بحكم عمله إلى منطقة القبائل، لم تكن سوى مجرد تغطية من أجل الالتقاء بعناصر جبهة التحرير الوطني أو أفراد جيش التحرير الوطني²⁷.

ويتهجّم دافيد كوت *David Cote* على فرانز فانون، ويرى أنّه رغم كونه طبيباً محترفاً تصرف من مواقع المسؤولية، فقد كان يؤوي "الإرهابيين" في بيته وفي المستشفى الذي يعمل فيه، وكان يقدّم لهم العلاج، ويدرب الممرّضات العربيات للعمل في الخلايا "الإرهابية"²⁸، ويضيف أنّه علّم-وهو هنا ينسب الكلام إلى سيمون دو بوفوار *Simone de Beauvoir*-الفدائيين كيف يسيطرون على أنفسهم عند إلقاء قنبلة مثلاً وكيف تكون مواقفهم الجسدية والنفسانية عندما يتعرّضون للتّعذيب²⁹.

ويتضح جلياً من خلال ما سبق أنّ فانون لم يكن من الذين خطّطوا لقيام الثورة الجزائرية، وأنّه لم يكن من السباقين إلى الالتحاق بها، ومع ذلك فقد كان يحمل للشعب الجزائري تعاطفاً كبيراً جعله يساند ثورته بادئ الأمر بحكم عمله فقط، أي من خلال تقديم المساعدات الطبية، ثمّ شرع في القيام باتّصالات مع بعض القادة المحليين ثمّ الجهويين، ولم يحدث لقاء بينه وبين القيادة العليا للثورة إلّا في 30 ديسمبر 1956. وعليه فإنّ فرضية كون فانون المنظر الحقيقي للثورة هي فرضية غير مقبولة.

ibid. P162. : 24

ibid. p137. : 25

David Macey, *Frantz fanon, une vie*, traduit de l'anglais par Christophe : 26

Jaquet et Marc Saint-Upéy, *la découverte*, Paris, 2011, 2013, p 219.

ibid. p251. : 27

28 : دافيد كوت، فرانز فانون، سيرة فكريّة، ت. عدنان كيالي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة،

2017، ط1، ص96.

29 : نفسه، ص 97.

وبالمقابل فقد أثرت الثورة في فانون كثيرا، وقد اتخذ من أحداثها مرجعا له، فهو لا يفتأ يستشهد بها في غير محل، ويبيدي إعجابا بالوتيرة التي تسير عليها، وقد ألهمته الثورة عدّة رؤى جعلته يرى الأمور بوضوح وبشكل مختلف عمّا يراه الغرب بشقيّه المؤيّد للنظام الكولونياليّ والرّافض له. أضف إلى ذلك أنّ معظم كتاباته حول الثورة هي من قبيل المشاهدات والملاحظات البعدية لا القبليّة، أي أنّ فانون كان يستثمر الوقائع الماثلة أمامه من أجل أن يستنتج منها آراء وأفكار حسيّفة. وطريقة معالجته لهذه الوقائع تكاد تكون على شكل مقارنة دائما، بين ما كان وما هو كائن زمن كتابته، فالعام الخامس مثلا، هو في معظمه مقارنات بين الأنماط العاديّة التي كانت عليها الشّخصيّة الجزائريّة، والأنماط التي اكتسبتها بمناسبة العمل الثّوريّ، وفانون نفسه يقرّ بذلك إذ يقول: " وقد ساهم غياب العمل الثّوريّ في إبقاء الشّخصيّة قابضة في إطار أنماطها العاديّة"³⁰. كما أنّ هذا الكتاب يروم دراسة ازدواجيّة الموقف عند المواطن الأصليّ في مواضيع مختلفة، فالطبّ الغربيّ، يقول فانون، قد أحدث دوما، موقفا مزدوجا لدى المواطن الأصليّ، ويمكن لنا أن نعثر على هذه الازدواجيّة في موضوع جميع أنماط حضور المحتلّ³¹.

ويجب ألاّ يتبادر إلى الأذهان أنّ حديثنا عن علاقة فانون بالثورة هو الشموليّة لكلّ أحداثها وسنواتها. إنّ العلاقة التي نتحدّث عنها هنا هي تلك التي حدثت قبل نفي فانون من الجزائر، وتحديدًا في جانفي 1957، والكتابات المتعلّقة بتلك الفترة، ويمكن أن نوسّع الدائرة لتصل إلى سنة 1959، أمّا ما بعدها فقد تتغيّر الأمور خاصّة وأنّ كتاب فانون الأخير هو نوع من الاستشراف لمستقبل الجزائر وبلدان العالم الثالث، وربّما أمكننا الحديث لاحقا عن قضية التّنظير الثّوريّ بمناسبة الدّراسة التي سنقوم بها عن كتاب "معدّبو الأرض".

وعليه فحديث فانون عن الثورة الجزائريّة قبل 1959، هو من باب المشاركة والانخراط فيها، وتبنيّ مبادئها وأهدافها، وأمّا ما بعد 1959، فليس حديثا عن الثورة، وإنّما هو مجرد اتّخاذ للثورة كمنطلق من أجل التّنظير لما بعدها، ويغدو فانون بذلك منظرًا ورائدا للتّفكير ما بعد الكولونياليّ، أمّا التّنظير للثورة ذاتها، فليس هناك ما يدلّ قطعًا على ذلك، وبالتالي فإنّ فانون يبقى رجلا من رجال الثورة لا من منظرّيها.

ومن أجل أن نلمّ بموضوع تواجد فانون في البلّيدة، علينا أن ننظر إلى الموضوع من زاوية أصحاب السّير، وسنرى بعض النّقاط التي لم نتعرّض لها، والزّوايا التي ينظر كلّ واحد منها إلى شخصيّة الرّجل وآرائه.

(7) البلّيدة من منظور أصحاب السّير

³⁰ : فرانس فانون، العام الخامس للثورة الجزائريّة، ص103.

³¹ : نفسه، ص 127.

من الملاحظ أنّ كتاب السيرة قد ركّزوا دراساتهم حول قضيتين اثنتين هما: طبيعة عمل فانون في مستشفى الأمراض العقلية بالبلدية، وكيفية انخراطه في الثورة الجزائرية، ولم يُغفل أيُّ واحد من الذين سنعرض لهم أية قضية إلاّ محمّد الميلي الذي اكتفى بدراسة التّجاذب العلائقيّ بين الثورة وفانون، وربّما يعود ذلك إلى موضوع دراسته الموسوم بـ **فانوز قانون والثورة الجزائرية**، خلافاً للآخرين الذين وضعوا نصب أعينهم الإلمام بحياة فانون في جانبها الفكريّ، وسنكتفي هنا بعرض النّقاط التي لم نذكرها قبلاً أو النّقاط التي أثارت جدلاً كبيراً بين هؤلاء وغيرهم، وسنرى أنّ هناك تجاذباً كبيراً في الآراء بينهم.

ونبدأ بدافيد ماسي فنقول أنّ ما يُضيفه على ما قلناه هو أنّه، لا شهرة فانون التي اكتسبها في الوسط الفرنسيّ من خلال نشر كتابه الأوّل، ولا الدّعم الذي حظي به من طرف توسكيل، شفعا له من أجل الحصول على المنصب الذي رغب فيه³²، ويضيف أنّ فانون قد قضى أيّاماً في مستشفى "بونتورسون" *Pontorson* في فرنسا ثمّ غادره دون أسف للأوضاع السيّئة التي كان يشهدها³³.

ويتحدّث ماسي عن الطّبيب المتمرّن جيرونيمي الذي كان مع فانون في البلدية فيقول أنّه واحد من الأقدام السّوداء النّادرين الذين انضمّوا لجبهة التّحرير الوطنيّ، كما أنّه رافق فانون إلى تونس بعد استقالته³⁴.

وفيما يخصّ مدرسة الجزائر، فيقول ماسي أنّها كانت تسعى لوضع إكليسيات (stéréotypes) خاصّة بالأهالي، من أجل التّسوية للعمليات اللّإنسانية التي يقوم بها النّظام الكولونياليّ، ثمّ يذكر المناسبة التي تبين فيها فشل ما كانت تدعو إليه مدرسة الجزائر، إذ تقرّر خلال مؤتمر الأطباء العقليين والعصبيين في فرنسا والبلدان النّاطقة بالفرنسيّة سنة 1912، والذي تمّت فيه مقارنة بين المستعمرات الفرنسيّة والمستعمرات الإنجليزيّة والهولنديّة، أنّ علم النّفس في المستعمرات الفرنسيّة هو مدعاة للاحتقار ومجلبة للدّلّ، وذلك بسبب ما يدعو إليه من جهة، وتخفيّه بغطاء أو مهمّة تحضيريّة من جهة ثانية³⁵.

وفيما يخصّ عمل فانون، فيذكر ماسي أنّ فانون كان ينظر إلى الإسلام بوصفه ثقافة لا ديانة، ويذكر أيضاً أنّ كبار المسؤولين لم يكونوا يهتمّون بما يحصل داخل أسوار مستشفى الأمراض العقلية إلاّ بعد الأوّل من نوفمبر 1954، ويضيف أنّ فانون شرع يتعلّم العربيّة بهدف فهم النّزلاء العرب، لأنّه كان يرى أنّ الذين كانوا يحاولون ترجمة ما يقوله النّزلاء العرب كانوا عاجزين عن تأويل أقوالهم كما يجب³⁶.

David Macey, *Frantz fanon, une vie*, p218. : 32

ibid. p225. : 33

ibid. p232. : 34

ibid. p237. : 35

ibid. p245. : 36

ومن أجل فهم علاقة المجنون بجنونه فهما سليما، فقد عدل فانون، عن دراسة الاستعلاء الثقافيّ أو فوقيّة الثقافة الفرنسيّة بالنسبة لثقافة الأهالي، إلى دراسة التعلّق الثقافيّ بين ثقافة المستعمر وثقافة المستعمر، ويرى ماسي أنّ سبب هذا العدول هو الفشل الذريع الذي مُنيت به طريقة العلاج الاجتماعيّ مع النزلاء الجزائريين³⁷.

وأما أليس شرقي، فترى أنّ الجنون كان بالنسبة لفانون قمعا (oppression) وليس تحرّرا، وتضيف أنّ فانون كان يعتبر المريض كآخر، وأنّه كان ينفق وقته من أجل أن يعرف هذا الآخر³⁸. وتعتبر شرقي أنّ مداخلة فانون "عنصريّة وثقافة" تسجّل مرحلة جديدة من حياته الفكرية³⁹.

وتتحدّث أليس شرقي أيضا عن قضية تنكّر فانون للحزب اليساريّ الفرنسيّ الذي لم يفِ بوعوده بإحلال السّلام في الجزائر بمجرد فوزه في الانتخابات، وتتحدّث عن تنكّره لسارتر الذي لم يُبدِ موقفا ممّا يحدث في الجزائر، وتضيف أنّ فانون لم يكن يرى أنّ هناك فرقا بين الأبيض الكولونياليّ وبين المجتمع المتروبوليتانيّ الذي يتمسك بالنظام الكولونياليّ⁴⁰، وستكون قضية التّنكّر الفانوني للحزب اليساريّ منطلقا لدافيد كوت كي يتهجم على فانون.

يحاول كوت أن يُكسب عمله موضوعيّة بطريقة غريبة، ويحاول أن يكسب تعاطف القارئ معه من خلال إيراد بعض التقارير والمعلومات عن عمليات التّعذيب التي حدثت في الجزائر، فيخبرنا أنّ موريس أودان قد خُنق حتّى الموت، وأنّ هنري علاّق تحدّث عن التّعذيب الذي تعرّض له في كتابه ["المشكلة"]، وأنّ "محمد صفتا" قد أُحرق لسانه، وأنّ جوف جميلة بوباشا ملئ ماءً وصابونا، وأنّ والدها صُعب بالتيار الكهربائيّ، وأنّ جلّديه كانوا يردّدون مقولة: "لا إنسانيّة مع العرب"⁴¹. ولكنّه عندما يشعر أنّ القارئ قد بدأ يتعاطف معه، ويستسيغ أفكاره، فإنّه ينتهز الفرصة، كي يمرّر تحت غطاء الموضوعيّة أفكارا مشبوهة، وكي يشكك فيما تمّ وحدث، وذلك من أجل الحفاظ على مركزية الغرب ويحفظ له مكانته الفوقية، مقابل خلق مسافة بينه وبين الآخر وإبعاده عنه قدر المستطاع.

ونبدأ حديثنا عنه من خاتمة كتابه التي يقول فيها عن فانون: "إلا أنّ فلسفته الاجتماعيّة تتناول الشعوب السّوداء والبيضاء على السّواء، لقد ندّد بتاريخ أوروبا وقيمها الخُفّية ومثلها العليا خلال عهد الاستعمار الرأسماليّ، ولكنّه فعل ذلك في ضوء المفاهيم الأوروبية نفسها، فليس في أفكاره انفصال تامّ عن التّطور العقائديّ الأوروبيّ، فكلّ حركة جذورها الممتدة من التّراث القديم، ولقد أضاف فانون إلى التّراث القديم وأغناه"⁴². ويبدو مرّة أخرى، من خلال

Ibid. p247. : 37

Alice Cherki, *Frantz Fanon, portrait*, p132. : 38

Ibid. p156. : 39

Ibid. p159. : 40

41 : دافيد كوت، فرانز فانون، سيرة فكريّة، ص86.

42 : نفسه، ص 166-167.

هذه الخاتمة، أنّ الغرب يستعمل سياسة الاحتواء لكلّ ما من شأنه أن يهدّد مركزيّته، ويقول أنّ فانون هو مجرد مفكّر يستعمل كغيره من المفكّرين الأدوات الغربيّة في فهم الطّواهر الإنسانيّة، وها هو دافيد كوت يتكبّد عناء القيام بهذه المهمّة من خلال التّهجّم على فانون.

ويشكّك دافيد كوت فيما ذهب إليه فانون من أنّ التّعذيب في الجزائر كان يتمّ بدافع ساديّ لا بغرض البحث عن المعلومات⁴³، والأصل في هذه القضية أنّ فانون لم يقل إنّ كلّ عمليات التّعذيب تتمّ من هذا المنطلق، وإنّما أورد تصريحات لبعض المثقّفين والصحّافيين الفرنسيين الذين يقرّون بذلك كمارتن شوفيهيه *Martin-Chauffier* وماتي⁴⁴ *Mattei*، وما على دافيد كوت إلّا أن يقرأ بنتمعن كي لا يقول النّاس ما لم يقولوه.

ومن بين النّقاط التي استغلّها دافيد كوت من أجل التّهجّم على فانون، هي تلك التي يقول فيها أنّ فانون كتب سنة 1957 مقالا برّر فيه إقدام كمين من رجال جيش التّحرير على ذبح عشرة مدنيين في ساكامودي (بلدية صوحان حاليًا بولاية البليدة)، ويضيف أنّ حجّة فانون في ذلك هي أنّه في ظلّ الاستعمار الفرنسيّ، ليس في إمكان الفرنسيّ أن يكون محايداً⁴⁵. ومرة أخرى يقوم دافيد كوت بعزل أقوال فانون عن سياق ورودها، ويخلق لها سياقاً آخر من أجل أن يمنح كلامه الموضوعيّة التي تحدّثنا عنها. وبالرجوع إلى السياق الأصليّ، فإنّ فانون لم يبرّر عمليّة ساكامودي، وإنّما قال أنّ المثقّفين الفرنسيين، أعداء الثّورة الجزائريّة، يستغلّون الأحداث من أجل خلق دعاية مغرّضة، ووصف الثّورة بالإرهاب، واستشهد في ذلك بما اشترطه اليساريون على الجزائريين من ضرورة إدانة أحداث ساكامودي من أجل أن يحفظ لهم الدّعم الوديّ الذي يحظون به من طرف الحزب اليساريّ الفرنسيّ.

ويكفي القارئ أن يقرأ مقال فانون الموسوم **بالمثقّفون والديمقراطيون الفرنسيون قبالة الثّورة الجزائريّة**⁴⁶ كي يعرف أنّ الفرنسيين اليساريين كانوا في غياب تامّ حول ما يحدث في الجزائر من أحداث دمويّة وبربريّة من طرف الاستعمار، وكي يعرف أنّهم لم يحركوا ساكناً إلّا إن تمّ تحريكهم من قبل الحكومة الفرنسيّة لأغراض تخدم مصالح النظام الكولونياليّ وحده. أضف إلى ذلك أنّه ليس هناك ما يُثبت أنّ فانون يبرّر عمليّة ساكامودي هذه إطلاقاً، وبالتالي فإنّ ما ذهب إليه كوت بجانب للصّواب.

ويحاول كوت في موضع آخر أن يوقع فانون في تناقض بين ما يقوله في جريدة المجاهد، وبين ما يقوله لجريدة *l'état moderne* الفرنسيّة⁴⁷، وهو هنا يحاول أن يُخون

⁴³ : نفسه، ص 89.

⁴⁴ : *l'Algérie face aux tortionnaires français*, Frantz Fanon, *œuvres*, p750-751.

⁴⁵ : دافيد كوت، فرانز فانون، سيرة فكريّة، ص90.

⁴⁶ : *les intellectuels et les démocrates français devant la révolution

*algérienne**, Frantz Fanon, *œuvres*.

(نشرت هذه المقالات الثلاثة على التّوالي في جريدة المجاهد في 12/1 و12/15 و12/30 سنة 1957)

⁴⁷ : دافيد كوت، فرانز فانون، سيرة فكريّة، ص91.

فانون ويجعله يقول رأيين متناقضين حول موضوع واحد، فيقول للجزائريين رأيا، ويبيدي للفرنسيين غيره. ويعتمد الردّ على هذا الادّعاء على نواحٍ عدّة: أولها أنّ حديث فانون عن التّواطؤ لم يكن يوما موجّها للفرنسيين جميعا، بل إلى أولئك الذين أبدوا سلوكا مناهضا للثورة، عن طريق أفعالهم إن كانوا مجرد مدنيين، أو عن طريق سكوتهم عن الباطل الحادث أمامهم إن كانوا نُخبويين. وثانيهما أنّه كان يلتمس الأعذار دائما للمتفقين اليساريين الذين أبدوا أفعالا مناوئة للثورة ومبادئها، وقد تحدّثنا سابقا عن مقال يؤكّد هذا المسعى، وهذا المقال موسوم بـ *(le testament d'un homme de gauche)*. وإننا لنجد فيما ذهبت إليه أليس شرقي، من أنّ فانون لم يكن يقيم فرقا بين الأبيض الكولونياليّ وبين المجتمع المتروبوليتانيّ المتمسك بالنظام الكولونياليّ⁴⁸، دعامة لما قلناه، وردّا لأقوال كوت ودحضها.

ومن بين النّقاط التي أثارها كوت تلك المتعلّقة بالتّحوّل الاجتماعيّ وعلاقته بالثورة الجزائريّة، فلقد قلنا سابقا أنّ المستوطنين الأوربيين كانوا يساعدون الثّوار ويمنحونهم مساكنهم كي يختبئوا فيها أو يُخبئوا سلاحهم فيها، ولكنّ كوت يرى أنّ فانون يُغلّف الإرهاب⁴⁹ بمفهوم التّحوّل الاجتماعيّ، إذ أنّه عوض أن يصرّح أنّ أفراد جيش التّحرير كانوا يخوّفون المستوطنين ويجبرونهم على التّعاون معهم، فإنّه يقول ببساطة أنّ نمط شخصيتهم قد تغيّر بمناسبة العمل الثّوريّ. والردّ على هذا الادّعاء بسيط، ففانون تحدّث عن مجموع ما شاهده وعائشه، أمّا كوت فكلامه مجرد تخمين وادّعاء، وغير مبنيّ على وقائع وأدلة.

ويعود كوت مرّة أخرى لأحداث الثورة الجزائريّة كي يستغلّها في تهجّم جديد، ومن ذلك استغرابه للهجة الحادّة التي خاطب بها فانون اليساريين وتأكيديه على أنّ اليسار الفرنسيّ قد خان ما وعد به من إحلال للسلام في الجزائر بعد فوزه في الانتخابات، وأنّ سكوت أعضائه عمّا كان يحدث من تعذيب وتقتيل كان جليّا، وأمّا تنديدهم بأعمال التّعذيب فلم يكن سببه القلق على الضّحايا الجزائريين، بل الخوف من أن ينقلب الشّباب الفرنسيون إلى ساديين ومنحرفين⁵⁰، وذلك كلّه من أجل أن يخلص إلى أنّ لفانون شخصيتين: شخصية تجريبيّ واقعيّ يحاول تبصير الرّأي العام بما يحدث في الجزائر، وشخصيّة أنانيّ يطلب من أصدقائه الفرنسيين أن يشاطروه نفس الشّعور⁵¹. ونقول بالمقابل أنّ فانون لم يطلب من الآخرين أن يشاطروه رأيهم، وإنّما طلب منهم الالتزام بالمبادئ الحزبيّة اليساريّة القاضيّة بالوقوف ضدّ النظام الكولونياليّ حتّى يُفضى عليه، فالقضيّة الجزائريّة هي قضيّة وجود إنسانيّ مهّد، وليست مجرد عامل يثير شعور إنسان ما كي يطلب من أصدقائه أن يشاطروه الرّأي ذاته.

ويبقى علينا أن نشير إلى آخر نقطتين استغلّهما كوت من أجل أن يتهجّم على فانون، تتمثّل الأولى في وقوف كوت جنبا إلى جنب مع صمويل رودى؛ الذي قال أنّ فانون ربط كفاح

48 : Alice Cherki, *Frantz Fanon, portrait*, p159.

49 : دافيد كوت، فرانز فانون، سيرة فكريّة، ص 91.

50 : نفسه، ص 94.

51 : نفسه، ص 95.

الجزائر في سبيل الاستقلال بثورة اجتماعية دون أن يستخدم عبارات طبقية⁵²، فنرد بالقول أنّ المجتمع الجزائري لا يشهد طبقية كتلك التي يشهدها الغرب. وأمّا النقطة الثانية، فهي التي يقول فيها كوت أنّ قانون يرفض الإذعان إلى مقولة أنّ الشيء الحسن يبقى حسناً، سواء جاء بطريق العطاء والهبة أو بطريق الأخذ والانتزاع⁵³، فنرد بالقول أنّ الشيء الذي لا يؤخذ وينتزع لا يكون سبباً في أن يتعرّض صاحبه للمنّ والأذى.

وبذا نختم حديثنا عن منظور أصحاب السير بالقول أنّ منهم من عالج القضايا المثارة بموضوعية تامة، في حين أنّ هناك من تحامل على قانون من أجل أن يحفظ للغرب مركزيته التي تحدّثنا عنها في غير موضع. ويبقى علينا الآن أن نعرّج على آليات التمثيل العرقي التي كان قانون سبّاقا إلى إرساء قواعدها قبل إدوارد سعيد.

8 آليات التمثيل العرقي والأسس القانونية في ذلك

لقد قام الأطباء وعلماء النفس وغيرهم حال وصولهم إلى الجزائر بخلق صور نمطية عن الأهالي، وتُظهر هذه الصورة المبتكرة السّكان الأصليين مصحوبين بمظاهر بدائية عقلية أو ثقافية، ولقد عملت مدرسة الجزائر دوراً بارزاً في ذلك، كما ساهم الأطباء الذين صاحبوا الجيش الفرنسي من الأيام الأولى للاستعمار في ذلك، وقد استغلّ هؤلاء عدم تجاوب السّكان الأصليين مع هؤلاء الأطباء من أجل استنتاج أنّهم ليسوا سوى حيوانات، فاستعملوا لمخاطبتهم ألفاظاً وعبارات خاصة بالحيوانات، كما رأوا أنّ الأصلح في التعامل معهم استعمال البيطرة عوض الطبّ.

ولقد تطفّن قانون إلى ذلك كلّهُ، واكتشف أنّ المستعمرين يرومون إلحاق صور مختلفة بالسّكان الأصليين من أجل أن تسهل عملية استغلالهم والسيطرة عليهم، وراح يفسّر كلّ الأشكال التي يتبنّاها السّكان الأصليون من أجل محاربة عمليات التمثيل التي تطالهم، وقد فسّر قانون جميع مظاهر رفض المحليين التعامل مع غيرهم بأنّها رفض مطلق للتعامل مع الكولونياليّ أو رموزه أو الناطقين باسمه.

ويتّضح من هذا أنّ قانون كان من بين الأوائل الذين تطرّقوا إلى الحديث عن عمليات التمثيل التي يستعملها الغرب في تعامله مع الشّرق، وكان سبّاقاً إلى فضح تلك الممارسات والأفراد المنخرطين في هذه العملية الرّامية إلى نفي الإنسانيّة عن المحليين، وقد بيّن قانون أنّ الهدف من ذلك كلّهُ إنّما يكمن في تسهيل عملية السيطرة على الآخر، فعقدة الدونية والنقص، والصّور النمطية، والقول ببداية الأهالي، وإجرامية الأهالي، كلّ ذلك وغيره يساهم بشكل أو بآخر في فرش بساط الاستغلال أمام أقدام الآخر.

⁵² : نفسه، ص 99.

⁵³ : نفسه، ص 100.

وتعود بداية اهتمام فانون بعمليات التمثيل إلى مقاله الموسوم بمتلازمة الشمال-إفريقي، والذي وصف فيه الكيفية التي ينظر بها الأطباء الفرنسيون إلى المهاجرين من شمال إفريقيا نحو فرنسا، كما أنه ذكر الفرضيات التمثيلية التي وضعها أولئك حول العربي دون تكبد عناء فهم ما يحصل له. كما أننا نجد العديد من التلميحات إلى عمليات التمثيل التي كان الأوروبي يمارسها تجاه الآخر في كتاب "بشرة سوداء، أفتعة بيضاء"، ومن ذلك أن الأجيال الجديدة التي لم يسبق لها معاشة عمليات الاستعباد التي طالت السود من طرف البيض يملكون نظرات محدّدة تجاه الآخر، لأنه جرى خلق منظومة شاملة تروم صناعة منحنى تمثيلي للآخر بغية استغلاله والسيطرة عليه.

ويضيف العنصر البيولوجي الذي فضحه فانون إلى ما قلناه تأكيدا آخر، فقد عمدت مدرسة الجزائر إلى القيام بالعديد من التجارب والأبحاث والمقارنات بين الأوروبيين والسكان الأصليين، فقاموا بقياس حجم الجمجم وسمك الأغشية اللحائية للدماغ وغيرها، وذلك من أجل خلق صورة علمية تمثيلية عن الآخر، وجعله يبدو متخلفا ومتوقّف النمو في المرحلة الطفلية وغيرها.

ويضيف ماسي إلى ما قلناه أن الأنثروبولوجيين لعبوا دورا هاما في تعزيز هذه الصورة، فقد قاموا بتوظيف نظريات الوراثة من أجل شرح العقلية العربية، وخلصوا إلى أن المناخ الجزائري رائع، والتربة خصبة، وأن ما ينقص هؤلاء البدويين هو الحضارة. وقد أدى هذا التفاعل بين الخطاب الطبي والخطاب الأنثروبولوجي بمدرسة الجزائر إلى العدول عن دراسة علم الأمراض العقلية إلى دراسة البسيكولوجيا الإثنية⁵⁴.

وتمّ التوصل بطرق مختلفة إلى الإقرار أن هناك جماعات عرقية، وتمّ إغراق الجزائريّ في تنميطات عديدة جعلته يختفي ويتوارى كي تحلّ محلّه صورته؛ تلك التي أعطاه إيّاها المستعمر.

وبناء على ما تقدّم فإننا نقول أن إدوارد سعيد ليس سبّاقا في مجال الاستشراق، وإنما جاء عمله مكتملا لما سبقه من أعمال تعتبر مهاد هذا الميدان على غرار الدراسات القانونية حول التمثيل، إلا أن ما يشهد به لسعيد هو أنه أحاط بالموضوع من جلّ جوانبه، ومنحه ترسانة مصطلحية خاصة به خلافا لفانون.

وبودنا أن نشير في هذا المقام إلى خلاف جوهرّي بين ما يراه فانون وما يراه سعيد حول التمثيل، فإن كان فانون يربط التمثيل بهدفه المتمثّل في طمس الهوية الخاصة بالسكان المحليين والتضليل على أولئك الذين ناهضوا الحملات الاستعمارية، فإن إدوارد سعيد يربط بين التمثيل والفهم الجيد للآخر، فيقول في تعريفه للاستشراق أنه مجموع التمثيلات التي تسمح

54 : David Macey, *Frantz fanon, une vie*, p235.

للغرب أن يُخضع الشّرق من خلال فهمه⁵⁵، ويبدو لنا أنّ هناك نوعا من التّعارض بين فهم الآخر وتمثيله، إذ الأصحّ القول من خلال تشويه صورته وطمسها.

وينبغي أن نقول في هذا المقام أيضا أنّ الهدف من الدّراسة عند الرّجلين مختلف تماما، فلإن كان فانون يفعل ذلك بهدف محو الاستعمار واستئصاله من جذوره، فإنّ سعيد يكتفي بالوصف والتّحليل فقط، وهو أهمّ مأخذ هوجم به كتابه الموسوم بالاسْتِشْراق، وكان سببا في تغيير توجّهه في كتابه الثّاني الموسوم بالثقافة والإمبريالية، بأن درس أشكال المقاومة التي يستعملها الشّرق ضدّ الغرب. وسنعود في الفصل الرّابع كي نتوسّع في الموضوع أكثر. أمّا الآن فسنقوم بدراسة الأدب المنتج إبان ثورة التّحرير، من خلال محاولة الكشف عن مدى التزام الكتاب الجزائريين بالثّورة في أعمالهم الأدبيّة فقط.

(9) الأدب البليديّ، بين الالتزام السياسيّ والخضوع النّخبويّ

لقد خلّفت البليدة أدبا كثيرا، وأغلبه من الرواية، أمّا المسرح والشّعر فبمقدار أقلّ، واختلّف في تسمية الأدب الصّادر وقتئذٍ، وأقرب الأسماء إلينا الأدب الجزائريّ باللسان الفرنسيّ، وأشهر كتاب الرواية في الفترة المتزامنة وحرب التّحرير محمّد ديب، وكاتب ياسين، ومولود فرعون، وآسيا جبار، ومالك حدّاد، ومولود معمري، وألبير كامو، ونحن ننوي في هذا المبحث القيام بإبراز موقف هؤلاء من ثورة التّحرير الوطنيّ أدبيّا، وبتعبير آخر، البحث عن مدى تطرّق هؤلاء الكتاب للثّورة وأحداثها ومبادئها وولاياتها ضمن أعمالهم الروائيّة، وسنتحدّث هنا عن الأعمال الصّادرة في زمن الثّورة عموما، وقد نوسّع المجال إلى أبعد من ذلك أو أقرب.

وأهمّ شيء يمكن للباحث في الأدب الجزائريّ باللسان الفرنسيّ تمييزه، هو عدم تناوله بشكل صريح الثّورة الجزائريّة وأحداثها، وتختلف درجة عدم التّنال هذا من كاتب لآخر، فمنهم من تحدّث عن مواضيع أخرى أقلّ أهميّة، ومنهم من تحدّث عن فترات سابقة زمنية للثّورة الجزائريّة، ومنهم من لم يتحدّث عنها إلا بعد أن تبيّن قرب استقلال الجزائر أو بعد الاستقلال تماما.

فلقد كتبت آسيا جبار العَطش (1957 *la soif*)، والقلقون (1958 *les impatients*)، وأطفال العالم الجديد (1962 *enfants du nouveau monde*)، ورغم أنّ هذه الروايات نُشرت تباعا زمن ثورة التّحرير، إلا أنّ روايتي العَطش والقلقون تحاشتا الكلام عن الثّورة تماما، ففي الأولى تطرح آسيا جبار مسألة الزّواج المختلط وأثره، وفي الثّانية مسألة تأثير التّربية النّقليديّة على الرّاعبين في التّحرّر (التّحرّر من النّقايد وليس من الاستعمار)، ويبدو من ذلك أنّ الالتزام السياسيّ والثّوريّ في أدب آسيا جبار منعدم. ولكننا نجد بالمقابل أنّ رواية

⁵⁵ Edward W. Said, *L'Orientalisme*, édition Points, Paris France, 2005, p91.

أطفال العالم الجديد تتناول الثورة وتبرز شعور المجتمع الجزائريّ عموماً والنسويّ خصوصاً
حيال الرجال الذين التحقوا بالجبل أو لم يلتحقوا، ومن شأن هذا أن يبطل فرضية غياب الالتزام
بالقضية الجزائرية عند جبار، ولكن الناظر إلى زمن صدور الرواية يدرك أنّ موقفها الأدبيّ
من ثورة التحرير جاء متأخراً.

وتحاول حياة أمّ السعد، في مقال لها موسوم بانبثاق الوعي بالآخريّة وحدود المقاومة،
مقاربات ما بعد نسوية في أعمال آسيا جبار ورضوى عاشور، أن تكشف السبب الكامن وراء
ذلك، فتقول أنّ هناك تضارباً في بنيات التفكير حسب درجة احتكاك المفكر بالآخر العربيّ
الذي دخل مستعمراً، وأنّ هناك مواقف متباينة بين النخب العربية في فترة الاستعمار، فهناك
نخبة ركزت على تحرير المرأة، ونخبة اهتمت بالأبعاد السياسيّة، وأخرى ركزت على ضرورة
الفكك من الاستعمار⁵⁶، والملاحظ أنّ الناقدة لم تستعمل لهجة شديدة في تعاملها مع موقف آسيا
جبار، فتقول أنّها كانت تنقل الواقع دون البحث عن السبب الذي أدّى إلى تدهور حال المرأة
الجزائرية والعربية إلى هذا الحدّ، ولم تربط بينه وبين الاستعمار الفرنسيّ الذي غير بنية
المجتمع وقلبها رأساً على عقب⁵⁷، وكان حريّاً بالناقدة أن تأخذ بعين الاعتبار أنّ آسيا جبار
ليست امرأة أمية كمعظم جزائريّ ذلك الوقت، بل هي مثقفة بارزة، كما أنّ نقل واقع ذلك
الزمن لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يغفل عن الاستعمار إلا أن يتغافل عن ذكره.

وتدرس أمّ السعد رواية المرأة بدون ضريح *la femme sans sépulture* لآسيا
جبار، وهي رواية تتحدّث عن زليخة التي لم تتخذ بمغريات الاستعمار، والتي راحت تخوض
الثورة رفقة زوجها متخلية عن الأولاد والمال، وهذه الرواية صادرة عام 2002، ومن غير
المعقول لنا أن نقيس الأدب المتأخّر عن الثورة بالأدب المتزامن معها، فهذا غير ذلك، ويمكننا
أن نجد العديد من المآخذ على هذا الأدب المتأخّر كالقول مثلاً أنّ الكاتب الذي لم يظهر موقفه
من الثورة حال غليانها، ها هو اليوم يلجأ إلى القيام بعملية تصحيحية لما لم يقم به من قبل، كأن
يخلق موقفاً مؤيداً لها أو أن يكتب عنها بشاعرية فيّاضة، ويمكننا أن نستطرد هنا كي نتحدّث
عن سارتر الذي لم يُبد رأيّه في الثورة الجزائرية إلا بعد أن اتّضحت الأمور أواخر سنة 1961،
فهل نعتبر موقفه تأييداً للثورة؟ أم هو من قبيل العملية التصحيحية؟

وتعود أمّ السعد لتتدارك حديثها بالقول أنّ آسيا جبار انساقت وراء بعض الصّور النمطية
(ذات الطابع البدائيّ) التي خلقها الاستعمار حول المرأة الجزائرية، فراحت ترفض تلك
الصّورة وتحاول تغييرها، وتضيف الناقدة لو أنّ آسيا جبار تأملت المشهد جيّداً لاستطاعت أن
تفهم أسلوب المستعمر⁵⁸، وتشهد لها أنّها استطاعت أن تدخل إلى أعماق المقاومة النسائية،

⁵⁶ : حياة أمّ السعد، انبثاق الوعي بالآخريّة وحدود المقاومة، مقاربات ما بعد نسوية في أعمال آسيا جبار
ورضوى عاشور، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر العاصمة، المجلد 19، ع 3،
مارس 2017، ص 308/307.

⁵⁷ : نفسه، ص 313.

⁵⁸ : نفسه، ص 319.

ولكنّها تأخذ عليها عدم وقوفها عند أسباب تغيّر المجتمعات بدعوى أنّ الوعي بضرورة ذلك كان ينقصها⁵⁹.

وتذهب النّاقدة سامية داودي إلى ما ذهبنا إليه، فترى أنّ رواية العطش لآسيا جبّار قد جلبت على كاتبها وبالاً ووابلاً من الانتقادات بسبب عدم إشارتها إلى وضع الجزائر، ثمّ تقول أنّ الاشتغال بالمشاكل الجنسيّة والمشاعر العاطفيّة الذي كان مشهوداً لدى جبّار في رواية العطش؛ قد زال في روايتها أطفال العالم الجديد، وانتقل إلى التزام سياسيّ بالقضيّة الجزائريّة⁶⁰. ولكنّا عندما ننظر إلى تاريخ إصدار هذه الرّواية نقول لسامية داودي أنّ زمن الالتزام قد فات، وأنّ زمن التّصحيح قد بدأ.

ونجد إلى جانب آسيا جبّار كتّاباً آخرين، كألبير كامو الذي كتب من بين ما كتب رواية الغريب (1942) (*l'étranger*)، والطّاعون (1947) (*la peste*)، والسّقطة (1956) (*la chute*)، وتسرد رواية الغريب حياة شاب يدعى مورسو يعيش في الجزائر، يشعر بعثيّة الوجود في كلّ ما يحدث أمامه، ثمّ يقدم هذا الشاب على قتل أحد العرب بأن يطلق عليه رصاصات عدّة، فيحاكم على إثرها، ويحكم عليه بالإعدام، ولكنّ عبثيته تبقى ملازمة له بعد المحاكمة كما كانت قبلها.

ويتساءل البشير بختي في دراسته لصراع الهويات في رواية الغريب لألبير كامو، عن السّبب الذي جعل كامو يتجاوز الخلفيات الحداثيّة الملتزمة بقيم عصر الأنوار والتّأثر بالنّزعات الإنسانيّة إلى تلك الصّورة التي حاكم بها الاستعمار في الجزائر، فهل بقي كامو حبيساً للفكر الكولونياليّ؟ أم أنّ ما قام به لا يعدو أن يكون مجرد لعبة أخرى يلعبها الاستعمار على مسرح الأدب؟⁶¹ ويرى بختي أنّه في الحين الذي يقوم فيه كامو بتقديم صورة وافية عن المستوطن مورسو، فإنّه يتجاهل العربيّ ولا يورد له لا اسماً ولا وصفاً، ويخلص إلى القول أنّ كامو لم يكن إنسانياً في أدبه، ولم يكن قادراً على استخدام عقله في قول الحقيقة [للفرنسيين] [كما فعل سارتر]، ولم تكن له الشّجاعة الكافية للحديث عن مأساة الشّعب الجزائريّ من خلال أدبه⁶².

ومرّة أخرى نجد لهجة غير شديدة في التّعامل النّقدي لدى المثقّفين، فما ينبغي على النّاقد فعله هو قول الأشياء بأسمائها، لا أن يلتفّ حولها دون أن يصل إليها، فالعبارات التي يستخدمها بختي من قبيل أنّ كاموا لم تكن له الشّجاعة، أو أنّه لم يستخدم عقله غير مقبولة، إذ كان حرّاً به أن يقول أنّ التزامه بالقضيّة الجزائريّة منعدم، وأنّه واحد من أولئك الذين سوّغوا للاستعمار وجوده، وأنّه واحد من أولئك الذين خلقوا صورة نمطيّة بدائيّة عن الجزائريّ. ولكنّ

59 : نفسه، ص 320.

60 : سامية داودي، المرأة، الوعي، والثّورة/ أطفال العالم الجديد لآسيا جبّار، مجلّة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، ع 16، 2013، ص 120.

61 : البشير بختي، صراع الهويّات في رواية الغريب لألبير كامو، من الأديان إلى الأنسنة، مجلّة إشكالات في اللّغة والأدب، جامعة المسيلة، الجزائر، المجلد 9، ع 2، 2020، ص 173.

62 : نفسه، ص 182.

البشير بختي يختم مقاله ختاماً جميلاً إذ يقول أنّ الغرب ينادي بقيم إنسانية ولكنها لا تشمل الجميع. يقول: "ظهر كامو على حقيقته في هذه الرواية، كما ظهر أيضاً أنّ توظيف الحركات الحداثيّة مثل النزعة الإنسانية، هي مجرد واجهة يتغطى بها الوجه الغربيّ، لأنّ قيمها لا تشمل الجميع، وإنما هي موضوعة للغرب فقط، أمّا إذا اتّجهت نحو الشعوب الأخرى فإنّها تصبح بلا معنى" 63.

وتسرد رواية الطّاعون لألبير كامو، أنّ مدينة وهران قد اجتاحتها طاعون تمّ اكتشافه بعد نفوق عدد كبير من الجرذان، وتتطوّر أحداث الرواية كي تصوّر هول الوباء وأحوال الناس في وهران وهم في حالة حجر، والموت يخطفهم واحداً بعد واحد، ثمّ تتناقص وتيرة انتشار الطّاعون بعد وصول لقاح مضادّ له، وترفع حالة الحجر، ويلتحق الناس بمن كانوا على صلة بهم قبل تفشي الطّاعون.

ويذكر نواف أبو ساري، أنّ كامو في رواية الطّاعون، لم يذكر أنّ فرنسا وأطباءها قد وجّهوا مساعدات للمصابين بوباء الطّاعون من العرب، إنّما كان همّ هؤلاء تقديم العناية الطبيّة للمستوطنين الأوروبيين من الفرنسيين والإسبان بصفة خاصّة 64. وي طرح هذا الناقد قضية ولاء كامو لوطنه الأمّ فرنسا وتنگره للبلد الذي وُلد فيه وترعرع، ويرى أنّه كان ميّالاً إلى القول بأنّ الجزائر مستعمرة فرنسيّة، ويمكن للجلادين الفرنسيين أن يُعاملوا الجزائريين كما يحلو لهم دون مساءلة قانونيّة أو أخلاقيّة أو وخز من ضمير، ويخلص إلى أنّ موقف كامو من الثورة الجزائريّة يمكن اختزاله في عبارته الشهيرة بأنّه يؤمن بالعدالة ولكنّه يختار أمّه على العدالة 65.

ولكنّ الحديث عن موقف كامو حيال الثورة الجزائريّة بمناسبة هاتين الروايتين سابق لأوانه، إذ أنّ تاريخ صدورهما سابق للثورة، غير أنّ رواية السقطة هي التي بإمكانها أن تؤكّد ما توصلنا إليه أو تنفيّه، وتصور هذه الرواية يوميات محامٍ في حانة في أمستردام يسترجع كلّ ما مرّ به من أحداث في حياته؛ التي كانت إيجابيّة، ثمّ تحوّلت إلى سقوط متتابع له بعد حادثة انتحار امرأة أمامه دون أن يحرك ساكناً لمنعها. ورغم أنّ هذه الرواية متزامنة مع أحداث الثورة، فإنّ كامو لم يُشر إليها أو يتحدّث عنها، والأدهى من ذلك أنّه تحدّث عن فترة الحرب العالميّة الثانيّة وما سبقها.

ويبدو جليّاً الآن أنّ كامو تجاهل تماماً ما كان يحدث في الجزائر من قتل وتعذيب وتفجير قنابل، وراح يتحدّث عن أمور أخرى، ويتّضح بذلك انعدام الالتزام السياسيّ والثوريّ لكامو تجاه الجزائر، كي يحلّ محلّه ما نسميه بالخضوع النخبويّ، إذ نجد لدى المنقّفين هروباً من قول ما يجب قوله (حتّى لو كان في طابع تخييليّ طبعا)، في حين أنّهم مدعوون إلى قيادة الشعب وتبصيره، وقد تُثار قضية المؤسسة الثقافيّة وما تفرضه على المنقّفين من رقابة، فنقول

63 : نفسه، ص 183.

64 : نواف أبو ساري، ألبير كامو، بين الضفّتين وبين المواطنة والولاء، مجلّة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة 1، ع 38، ديسمبر 2012، ص 28.

65 : نفسه، ص 31.

أنه في حال عدم التمكن من فضح ممارسات الآخر، فإنّ السكوت وعدم الإنتاج يكفي، إذ المقاطعة (وهي هنا أدبية) وجه من أوجه اللاتواطؤ مع ممارسات الآخر. أمّا أن تُنتج أعمالاً تتجاهل فيها القضية الثورية الجزائرية، فهذا وجه من أوجه التواطؤ مع الآخر والخضوع له.

ولقد كتب مولود معمري أدبا جزائرياً بلسان فرنسي، وكان من بين ما كتب ثلاث روايات؛ الربوة المنسية 1952 (*la colline oubliée*)، ورقاد العادل 1955 (*le sommeil du juste*)، والأفيون والعصا 1965 (*l'opium et le bâton*). وتتحدّث الرواية الأولى عن قرية يعيش أهلها حالات مختلفة أثناء الحرب العالمية الثانية، من نسيان وإهمال وخضوع، وتأتي الرواية الثانية لمولود معمري كتمكّلة للرواية الأولى، ورغم أنها صادرة زمن الثورة إلا أنها تحكي زمناً آخر، هو زمن الحرب العالميّة. وأمّا الرواية الثالثة، فهي التي تتناول الثورة الجزائرية والقمع الذي تعرّض له أهل القرية التي كانت تساند المجاهدين، وتتحدّث عن مساهمة الأطباء في الثورة وغيرها من الأمور الثورية.

وبالنظر دائماً إلى تواريخ صدور هذه الروايات الثلاثة، نرى أنّ مولود معمري لم يتكلّم عن الثورة في الوقت الذي كان مطلوباً منه أن يفعل ذلك بوصفه مثقفاً بارزاً، بل راح يتحدّث عن أمور أخرى، ولكنه غير اتجاهه بعد الاستقلال، وكتب رواية رائعة عن الثورة تمّ تحويلها إلى فيلم سينمائيّ فذّ، ولكنّ مجيء هذا العمل متأخراً يطرح قضية انعدام الالتزام السياسيّ لدى معمري، ويجلب فرضية الخضوع النخبويّ إلى النقاش.

ويرى جمال شوالب في مقال له موسوم بقراءة في ثلاثية مولود معمري، أنّ معمري واحد من أولئك الذين أبدعوا في الأدب المكتوب باللّغة الفرنسيّة في الجزائر، ويرى أنّ ما ساعده على ذلك هو الترويج الاستعماريّ للآثار الأدبية المكتوبة باللّغة الفرنسيّة، حيث لم يكن ليقبلها إلا لكونها تخدم مصالحه حتّى ولو أبقى وأنكر الكاتب ذلك⁶⁶.

وينبغي ألاّ يتناهى إلى ذهن القارئ أنّنا إذ نتحدّث عن ثنائية الالتزام السياسيّ والخضوع النخبويّ أنّنا نخون المثقفين والنخبة الوطنيّة، وإنّما نحن نتقصّى من خلال كتابات هؤلاء مدى تناولهم لموضوع الثورة، وفي أيّ الأشكال تمّ ذلك، كما أنّ المقام يفرض علينا أن نعالج طرق الهيمنة الاستعماريّة على كلّ أشكال التعبير آنذاك، ولكننا لم نكن لنترك تلك الكتابات التي أصدرها جزائريون زمن الثورة، ولم يتحدّثوا فيها عن الثورة لا صراحة ولا تضميناً، أن تمرّ هكذا أمامنا دون تمحيص، وحكمنا تبعاً لذلك على هذا الكاتب أو ذاك بالالتزام السياسيّ، في الأدب طبعاً، من عدمه. أمّا الالتزام السياسيّ خارج الأدب فليس لنا به شأن، ويكفي أن نقول أنّ معظم الكتاب كانوا مناضلين ضمن حزب الشعب الجزائريّ PPA أو ضمن حركة انتصار الحريات الديمقراطيّة MTLD، أمّا الالتزام زمن الثورة، فشيء آخر، فهناك من تواطأ مع

66 : جمال شوالب، قراءة في ثلاثية مولود معمري، مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة الجزائر، المجلّد 17، ع2، سبتمبر 2002، ص 188.

الاستعمار، وهناك من حاربه وكُشف أمره، وهناك من بقي حبيس العمل السريّ، وهناك من حارب حقًا وتمّ تخوينه، وهناك من خان وتمّ تكريمه، وغيرها من الفرضيات.

وكتب مولود فرعون روايات منها **ابن الفقير** 1950 (*le fils du pauvre*)، و**الأرض والدم** 1953 (*la terre et le sang*)، و**الدروب الوعرة** 1957 (*les chemins qui montent*)، ونجد في الرواية الأولى حديثًا عن منطقة القبائل في بداية القرن الماضي، ومن شأن هذا أن يجعلنا نستبعداها من الدراسة هنا، والرواية الثانية الصادرة قبيل اندلاع الثورة تحكي عن موضوع الهجرة إلى الخارج، ثم العودة إلى القرية، والصدمة التي تجلبها العودة لعامر أوقاسي الذي جاء مصحوبا بزوجته الفرنسية الشابة، وفترتها ما بين الحربين العالميتين. وأمّا الدروب الوعرة فهي تكملة لرواية الأرض والدم، وفيها يشعر الابن عامر انعام بالتمزق واللانتماء، لأنّه نتيجة زواج من أجنبية، فلا هو بالفرنسيّ، ولا هو بالجزائريّ، وتحكي الرواية تجاذبات الهوية عند عامر الابن؛ الذي بحث عن مكان له في فرنسا التي هاجر إليها، فلم يجد فيها متنسعا له، والذي عاد إلى وطنه الجزائر بعد أن اكتشف شناعة التمييز العنصري الذي يطال غير الأوروبيين.

ويبدو أنّ هذه الرواية لا تشير إلى الثورة الجزائرية بأيّ شكل من الأشكال، وبالتالي فإنّ الانتزاع السياسيّ لدى فرعون غير موجود. وتذهب نوال بن صالح إلى ما ذهبنا إليه، فتقول أنّ مولود فرعون لم يتناول موضوع الثورة بشكل صريح، ولكنها تنمادى في طرحها، كي تتساءل (وهي هنا تعيد نفس تساؤل حنان موسى) قائلة: هل معنى هذا أنّ مولود فرعون لم تكن له ميول وطنية؟⁶⁷ وما كان ينبغي لها أن تذهب أبعد من النتيجة التي توصلت إليها، لأنّ الحكم بولاء شخص لوطنه من عدمه أمر يصعب إثباته ميدانيا، فكيف بنا أن نفعل ذلك أدبيّا.

ولكنّ هناك مقالا آخر موسوما بصورة السياسة الفرنسية في الجزائر من خلال الأعمال الأدبية لمولود فرعون، تحاول فيه كنزة حاج إبراهيم أن تلمّ بالموضوع من كلّ جوانبه، وهو مقال مهمّ برأينا لما فيه من محاولة ربط بين أعمال مولود فرعون وسيرته الدائرية، ورغم أنّها خلصت إلى أنّ فرعون كان يسمّي الشرّ غير أنّه لم يكن يذهب أبعد من ذلك، إلّا أنّها لم تذهب أبعد من ذلك هي أيضا، واكتفت بالقول أنّ فرعون لم يتمكّن من الإفصاح عن موقفه علنا في أعماله الأدبية⁶⁸.

إنّنا نجد بعض النقاد المشتغلين في ميدان الأدب الجزائريّ باللسان الفرنسيّ، غالبا ما يسعون إلى إطلاق أحكام تتجاوز نطاق اشتغالهم، ونجدهم يتسارعون إلى اتّهام هذا الكاتب أو ذاك بالخيانة، وهم يبنون أحكامهم على الأدب وحده، ونحن نرفض هذه الفكرة مطلقا، لأنّ

⁶⁷ : نوال بن صالح، استشراف القطيعة في أدب مولود فرعون، نموذج الأرض والدم، مجلّة المخبر، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ع 9، 2013، ص 397.

⁶⁸ : كنزة حاج إبراهيم، صورة السياسة الفرنسية في الجزائر من خلال الأعمال الأدبية لمولود فرعون، مجلّة التّعليميّة، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف الجزائر، المجلّد 5، ع 14، ماي 2018، ص 394.

القول لا يقاس بالفعل، فماذا لو كان الأديب يقوم بعملية تمويلية ضد الاستعمار كي لا يُكتشف أمره.

فلقد كان بعض المعمّرين المتواطئين مع جبهة التحرير الوطني يرفعون أصواتهم في المقاهي والحانات، فيسبّون المجاهدين ويهينونهم، بل أنّهم كانوا يذّلون الجزائريين أيّما إذلال، ولكنّ جبهة التحرير كان توقّر لهؤلاء الحماية بشكل خفيّ من أن تطالهم أيدي أفراد جيش التحرير، ولقد أشار قانون إلى ذلك في حديثه عن الأقلية الأوروبية في الجزائر، وهو مظهر من مظاهر التحوّل الاجتماعيّ بمناسبة العمل الثوريّ. وعليه فليس للنّاقد أن يخون هذا أو ذلك، وإنّما ينتهي عمله إلى إبراز مدى الالتزام السياسيّ لدى كاتب ما من عدمه انطلاقاً من أعماله فقط.

ومن بين الذين أثاروا جدلاً في هذا السياق محمّد ديب صاحب الثلاثية: *الدار الكبيرة* (1952) *(la grande maison)*، *الحريق* (1954) *(l'incendie)*، و*النّول* (1957) *(le métier à tisser)*، فرغم أنّ هذه الثلاثية صادرة زمن الثورة أو قبيلها، إلّا أنّها لا تتحدّث عن الثورة الجزائرية بتاتا، ومن شأن هذا أن يثير كلاماً كثيراً عن الالتزام الثوريّ لدى محمّد ديب.

صحيح أنّ ثلاثيته تتحدّث عن الوعي السياسيّ الحاصل لدى الجزائريين جرّاء الظروف التي يتواجدون فيها، ومحمّد ديب بارع في إبراز مظاهر الفقر والبؤس والشقاء لدى الجزائريين، سواء أكان ذلك في دار سبيطار، أو في قرية بني بوبلان، أو غيرهما، بل أنّه يتجرّأ على التّصريح على لسان الأستاذ الذي يدرّس عمر أنّه ليس صحيحاً ما يقال لهم من أنّ فرنسا هي وطنهم، كما أنّه يدرج شخصية حميد سراج المناضل، وغيرها من الأمور التي من شأنها تقوية الوعي السياسيّ والاجتماعيّ لدى الجزائريين، ولكنّ هذا لا يكفي.

وفي خضمّ حديثه عن محمّد ديب، يحاول بغداد أحمد بليّة أن يعطي قيمة تاريخية لثلاثية ديب، فيقول أنّها كانت أكثر حظاً من غيرها من الروايات المعاشية للعهد الاستعماريّ، لأنّها تُعدّ بحقّ توجيهاً صريحاً للوعي الاجتماعيّ، وأنّها كانت تُنبئ عن صحوة الذات الجزائرية واستقلاليتها عن الآخر، وذلك لارتكازها على وصف عميق لحالة المجتمع الجزائريّ بمنظار الطفل عمر⁶⁹. ولكنّا أشرنا سالفاً إلى أنّ إصدار أعمال أدبية زمن الثورة للحديث عن فترة غيرها أو عن موضوع آخر يحتوي على شبهة التّضليل ومصادرة الواقع لأغراض لا يمكننا معرفتها، ووددنا لو أنّ هؤلاء الكتّاب صاموا عن الكتابة وقتها، كي نتمكّن من إقرار التزامهم سياسياً وثورياً، ولكنّهم لم يمتنعوا وراحوا يقولون ما لا علاقة له بالثورة، وهذا برأينا عمل تضليليّ من طرفهم ومصادرة واقع شعب من أجل غايات مبهمّة.

وخلافاً لهؤلاء الذين سبقوا، كتب مالك حدّاد أربع روايات إبان الثورة تباعاً، هي *الانطباع الأخير* (1958) *(la dernière impression)*، و*سأهبك غزالة* (1959) *(je*

⁶⁹ : بغداد أحمد بليّة، الحريق لمحمّد ديب، من النّصّ المكتوب إلى الصّورة المرئية، مجلّة تنوير، المركز الجامعي بالنّعمامة، الجزائر، ع 5، مارس 2018، ص 327.

(*t'offrirai une gazelle*)، والتلميذ والدرس 1960 (*l'élève et la leçon*)، ورصيف الأزهار لا يجيب 1961 (*le quai aux fleurs ne répond plus*)، ونجد في الرواية الأولى أنّ جبهة التحرير تقصد مهندسا جزائريًا كان قد شارك في تصميم جسر من جسور قسنطينة كي يُمدّها بمخطّطه من أجل تفجيرها، فيفعل ذلك، ويلتحق بأخيه بوزيد في الجبل، ثمّ يستشهد.

ونجد الرواية الثانية تتحدّث عن الثورة أيضا والحرية والوطن، وكلّها جاءت تحت مسمّى غزالة، فبطل الرواية الكاتب مولاي يخاطب حبيبته يمينة، ويعدها بأن يمنحها غزالة، ويخاطب المستعمر بأنّ الغزالة لن تبقى في السجن طويلا وغيرها من الاستعمالات المختلفة للفظ الغزالة الذي يستحضر كلّ ما له علاقة بالثحرر. وأمّا الرواية الثالثة فتحكي صراعا بين أب وابنته في بلاد المنفى، وفيها من الصراع بين الأب الطبيب مُمثل الماضي، وابنته ممثّلة الجيل الجديد ما فيها، ولا يتوانى الكاتب في التّديد بالاستعمار في غير موضع. وتحكي الرواية الثالثة قيام الشّاعر خالد بن طوبال بالهجرة بسبب القمع الذي تعرّض له، وحنينه إلى وطنه الذي مازال تحت الاستعمار، وإلى زوجته وريدة التي تركها ومضى.

ويبدو من خلال هذه الروايات أنّ مالك حدّاد هو الوحيد الذي تحدّث عن الثورة بشكل صريح، وخاصّة في روايته الأولى الصّادرة سنة 1958، وهي السنّة التي كانت فيها الثورة الجزائرية تعاني بسبب العزلة التي فرضت عليها داخليا وخارجيا، ومن شأن هذا أن يشهد له بالالتزام الثوري في أدبه، وأنّه لم يندرج ضمن النّخبة الخاضعة، ولعلّ ما ساعده على ذلك هو هجرته إلى أوروبا في بداية 1954 بسبب مضايقات البوليس له، لأنّ الشّكوك كانت تحوم حول انتمائه للثورة وتنظيمها. وانطلاقا من هذا، فإنّ قضية المقارنة بين الالتزام السياسيّ لكاتب من داخل الجزائر وكاتب من خارجها تطرح نفسها هنا بالحاح، وسنتحدّث عنها بعد أن نعرّج على كاتب ياسين.

لقد ألف كاتب ياسين رواية نجمة (*nedjma*) في 1956، ولكنها تتحدّث عن فترة الأربعينيات من القرن الماضي، وهذه الرواية لا تتناول الثورة الجزائرية، لأنّ موضوعها هو تنازع أربعة رجال على امرأة مجهولة الأب تدعى نجمة، ورغم أنّ في هذه الرواية إشارات عديدة للفقر والقمع والسجن والاستعمار وغيرها، إلّا أنّها لا تمنح كاتب ياسين وسام الالتزام السياسيّ في كتاباته الأدبية. ولعلّ هذا الغياب في كتابات ياسين وغيره هو الذي جعل فاطمة الزّهراء فنازي تهاجمه وغيره هجوما شرسا، وذلك في معرض حديثها عن مالك حدّاد. تقول: "الوعي المبكر المتولد لدى مالك حدّاد ممّا شاهده من مجازر 08 ماي 1945 هو الذي شحن تجربته الروائية بطاقة وطنية تدين الاحتلال الفرنسي وتعلن الوفاء لأرض الأجداد، على عكس الكتاب الفرنسيين الآخرين (في الجزائر) أمثال مولود معمري وكاتب ياسين الذين كان ولاؤهم للغة الفرنسية لا لهذه الأرض العربية"⁷⁰.

70: فاطمة الزّهراء فنازي، مالك حدّاد بين الاستعمار واللّغة، مجلّة المقال، جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة، المجلد 2، العدد 2، 2016، 136.

ولم يشفع لكاتب ياسين تواجده خارج الجزائر كي يساند الثورة بأدبه مثلما فعل مالك حدّاد، وليس هناك إذن ما ينفي عنه صفة الخضوع النخبويّ، فلو كان متواجدا بالجزائر لقننا أنّه فعل ذلك خوفا من الرّقابة، ممّا يجعل نقاشنا يأخذ منحى آخر هو البحث في أسباب عدم امتناعه عن هذا النوع من الكتابة التّضليليّة، ولكنّه كان بعيدا عن الرّقابة حيث كان، فلماذا لم يظهر لديه التزام سياسيّ في أدبه؟

وبالقاء نظرة شاملة يبدو أنّ محمّد ديب، وكاتب ياسين، وآسيا جبار كلّهم كانوا خارج الوطن إبان الثورة، ومع ذلك فلم يظهر لديهم التزام ثوريّ سياسيّ، وأمّا مولود فرعون، ومولود معمري، فكانوا داخل الوطن ولم يكن لهم التزام أيضا، وبالتالي فإنّ التّواجد داخل الوطن أو خارجه ليس معيارا للحكم بالخضوع النخبويّ لدى الكتّاب من عدمه. ولا يمكن أيضا اتّخاذ التكوين الأكاديميّ لهؤلاء معيارا أيضا، لأنّ لغتهم الفرنسيّة دليل على تكوينهم الفرنسيّ وفي مؤسّساته. ويقال الأمر ذاته عن المنحدرين من القرى أو المدن، لأنّه كما هو معلوم أنّ درجة التماس بين الاستعمار والسّكان الأصليين تختلف من المدينة إلى القرية. وهناك نقاط أخرى يمكن إدراجها في هذا المقام، هي قضية الهجرة نحو العالم الآخر والتّماهي معه، ولكننا سنرجئ الحديث عنها إلى الفصل الرّابع عندما نجري لقاء بين فانون وهومي بابا صاحب فكرة الهجنة وتجاذب الهويّات. وبذا نختم هذا المبحث، ونختم معه الفصل الثّاني.

الفصل الثالث: النّهائيات أو الآراء البعدية

سيستغلّ قانون في هذا الفصل، كلّ ما توصل إليه من مكتسبات ومعاينات وخبرات من قبل، فبعد أن وصل به المطاف إلى عالم مليء بالتناقضات، فإنّه سيحاول الانطلاق من هذا الوضع كي يؤسس لعالم آخر، ولكنّه لن يكون عالما مثاليًا، بل سيستعمل فيه الحجارة المترامية أمامه، والتي خلفها الطابع المانوي للعالم الاستعماري، وسيستغلّها من أجل الخروج بنظرية مناهضة للاستعمار بشتّى أشكاله.

ولذلك فإننا سنجد في هذا الفصل حديثًا عن اللبنة الأساسية التي بنى عليها قانون خطابه، ألا وهي العنف، وسنركّز حديثنا فيه عن نظرته للعنف من جهة، وسنردّ على تلك الشبهات التي أثّرت حوله من جهة أخرى. كما أننا سنحاول ربطه بالثورة الجزائرية وبالماركسيّة والجدل الهيجليّ، وسنبرز أهميته في عملية التحرر ونوعية المثقفين الذين ينتجهم كذلك، وفي مفهوم الثقافة ومراحلها الثلاثة.

كما أننا لن نفوّت الحديث في هذا الفصل عن نظرة قانون للاستقلال، وتحديدًا بين ما هو عليه فعلاً وبين ما يتوهمه الناس عنه أنّه كذلك. وسيقودنا ذلك إلى الحديث عن المزالق التي يمكن أن تصاحبه؛ كسيطرة البرجوازية الوطنية على الحكم، أو تصدّع مشروع الوحدة الإفريقيّة، أو نزوع الدول المستقلّة حديثًا نحو التبعية للمستعمر السابق، وذلك بدل بناء اقتصاد قويّ لها.

ولا يمكن أن نختم هذا الفصل ما لم نقم فيه بردّ تلك التجلّيات الثقافيّة الأدبيّة؛ التي كان ظهورها متزامنا مع الاستعمار في الجزائر أو في إفريقيا، إلى سياق قانوني، وذلك من خلال وضعها في مختبر نتبين من خلاله، إن كانت هذه التجلّيات تعبيرًا عن روح الأمة؛ أم هي بعيدة عن ذلك، ولا يمكنها أن تتدرج ضمن المرحلة الثقافيّة الحاسمة التي يرى قانون أنّها المرحلة الحقّ لوحدها دون غيرها.

(1) العنف بوصفه القابلة التي يولد على يديها مجتمع جديد من أحشاء مجتمع قديم

لقد عالج ماركس العنف من نواح عدّة، وفعل إنجلز في ردّه على دوهرينج مثله، وتلاههما بوخارين، وتروتسكي، وغيرهم ممّن لم يشفع لهم إخلاصهم الثوريّ والحزبيّ من النّجاة ممّا عُرّف بمحاكمات موسكو سنة 1937 وإرهاصاتهما زمن القائد الثّاني للاتّحاد السوفييتي ستالين، وجاء بعد هؤلاء ميرلوبونتي كي يردّ الاعتبار لأولئك الذين طالتهم الملاحقات بسبب تمسّكهم بالروح الحقيقيّة للماركسيّة، وكى يحاول منح العنف مفهومه الحقيقيّ الذي سلب منه بفعل الممارسات التي سادت الفترة التي تلت حكم القائد الأوّل للاتّحاد السوفييتي لينين. وفي هذا الزخم التاريخيّ جاء قانون برؤية جديدة لمفهوم العنف ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالأثر الذي أحدثته النظام الكولونياليّ عموماً والثورة الجزائرية خصوصاً.

ولقد كان قانون على اطلاع ملّم بأعمال هؤلاء المنظرين، ممّا جعل أعمالهم مرجعيات وجب علينا استحضارها واستكناه الكيفية التي تعامل بها قانون معها؛ إمّا بالتنبّي الأعمى أو الدّحض التّام، أو بالموافقة حيناً والمفارقة حيناً آخر.

وينبغي أن نشير قبل كلّ شيء إلى أنّ أعمال هؤلاء إنما جاءت بناءً على المعطى الاقتصاديّ عموماً؛ وإن كانت قد تعدت في حالات قليلة للحديث عن الثّورات والحروب والعبوديّة، أمّا حديث قانون عن العنف فكان وجوديّاً قبل أن يكون شيئاً آخر، أي أنّه هو الذي يمنح الأفراد وجودهم، ويغيّر نوعهم، ويعدم وجود الآخر، ويحلّهم محلّه، فهو إذًا، عنف وجوديّ إحلاليّ.

وينطلق قانون في حديثه عن العنف من وقائع كولونياليّة لا اقتصاديّة، ويؤكّد على كون النّظام الكولونياليّ قائماً على العنف فحسب، لا على شيء آخر، وهذا العنف ذو أبعاد ثلاثة: عنف يوميّ يتجلّى في الممارسات اللّإنسانيّة الممنهجة التي يتعرّض لها المستعمر أو المحلّي، وعنف حيال الماضي المستنزف من كلّ محتوى، وعنّف تجاه المستقبل لأنّ النّظام الكولونياليّ يقدم نفسه باعتباره نظاماً أزليّاً¹.

ولا يتوانى قانون في تقديم العنف بوصفه الحلّ الوحيد الذي تُرك للشّعب الجزائريّ، ولذلك فإنّه يُعيب الدّور الذي تلعبه الأحزاب السّياسيّة التي تُحذّر من عواقب هذا العنف الجارف كلّ شيء أمامه، إذ أنّ ما تطالب به هذه الأحزاب هو الجلوس على طاولة واحدة مع المستعمر والمطالبة بإصلاحات وتنازلات سياسيّة واجتماعيّة، ولكنّ الأمر الذي تتغافله هذه الأحزاب هو أنّ المستعمر يعيش في الجزائر بوصفه سيّداً، وأيّ محاولة لتغيير الوضع تسبّب عنده ردود أفعال فائقة الإجمام، ومن شأن هذا أن يجعل جدليّة العبد والسيد الهيجليّة متعذّرة التّجسد في وضع كهذا.

ويقدم قانون العنف بوصفه حلّاً وحيداً لعدّة اعتبارات؛ ذكر بعضها في الخطاب الذي ألقاه في مؤتمر أكراسنة 1960 والموسوم بـ "لماذا نلجأ إلى العنف"، وذكر البعض في الفصل الأوّل وتكلمته من كتابه الأخير "معدّبو الأرض"، وتتلخّص هذه الاعتبارات في شيئين هما: طبيعة هذا العنف، وميزته. أمّا طبيعة هذا العنف، فإنّه من نافل القول التّذكير أنّ المستعمر ارتكب في حقّ المستعمر مجازر عديدة؛ منها ما حدث في الجزائر في شهر ماي 1945، والتي راح ضحيّتها خمسة وأربعون ألف جزائريّ، ومنها التّسعون ألفاً التي أبيدت في مدغشقر، ومنها المئتا ألف التي أبيدت في كينيا، كما أنّه مارس ضدّه عنصريّة على أوسع نطاق وفي أشكال مختلفة، كما أنّه رسم عالماً مقسماً تقسيماً مانويّاً يستحيل فيه أيّ تعايش بين قطبيه المتناقضين.

1: فرانس فانون، مقال "لماذا نلجأ إلى العنف"، خطاب ألقى في مؤتمر أكراسنة في أفريل 1960. انظر: فرانس فانون، العام الخامس للثّورة الجزائريّة، ص 206.

وأما ما يخصّ ميزة هذا العنف، فإنّه يكون دائما مُظهرا وفي الواجهة، ولا يتوانى المستعمِر في الاحتكام إليه مطلقا، فعوض أن تعمل المؤسسات والوعاظ والإصلاحيون وأجهزة الوساطة على التخفيف من حدّة العنف الممارس ضدّ المستعمَر، فإنّ وسيط السّلطة الحاكمة، وهو هنا جهازا الشرطة والعسكر، يُظهره ويحمّله إلى بيوت المستعمَر.

ومما ينبغي أن ننوّه إليه أيضا أنّ دراسة فانون للعنف هي دراسة مساريّة تحوليّة تتبّع، ولطالما فعل فانون ذلك، فبعد أن تتبّع المسار الذي تحوّلت على إثره نظرة الأنتيليّ إلى علاقته مع الأبيض من جهة ومع الأفارقة من جهة أخرى، وبعد أن تتبّع مسار المجتمع الجزائريّ من المرأة إلى الأسرة إلى تعامله مع أجهزة الرّاديو إلى الجالية الأوروبيّة، ها هو في هذا المقام يتتبّع مسار العنف كيف كان قبل الثّورة وكيف أصبح بسببها.

على أنّ المسار الذي يتتبّعه فانون هو دائما مسار تصاعديّ نحو قيم ثوريّة وإنسانيّة جديدة، ويتجلّى ذلك هنا في أنّ المستعمَر كان يدور في حلقة مفرغة قبل الثّورة، ولكنّ ظروفًا جديدة ستتيح له أن يغيّر اتجاه عنفه نحو الآخر بعد أن كان موجّها نحو الذات. وبوسعنا هنا أن نذكر الفقرة المحوريّة التي تلخّص المسار التّحوّليّ لعنف المستعمَر. يقول فانون: "لقد رأينا هذا العنف أثناء فترة الاستعمار يدور على فراغ، ورأينا شحناته تُفرّغ في الرّقص أو في الحفلات التي تُعقد لطرد العفاريت من الممسوسين، ورأيناه يُستنفذ في خصومات يقتل فيها الإخوة إخوتهم. والمسألة الآن هي أن نقبض على هذا العنف الذي ينحرف عن سبيله ويضلّ عن غايته. لقد كان قبل الآن ينصرف في ترهات خرافيّة، وكان يحاول أن يكتشف مناسبات انتحار جماعيّ، غير أنّ ظروفًا جديدة ستتيح له الآن أن يغيّر اتجاهه"².

ولا يشغلنا في هذا المقام الحديث عن المظاهر السّليبيّة للعنف والتي كانت تؤدّي إلى تدمير الذات، ولا يشغلنا كذلك أن نتحدّث عن الطّرق التي كان المستعمَر يقوم بها من أجل أن يتحرّر نفسيًا وعضليًا واجتماعيًا، كالرقص والأحلام العضليّة والنّزاعات القبليّة، وذلك لكونها أمورًا سابقة للعنف بمفهومه الجديد. إنّ مدار حديثنا هنا سيكون عن العنف والشّروع فيه، وذلك من خلال محاولة توصيفه؛ هل هو عنف ثوريّ اجتماعيّ تحرريّ؟ هل هو مماثل لعنف المستعمَر؟ والأهمّ من هذا كلّهُ: هل هو إنسانيّ أم لا؟

ولقد أثار حديث فانون عن العنف لغطا كبيرا، واختلف المفكّرون والنّقاد حوله اختلافا كثيرا، ولعلّ أهم خطأ وقع فيه هؤلاء هو قيامهم بعزل العنف عن ديناميّة النّظام الذي تواجد فيه وعن الشّموليّة التّاريخيّة التي ينتمي إليها، ومن بين هؤلاء دافيد كوت الذي استعان بنقاد عديدين من أجل أن ينتقص من عمل فانون. كما أنّ هؤلاء النّقاد عمدوا في بعض الأحيان إلى انتقاد الرّجل بدل انتقاد أعماله، ومن ذلك القول بأنّه حرّض على العنف ودعا إليه، في حين أنّه وجده قائما فوصّفه فقط.

²: فرانز فانون، معدّبو الأرض، ت. سامي الدروبي وجمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنّشر، القاهرة، 1ط، 2014، ص 56-57.

ولقد تحدّثنا في الفصل الثاني من هذا البحث عن العلاقة بين قانون والتنظير الثوري، وخلصنا إلى أنّ قانون لم يكن من منظري الثورة بل كان أحد رجالها فقط، كما أنّنا خالصنا إلى أنّ حديثه عنها هو من قبيل المشاهدات والملاحظات البعدية لا غير، ومن شأن هذا أن يثبت أنّ قانون اتخذ ممّا وجده ماثلاً أمامه منطلقاً من أجل التّأصيل لأفكاره ورؤاه، وبالتالي فإنّ الادّعاء أنّ قانون قد اخترع العنف ونادى إليه مردود على صاحبه.

ومن أوجه اللّغظ التي أثّرت بهذا الصّدّد قضية الحكم على العنف الذي يمارسه المستعمر بكونه إنسانياً أو غير إنسانياً، فلقد تعالت الأصوات هنا وهناك منددة مثلاً باغتيال سبعة مدنيين في مضيق ساكامودي (بلدية صوحان حالياً بولاية البليدة)، ومتهمة أفراد جيش التّحرير بالإرهاب والوحشية والبربرية، ولن يكون ردّنا على ذلك باستظهار المجازر التي قام بها المستعمر في حقّ المدنيين على غرار ما فعله في مدينة فيليبفيل (سكيدة حالياً) سنة 1955 التي راح ضحيتها اثنا عشر ألف مدني، لأنّ ذلك يطرح قضية عنف المستعمر وعنف المستعمر بوصفه ردّ فعل عليه، ومادام هناك فعل فسيكون هناك ردّ فعل أيضاً، وهذا يجعلنا ندور في دوامة غير منتهية، وإنّما سيكون ردّنا على ذلك بالرجوع إلى ميرلوبونتي الذي يرى أنّه لا ينبغي النّظر في مدى تقبّلنا للعنف أو مدى رفضنا له، وإنّما ينبغي النّظر إلى هذا العنف فيما إذا كان تقدّمياً يميل نحو إلغائه نفسه، أو فيما إذا كان يميل إلى الانتشار والتّوسّع³.

ولم يكن الهدف من الثورة الجزائرية ذات الطّابع العنفيّ من هدف سوى إزالة الاستعمار والحصول على الاستقلال، فإذا حدث ذلك فإنّ المرحلة التي تلي ليست التّوسّع والانتشار عن طريق العنف، وإنّما هي مرحلة بناء الأمة وتطوير اقتصادها، ويغدو بذلك العنف السائد تقدّمياً ساعياً إلى إلغائه نفسه بمجرد تحقّق غاياته.

ويرى قانون أنّ طبقة الفلاحين في البلاد المستعمرة هي الطبقة الثورية الوحيدة، لأنّها لا تخشى أن تخسر بالثورة شيئاً، أو لأنّها لا تملك مصالح تربطها بالمستعمر، أمّا الأحزاب السياسيّة والنّخب الثقافيّة فإنّها تسعى دائماً إلى الحفاظ على مصالحها الخاصّة، ولذلك فإنّنا نجدتها تقول شيئاً وتعني شيئاً آخر.

ومن بين النّقاط التي أثّرت بصدد هذا الموضوع محاولة ربط تأصيل قانون للعنف بالماركسيّة، والسبب الذي أدّى إلى ذلك هو حديث قانون المستمر عن طبقة الفلاحين والصّراع العنيف الذي تخوضه ضدّ النّظام الكولونياليّ، إلّا أنّ ما يميّز طبقتي الصّراع هاتين، ليس امتلاكهما وسائل الإنتاج من عدمه. إنّ الفارق بينهما هو انتساب المرء إلى عرق معيّن لا إلى عرق آخر، وتغدو بذلك الطبقة الفوقيّة في العالم الاستعماريّ حكراً على أولئك الذين جاءوا من وراء البحار، أمّا الطبقة التّحتيّة فهي خاصّة بالمحليين دون غيرهم.

³ علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانيّة، دراسة في فلسفة ميرلوبونتي، دار الثقافة للنشر والتّوزيع، القاهرة، 1994، ص259.

وإذا ما نحن أردنا أن نقارن بين فانون وماركس، فإننا في الوقت الذي نجد فيه تقاربا بينهما، فإن اختلافاً جوهرياً بينهما يشرع في الظهور شيئاً فشيئاً، فما يراه ماركس هو أن ثورات القرن الثامن عشر، ضد الإقطاعيين طبعاً، عوض أن تسرع تطور الشعب كما كان مفترضاً، فإن هذا الشعب وجد نفسه، يرجع القهقري إلى عصر قد انقرض⁴. والسبب الكامن وراء خيبة الأمل هذه، هو أن المجتمع البرجوازي، الذي قام على أنقاض المجتمع الإقطاعي، لم يقض على التناحر الطبقي، بل إنه "استبدل الطبقات القديمة، وشروط الاضطهاد القديمة، وأشكال الصراع القديمة، بطبقات جديدة وشروط اضطهاد جديدة، وأشكال صراع جديدة"⁵. ولذلك وجب حسب ماركس، ضرورة القيام بثورة ضد هذه الطبقة الجديدة، وهذا بيان منه على أهمية الثورة مثلما هو الحال عند فانون.

ولكن الفرق الجوهري بين ماركس وفانون، هو أن ماركس غفل تماماً عن نقطة مهمة، ففي الصراع بين الطبقتين البرجوازية والبروليتارية، نجد أن البرجوازي يعيش جنباً إلى جنب مع البروليتاري، وليس هناك فضاء فاصل بينهما. وحال قيام الثورة، فإن كل طبقة جديدة، تستبدل طبقة حاكمة قبلها، مجبرة، لكي تبقى، أن تقدم مصلحتها بصفقتها المصلحة العامة لكل أفراد المجتمع⁶، بما فيها الطبقة السابقة طبعاً. ولكن، ماذا لو لم يكن فضاء تواجد الطبقتين واحداً وموحداً؟

لقد تفتن غرامشي إلى ما غفل عنه ماركس أصلاً، ففي إيطاليا، لم يكن الوضع متشابهاً مع الدول التي بنى عليها ماركس مذهبه، نحن نقصد هنا تحديداً فرنسا وإنجلترا وألمانيا. فإيطاليا منقسمة إلى قسمين، شمال غني، وجنوب فقير. في الشمال تتواجد الطبقتان معاً في فضاء واحد، وأمّا الجنوب ففيه تكاد طبقة البرجوازيين تكون منعدمة، وبالتالي فإن الصراع الذي يتحدث عنه ماركس متعذر في هذه الحالة.

أضف إلى ذلك أن الميزة التي يعطيها ماركس للطبقة التي تقود الثورة، وهي هنا البروليتارية، تتمثل في أنها قادرة على انتقاد ذاتها على الدوام من جهة أولى، ولذلك فإن عمرها لن يكون قصيراً إذا ما قورنت بالثورات التي قامت ضد الإقطاعيين. ومن جهة ثانية، فإنها تتميز بقدرتها على طرح عدوها أرضاً؛ لا لشيء إلا لئلا يتمكن من أن يستمد قوة جديدة من الأرض، وينهض ثانية أمامها وهو أشدّ عتواً⁷.

4 : كارل ماركس، الثامن عشر من برومير "لويس بونابرت"، تقديم فريديريك إنجلز، ط2، دار التقدم موسكو، ص7.

5 : ماركس وإنجلز، البيان الشيوعي، ت. العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 2015، ص48.

6 : بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا والبيوتوبيا، ت. فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص160.

7 : كارل ماركس، الثامن عشر من برومير "لويس بونابرت"، ص8.

ولكنّ هذه المعطيات غير متوفرة لا في الجزائر ولا في إفريقيا، ولقد تفتنّ فانون هو الآخر إلى أنّ فضاء تواجد المستعمر والمستعمّر غير موحد، فهناك فواصل بين العالمين، ويستحيل التقاء الطرفين إلاّ التقاء ذا طابع عنفيّ. أضف إلى ذلك أنّ رغبة المستعمر في القضاء على المستعمر عن طريق الثورة، لا تتميز في رغبتها في منحه قوّة جديدة كي ينهض من جديد وهو أشدّ عتواً ممّا كان عليه من قبل، بل تتميز برغبتها في نفي وجوده مطلقاً.

ولذلك فإنّ تباشير الماركسيّة تفقد نجاعتها في العالم الاستعماريّ، لأنّ هناك استحالة لتغيير الأوضاع ما لم يتمّ اللجوء إلى إلغاء إحدى الطبقتين من الوجود، والوسيلة عند فانون واضحة: العنف المطلق.

وتطرح قضية الاستعداد للشروع في عملية التحرّر مشكل الوسائل اللازمة لذلك، وهنا نجد فانون يردّ على فريدريك إنجلز الذي ألف كتاباً موسوماً بـ "ضدّ دوهرينج" حاول فيه أن يبيّن أنّ الذي يملك من الأسلحة والوسائل اللوجستية مقداراً أقلّ من غيره لا يمكنه الانتصار. ولذلك يرى فانون أنّ حرب العصابات تعتبر حلّاً لهذه المعضلة ودحضا لمقولة إنجلز من أنّ الذي ينتج أدوات للعنف أكمل ينتصر على من ينتج أدوات للعنف أقلّ.

ولقد بحث كلٌّ من إنجلز ودوهرينج عن أسباب نشوء علاقات العنف والخضوع في مجتمع ما، فيرى دوهرينج أنّ شكل العلاقات السياسيّة هو الذي يحدّد شكل التبعيات الاقتصاديّة، وأنّه علينا أن نبحث في العنف السياسيّ المباشر لا في القدرة الاقتصاديّة غير المباشرة⁸، ولكنّ إنجلز يرى أنّ دوهرينج وغيره ممّن يصفون أنفسهم بأنّهم أصحاب الاشتراكية الحديثة قد قلبوا الأمور رأساً على عقب؛ فعوض أن يقرّوا أنّ أشكال الخضوع السياسيّ تنشأ كلّها من الحالات الاقتصاديّة، فقد راحوا يقولون غير ذلك.

ولقد استأنس دوهرينج في استنتاجه أنّ أشكال الخضوع كلّها ناشئة عن العنف السياسيّ برواية روبنسون كروزو للكاتب دانيال ديفو، إذ نجا روبنسون من تحطّم السفينة التي كان عليها، ووصل إلى جزيرة شبه خالية، وحصل له ذات يوم أن قام بتحرير رجل من أيدي آكلي لحوم البشر كانوا قد حلّوا مؤقتاً بتلك الجزيرة، وسماه "جمعة" نسبة إلى اليوم الذي حرّره فيه، واتّخذة خادماً له. ولمّا كان جمعة من آكلي لحوم البشر أيضاً فقد رغب روبنسون في تغيير نمطه الغذائيّ، فعلمه أكل لحوم بعض الحيوانات التي كان يصطادها، وعلمه أكل المزروعات. وإليك المقطع الذي اختلف كلٌّ من إنجلز ودوهرينج في تفسيره: "وإذا، شرعت في التفكير في كيفية إطعام فمين بدل فم واحد، وتوجّب عليّ توسيع رقعة زراعتي من أجل محصولي، وتوجّب عليّ زرع كمية كبيرة من الحبوب بدل المحاصيل المختلفة"⁹

8 : فريدريك إنجلز، ضدّ دوهرينج، ثورة السيّد أوجين دوهرينج في العلوم، ت. محمّد الجندي وخير الدّين الضّامن، دار التّقدم، موسكو، 1984، ص 185.

9 : Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, traduit par Pétrus Borel. Éditions Larousse, France 2010, p67.

وإذا تقيدنا بهذا المقطع فإنّ التساؤل الذي يطرح هنا هو: هل تفكير السيّد روبنسون هو الذي فرض على جمعة أن يكون عبداً وخادماً له، أم أنّ المعطى الاقتصادي الذي تحوّل من إطعام رجل واحد إلى إطعام رجلين، والذي غير نظام تغذية جمعة هو الذي فرض عنفاً على هذا الأخير من أجل أن يكون عبداً لروبنسون.

ويميل إنجلز إلى الفرضيّة الثّانية، ويتحدّث بلهجة ساخرة عن السّبب الذي جعل دوهرينج يستند في نظريّته على مجرد رواية بدل الاستناد على الوقائع الاقتصاديّة التّاريخيّة التي يبدو أنّه يجهلها. يقول إنجلز: "فالمثال الطّفوليّ الذي ابتكره السيّد دوهرينج خصيصاً لإثبات الطّابع الأساسيّ تاريخيّاً للعنف يثبت بأنّ العنف ما هو إلّا وسيلة، أمّا الهدف فهو على العكس، المنفعة الاقتصاديّة"¹⁰.

ويستفيض إنجلز في الاستناد على المعطى التّاريخيّ الاقتصاديّ من أجل أن يثبت أسبقيّة الاقتصاديّ على السّياسيّ، ويخلص بعد ذلك إلى أنّ انتصار العنف يستند إلى إنتاج السّلاح، وأنّ إنتاج السّلاح يستند بدوره إلى الإنتاج عموماً، وبالتالي إلى القدرة الاقتصاديّة، إلى الوضع الاقتصاديّ، إلى الوسائل الماديّة المتوفّرة تحت تصرّف العنف.

ولكنّ هذه النّقطة لا تروق لفانون الذي يرى أنّ انتصار العنف مربوط بالأدوات التي تحقّق ذلك ولكنّه ليس مرهوناً بها. ويستند فانون في ردّه على إنجلز على عنصرين: أحدهما أنّ حرب العصابات تؤتي أكلها ضدّ أعتى الجيوش وأقواها شرط أن يُحرّكها إيمان لا يتزعزع، وثانيهما أنّ السّياسة الرّأسماليّة قد تغيّرت مع مرور الوقت، فبعد أن كانت المستعمرات مجرد مصادر للمواد الأوّليّة، أصبحت اليوم سوقاً لبيع السّلع التي أصابها الكساد في بلدان تصنيعها، ومن غير المنطقيّ للدول الرّأسماليّة أن تواصل في أعمالها العسكريّة ضدّ شعوب هذه المستعمرات. وينتج عن هذا التّطوّر تواطؤ بين الرّأسماليّة وبين قوى العنف المندلعة في المستعمرات، وذلك من خلال نزوع الدول الاستعماريّة إلى العزوف عن العنف من أجل اللّجوء إلى الإخضاع الاقتصاديّ، ولا شكّ أنّ البرجوازيّة الوطنيّة كفيلة بتحقيق ذلك.

ويتّضح ممّا أوردنا أنّ السيّد دوهرينج يردّد كلّ أشكال معاناة الإنسان والطّبقات الكادحة إلى الخطيئة الأولى وإلى العنف الذي لوّث التّاريخ بوصفه شيئاً شريراً مطلقاً. ولكنّ إنجلز يرى أنّ معاناة الإنسان مردودة إلى العنف الاقتصاديّ الذي فرض تحولات عميقة مكّنت الإنسان من استغلال أخيه الإنسان. وممّا يؤكّد عليه إنجلز أنّ للعنف دوراً ثوريّاً، وهو هنا يُعيب على دوهرينج إغفاله الحديث عن هذه النّقطة التي لطالما ركّز عليها ماركس بالقول أنّ العنف يلعب في التّاريخ دوراً آخر أيضاً، وهو دور ثوريّ، إذ هو بمثابة القابضة التي يولد على يديها مجتمع جديد من أحشاء مجتمع قديم¹¹.

¹⁰ : فريديريك إنجلز، ضدّ دوهرينج، ص 187.

¹¹ : نفسه، ص 215.

وبوسعنا أن نتموضع أمام ما ذهب إليه كلٌّ من إنجلز ودوهرينج بالرجوع إلى المعطى التاريخي الاقتصادي الخاص بنا، وذلك من خلال التوفيق بين القولين، فما حدث في الجزائر سنة 1830 لم يكن اقتصاديًا، وإنما كان عنفا مطلقا، وهو الخطيئة التي لوّثت عالمنا، وهذا قول دوهرينج. وأما ما حصل من المقاومات الشعبية وثورة التحرير فكان هدفه القضاء على الاستعمار، وهو عنف ثوري، يتولد به وفيه مجتمع جديد من أحشاء مجتمع قديم، وهذا قول إنجلز.

ومن النقاط التي تستثار في مقام الجمع بين فانون والماركسيّة قضية انتمائه لماركسيّة المعلّم الأوّل ماركس ورفيقه إنجلز، أو إلى الشيوعية المعاصرة التي تنبأها من خلف المؤسسين الأوائل. ووجب علينا استعراض مراحل تطوّر الماركسيّة عبر التاريخ، إذ تعتبر محاكمات موسكو سنة 1937 مرحلة فاصلة بين الأوائل والتابعين لهم، وبهذا الصدد يعود ميرلوبونتي إلى هذه المحاكمات والظلم الذي تعرّض له معظم قادة ثورة أكتوبر 1917 كبوخارين وغيره، بسبب دعوتهم إلى الحفاظ على الروح الحقيقيّة للماركسيّة، إذ بدت إلى الوجود نظرة خاصّة مغايرة لنظرة ماركس، فبعد نجاح ثورة أكتوبر (الثورة البلشفية بقيادة لينين) وبروز ديكتاتورية بروتيتارية جديدة، بدأت بعض تعاليم الماركسيّة الأولى تزول خاصّة زمن ستالين، وظهر إلى الوجود مصطلح الشيوعية المعاصرة، وتختلف هذه عن تلك في عدم اتباع المبادئ والقيم التي دعت إليها الماركسيّة خصوصا ما تعلّق بالبروليتاريا والثورة والحوار السياسيّ.

ولقد قام ستالين بإعدام معظم قادة ثورة أكتوبر، واتّهمهم بخيانة الحزب، ومن بين الذين نجوا من المحاكمة ومن الإعدام تروتسكي الذي نُفي قبل الشروع في المحاكمات وسُحبت منه الجنسيّة السوفييتيّة، ولقد وجّه تروتسكي نقدا لاذعا لستالين بدعوى أنّ الثورة التي قام بها الرّعيل الأوّل قد انتقلت زمن ستالين إلى ثورة مضادة، وأنّ من يتخلّى عن ديكتاتورية البروليتاريا يتخلّى عن الثورة الاجتماعيّة ويلغي الاشتراكية.

ويرى ميرلوبونتي أنّ تطوّر ظاهرة العنف الثوريّ قد تحوّل انطلاقا من الماركسيّة ووصولاً إلى الشيوعية المعاصرة مع ستالين، فبعد أن كان يُنظر إليه على أنّه محرّك التاريخ تُحقّق من خلاله الإنسانيّة قيمها السامية، أصبحت هذه الإنسانيّة متردّدة بين الحكومة والعنف¹². واهتمّ ميرلوبونتي بدراسة العنف الذي تكون أهدافه إيجابية وغاياته سامية، لا العنف السلبيّ الذي تمارسه بعض الدول الرأسماليّة الغربيّة على الشّعوب الضعيفة من أجل تحقيق أهداف اقتصاديّة وسياسيّة.

وتبرز إلى الوجود قضية التّخلي عن البروليتاريا مع مجيء الشيوعية المعاصرة، وفي هذا السياق نجد ميرلوبونتي يوجّه نقده للحزب الشيوعيّ الفرنسيّ الذي حجّم الدور التاريخيّ والسياسيّ لها. وبما أنّ سارتر كان من المؤيدين لموقف الحزب، فإنّه لم يسلم من الانتقادات أيضا. ويحمل اعتراض ميرلوبونتي على الحزب الشيوعيّ موقفين: أوّلها رفضه التّطرف

¹² : محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، مارس 2015، ص287.

الشيوعي الذي يتجاوز المبادئ الماركسيّة، وثانيهما الدّعوة إلى العودة إلى المفاهيم الماركسيّة المتعلقة بالثّورة.

ويختّم ميرلوبونتي حديثه بالإقرار أنّ التّطوّر من الماركسيّة إلى الشيوعيّة المعاصرة قد أزال الثّقة بين المناضلين وقادة الأحزاب، وأنّ الثّورات صادقة كحركات، وباطلة كأنظمة، وأنّه ليس للإنسان سوى البحث عن بديل للثّورة¹³.

ويتّضح من خلال تأكيد فانون على دور طبقة الفلاحين في العمل التّحرريّ أنّه لا يقصي مطلقاً طبقة البروليتاريا، بل يحضّ على دورها الفعّال في احتضان الثّورة وفي اتّخاذها موقفاً حدّيّاً: إمّا نحن أو هم. كما أنّه يرفض وبشدة الدّور الذي تمثّله الأحزاب الوطنيّة وقادتها الذين يرفضون العنف الثّوريّ ويتخيّلون أنّ قنابل العدو تتساقط عليهم وبالإلزام دُعوا إلى العنف، والذين يسارعون إلى المطالبة بعقد تسوية بين طرفين متناقضين ضمن عالم مانويّ. إلّا أنّ فانون لا يقصي الأحزاب السياسيّة من المشاركة في العمل الثّوريّ وإنّما يحاول أن يُكسب القادة والمناضلين الحزبيين وعياً جديداً غير ذلك الذي تعلّموه من جلاّدهم، ولا يتأتّى ذلك إلّا بالرجوع إلى منبع القيم الحقيقيّة والانغماس في الرّيف ضمن طبقة الفلاحين.

وبالرجوع إلى الشّموليّة التّاريخيّة التي كان فانون متواجداً بها، نرى أنّه قد أقرّ العنف كمنطلق، وأنّ الطبقة الكفيلة بالثّورة هي طبقة الفلاحين، ولكنّه لم يكن من الدّاعين إلى انتشار هذا العنف وتفشيّه، وإنّما كان من المنادين إلى تبنيّ طريقة أخرى في مواجهة الضّغوط السياسيّة والاقتصاديّة التي تمارسها دولة ضدّ دولة أخرى. إنّ فانون يدعو إلى العنف كحركة لا كنظام.

وغير بعيد عن تداعيات تخليّ الشيوعيّة المعاصرة عن ديكتاتوريّة البروليتاريا، يمكننا أن نردّد على أولئك المنزوين تحت غطاء الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ والذين لم يساندوا الثّورة الجزائريّة من زاوية نظر أخرى، فبعد أن كنّا قد التمسنا لهم الأعذار جرّاء سياسة القمع الممارسة ضدّ كلّ من يساند الثّورة، فإنّنا نقول الآن أمراً آخر، وهو أنّ سياسة الحزب ذاتها كانت قد تخلّت عن البروليتاريا نهائياً وعن نصرّة الطبقات الكادحة والمستغلّة عبر العالم.

وأولّ اعتراض لما يراه فانون حول العنف، هو اتّخاذه من الفلاحين دون غيرهم حجر الأساس في انطلاق العمل الثّوريّ التّحرريّ، فلقد كان فانون متحفّظاً من عمال المدن، إذ العمال وأصحاب الحرف والتّجار والنّخبة المثقّفة وقادة الحزب وقاعدته؛ كلّ هؤلاء استفادوا من الوضع الاستعماريّ استفادة ضئيلة، ولهم عنده مصالحهم الخاصّة، ولذلك فإنّهم يسعون وباستمرار إلى عقد صلات مع المستعمر مطالبين بتحسين الأوضاع وتقديم بعض التّنازلات وما إلى ذلك من المطالب التي لا ترتبط بالحرّيّة. ولكنّ الفلاح لا يملك خلافاً لهؤلاء حلاً وسطاً: "الأرض والخبز تلك هي القضيّة، ولا شيء غيرها". ولا نجد في الرّيف صوراً لتشبّه المحليين بالعالم الاستعماريّ مثلما هو الحال في المدينة، لأنّ الاتّصال بين الطرفين في الرّيف لم يحدث

13 : نفسه، ص 294.

إلا في شقّه العنيف، ولذلك فإنّ الفلاحين يدركون أنّ الاستعمار ليس آلة مفكّرة أو ثقافة عظيمة، وإنّما هو مجردّ عنف لا يمكن أن يخضع إلا لعنف أقوى.

هذا على الصّعيد الدّاخليّ. أمّا على الصّعيد الخارجيّ، فلقد رأى قانون أنّ البروليتاريا الفرنسيّة نفسها تستفيد بشكل خاص استفادة مباشرة من الاستعمار أو قلّ إنّها مشاركة فيه، وعليه فإنّ قانون لا يعدّ ماركسيًا بالمعنى التّقليديّ، لأنّه لا يجعل العمال جميعًا على صعيد واحد، وإنّما يُقصي كلّ الفئات العماليّة باستثناء الفلاحين إلاّ إن انغمست هذه الفئات مع الشّعار الوطنيّ للفلاحين وسكّان الرّيف، وليس منزويًا تحت غطاء الشّيوعيّة المعاصرة التي انفصلت عن طبقة البروليتاريا وبانت عنها بونا شاسعًا.

ولذلك فإنّ دافيد كوت بعيد عن الصّواب حين يرى أنّ قانون لم يكن ماركسيًا بالمعنى التّقليديّ¹⁴، وهذا يعني بمقتضى المخالفة أنّه ماركسيّ بالمعنى الحديث، أي أنّه شيوعيّ معاصر، وهذا غير صحيح. والرّد على ذلك أنّ ماركس كان يرى أنّ طبقة العمال الغربيّة هي طبقة ثوريّة ومتعاطفة مع الشّعوب المستعمرة، وفانون يرى غير ذلك، وهذا ينفي فرضيّة التّبنيّ الأعمى للمبادئ الماركسيّة من قبل فانون. كما أنّه ليس شيوعيا معاصرا كما أشرنا إلى ذلك.

ولتفسير ذلك ينبغي أن نوّكد على أنّ كوت لم يأخذ بعين الاعتبار أنّ ماركس وإنجلز وحتىّ لينين؛ قد ساغوا نظرياتهم انطلاقًا من الواقع الذي كان متجسّدًا أمامهم، فلقد جاب كلّ من ماركس وإنجلز وألمانيا وإنجلترا وفرنسا وغيرها من الدّول، واستقوا من التّجارب العماليّة في تلك الدّول رؤاهم وأفكارهم، وانطلق لينين كذلك في ثورته ضدّ روسيا القيصريّة ممّا رآه من معاناة الشّعب الرّوسيّ. وليس فانون عن هؤلاء ببعيد، ولقد أشرنا مرارا وتكرارا إلى أنّ تواجد فانون بالجزائر وثورة التّحرير؛ منحاه منطلقا آخر وزاوية نظر مستبصرة، من أجل أن يعدّل مساره من التّحرّر فرديًا إلى الانغماس في الشّعب والشّروع في التّحرّر الجماعيّ، ولذلك فإنّ النظريّة القانونيّة في العنف قريبة من الماركسيّة التّقليديّة روحا وبعيدة عنها فعلا.

ثمّ إنّ كوت يستعين بالماركسيّ ميشيل بابلو من أجل أن يُحقّق ما ذهب إليه، إذ يرى بابلو أنّ قانون وهو يوجّه نقده للطّبقة العماليّة قد أخطأ، إذ أنّه جعل من تشويه سياسيّ مؤقت حالة اجتماعيّة دائمة¹⁵، ويبدو من خلال هذا الاستجداد الذي يقوم به كوت أنّه كان يتمنّى من قانون أن يقوم بشيء واحد فقط، وهو أن يعيد ويكرّر كلّ الأمور التي تعلّمها واكتسبها ممّن كانوا قبله من المنظرين الغربيين، ولكنّ أمله خاب، إذ أنّ قانون في دراسته لوضعيّة ما، يراعي كونها متأقلمة مع الطّروف المصاحبة لها أنيا لا مع الطّروف التي صاحبت نشأتها. ثمّ من قال بأنّ تخليّ الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ والطّبقة العماليّة الغربيّة عن مناهضة الاستعمار أوّلا، وعدم

14 : دافيد كوت، فرانز فانون، سيرة فكريّة، ص 127.

15 : نفسه، ص 128.

نصرة الثورات التحررية ولو بكلمة ثانيا، هو تشويه سياسي مؤقت؟ أليس ذلك مبدأ من مبادئ الشيوعية المعاصرة؟

قد نوافق كوت في أن نظرة فانون تتميز بالتعميم أحيانا، فهو إذ ينطلق من الثورة الجزائرية أو مما جرى من حروب في المناطق الريفية كالصين وفيتنام وكوبا، فإنه يجعل منها حقيقة لا محيد عنها، وهذا قد لا يصدق على دول أخرى، وحتى حديثه عن البرجوازية الوطنية كان مبنيا على ما رآه في الجزائر أو غانا أو ساحل العاج دون غيرها من الدول، وهذا يجعل مما ذهب إليه كوت صائبا، فهناك عدّة دول إفريقية أو آسيوية لم تشهد مثل الذي حدث في الجزائر أو غيرها من الدول التي عاينها فانون أو التي اتخذت من تجاربها منطلقا لرؤاه وأفكاره.

وأما أن ننساق وراء كل ما يدّعيه كوت فهذا مما لا نحمد عقباه، ولقد تعلمنا أن نكون حذرين ونحن نقرأ كوت، لأنه يحاول أن يصادر ترسانة ضخمة من المعطيات الخاصة بنا من أجل أن يثبت موضوعية تهجمه على فانون، ذلك أن مسعاه هو تبيين مدى خروج فانون عن الأطر الفكرية الغربية، وأما مسعانا فهو تبيين أثر التواجد الفانوني في الجزائر وغيرها على تطور النظرية الفانونية في شقها المناوي للزرعة الغربية المتمركزة والمنغلة على ذاتها.

ومما ينبغي التأكيد على قيمته هو أن فانون ربط اندلاع العمل الثوري التحرري بطبقة الفلاحين كبداية فقط، ولكنه لم يعهد إليها مهمة مواصلة الكفاح لوحدها، فلقد احتضن الشعب الثورة، واكتسب مناضلو الأحزاب والنخب المثقفة وعيا جديدا بمجرد انغماسهم في صفوف الشعب والثورة، وانتقلت الثورة بعدها إلى المدن، وقد كان هذا الانتقال من بين التوصيات التي أقرها مؤتمر الصومام سنة 1956.

ومن بين النقاط التي أثارها كوت أيضا قضية إقصاء فانون للبرجوازية الوطنية، إذ يرى أنه تمّ في جميع الثورات التي خاضتها حركات التحرر في العالم تطافر الجهود بين الطبقات الكادحة والبرجوازية الوطنية، فإذا حدث الانتصار تمّ القيام بثورة اجتماعية وذلك من خلال الانقلاب على البرجوازية الوطنية، ولكنّ فانون يصرّ على أن يكون انطلاق العمل التحرري متزامنا مع الثورة الاجتماعية، ويرى كوت أن الدروس التي يقدمها تاريخ القرن العشرين تؤيد وجهة النظر التي تبناها فانون.

ولكنّ كوت يعود مجددا كي يتهجم على فانون من خلال عدم استساغته لاختيار فانون العنف الثوري بدل اللجوء إلى حلول أخرى، ويعود كوت بهذا الصدد إلى ماركس وإنجلز اللذين أقرّا بأنّ العنف هو القابلة التي يضع التاريخ مواليد عليها، ولكنهما أقرّا بوجود وسائل أخرى يمكن من خلالها السيطرة على الحكم دون اللجوء إلى العنف. ومرة أخرى نجد كوت يحاول مصادرة الواقع من أجل أن يثبت ما يراه، لأنه يعلم أنّ العنف الذي يقوم به العمال هو عنف ذرائعي يروم تحقيق قيم اقتصادية تقوم البرجوازية باحتكارها؛ مما يجعل الفروق تتسع بين الطبقتين بسبب الفائض الذي يستفيد منه ربّ العمل ولا يعطي مقابلا عنه للعامل. أما العنف الذي يتحدث عنه فانون فعنف وجودي: إما نحن أو هم، وشتان بين العنفيين.

صحيح أنّ من بين المغالطات التي وقع فيها أتباع الماركسيّة هو ادّعاؤهم أنّ ماركس قد ألّف أنشودة العنف وطلب من المناضلين أداءها، ولكنّ الواقع غير ذلك، فلقد اعتبر ماركس وإنجلز في البداية أنّ الثّورة العنفيّة ضرورة غير مشروطة، ليس فقط لأنّ الطبقة الحاكمة لا يمكن إسقاطها بأيّة طريقة أخرى، بل لأنّ الطبقة التي تُسقطها لا يمكنها أن تنجح إلاّ بالثّورة وحدها، ولكنّها عدلا عن موقفهما بعد توسّعهما في دراسة التّاريخ الاقتصاديّ وفهمه فهما جيّدا، واعترفا أنّ العنف ليس السّبيل الوحيد كي يبلغ الشّبيوعيون أهدافهم¹⁶. ولا يبقى على الباحث إلاّ أن يتبيّن الواقع كي يحكم على الوسيلة التي بإمكانها القضاء على الاستعمار.

ومن بين الذين اعتمد عليهم كوت من غير البرجوازيين الجنرال الفيتنامي نجوين جياب الذي يرى أنّ العنف يخلق من المشكلات بقدر ما يحلّ، وكذلك جيفارا الذي يرى أنّ البناء الاجتماعيّ قد يبدو مملاّ بطيئا إذا ما قورن بالهدم الاجتماعيّ، وعلينا أن نقول أنّ هناك تشويها متعمّدا للوقائع من قبل كوت، واجتاثا لملفوظات الغير وعزلها عن سياقها من أجل الاستشهاد بها في مقام آخر، فالعنف الثّوريّ يرفع الإنسان من لا إنسانيّة مفروضة عليه إلى صنف الرّجال الأوائل، وهو بذلك لا يخلق مشكلات، لأنّ أصل المشاكل وأصل الشّرّ المطلق هو الاستعمار الذي استغلّ البلاد والعباد. صحيح أنّ بناء اقتصاد قويّ ومجتمع متماسك بعد الاستقلال عمل شاقّ، ولكنّه أمر واجب ومحتمّ على أفراد الأمة.

وآخر نقطة نعرض لها هنا حول نقد كوت لفانون تتمثّل في عدم تمييز فانون بين الاستعمار الاستيطانيّ والاستعمار غير الاستيطانيّ، ويرى كوت أنّ سبل الحوار ممكنة في النوع الثّاني لأنّه لا يوجد مستوطنون يحولون دون حدوث ذلك، أمّا في النوع الأوّل فسبل الحوار منعدمة لوقوف المستوطنين حائلا دون ذلك رغبة منهم في الحفاظ على مصالحهم¹⁷، ولن نردّ على هذه النقطة مباشرة، وإنّما سنستغلّها من أجل أن نبيّن أنّ كوت قد أوقع نفسه في تناقض، فمرة يعيب على فانون جعله جميع الفرنسيين مدنيهم وعسكريهم في كفة واحدة دون التّمييز بينهم، ويتهمة تبعا لذلك بالتحرّريّ المتطرّف¹⁸، ومرة يرى أنّ المستوطنين يستعملون كلّ الفرص من أجل الحفاظ على مصالحهم المرتبطة بالاستعمار، ولذلك فإنّهم يرفضون أيّ سبيل للحوار.

ومن بين الدّراسات التي حرّفت رؤية فانون للعنف الثّوريّ تلك التي قام بها سارتر في تقديمه لكتاب "معدّبو الأرض"، إذ قام سارتر بتكرار بعض المقاطع من مؤلّف فانون عن طريق اجتثاثها من سياقها، ووضعها في سياق آخر يخدم بشكل عام المنحى الذي اتّخذه سارتر، فلئن كان انتقال فانون في مسيرته الفكريّة من التحرّر الفرديّ إلى التحرّر الاجتماعيّ، فهل

16 : علي عبد الله صغير، مقال "الماركسية ودور العنف في التّاريخ"، مركز الدّراسات والأبحاث العلمانيّة في العالم العربيّ، موقع www.ssrgaw.org 10/10/2013، ص4.

17: دافيد كوت، فرانز فانون، سيرة فكريّة، ص152.

18 : نفسه، ص 90-100.

أراد سارتر أن يُضفي تشويها على أفكار فانون من خلال "جعل دياكتيك اجتماعي من حيث الجوهر على مستوى دياكتيك وجودي فردي"¹⁹.

ويتضح من تقديم سارتر لكتاب فانون أنه يحاول ربط العنف بالتحرر الفردي، أي أنه يعتبر العنف علجا وتطهيرا للأفراد من الأمراض التي لحقتهم جراء تواجدهم ضمن النظام الكولونيالي، وهذا غير صحيح، لأن ما يدعو إليه فانون هو انغماس الأفراد ضمن الجماعة من أجل الشروع في عملية التحرر الثوري لا الفردي. ويجدر بنا أن نذكر العبارة التي تمثل خلاصة ما وصل إليه سارتر من تقديمه للكتاب، ونجد لهذه العبارة حضورا في كتابي دافيد كوت وأليس شرقي حول فانون. يقول سارتر: "إن إطلاق النار على أوروبي هو بمثابة قتل عصفورين بحجر واحد، فهو يعني أن يُقتل في آن معا رجل ظالم والرجل الخاضع لظلمه"²⁰.

ولتفسير هذا الملفوظ، ينبغي أن نشير إلى أن سارتر يميل إلى محاولة ربط النظرية القانونية ببداياتها، وتحديدًا إلى كتاب "بشرة سوداء أقتعة بيضاء"؛ ذلك أن ذلك الكتاب كان يدعو إلى تحرير الأشخاص من عقدهم الوجودية، ولا يخفى على أحد أن عملية التحرير هذه هي من طبيعة علاجية، وموضوعها هو الاضطراب، أما ما يعالجه فانون هنا، فليس اضطرابا بل عنفا يفضي إلى الحرية لا إلى العلاج.

ولقد كان لتقديم سارتر لكتاب فانون أثر سيئ على تلقي الكتاب، وبخاصة ردود الأفعال التي رأت أن فانون يمجد العنف ويقده، حتى أن هناك من رأى أن عقيدة فانون في العنف هي عقيدة سوريل نفسها. ولقد كتبت أليس شرقي بهذا الصدد تقول أن سارتر ألبس فانون لباس من يبرر العنف في حين أنه كان يحلله فقط²¹، كما أنها أوردت الدهشة التي أصابت أزو لاي عندما قرأ الكتاب ورأى أن ما فيه مغاير لما يعرفه عن معلمه فانون تماما²²، ويبدو أن أزو لاي نفسه قد عمي عن فهم المعنى الحقيقي لعنف فانون.

وتعود خفايا هذا التقديم إلى محاولة سارتر قولبة النظرية القانونية في قالب ما ذهب إليه في كتابه الأخير الموسوم بـ "نقد العقل الجدلي" الصادر سنة 1960؛ أي قبل سنة واحدة على كتابة فانون لـ "معذبو الأرض"، وترتبط أسباب قيام سارتر بفردنة ما هو اجتماعي بطبعه إلى مفهومي الندرة والحاجة اللذين جاء بهما، وهذان المفهومان مرتبطان بمحاولة منح الإنسان معنى لوجوده ضمن نطاق الماركسية، ويرى سارتر -كما ينقل ذلك حبيب الشاروني- أن "التاريخ البشري الرأهن يؤكد أن الإنتاج هو في مستوى أقل بكثير من مستوى حاجات الإنسان المتعددة، ومع التقاء الحاجة والندرة ينشب الصراع بين البشر ويتخذ كل صور العنف"²³، وبذلك يرد سارتر الصراع الطبقي إلى الندرة لا إلى فائض العمل كما يقول ماركس.

¹⁹: دافيد كوت، فرانز فانون، سيرة فكرية، ص 147.

²⁰: فرانز فانون، معذبو الأرض، ت. سامي الدروبي وجمال الأتاسي، ص 31.

²¹: Alice Cherki, *Frantz Fanon, portrait*, p320.

²²: Ibid. p304.

²³: حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، ص 97.

ويقترح سارتر من أجل إحداث التغيير الذي يهدف إليه أن يوحد الأفراد حريّاتهم وأن تتجمّع أفعالهم في فعل مشترك، وهو يدعو بذلك إلى العمل الذي يتيح الاتصال بين الأنا والآخر على أساس من علاقات الندرة. ولكن، ما المغزى من توحيد الأفراد حريّاتهم في فعل مشترك؟ يقودنا هذا التساؤل إلى اكتشاف حقيقة أنّ الهدف من المشاركة في فعل مشترك هو التأكيد على المسعى الفردي للأشخاص، أمّا المسعى الجماعيّ فهو غير وارد عند سارتر مطلقاً، ولذلك فإنّ تقديمه لكتاب قانون يعتبر تحريفاً ممنهجاً بامتياز.

وتجدر الإشارة إلى أنّه لم يتمّ إسقاط تقديم سارتر للكتاب إلاّ سنة 1967، ولم يكن ذلك راجعاً إلى تشويبه أفكار قانون، وإنّما بسبب مساندة سارتر للكيان الصهيوني في حرب الستة أيّام²⁴، وتمّ الإبقاء عليه في ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي الصادرة عن دار "مدارات للأبحاث والنشر" المصريّة، في حين تمّ إسقاطه من النسخة الصادرة عن منشورات ANEP الجزائرية، كما أسقط من النسخة الصادرة بمناسبة تظاهرة "الجزائر عاصمة الثقافة العربيّة 2007" الصادرة عن دار "موفم للنشر" وعوّض بتقديم كلودين شولي، وأمّا الأعمال الكاملة التي قدّم لها أشيل مبمبي وميغالي بوسون، والصادرة عن داري "لا ديكوفرت" بفرنسا ومنشورات الحبر الجزائرية، فتمّ فيها إضافة تقديم أليس شرقي إلى تقديم سارتر.

وغير بعيد عن سارتر، نجد حتّى أرندت وهي تحاول ربط عقيدة قانون حول العنف بتلك التي ذهب إليها جورج سوريل، إذ تقول في كتابها الموسوم بـ "في العنف": "أمّا قانون الذي كان على علاقة حميميّة مع ممارسة العنف من علاقة الاثنين معا (جورج سوريل، وولفريدو باريتو)، فلقد تأثر تأثراً كبيراً بسوريل إلى درجة أنّه كان يستخدم مقولاته"²⁵.

وأوردت حتّى أرندت هذه المقولة بعد أن قامت بسلسلة من البحوث حول العلاقة بين السّلطة والعنف، والتي ترى فيها أنّ السّلطة والعنف متعارضان؛ فحين يحكم أحدهما حكماً مطلقاً يكون الآخر غائباً، ويظهر العنف حين تكون السّلطة مهدّدة، ولكنّه إن تُرك على سجيّته سينتهي الأمر باختفاء السّلطة²⁶. ولسنا ندري كيف توصّلت أرندت إلى هذا الاستنتاج حول قانون، ومع ذلك فإنّ عبارة "إن تُرك على سجيّته" هذه تحيلنا مباشرة إلى تمييز ميرلوبونتي بين العنف التقدّمي والعنف الساعي إلى الانتشار اللذين تحدّثنا عنهما، وتبيّن أيضاً أنّ أرندت لم تنتبه إلى أهمّ ما يميّز عنف قانون عن غيره، ألا وهو كونه تقدّميّاً ساعياً إلى إلغاء نفسه. ولكن، ما هو الوجه الذي جعل حتّى تربط قانون بسوريل؟

لقد اعتمد سوريل ومعاصره باريتو -حسب أرندت- في تركيزهما على عامل العنف في الثورات، على قضية الضابط الفرنسيّ درايفوس الذي اتهم بالتخابر مع ألمانيا، "حيث -وكما يخبرنا باريتو نفسه- أمتعهما أن يريا أنصار درايفوس يستخدمون ضدّ خصومهم الأساليب

²⁴ : Alice Cherki, *Frantz Fanon, portrait*, p320.

²⁵ : حتّى أرندت، في العنف، ت. إبراهيم العريس، دار السّاقى، بيروت لبنان، ط1، 1992، ص64.

²⁶ : نفسه، 50.

الملتوية نفسها التي كانوا هم أنفسهم ينددون بها²⁷. ويُبنى مفهوم استخدام الأساليب الملتوية نفسها عن قصر نظر في فهم العنف القانوني، لأنه علينا أن نكررها مرة أخرى: لا يبرر قانون العنف ولا يدعو إليه، وإنما يحلّله.

وإن تكن قضية استخدام الوسائل الملتوية نفسها من قبل المضطهد والمضطهد وجهها من أوجه التشابه، فهل معنى هذا أن قانون يعيد مقولات سوريل؟ يجب أن نذكر أننا لا نجد في كتاب قانون أية إحالة إلى سوريل، وبالتالي فإن وصولهما إلى هذه الملاحظة يردّ إلى كون الوقائع المحلّلة شبه متماثلة، فأعداء درايفوس استخدموا وسائل عدّة من أجل تخوين الرّجل واتّهامه بالتآمر ضدّ ألمانيا، وذلك لكونه يهوديًا وأزاسيًا، وكما هو معروف فإنّ فرنسا كانت في تلك الفترة (ما بين 1894 و1906) معادية للسّامية ولألمانيا التي ضمّت إقليم الألزاس واللّورين إليها. ولما عجز أنصار درايفوس عن تبرئة صاحبهم لجأوا إلى استعمال الأساليب الملتوية نفسها من أجل تحقيق ذلك.

ولكنّ هذا الأمر لا يمكنه أن يجعل عقيدة قانون في العنف وعقيدة سوريل فيه واحدة، ذلك أنّ سوريل يدعو إلى أن تتخذ الطبقات الكادحة أسطورة لها، في حين أنّ قانون لا يفعل ذلك، ولعلّ أفضل من ردّ على شبهة الاقتباس أو الاستيحاء لأفكار سوريل من قبل قانون هو دافيد كوت؛ الذي رأى أنّ نظرية سوريل عن العنف نقلته في غضون عدّة أعوام من الإعجاب بلينين إلى الإعجاب بموسوليني الفاشي، أضف إلى ذلك أنّ سوريل كان متشائمًا ولا يؤمن بالعقلانية ولا يثق بنظريات التّقدّم والنّجاح الحتمي لثورة الطبقة الكادحة²⁸. إنّ ثورة الفلاحين ليست أسطورة، بل حقيقة، وهي ليست مجرد انتفاضة جماعية، بل هي قلب للحاضر ونسف للنّظام القائم، وهذا الجوهر لعنف قانون منعدم تماما عند سوريل، وكان على حنا أن تبصّرنا بذلك، لا أن تقول شيئاً آخر.

ومن بين النّقاط التي تفرض علينا معالجتها هنا هي قضية "تبرجز العمّال"، وهو مصطلح جاء به ولفريدو باريتو للدلالة على الدّمج السّريع للعمّال في الجسم السّياسي والاجتماعي للأمة، والذي أسفر عن قيام تحالف بين البرجوازية والشّعب العامل²⁹، ويمكننا الاستفادة من هذا المفهوم على صعيدين: الأوّل في إثبات أنّ طبقة العمّال الأوروبية كانت قد تخلّت حقًا عن نصرة الشّعوب المستضعفة، وتخلّت عن المسعى الأممي الذي جاء به لينين من أجل توحيد كلّ عمّال العالم ضدّ قوى الطّغيان والاستغلال، والثّاني من أجل إثبات حقيقة ما ذهب إليه قانون من أنّ تخلي قانون عن العمّال لصالح طبقة الفلاحين هو من الصّواب بمكانٍ خلافا لما أُثير حول هذه النّقطة من كلام، وذلك عائد إلى تبرجزهم.

ويبدو هذا المفهوم مشتركًا بين قانون وباريتو، إلّا أنّ الخلاف بينهما يكمن في النّظرة الاستشراقية، فلئن كان باريتو يملك من التّشاؤم مقدار ما يملكه سوريل، فإنّ قانون

27 : نفسه، ص64.

28 : دافيد كوت، فرانز قانون، سيرة فكريّة، ص 150.

29 : حنا أرندت، في العنف، ص64.

ليس كذلك. ومن أجل تجاوز هذه النظرة التثاؤمية نجد فانون يقترح على طبقة العمال والمنقّفين وقادة الحزب وقاعدته الانغماس في الشعب والثورة.

ومن بين الدراسات التي حاولت حصر نظرية فانون في زاوية ضيقة مقال لجون خالفة موسوم بـ *Éthique et violence chez Frantz Fanon*، فبعد أن ذكر خالفة أنّ القراءة الواسعة حول عنف فانون قاربت فكره من نواحٍ ثلاثة هي:

- مكانة العنف الفانوني ضمن النظرية العامة للعنف، ومن ذلك مقارنتها مع إنجلز وسوريل.
- مفهوم فانون حول الاستعمال الصريح للعنف.
- تبرير احتفال فانون المفترض بالعنف.

نجده يقول أنّ بإمكاننا مضاعفة الشواهد من أجل أن نبين أنّ فانون عندما كان يفكر في العنف ضمن سياقه الكولونيالي، فإنّه كان يفعل ذلك من زاوية العنف الإجرامي التعويضي *violence criminelle compensatoire* أو تحت غطاء تبدل إدراك الواقع *déréalisation* والتوهم³⁰ *fantasme*.

ويبدو أنّ الوقائع التي استند عليها خالفة في ردّ حديث فانون عن العنف في سياقه الكولونيالي ردّاً نفسانياً تتمثل في عدّة أمور؛ منها مجيئه إلى الجزائر بحكم عمله، ثمّ استقالته من عمله لاستحالة تطبيق رؤيته العلاجية، وكونه كان تحت أعين البوليس الفرنسيّ هو والمستشفى الذي كان يزاول فيه عمله، ثمّ نفيه من الجزائر. كلّ هذه الأمور التي طبعت حياة فرانز فانون جعلت خالفة يؤكّد على كونها السبب الذي جعل فانون يتحدّث عن العنف بالطريقة التي يبدو أنّ خالفة لم يستسغها. أضف إليها ما قرأه ممّن كتبوا عن فانون قبله، نذكر على سبيل المثال أليس شرقي التي ذهبت مذهب أزولاي الذي ادّعى أنّه لم يتعرّف على فانون من خلال كتابه الأخير، ومعنى هذا أنّ تبدلاً في إدراك الواقع حدث لديه جرّاء تلك الظروف التي ذكرناها آنفاً، والتي كان استفحال مرض فانون باللويميا خاتمة لها، ونذكر أيضاً دافيد كوت الذي أراد ربط نظرية فانون في العنف بتجارب خاصّة مرّت به، حيث يقول كوت: "ويقال إنّ في الفترة التي قضاها فانون في الدراسة في جامعة ليون، كانت يده ترتجف دون أن يتمكّن من السيطرة على حركتها عندما كان يقوم بتشريح الجثث"³¹.

إنّ محاولة تفسير عنف فانون برده مردّاً نفسانياً لهي من الحساسية بمكان، ذلك أنّ الناقد إذا عجز عن نقد الأقوال لجأ إلى القدح في صاحبها، وذلك من خلال ردّ كلّ ما يقوله إلى كونه ناتجاً عن عقدة نفسية خفية فيه، ويرى خالفة أنّ عقدة فانون هي إحدى اثنتين: إمّا العنف الإجرامي التعويضي، أو تبدل إدراك الواقع. ومختصر الكلام أنّ خالفة يريد إثبات الأثر السلبي

³⁰ : Jean Khalfa, *Éthique et violence chez Frantz Fanon, les temps modernes*, n°689, 2018, Galimard, France, p63.

³¹ : دافيد كوت، فرانز فانون، سيرة فكرية، ص 151-152.

للبيئة التي كان فانون متواجدا بها على نفسيته، فإذا أثبت ذلك، جاز له أن يقول أنّ حديث فانون في العنف هو انعكاس لنفسيته.

وإذا جاز لنا التبسيط أكثر، فإننا نقول أنّ البيئة في الجزائر وغيرها من الدول المستعمرة كانت بيئة عنف بامتياز، وقد طال هذا العنف الجميع دون استثناء، وما دامت الحال هكذا، فإنّ أبناء هذه البيئة ستكون لهم بالضرورة سلوكات إجرامية تعويضية، وفانون واحد من هؤلاء، فقام بالتعويض عن تفاعله مع البيئة الجزائرية المليئة بالعنف عن طريق الكتابة عن هذا العنف. ولهذا العنف ميزتان: أنّه إجرامي وتعويضي. فالهدف منه التعويض عمّا لحقه من ضرر، والوسيلة هي الإجرام. فهل هذا الكلام موافق للوقائع؟

لقد تمركز خالفة في مركز يسمح له بتفسير مفهوم العنف عند فانون عن طريق الاستعانة بعلم النفس، وسنستعمل مصطلحات هذا العلم كي نردّ عليه كلامه، ونبيّن أنّه واحد من الذين يرون أنّ فانون يحرض على العنف. لقد جاء في "معجم مصطلحات الطب النفسي" في مادة "جريمة" ما يلي: "لا بد أن يتوقّر للجريمة ركنان: القصد والفعل"³²، وما دما قد أثبتنا أنّ فانون لا يحرض على العنف فليس هناك قصد، وبانتفاء القصد تنتفي الجريمة.

وإذا حدث وأن وافقنا خالفة مبدئيًا في أنّ فانون يحرض على العنف، فإنّ في كلام خالفة منافذ عديدة تسمح بدخول البطلان إلى أقواله، فقد جاء في مادة "عنف" ما يلي: "يهتم الطب النفسي بدراسة سلوك العنف من عدّة جوانب، ومنها الجذور البيولوجية، والدوافع النفسية، والعوامل الأخرى وراء سلوك العنف مثل تأثير العقاقير والبيئة"³³. ولا يميل خالفة إلى الجذور البيولوجية، وإنما إلى الدوافع النفسية الناجمة عن تأثير البيئة.

فبالإضافة إلى فرضية العنف الإجرامي التعويضي، نجد خالفة يخيّرنا بينها وبين فرضية تبدّل إدراك الواقع، فمال مقصود بذلك؟ جاء في "المراجعة العاشرة للتصنيف الدولي للأمراض، تصنيف الاضطرابات النفسية والسلوكية" في مادة "اضطرابات التأقلم" ما يلي: "هي حالات من الضيق الشخصي والاضطراب الانفعالي غالبًا ما تسبب التشويش على النشاط والأداء الاجتماعيين، وتظهر الحالات أثناء فترة التأقلم مع تغيير رئيسي في الحياة، أو مع عواقب حادث حياتي مسبب للكرب (بما في ذلك وجود احتمال حدوث مرض جسمي خطير) ... والاستعداد الشخصي والقابلية للتأثر يلعبان دورا كبيرا في احتمال ظهور مظاهر اضطرابات التأقلم وتشكيلها أكثر ممّا يلعبانه في الحالات الأخرى في المجموعة. ومع ذلك فالمفروض أنّ الحالة ما كانت لتحدث دون وقوع الحدث المسبب للكرب...وقد يشعر الفرد أنّه معرض للسلوك الدرامي أو لانفجارات من العنف، ولكن هذه نادرة ما تحدث. ومع ذلك فقد

³²: لطفي الشربيني، معجم مصطلحات الطب النفسي، مراجعة عادل صادق، مركز تعريب العلوم الصحية، مادة crime، ص36.

³³ : نفسه، مادة violence، ص203.

تكون اضطرابات التصرف (على سبيل المثال السلوك العدواني للمجتمع) من الملامح المصاحبة للحالة³⁴.

وجاء في المراجعة نفسها في مادة "متلازمة تبدد الشخصية-تبدل إدراك الواقع" ما يلي:
"اضطراب يشكو فيه الشخص من تغير كفي في نشاطه النفسي أو في جسمه أو في محيطه... وقد يشعر أنه لا يفكر تفكيره الخاص... والأكثر شيوعا هو أن تحدث ظاهرة تبدد الشخصية-تبدل إدراك الواقع في سياق أمراض اكتئابية والاضطراب الرهابي والاضطراب الوسواسي القهري. كذلك قد تحدث بعض مظاهر هذه المتلازمة في أفراد أصحاء نفسيا أثناء التعب... كذلك فإن مظاهر تبدد الشخصية-تبدل إدراك الواقع تتشابه مع ما يعرف باسم تجارب الاقتراب من الموت المصاحبة للحظات الخطر الشديد المهدد للحياة"³⁵.

إن مقارنة ما ينزع إليه خالفة وما حدث في أرض الواقع تتبنا أن هناك محاولة لتحويل المعطيات من خلال التأكيد على الطابع السلبي لتواجد قانون ضمن محيط عنفي، في حين أن البيئة الجزائرية قد أثرت تأثيرا إيجابيا في قانون. ولعل الخطأ الذي وقع فيه خالفة دون أن يشعر هو قيامه بفرض مفاهيم نفسية على حياة قانون، من خلال البحث عن بعض المعطيات التي تتوافق مع ما يقوله، ثم عزله هذه المعطيات عن سياقها وتجريدها من جوهرها من أجل إبراز صحة كلامه.

ويبدو أيضا أن خالفة يحاول أن يبين أن قانون قد عانى اضطرابات وتشويشا في النشاط النفسي والاجتماعي بسبب تواجده في الجزائر، وهو إذ يفعل ذلك فإنه يخفي جانبا متفقا عليه عند الجميع من حياة قانون، ألا وهو نظرتة التفاضلية وحماسته الفائقة. ويتضح بذلك بطلان مذهب خالفة لإغفاله الوقائع.

وكان حريّا بخالفة أن يرتب معلوماته كي يرى أن قانون اكتسب معنى آخر للحياة بمجيئه إلى الجزائر، وما مقال "عنصرية وثقافة" إلا خير دليل على ذلك، إذ نجد في خاتمة هذا المقال حديثا مفعما بالتفاؤل عن انتصار الثقافة المحلية بمجرد اندلاع الكفاح ضد المستعمر، وهو في ذلك يمتدح الشعب الجزائري والثورة الجزائرية دون أن يصرح بذلك. كما أن القول بتبدد الشخصية وتبدل إدراك الواقع يعني أن الشخص كان يعيش حياة مليئة بالسعادة والنشاط الإيجابي، وهذا غير صحيح، لأن قانون كان يعيش في عالم مليء بالعقد الوجودية التي لم يجد لها حلا.

ثم إن هناك مأخذا آخر على ما يقوله خالفة، ويتمثل في عدم إظهار قانون عنفه الإجرامي التعويضي في الكتاب الذي ألفه بعد نفيه من الجزائر. ألم يكن حريّا به بعد أن ذهب إلى تونس أن يكتب عن العنف بدل الحديث بطريقة إيجابية وحماسية عن مظاهر التحول الاجتماعي

34 : المراجعة العاشرة للتصنيف الدولي للأمراض، تصنيف الاضطرابات النفسية والسلوكية، منظمة الصحة العالمية، المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، ت. وحدة الطب النفسي بجامعة عين شمس بالقاهرة، إشراف أحمد عكاشة، 1999، ص 159-160.

35 : نفسه، ص 181-182.

بمناسبة العمل الثوري؟ إذا أجابنا خالفة عن هذا التساؤل سيكون بوسعنا أن نسايره، أمّا أن نغض العين على ذلك دون تمحيص فلا.

وقد تطرح قضية تأثير وصول مرض فانون إلى حالات متقدمة تأثيراً نفسياً عليه، فدفعه ذلك إلى الكتابة عن العنف بتلك الحماسة المشهودة كتعويض عن شعوره بالموت يقترب منه، ولكن ذلك قول غير مؤسس، ذلك أنّ فانون كتب عن العنف مرّات عديدة قبل أن يستقل مرضه، وما خطابه الموسوم بـ "لماذا نلجأ إلى العنف" الملقى في أكراسنة 1960 إلا خير دليل على ذلك، إذ كان فانون وقتها في صحّة جيّدة، وهذا الخطاب يحتوي على الخطوط العريضة ذاتها التي نجدها في كتاب فانون الأخير.

سنختم بالقول أنّ ما يقوله خالفة بجانب للصواب، وأنّ قيامه بتشخيص حالة فانون انطلاقاً ممّا يقوله الآخرون عنه، لهو وجه آخر من الكلام في مكان الآخر وتمثيله واحتوائه، ولن يكون خالفة تبعاً لذلك إلا تذكراً لنا بطريقة عمل المستشرقين الأوائل الذين تكلموا مكاننا ومثّلونا بما يخدم مساعيهم.

وبذا نختم كلامنا عن العنف كي نتطرّق إلى الأمور المنبئية عليه، لأنّه يبدو لنا أنّ معظم الكتابات حول فانون، تجعل من العنف موضوعاً لها، وذلك في حين أنّه موضوع متجاوز، ووجب التركيز فيما له علاقة بحاضرنا. وأمّا مجرد النّيش في الماضي بغية التّفوق فيه فمرفوض، بل ينبغي بدلاً عن ذلك الحديث عنه بغية فتح المستقبل لا لشيء آخر.

(2) المسار العنفي بين الثورة الجزائرية والجدل الهيجلي

كنا قد تحدّثنا عن العنف الذي حلّه فانون، وقد فعلنا ذلك انطلاقاً من مقارنته بالمبادئ الماركسيّة الأولى وبالشيوعيّة المعاصرة، وكنا قد بيّنا أنّ الحكم على هذا العنف من ناحية كونه إنسانياً أو غير إنسانياً هو من قبيل النظرة القاصرة عن إدراك المعنى الحقّ للعنف، وكنا قد رددنا على العديد من الشّبّه التي طالت فانون أو عنفه، والتي كانت -في معظمها- رامية إلى تغييب الأسس الحقيقيّة لما ذهب إليه فانون. وسنشرع الآن في دراسة مسار هذا العنف: انطلاقته العفويّة والأمور التي تحفظ له اتّقاده والمزائق التي قد يقع فيها وكيفية المحافظة على الأهداف المحقّقة به.

وممّا لاحظته فانون حول مسار العنف أنّ انطلاقته تكون عظيمة، ثمّ يحدث نكوص لهذا المسار وتقلب الأمور، ولكنّ الوعي الذي يسم المرحلة الحاسمة هو الذي يحفظ لهذا العنف مساره حتّى يحقّق مبتغاه. ويذكرنا هذا التناول لمسار العنف بالجدل الهيجلي، فالأطروحة فيه هي الانطلاق العفوي للعنف الذي يكون عظيماً، ثمّ سرعان ما تخبو ناره، وتخرّ قواه، وتتحوّل العظمة نكوصاً، وهذه هي نقيضة الأطروحة الأولى، أمّا التركيبة فلا تتأثّر إلا من خلال إسقاط مساوئ الأطروحة ونقيضتها، ورفع محاسنها معاً ضمن مسعى واحد.

وإذا استبقنا الأمور قليلا، فسند نظرة فانون إلى الاستقلال نظرة مماثلة أيضا، فإذا كان الشعب ينظر إلى الاستقلال على أساس أنه خير مطلق (الأطروحة)، فإنهم سيجدون أنفسهم-بمجرد الحصول عليه-يتخبطون في مشاكل كبيرة خاصة الاقتصادية منها (النقيضة)، ولكن الوعي والتبصر يمكن القيادة الجديدة للبلاد من التوفيق؛ بين محاسن الاستقلال وضرورة إيجاد حلول اقتصادية ناجعة من أجل بناء أمة متماسكة اجتماعيا وقوية اقتصاديا.

إلا أن معالجة فانون لمسار العنف ليست معالجة تجريدية، وإنما هي نابعة مما حدث في الواقع فعلا، ذلك أن الأمر برمته متعلق بالتجاذبات الحاصلة بين الحزب والفلاحين، إذ تكون هناك أول الأمر نظرة مطبوعة بالحدس من سكان الريف لدى أعضاء الحزب السياسي، ثم يحدث أن ينشق بعض الأعضاء من الحزب لاعتقادهم أن سياسة الحزب أصبحت قديمة، وبهذا الانشقاق يصبح هؤلاء الأعضاء من المغضوب عليهم داخل الحزب، ويشرع البوليس في حملة مطاردات لهم، ولن يجد هؤلاء من مهرب لهم سوى اللجوء إلى الريف، وسيكون لهذا اللقاء أثر كبير في حفظ مسار العنف.

إن اندلاع الكفاح في الأرياف يعتبر بالنسبة للأحزاب لا حدثا، فنراها لا تستثمر هذا العنف الذي انفجر في مناطق عدة، ونراها لا تحاول تنظيم الثورة، بل إنها تفهم المستعمر أن لا صلة لها بهؤلاء الهمجيين. ويعود السبب في ذلك إلى أن أعضاء هذه الأحزاب هم عناصر مثقفة تلقت تعليمها وأفكارها ومناهجها من الاستعمار نفسه، حتى أن فكرة الحزب هي فكرة مستوردة منه أيضا، ولذلك نرى لديهم إرادة التفاهم معه بالحسنى والمسارة إلى عقد تسويات والغريب في الأمر أنهم يتخذون أحيانا موقف المستعمر نفسه في التعامل مع الفلاحين؛ فيقولون أنهم جاهلون لكيفية التعامل مع هؤلاء الهمج الرعاع.

ونجد لدى الفلاحين والريفيين نظرة مماثلة إلى الحزب السياسي وأعضائه لا تقل عن نظرة الأحزاب إليهم، ففي الريف هناك نظرة حذر من سكان المدن وسوء ظن بهم وتصنيف لهم كخونة. ولا يجب أن يتبادر إلى الأذهان أن فانون يدرس التعارض المعروف بين الريف والمدينة، ولكنه يدرس كيفية تعامل الريفيين والمدينيين مع اندلاع الثورة، ويقود ذلك حتما إلى تبين أن أحد الطرفين محروم من منافع الاستعمار بينما يتمتع الآخر ببعض من فئاته وبقياه. ولذلك فإن فانون يغلب جانب الريف في تقلد زمام العنف، لأنه البيئة التقليدية الوحيدة التي ظلت بنياناتها سليمة، ويتمتع أفرادها بعنصر انضباطي قائم على التواصل بين أفراد الجماعة، وهو المكان الوحيد الذي لم يحدث فيه اتصال بين المستعمر والمستعمر إلا في ثنايا العنف، وما عدم توقف الريفيين عن الاعتقاد أن تحررهم لا يتم إلا عن طريق العنف إلا نتيجة لذلك.

وفي الريف، يستعجل السكان القيام بأعمال ثورية ضد المستعمر، فإذا ما اندلعت شرارة في منطقة ما رأيت باقي المناطق تسارع إلى مثلها، وتنتشر وتيرة العنف على نحو مفاجئ، ويعجز المستعمر والحزب السياسي معه عن إيجاد تفسير له. وهذا الانطلاق العفوي عظيم، تميزه الفورية والاندفاع، ولكن ماله الفشل المحتوم، ذلك أنه يفتقد التنظيم وبعد النظر وادّخار القوى والتفطن لكل الحيل التي سيقوم بها المحتل من أجل ضرب هذه الانطلاقة العظيمة.

ولكنّ تغييراً مهمّاً في الأحداث هو الذي سيحفظ لهذا العنف مساره التّصاعديّ الرّامي إلى تحقيق أهدافه التّقدّميّة، ويستند هذا التّغيير على انضمام أولئك المبعدين من صفوف الأحزاب العتيّدة وأولئك المسجونين بسبب ميولاتهم الثّوريّة والذين ستتاح لهم فرصة الانغماس في الرّيف مصدر القيم الأصيلة، وسيحدث بتعبير آخر امتزاج بين الحرب والسياسة.

وتعود أصول فكرة انشقاق عناصر ثوريّة عن الأحزاب القديمة هذه، إلى الحركة الوطنيّة الجزائريّة أو إلى مفهوم الحياة الحزبيّة في الجزائر والتّجاذبات التي كانت حاصلّة داخل الحزب الواحد، وتكفي إطلالة مختصرة على مسيرة الحركة الوطنيّة الجزائريّة حتّى يتناهى إلى العلم أنّ حديث فانون عن **الانطلاق العفويّ: عظّمته ومواطن ضعفه**، هو دراسة لما حدث في الجزائر فعلاً وتحليل له انطلاقاً من تأسيس حزب نجم شمال إفريقيا سنة 1926 ووصولاً إلى جبهة التّحرير الوطنيّ مع قليل من التّعريجات على بعض الدّول الإفريقيّة ككينيا وأنجولا والكونغو.

فبعد أن كان مصالي الحاج (1898-1974) عضواً في حزب نجم شمال إفريقيا، أصبح بعد حلّ هذا الأخير زعيماً للحزب الذي أسّسه: حزب الشّعب الجزائريّ PPA سنة 1937. ولما كانت مطالب هذا الحزب غير معقولة بالنّسبة للفرنسيين تمّ حظره من النّشاط بعد سنة واحدة فقط، وسُجن مصالي أو وُضع تحت الرّقابة القضائيّة. وفي سنة 1947 قام الأعضاء السّابقون لحزب الشّعب الجزائريّ بتأسيس حركة انتصار الحريّات الديمقراطيّة MTLD بزعامة الإصلاحيّ فرحات عباس وخمسة أعضاء يشكّلون جمعية الحزب.

وبما أنّ تأسيس هذا الحزب جاء بُعيد مجازر الثّامن ماي 1945، فإنّ عصراً جديداً من العمل الحزبيّ على وشك البروز، وسيكون البذرة الأولى للمطالبة بفكرة الصّراع المسلّح المتوقّف بسبب شيوع الفكرة السّخيفة التي ترى أنّ القلم والعمل السّياسيّ جديران بتحرير البلاد دون السّلاح. وقد ضمّ هذا الحزب تيّارين متعارضين إلى أبعد الحدود: التّيّار الأوّل هو تيّار المركزيين؛ الذي يرى أنّ المصاليين (أنصار مصالي الحاج) – وهم التّيّار الثّاني – قد استبدّوا بالرّأي والزّعامة.

ويشير فانون إلى هذه الحيثيّة ويسمّيها بفترة ضعف الحزب السّياسيّ والتي سيتمخّض عنها تلك الأساليب الملتوية الرّامية إلى عقد صلات ومساومات مع المستعمر على الأمدين القريب والبعيد. ويتمركز هذا الخلاف بين التّيّارين إلى أمرين اثنين: أحدهما ظاهر يتجلّى في الطّريقة الواجب اتّباعها؛ من مطالبين بالعمل السّياسيّ ومن رافضين له لصالح العمل الثّوريّ. وثانيهما باطن، ويسمّيّه دافيد ماصي "جغرافياً"³⁶ بين المصاليين الذين يتكوّن كلّ أعضائهم من نخبة مثقّفة درست في فرنسا واستقت معارفها من المستعمر، والمركزيين الذين يتكوّنون من جزائريّ الجزائر.

36 : David Macey, *Frantz fanon, une vie*, p274.

وفي غضون هذا الصراع الداخلي الذي أضعف الحزب، تقرّر الأقلية المؤيدة للعمل الثوري إنشاء المنظمة الخاصة OS، والتي عهد فيما بعد لأحمد بن بلة تزعمها سنة 1949. ولكن أمر هذه المنظمة كُشف بمناسبة عملية سطو على مكتب بريد وهران، ولوحق أعضاؤها، ففرّ منهم من استطاع، وسُجن من لم يستطع. ونوعية هؤلاء الأعضاء هي التي يقصدها فانون عندما يتحدث عن القادة الموجهين أو القادة الثانويين الذين لوحقوا من طرف البوليس الاستعماري، فمضوا إلى الريف وأصبحوا بذلك ثوارا بحق.

وأما الذين لم يُكتشف أمرهم من أعضاء هذه المنظمة، فقد أسسوا فيما بعد اللجنة الثورية للوحدة والعمل CRUA، وهذه اللجنة هي التي مثلت التيار الثالث ضمن حركة انتصار الحريات الديمقراطية، والتي قرّرت عقب تأسيسها مباشرة أنّ العمل السياسي لم يوصل إلى شيء، وأنه يجب التحضير للعمل الثوري، وأنشئت بذلك لجنة التنسيق والتنفيذ أو ما يُسمى مجموعة 22، والتي انتُخب من بين أعضائها مجموعة الستة داخل الوطن هم: محمد بوضياف، ومصطفى بن بولعيد، ومراد ديدوش، وكريم بلقاسم، ورايح بيطاط، والعربي بن مهيدي، وثلاثة ممثلين في الخارج هم: أحمد بن بلة، وحسين آيت احمد، ومحمد خيضر. وهؤلاء التسعة هم المعروفون عند الشعب الجزائري بالمؤسسين التاريخيين لجبهة التحرير الوطني FLN.

إنّ تظافر الجهود بين سكان الأرياف والقادة المنشقين عن الحزب السياسي هو الذي سيحفظ للعنف مساره، وسيحدث تكامل وظيفي وقيمي بين الطرفين، فالفلاحون يمنحون القادة المرجعية القيمة التي افتقدوها أيام كانوا مناضلين في الحزب، ويردّ القادة الجميل للفلاحين بأن يمنحهم وعيا سياسيا وثورياً وتبصيرياً لمختلف الأزمات التي ستواجه طريقهم نحو الانتصار.

وكخطوة تالية لهذا التظافر، تقرّر قيادة الثورة -حسب فانون- من أجل فكّ الحصار عن الأرياف نقل الثورة إلى المدن، وما ذهب إليه فانون هو إحدى التوصيات التي خرج بها مؤتمر الصومام سنة 1956 الذي عَقِدَ بهدف تنظيم الثورة، لأنّ قيادة الثورة لاحظت أنّ موجة العنف الأولى قد ذهبت، وأنّ النجاح الذي حقّقه الأعمال الثورية هنا وهناك على غرار هجومات الشمال القسنطيني سنة 1955 قد بدأت آثاره تزول. والفئة التي عهد إليها نقل الثورة إلى المدن هي ذلك الشعب المحروم جداً والذي يسكن أطراف المدن ضمن أكواخ القصدير، وعناصرها هم مجرمون صغار أو أوباش أو عاطلون، وقد قُدِّرَ عددهم في بداية الثورة بـ 35 ألف جزائري³⁷، وبالفعل نجحت هذه الفئة في نقل الثورة إلى المدينة رغم أنّ ماركس استخفّ بها ونبذها ورأى أنّها أبعد الفئات عن القيام بعمل ما على حسب تعبير دافيد كوت³⁸.

ويتحدّث فانون عن الدور الذي ينبغي على قادة الثورة أن يؤدّوه، كتنوير جميع المقاتلين وتبصيرهم، وتصحيح التبعثر والتشتت، وتجاوز تفتت القوى، واستعمال السياسة لا كوسيلة تخدير بل كوسيلة لتقوية الكفاح، وعليهم أن يحذروا الشعب من الخطط التي يستعملها

³⁷ : Ibid, p277.

³⁸ : دافيد كوت، فرانز فانون، سيرة فكرية، ص 130.

الاستعمار، والتي تتبدل بتبدل الظروف، نذكر منها استغلاله لبعض القبائل وحملها على الوقوف ضد الثورة، وقيامه بإنشاء أحزاب موالية له من أجل أن يعقد مساومات معها لا مع غيرها من الأحزاب الثورية.

وفكرة الحزب المعارض هذه ناتجة عما حدث في الجزائر، فلقد قامت بعض الأحزاب السياسية، بهدف منافسة جبهة التحرير الوطني، بالمشاركة في الثورة ولكن بصفة مستقلة عن الجبهة، كالحزب الاشتراكي الجزائري PCA، أو الحزب الذي أسسه فرحات عباس: الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري UDMA، إلا أن هذين الحزبين سرعان ما عدلا عن صفتيها الاستقلالية عن الجبهة وقررا الانضمام إلى جناحها. أما مصالي الحاج، فقد رفض مساندة الثورة، وأسس حزبا أسماه الحركة الوطنية الجزائرية MNA، وجعل له جهازه العسكري الخاص به، مما أدى إلى نشوب حرب مدنية أهلية بسبب ذلك يأكل الأخ فيها أخاه. وهذه حيلة من الحيل التي استعملها المستعمر والتي نبهنا فانون من خطورتها، ولذلك فقد اعتُبر مصالي في نظر جبهة التحرير خائنا³⁹، وفي نظر فانون كذلك⁴⁰.

إن اندلاع الثورة في الريف، وانتقال القادة المنشقين إليه الذي تمخض عنه ضرورة نقل الثورة إلى المدن أيضا، كان له أثر كبير في ضمان استمرار العمل الثوري. ومع الدور الذي لعبه هؤلاء القادة مستندين في ذلك إلى مرجعية قيمية أصيلة جعل الأهداف بالنسبة للجميع تبدو قريبة وإن كان تحققها مؤجلا. وبذلك شهد العنف انطلاقة عفوية تبعتها فترة نكوص، ثم عادت الأمور إلى مسارها ولكن بوتيرة أشد مما كانت عليه تميزت بالتزاوج بين الريف والمدينة من جهة، وبين العنف والسياسة من جهة أخرى. ومن أجل الاطلاع أكثر على الاستقلال، وجب علينا متابعة هذا العمل وما تبقى منه من مباحث.

(3) إفلاس البرجوازية الوطنية ووهم الوحدة الإفريقية

لقد تحدت فانون بنوع من الحماسة الشديدة عن تضامن الشعوب الإفريقية فيما بينها، وضرورة وقوفها في صف واحد ضد الاستغلال الاستعماري بنوعيه القديم والجديد، وذلك ضمن أطر قومية إفريقية قائمة على أساس من الأخوة بين شعوب إفريقيا والتنسيق فيما بينها سياسيا واقتصاديا وعسكريا. وقد كتب فانون في ذلك عدة مقالات نشرت في "من أجل الثورة الإفريقية"، إلا أن النص الذي يضم مجموع أفكاره حول الوحدة القومية والدور المنوط بالبرجوازية الوطنية في تحقيقها هو "مزلق الشعوب القومي" ضمن كتاب "معدبو الأرض".

ويتحدث هذا النص عن المرحلة الانتقالية التي شهدتها الدول الإفريقية حال استقلالها، وهذه المرحلة تعتبر فصلا بين ما يفترض أنه سطر كأهداف وبين ما وجدت هذه الدول حالها عليه. "وتشهد هذه المرحلة عادة كما يقول فؤاد خليل-أزمة في البنى الاجتماعية هي أزمة

³⁹ : David Macey, *Frantz fanon, une vie*, p275.

⁴⁰ : فرانز فانون، معدبو الأرض، ص 116.

التناقض الموضوعي بين القديم والجديد، ومن رحم هذا التناقض تولدت ديناميات التمزق والتجزئة في المجتمع⁴¹. ذلك أن الذي أخرج هذه الأزمات إلى الوجود يتمثل في أن الثورة عندما قامت، فإنها لم تكن منذ البداية على مستوى قومي، وإنما كان جلّ اهتمامها تصفية الاستعمار والحصول على كلّ الحقوق التي كانت في فلك الممنوع بالنسبة للمستعمرين، وبذلك فإنّ أول مشكل سيصادف الدولة المستقلة هو ضعف الوعي القومي، وسترتبط به عدّة مزالق أخرى ستكون البرجوازية الوطنية سببا في إخراجها إلى الوجود بشكل أو بآخر، وسنعرض لهذه المزالق في هذا المبحث واحدا بعد واحد.

لقد رأينا سابقا أنّ قانون أصرّ على مزية أن يكون انطلاق العمل التحرري والثورة الاجتماعية موحدا، ومعنى ذلك أنه رفض أن تتم الاستعانة بالبرجوازية أولا في العمل التحرري، وإذا ما حدث نجاح للعمل الثوري فإنه يتوجب القيام بعد ذلك بثورة اجتماعية ضد هذه البرجوازية. والذي حدث في الجزائر هو أنّ انطلاقة العمل التحرري والثورة الاجتماعية كان موحدا، وكان من المفروض أنّ الاستقلال لن يأتي بمشاكل فيما يخص العلاقة بين البرجوازية الوطنية وطبقة العمال والفلاحين، ولكنّ الذي حدث هو أنّ بعض المناطق قد شهدت صراعا عنيفا بين المستعمر والمستعمر بينما لم تشهد مناطق أخرى صراعا مماثلا، وبالتالي، وكنتيجة لذلك، لم يحدث -كما كان مفترضا- ذلك الانغماس الفعلي بين طبقة الفلاحين والطبقة البرجوازية والنخب المثقفة، أضف إلى ذلك أنّ عددا كبيرا من الثوريين حقا والذين انشقوا عن الحزب السياسي وانغمسوا في الشعب؛ كانوا قد استشهدوا قبل حصول الاستقلال، وخلف هؤلاء جماعة أخرى هي أقلّ تشبعا من الفئة السابقة بالمبادئ الثورية والقومية وأقلّ انغماسا في الشعب منها، ثم جاء الاستقلال حاملا معه كلّ هذه المعطيات.

والذي جرى فعلا بمجرد الاستقلال أنه حدث استبدال طبقي -كما يسميه مهدي عامل- بين البرجوازية الكولونيالية والبرجوازية الوطنية التي حلّت محلّها والتي أطلق عليها تسمية البرجوازية الوطنية⁴²، وهذه البرجوازية هي التي ستدمر أهمّ منجزات الثورة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والقومي، وذلك لتمييزها بطابعين: الأول أنها ليست برجوازية بالمعنى الحقيقي، بل هي برجوازية تجارية فقط، والثاني أنها عنصرية كذلك. ويتميز الطابع الثاني عن الأول كونه ناتجا عنه، أما الأول فيتميز بكونه اختيارا قامت به البرجوازية في الحين الذي كانت فيه بين أيديها اختيارات أخرى متاحة؛ تحول دون حدوث الطابع الثاني الذي يعتبره قانون بذرة تصدّع المسعى القومي الإفريقي.

ويعود اختلاف البرجوازية الوطنية عن البرجوازية الرأسمالية إلى أنّ البرجوازية الوطنية نشأت في إطار علاقات الإنتاج التي كانت سائدة عند سابقها البرجوازية الكولونيالية،

41 : فؤاد خليل، الماركسيّة في البحث النقدي: الرأهنية، التاريخ، النسق، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص 193.

42 : مهدي عامل، مقدّمت نظريّة لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط7، 2013، ص404.

وبما أنّ هذه الأخيرة كانت تقوم بدور وساطيّ بينها وبين الدّول الرّأسماليّة بأن توفّر لها الموادّ الأويّية مقابل مبالغ ماليّة تحتفظ بها في البنوك الأوروبيّة طبعاً، فإنّ دور البرجوازيّة الوطنيّة لن يختلف عن ذلك بحكم أنّها مستخلفة عنها.

وإذا جاز لنا أن نتعمّق في الموضوع، فإنّه من الواجب البحث في الأسباب التي جعلت البرجوازيّة الوطنيّة تنتهج هذا النهج دون أن تتكبّد مشقّة البحث عن غيره من المناهج، ذلك أنّ الأمر بسيط للغاية، فقد عمدت هذه البرجوازيّة إلى اختيار أحد الطّريقين؛ إمّا أن تهدف إلى الإبقاء على علاقة تبعيّيّتها البنيويّة للإمبرياليّة، بأن تحافظ على علاقات الإنتاج التي كانت عند البرجوازيّة الكولونياليّة، وهو عين ما فعلته، وإمّا أن تهدف إلى قطع هذه العلاقة من خلال تحويل علاقات الإنتاج السّابقة إلى نمط ملائم للبلاد المستقلّ مبنيّ على أساس من التّخطيط الاقتصاديّ الفعّال.

ولا يكون هذا النمط اشتراكياً بالضرورة كما يرى مهدي عامل، فقد يكون نمطاً آخر حاول العديد من المفكرين توصيفه على غرار مالك بن نبي وعبد الله العرويّ اللّذين سنعود إليهما لاحقاً في معرض حديثنا عن التّخطيط، أمّا الآن فسنبقى مع مهدي عامل الذي حاول أن يبيّن أصل نشأة البرجوازيّة العربيّة، إذ يرى أنّه لم يكن من الممكن إطلاقاً للبرجوازيّة الوطنيّة أن تتخذ شكل البرجوازيّة الرّأسماليّة التي صاحب نشوءها شروط تاريخيّة محدّدة، ولذلك فإنّها اتّخذت كضرورة ملحة شكلاً آخر متميّزاً هو الشّكل الكولونياليّ؛ أي شكل الارتباط التّبعيّ بمنطق التّطور الإمبرياليّ للرّأسماليّة الأوروبيّة⁴³. ومعنى ذلك أنّ قيام البرجوازيّة الوطنيّة كان تالياً زمنياً للعنف الاستعماريّ الذي أزاح الاستعمار من التّواجد مكانياً في البلاد المستقلّة، ولكنّ هذا العنف لم يُزل عناصر البيئة الاقتصاديّة والاجتماعيّة الكولونياليّة، وإنّما حافظ عليها. والذي حدث هو أنّ فئة متخلفة - كما يصفها فانون- حلّت مكان البرجوازيّة الكولونياليّة وواصلت عملها وفق النمط ذاته.

وتتميّز البرجوازيّة الوطنيّة بعجزها، ذلك أنّها لا تملك وسائل الإنتاج التي ترفعها إلى مستوى البرجوازيّة الحقّة، ولا تملك مخطّطاً اقتصادياً من أجل بعث اقتصاد البلاد، ولا تملك مقدارا من الصّدق من أجل إنكار نفسها كبرجوازيّة، ومن ثمّ الشّروع في استثمار رأس المال الثّوريّ الذي هو الشّعب. ولا عجب إذا رأيناها تُقصي الشّعب من مخطّطاتها، ذلك أنّها لم تكن يوماً مرتبطة به، بل هي في تعالٍ دائم عنه.

والخطأ الذي جرّنا إلى ذلك هو أنّ العمل التّحرّريّ قد أغفل أيّ اعتبار للنّظام الاقتصاديّ الاجتماعيّ الذي ستسير عليه البلاد بعد استقلالها، وكأنّ الاقتصاد شيء منفصل تماماً عن التّحرّر من الاستعمار أو لاحقاً له، وليس مصاحباً له. ويقال الكلام نفسه عن النّظام الاجتماعيّ، ذلك أنّ عجز البرجوازيّة الوطنيّة في المضيّ بالبلاد قدماً اقتصادياً سيجعلها تقترب من القواعد عديدة تضرب النّظام الاجتماعيّ وتهدّد أسسه، وتهدّد بنسف مشروع الوحدة القوميّة الإفريقيّة، وذلك في إطار ما يسمّيه مهدي عامل قيام البرجوازيّة الوطنيّة "بالتمثّل بالبرجوازيّة الإمبرياليّة

⁴³ : نفسه، ص323.

على أساس العجز عن التماثل بها⁴⁴. غير أنه من غير المؤكد الاعتماد على كل النتائج التي توصل إليها مهدي عامل في إطار دراسته لأزمة الحضارة العربية أو لأثر الفكر الاشتراكي في حركات التحرر الوطني، ذلك أن دراسته قائمة على البلدان العربية التي كانت فيها البرجوازية العربية في قيادة حركة التحرر الوطني من الإمبريالية على غرار مصر ولبنان اللذين خصّهما بدراسة مفردة، أما بقية الدول التي شهدت تحرراً من نوع آخر فلم يتطرق إليها كالجائر التي عمل فيها مدرّسا لمادة الفلسفة بدار المعلمين بقسنطينة، وكان حريّا به الإشارة إلى أن هناك دولا خاضت فيها الصراع الوطني طبقات أخرى غير الطبقة البرجوازية.

وفي ظلّ الظروف المصاحبة لنشأة البرجوازية الوطنية نجد معظم نشاطها متّجها نحو القيام بأعمال وساطة من جهة، ونقل الامتيازات الموروثة من العهد الاستعماريّ إلى صفّها من جهة أخرى، وهي في هذا كلّها لا تُبدي محاولة واحدة كي تخلق اقتصادا قويا للبلاد المستقلة، وذلك راجع إلى أن تفكيرها كلّها منصبّ على تحصيل الحقوق التي كانت محرومة منها، وأمّا الواجبات التي ينبغي عليها القيام بها فهي تعتبر نفسها في غنى عن التفكير فيها.

ونجد عند مالك بن نبي حديثا مماثلا لحديث فانون، إذ يرى أنّ المشكل الذي حدث غداة الاستقلال، هو أنّ الطامعين في السّلطة تواجهوا في شوارع العاصمة الجزائرية برصاص رشاشاتهم، ولولا حكمة الشعب لتحوّل الفرح قرّحا⁴⁵. ويقترح بن نبي من أجل تجاوز ما يسمّيه مشكلة الحضارة غداة الاستقلال بأنّه ينبغي على كلّ زعيم أن ينظر إلى الاستقلال من زاوية الواجبات توضع على كاهل كلّ فرد بدلا من نظرته إليه من زاوية الحقوق يمنحها له، وسيعدّل الزّعيم تبعا لذلك تلقائيا أطماعه في السّلطة⁴⁶. وكنتيجة لذلك، يضيق مجال مناورات الاستعمار لأنّها تصبح غير ممكنة في نفوس محصّنة بعيدة عن الهوى والغرور.

إلا أنّ المظاهر العديدة التي ذكرها فانون تدلّ على أنّ تفكير البرجوازية الوطنية هو تفكير من ناحية الحقوق فقط، ولذلك فإننا نجدها لا تأتي بجديد سواء فيما يخصّ استثمار الموارد المحليّة، أو في حصّتها على الإنتاج الزراعيّ كاسترجاع الأراضي الريفية الفلاحية من أجل تقديم المحاصيل الخام للدول المصنّعة، أو في تقديسها للحرف الوطنية لعجزها عن خلق طرق اقتصادية جديدة. ونجدها إضافة إلى ذلك تلعب دور وكيل للبرجوازية الغربية لأنّها تفرض على كلّ شاردة وواردة أن تمرّ بواسطتها. وكلّ هذه الأمور جعلت البرجوازية الوطنية، وهي في أوّل عهد لها، تتشبه بالبرجوازية الكولونيالية في آخر عهد لها. وهذا راجع إلى أنّ تكوّن هذه البرجوازية لم يكن وليد صراع طبقيّ بينها وبين طبقة عماليّة، وإنما جاء في إطار الحفاظ على علاقات الإنتاج التي كانت قائمة زمن الاستعمار كما ذكرنا آنفا.

44 : مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط8، 2013، ص158.

45 : مالك بن نبي، بين الرّشاد والتّيه، دار الفكر، دمشق سوريا، ط11، 2015، ص30.

46 : نفسه، ص 33.

ويحذرّ فانون البلدان الإفريقيّة من الوقوع في ذلك المشهد المحزن الذي وقعت فيه جمهوريات أمريكا اللاتينيّة، وذلك في معرض حديثه عن لجوء البرجوازيّة الوطنيّة إلى إنشاء مراكز سياحيّة تكون قبلة للمستعمر السّابق يأتي إليها من أجل الاستجمام والرّاحة، ويؤكد فانون هنا على عدم الاعتماد على السّياحة كمورد اقتصادي، ذلك أنّها ستجعل البرجوازيّة الوطنيّة متعهّد تنظيم حفلات للبرجوازيّة الغربيّة، ويستشهد على ذلك بما يحدث في عواصم أمريكا اللاتينيّة التي تحوّلت كلّها إلى ملاحٍ ومراكز فساد وانحلال خلقيّ.

ومن أهمّ ما يميّز البرجوازيّة الوطنيّة هو كنز المال والبحث عن أرباح مضمونة، فلا نجدها تقوم بوضع أيّ مخطّط اقتصادي، ولا تقوم بأيّ مبادرة فرديّة أو أيّ مجازفة، بل تسعى دائما إلى إبقاء الأحوال على ما هي عليه. ومن أجل أن تبين تفوّقها الشكليّ ومدى انفصالها عن الشّعب، فإنّها تلجأ إلى اقتناء الأشياء وحبّ الظهور كإقتناء السيّارات الفارهة والقصور العالية، وهي أهمّ مميّزات البرجوازيّة المتخلفة في نظر علماء الاقتصاد.

وبصدّد الحديث عن التّخطيط، وبما أنّ فانون لم يعش استقلال الجزائر، فإنّنا سنلجأ إلى مالك بن نبيّ كي نرى كيفيّة تعامل الجزائريين مع الاستقلال، إذ يرى هذا الأخير أنّه تمّ وضع خطّة من أجل بعث الاقتصاد الوطنيّ خاصّة في الميدان الزراعيّ، وكان أن تمّ استصلاح مساحات واسعة كانت مخصّصة لزراعة الكروم، ولكنّ هذا القرار الحكيم في نظر بن نبي لم يكن نتاج جهاز تخطيطيّ شموليّ، وإنّما جاء تحت ضغط ظروف خارجيّة هي تقلّبات الأسعار، ذلك أنّ الخمر الذي أنتجته الجزائر آنذاك لم يجد من يشتريه في الخارج، فإذا به يعود ليسيل بجزارة في حلقوم الجزائريين⁴⁷.

وبالرجوع إلى فانون، نجده يبيّن سلوكا آخر تقوم به البرجوازيّة الوطنيّة، فبعد أن أمّمت الأراضي الفلاحيّة في الأرياف، ها هي تتادي بفكرة تأميم الوظائف، وتساندها في ذلك تلك الفئة التي يُطلق عليها اسم أهل المهن الصّغيرة، وسينتج تبعا لعملية التّأميم هذه تعصّب قوميّ ينذر بتدمير القوميّة الإفريقيّة، فنجد أهل المهن الصّغيرة من جهة أولى في صراع ضدّ الأوروبيين من أجل الحصول على وظائفهم التي يشغلونها، وندهم من جهة ثانية في صراع ضدّ الأفارقة الآخرين من أجل الهدف نفسه، وسيتمّ تبعا لذلك طرد الأفارقة ومساواتهم بالأوروبيين في المصير نفسه بحجّة أنّهم ليسوا أبناء هذه الأمتة. وإذا وصلنا إلى النّقطة التي نجد فيها صراعا بين الإفريقيّ وأخيه، فإنّ حلم الوحدة الإفريقيّة الذي نادى إليه فانون ستنقوض أساساته، وهناك أمثلة عديدة ذكرها فانون في كتابه للدلالة على ذلك.

ويبيّن لنا جليّا من خلال هذا السلوك أنّ البرجوازيّة الوطنيّة، إذ تحاول الموارد عن عزها وفشلها، تخلق، دون أن تشعر، عنصريّة جديدة، ويجعلنا هذا نشهد انتقال عنصريّة من المستعمر إلى البرجوازيّة وحلفائها أصحاب المهن الصّغيرة، وسينجرّ عن ذلك إيقاظ الفتن القديمة والصّراعات القبلية والمذابح التي تمّت باسم الدّين، وسنشهد تحطّم فكرة الوحدة الإفريقيّة تماما. إلا أنّ الفارق بين عنصريّة المستعمر السّابق وعنصريّة البرجوازيّة وحلفائها

⁴⁷ : مالك بن نبيّ، من أجل التّغيير، دار الفكر، دمشق سوريا، ط8، 2014، ص33.

هو أنّ الأولى عنصرية احتقار وإذلال واستغلال للآخر، بينما الثانية عنصرية دفاعية لأنّها قائمة على الخوف من ضياع مصالحها أو انكشاف حالها. ولكي يأتي أوان الوحدة الإفريقية ينبغي أن تتحلّ كلّ هذه التناقضات وإن لا فلا.

ومما ينبغي علينا التّويه إليه في هذا المقام، هو أنّ الفئات التي رأى قانون سابقاً أنّها غير جديرة بالعمل الثوري التحرري ما لم تنضمّ إلى صفوف الفلاحين والرّيفيين، هي نفسها التي نجدها الآن تحيد بالقومية الإفريقية عن سبيلها، فالبرجوازية الوطنية وعمال المدن والحرفيون كلّهم يميلون حيث تميل البرجوازية الوطنية، وهذا راجع كما قلنا إلى عدم تشربها القيم الأصيلة والمبادئ الثورية التي شهدتها العنف ضدّ المستعمر، إلّا أنّ الأمر الأدهى من ذلك هو أنّنا نجد ثوريين سابقين حقاً يتحالفون مع هذه البرجوازية، فها هو الحزب الوطني والزعيم الثوري يساندانها عندما تلجأ إليهم دون تردّد.

فنجد نظام الحزب الواحد، وهو الذي كان يوعي المواطنين سابقاً بالجيل التي يستعملها المستعمر من أجل التفرقة والاستغلال، يسارع إلى تخويف الشعب ونزع الثقة من نفوسهم، فيلجأ إلى إفهامهم أنّهم في خطر دائم يحدق بهم، وذلك برأينا هو من باب ربط القضايا الوطنية أو تعليقها على مشجب الآخر، وليس الآخر سوى المستعمر السابق، وهذا الاستحضار الدائم له في كلّ الخطب التي يلقيها الحزب إنّما يتمّ بهدف التّخويف لا غير، إذ التّخويف خارجياً يولّد النظام داخلياً كما هو معلوم، ولذلك فلا نجد عند المواطن اهتماماً بانتهاكات البرجوازية وتجاوزاتها، وإنّما نجده يتحدّث عن قضايا غير مرتبطة به أساساً، وفجأة نجد وعيه القومي في مستوى صفريّ، وذلك كلّه ناتج عن ممارسات البرجوازية الوطنية.

وينتج كخطوة تالية لذلك نزوع البرجوازية الوطنية إلى عقد صلات واتفقيات اقتصادية مع المستعمر السابق، وذلك من أجل أن تضمن استمرار استغلاله لخيرات الوطن، فإذا ما فضحت أعمالها نجدها تنزع إلى خيار آخر، وهو ضرورة إيجاد زعيم شعبيّ يكون أفيونا للشعوب من جهة، وضامناً لاستمرار سيطرة البرجوازية من جهة أخرى. ونجد عند هذا الزعيم تحوّراً هاماً بين ما كان يقوم به وبين ما عهد به إليه، فبعد أن كان شريفاً وثورياً حقاً، ها هو اليوم يفقد اتّصاله بالشعب. ويرى الشعب في الزعيم تبعاً لذلك خائناً لهم، ويردّ الزعيم ردّاً قاسياً لأنّه بدأ يرى أنّ الجماهير شرعت تنكر جميله السابق.

وتتأزّم أوضاع البلاد نتيجة ضعف الاقتصاد وهشاشة البنية الاجتماعية، ويتحوّل الاقتصاد الذي كان محمياً إلى اقتصاد موجه، ويطير رئيس البلاد إلى العواصم الأوروبية طالباً المال والمعونة، فيستجاب لطلبه بسرور وشروط أهمّها تقديم بعض التنازلات والامتيازات لهذه العواصم، ويقبل الرئيس الشروط، وإذا بالعواصم الأوروبية تعيد فرض سيطرتها شيئاً فشيئاً في استعمار جديد متوارٍ عمّن لا يريد إبعاده.

وتطرح تبعاً لذلك فكرة اللجوء إلى العنف ضدّ هذه البرجوازية، ولكنّ الزعيم يتدخّل من أجل القيام بمهمّتين: أن يوقف سير الشعب ويهدّئهم من جهة، وأن يطور جهازي الشرطة والجيش من جهة أخرى. وتصبح العلاقة الموجودة بين الشعب والسلطة في البلدان الإفريقية

تبعاً لذلك قائمة على التّضليل والقمع، والتّضليل سابق للقمع، وتستعمل فيه السّلطة كلّ أفيون من أجل أن يبقى الشّعب منهزم الوعي تماماً، وتتخذ من أجل ذلك سياسة انتقائيّة لما يخدم مسعاها حسب الطّروف، فتُلهي الشّعب بأمر عديدة من أجل منعه عن التّفكير في القضايا الوطنيّة والقوميّة، فتستغلّ الدّين والرياضة والنّزاعات القبليّة والتّخويف الخارجيّ وتضليل الرّأي العام وغيرها، فإذا ما عجزت سياستها التّضليليّة لجأت إلى القمع، لذلك نجد أجهزة الأمن والشرطة في بلداننا متطورة في هذا المجال تطوّراً مشهوداً.

ويحدث للحزب الوطنيّ ما حدث للحزب الشّيعيّ الذي تخلّى عن طبقة البروليتاريا والحوار معها، فبعد أن قام الحزب بمهمّته التّاريخيّة المتمثّلة في إيصال البرجوازيّة إلى الحكم نجده أصبح جثّة هامدة، وأصبحت تتنازع تيّارات داخلية تُؤذّن بانحلاله، ونجده يفقد ثقة الشّعب الذي كان مسانداً له في أحلك الطّروف لأنّه مشارك في هذه الخيانة بطريقة أو بأخرى.

ويقترح فانون، من أجل تفادي هذه المزالق التي شهدتها الدّول الإفريقيّة التي نالت استقلالها قبل الجزائر، أن يتمّ قطع الطّريق أمام هذه البرجوازيّة بمجرد الاستقلال ونفي كلّ شروط وجودها وازدهارها. ذلك أنّ وجود برجوازيّة ما إنّما يكون بوجود قوّة اقتصاديّة كبيرة توازيها طبقة عماليّة كبيرة أيضاً، وفي ظلّ الصّراع القائم بين البرجوازيّة والعمال تتطوّر البلاد وتزدهر، وذلك من خلال تقوية هذا الاقتصاد أوّلاً، ومن خلال القوانين التي تنظّم هذا الصّراع بين الطّرفين ضمن إطار الاقتصاد السّياسيّ ثانياً. وأمّا أن نسمح بظهورها اسمياً فقط فهذا معناه أن نستحيل شيئاً فشيئاً إلى كاريكاتور عن أوروبا لا إلى نسخة عنها.

ويرى فانون أنّ في بلداننا كثيراً من المنقّفين والنّخب الصّادقة القادرة على التّخطيط الاقتصاديّ بعيداً عن هذه البرجوازيّة الضّعيفة، وينبغي أن تتوافر في هؤلاء حسب فانون ظروف خاصّة وتواريخ شخصيّة صاحبت نشأتهم وجعلتهم يشعرون باحتقار نحو هؤلاء المنتهزين ويكرهون سعيهم الحثيث إلى المراكز والغنائم. ويحثّ فانون هؤلاء على فضح هذه البرجوازيّة التي إن كانت بادية للعيان على أنّها قويّة وطيدة الأركان فإنّها في الحقيقة ليست كذلك، لأنّها لا تملك لا فكراً ولا رؤى ولا استشراقات. وينبغي على هؤلاء ألاّ يحدوا عن مبادئهم إن هم احتلّوا مراكز قياديّة لأنّ التّيّار جارف والمغريات كثيرة.

إنّ القضاء على هذه المزالق سيكون فاشلاً ما لم يتمّ فيه فهم الأمور على أساس مجموع الأمّة، وذلك من خلال قطع الدّور الواسطيّ الذي تقوم به البرجوازيّة الوطنيّة، وتأميم هذا القطاع أيضاً، ومن خلال إدخال الجماهير في الحياة السّياسيّة؛ ويجب أن يتمّ ذلك بهدف تحقيق حكم الشّعب من أجل الشّعب، لا من أجل تقنيّة اتّجاه برجوازيّ، إذ لا يعني إدخال الشّعب في السّياسة أن ترده طفلاً، بل أن تجعله راشداً. وللحزب دور كبير في تحقيق ذلك.

يتمثّل دور الحزب أساساً في توعية الشّعب لا في مراقبته، وفي إيصال كلمته إلى السّلطة لا منعها عن الوصول إليها، وفي القيام بعملية تحديث على مستوى الاقتصاد والسّياسة والبني الاجتماعيّة. "فالحزب السّياسيّ هو أوّل وسيلة تحديث، وذلك بسبب أصله المرتبط بمبادرة النّخب العصريّة وتنظيمه الذي يسمح له بإقامة علاقات أكثر مباشرة مع الجماعات من

علاقتها بالإدارة، وأخيرا بسبب وظائفه وأهدافه، لأنه يريد أن يكون، وهو كذلك في عدّة ميادين، متعهد التنمية. وهذه المظاهر بارزة في حالة الأحزاب أو الحركات التوحيدية الناجمة عن رغبة في تغيير الجماعة وإعادة بناء العلاقات الاجتماعية وخلق شكل جديد من الوعي والأخلاق"⁴⁸.

ولكنّ دور الحزب في بعض المناطق الإفريقية قد تغيّر جذرياً، فوجد قادة الأحزاب فيها يتصرفون تصرف جنديّ برتبة عريف، فهم لا يفتأون يذكرون الشعب بضرورة "الصمت في الصّف". ونلاحظ أيضاً أنّ بعض الأحزاب تدّعي أنّها قومية ولكنها تتصرف تصرف حزب قبليّ، ويصبح الشعب في نظر الحزب قطعاناً تُساق بعد أن كان رأسمالاً يُستثمر. ولكنّ فانون يقترح من أجل القضاء على هذا المزلق، ألاّ يتمركز قادة الأحزاب في المدن، بل عليهم أن يفرّوا منها فرارهم من الطّاعون، وألاّ يتسلّم القادة الحزبيون سلطات إدارية، وذلك لدفع شبهة أن يكون الحزب في نظر الشعب هو السّلطة، لأنّه غير ذلك، فهو همزة وصل بين الطّرفين.

إنّ من شأن القضاء على تمركز الحزب في المدن أن يُصبح لدينا قادة حزبيون في الرّيف ينقلون مشاغل الرّيفيين للسّلطة، ويمنعون أيضاً، من خلال توعيتهم للفلاحين، موجات النّزوح الرّيفيّ التي تؤدّي إلى تضخّم المدن وتضخّم مشاكلها. وتصبح تبعاً لذلك المناطق الداخليّة للوطن مخصوصة بالامتياز مثلها مثل سائر المناطق الأخرى.

وعلى المثقّفين والنّخب والمسؤولين ألاّ يتمنّعوا عن الدّهاب إلى المناطق الرّيفيّة، وألاّ يفقدوا الاتّصال بها وبشعبها. ولقد شهدت الجزائر في العقد الأخير عزوفاً كبيراً لدى فئة الأطّباء مثلاً عن تادية الخدمة المدنيّة في المدن الداخليّة أو الصّحراويّة، ونتج عنه اضطرابات وعصيان مدنيّ أدّى إلى تنازل الحكومة عن طلبها. وهذا في نظرنا تنكّر للجميل من جهة، وبعث لعنصريّة جديدة من جهة أخرى بين سكّان المدن السّاحليّة الكبرى وغيرها من المدن. وينبغي على الحزب أن يمنع انتشار هذه الأفكار في المجتمع من خلال دوره التوعويّ الذي فقدّه بفقدان اتّصاله مع الشعب. وينبغي على هؤلاء المثقّفين ألاّ ينسوا أنّ الثّورة منحتهم خدمة عظيمة بأن وصلتهم بالشّعب، فقد تخلّى الطّلبة عن جامعاتهم وذهبوا إلى الجبل، وترك الأطّباء مناصبهم وذهبوا إلى الجبل، وانشق أعضاء الحزب عن حزبه وذهبوا إلى الجبل أيضاً، والأمثلة في هذا المجال عديدة، وما ينبغي لنا إلاّ أن نغرس ذلك في نفوس المثقّفين، لأنّنا بدأنا نشهد انفصلاً كبيراً بينهم وبين الشعب في وقتنا الحاضر إن لم نقل تعالياً منهم على الشعب برمته.

وتطرح قضية اللّغة المستعملة في مخاطبة الجماهير نفسها في هذا المقام، فالنّخبة التي تستعمل كلاماً مصطلحيّاً معقّداً وهي تبيّت في ذلك نيّة سيّئة-لا ترى في الشعب سوى جاهل وهو ليس كذلك. فليس هناك أفضل من الشعب في تلقّي الأفكار وإثرائها وتعديلها حسب المرجعيّة الأصليّة للقيم. وينبغي ألاّ نعتقد أنّ الشعب يؤخّر حركة تطوّر البلاد، بل على العكس،

48 : جورج بالاندييه، الأنثروبولوجيا السياسيّة، ت. علي المصري، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2007، ص217.

يعجلها إن هو أشرك في ذلك ولم يُقَصَّ منها، وسنرى لاحقا أنّ من بين ما دعا إليه مالك بن نبيّ هو الاستثمار في الإنسان.

ويستفيض قانون في الحديث عن مظاهر انغماس النّخب في الشّعب بالاستشهاد بالثّورة الجزائريّة، ويذكر الحلول التي تمّ وضعها من أجل مجابهة كلّ المصاعب التي واجهتها الثّورة، ويفخر بمدى نجاعة التّخطيط الذي وضعه أبناء البلد لا الأجنبي من أجل الحفاظ على وتيرة الوعي القوميّ والقضاء على الاستعمار بنوعيه. ونجده يحدث على ضرورة مشاركة الجميع في العمل، ويرفض أن يكون هناك متفرّجون على ما يحدث، ويسم هذه الفئة بالجبن، ويستتكر تفضيلها بعض النّشاطات الثّانويّة كالرياضة على حساب العمل. وكلّ ذلك من أجل بناء أمة متّحدة اجتماعيّا وقويّة اقتصاديّا.

(3) بين الاستقلال والاستقلاليّة

سنتحدّث في هذا المبحث عن دور التّخطيط في إنجاح الاستقلال الذي جاء كثمرة للعمل الثّوريّ الذي خاضته الشّعوب، والذي كان من المفترض أن يحقّق جميع مطالب الشّعب على الصّعيدين الاقتصاديّ والاجتماعيّ، إلّا أنّ سوء التّخطيط في المجالين أو انعدامه أحيانا جعل الاستقلال ينقلب من نعمة إلى نقمة، ومن استقلال إلى استقلاليّة. ووجب، تلافيا لكلّ هذه الانزلاقات، بعث مخطّط شامل من أجل أن تصبح البلدان التي كانت مستعمرة سابقا، مستقلّة عن تبعيّتها للغرب الذي تحوّل إلى استعمار من نوع آخر؛ ساعدته في ذلك سياسات هذه الدّول من تلقاء نفسها. وسنعمد في ذلك إلى الاقتصار على مفكرين كبيرين من مفكرينا ألا وهما مالك بن نبيّ وعبد الله العرويّ. واقتصارنا عليهما فقط ليس من باب تقسيم إفريقيا إلى قسمين: شمال الصحراء الكبرى وجنوبها، لأنّ القيام بذلك هو محاولة تدميريّة لما نادى إليه قانون بخصوص الوحدة القوميّة الإفريقيّة، ولكنّه من باب عجزنا عن الإلمام بالتّاريخ الفكريّ لإفريقيا ومفكرها.

ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ هذين المفكرين لم يناديا بالوحدة الإفريقيّة القوميّة التي نادى إليها قانون، وإنّما كان توجّههما توحيدا عربيّا أو إسلاميّا لا إفريقيّا. إلّا أنّ هناك العديد من النّقاط الجامعة بينهما وقانون؛ خصوصا وأنّنا نعلم أنّ الرّجلين كليهما قرأ قانون وناقشا بعض أفكاره، بل ربما اتّخذوها منطلقا أساسيّا بنيا عليه رؤاهما.

ويتفق كلّ من مالك بن نبيّ وعبد الله العرويّ في قضية أنّه كان للاستعمار دور إيجابيّ على الشّعوب العربيّة الإسلاميّة، وهذا يخالف تماما ما كان يراه قانون من أنّ الاستعمار شرّ مطلق لا غير، فيقول العرويّ، في كتابه الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة في معرض حديثه عن جمال الدّين الأفغاني بوصفه "الشيخ"، أنّ هذا الأخير "كان كثير المشاغل وكثير النّقة بالمستقبل إلى درجة أنّه تعامى عن واقع مرّ ملحّ وهو أنّه قدّر على العرب أن لا يدخلوا التّاريخ إلّا بعد الهزيمة والاحتلال. والدليل على ذلك قائم أمامنا الآن: كلّ بلد عربيّ عبث به القدر وأقلت

بالمصادفة من ربة الاستعمار إلا ونراه غارقا في بحر الخمول والكآبة⁴⁹. ولسنا ندري هل يرى العروي في البلدان التي كانت مستعمرة أنها متطورة مقارنة بالدول التي لم تستعمر؟

وأما بن نبي فيقول في كتابه شروط النهضة ما يلي: "ولكن ذلك لا يدفعنا إلى أن نحسبه (أي الاستعمار) شرا كله، بل إن خيرا قد حققه الله على يديه من حيث لا يدري، فلئن كان بطشه انتقاما لقد كان في طبيته رحمة"⁵⁰. ويقول أيضا: "ولكن إذا كان هذا هو الواقع الاستعماري، فيجب أن نعترف بأنه أيقظ الشعب الذي استسلم لنوم عميق"⁵¹. ولسنا ندري لماذا ذهب بن نبي هذا المذهب وهو نفسه يقر أن الشعب الجزائري كان ذا عبقرية فذة، وأن القائد الفرنسي بوجو -وهو الصورة المقابلة لصورة الأمير عبد القادر- كان أول من يدرك ذلك، فسارع بمقتضى ذلك إلى وضع الطريقة المناسبة لاستقرار الاستعمار⁵². ويتكفل بن نبي نفسه بتبيان هذه الطريقة، إذ أن بوجو عندما أدرك أن المعمرين لا يضاھون الجزائريين، عمد إلى القيام بحملة الانتقاص من قيمة الجزائريين وتحطيم قواھم الكامنة، وازدادت وتيرة هذه الحملة خصوصا بعد هزيمة فرنسا في حرب 1870 ضد روسيا. وبالنظر فيما يقوله بن نبي يتبادر إلينا السؤال الآتي: كيف يكون الاستعمار سببا في انحطاطنا من جهة وسببا في إيقاظنا من نومنا من جهة أخرى؟ وإذا وافقنا بن نبي في ذلك فهل يكون مثلا السارق الذي يرجع ما سرقه إلى صاحبه ذا فضل عليه؟ الجواب هو لا.

وربما يؤول كلام العروي وبن نبي على أن الفترة التي سبقت الاستعمار كانت عصر انحطاط بالنسبة للشعوب العربية حسبهما، وأن العرب كانوا في نوم عميق خلال هذه الفترة إلى أن جاء الاستعمار فأيقظنا، فهل هذا التأويل صحيح؟ يعتقد العديد من المفكرين أن الشعوب العربية كانت تعيش قبل الاستعمار عصر انحطاط فعلي، ولكن هذا لا يصدق على جميع العرب بل على بعضهم فقط.

وعلى صعيد آخر لا نجد العروي يتحدث عن القومية الإفريقية، وإنما عن الدولة القومية التي يرى أنها أتت في أعقاب تجارب كثيرة كثيرا ما أبانت عن العجز وانتهت بالفشل⁵³. ونجده ينظر إلى البرجوازية الوطنية نظرة مغايرة لما ذهب إليه فانون أيضا تماما، فيقول في الكتاب نفسه ما يلي: "هذه الهيئة الاجتماعية محدودة الذكاء والهمة، غير مثقفة وغير أنيقة، تمثل مجموعة فئات غير متجانسة أكثر مما تكون طبقة موحدة، ومع كل هذه السلبيات يجب الاعتراف بأن الدولة التي أسستها استطاعت عن طريق الضغط والإكراه أن تفرض على عقولنا ما كنا قد نسيناه منذ قرون: الزمن الخلاق، والطبيعة الحية، والسعي المجدي. ليزدرها من شاء ممن يدعي الثقافة (وأغلب الظن أنه يقصد فانون هنا)، الواقع أنها وحدها تمكنت

49 : عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1995، ص 51.

50 : مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق سوريا، ط13، 2015، ص 153.

51 : نفسه، ص 154.

52 : نفسه، ص 150.

53 : عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 73.

ولأول مرة من أن تفتح لكل شرائح المجتمع دروب المستقبل⁵⁴. ولكنّ العروبي لا يبيّن لنا الكيفيّة التي فُتحت بواسطتها دروب المستقبل لكلّ شرائح المجتمع، وكان عليه أن يفعل ذلك كي يكون بإمكاننا الخوض في كلامه، وأمّا مجردّ كلام تقريريّ بهذا الشكل فلا خوض فيه.

لقد بنى العروبي كتابه على معالجة مذاهب ثلاث شخصيات حاولت تقلّد زمام بعث الحضارة العربيّة، وهذه الشخصيات عنده هي الشّيخ ويقصد به العروبي رجل الدّين، والزّعيم السّياسيّ، والدّاعيّة إلى التّفنّيّة. ثمّ يصل إلى فكرة مفادها أنّه سيأتي يوم يعترف فيه الجميع (أي الشخصيات الثلاث) بضرورة مزاجيّة التّفنّيّة والأصالة، ولكنّه لا يبيّن لنا على عادته الكيفيّة أو الوسيلة التي تحقّق ذلك. إلّا أنّه يرى أنّ على الدّولة القوميّة التي تريد من كلّ عناصر المجتمع التّصالح فيما بينهم أن ترفع راية الاشتراكيّة، وذلك من خلال المناداة بضرورة التّوفيق بين القوّة الماديّة والحفاظ على تراث السّلف، فلا تفرط في شيء، لا ممّا هو قائم في الحاضر ولا ممّا هو منحدر إلينا من الماضي⁵⁵. ولكنّ هذا التّنبّي للاشتراكيّة بهذه الطّريقة يبقى حسب العروبي مجردّ مزيج غير منسّق لنتفّ من الأفكار والعقائد مبعثرة في وعي أجوف ومجتمع كتيم، وذلك لادّعائه تخطّي كلّ تعارض بين الثّابت والمتغيّر فينا⁵⁶.

ويتنبأ العروبي بتفكّك هذا النّزوع نحو الاشتراكيّة، ويقترح بديلاً عنه، فيرى أنّه -انطلاقاً من مكاسب الاشتراكيّة القوميّة وبعد الاعتراف بالطّابع الفضفاض للدّعوة إلى الأصالة- بإمكاننا تقديم خلاصة مؤقّنة عن علاقتنا بالغرب، خلاصة تنقذ العقل الذي يهدّده اليوم شرّاح مغرّضون⁵⁷. ويقسمّ العروبي الغرب إلى غربين: غرب الظّاهر، وهو الذي يبدو متعالياً على الآخر في كلّ أحواله، ويفرض الحقيقة الواقعيّة عليه، وغرب الأحلام، وهو الذي يريد أن يخلق إنساناً متصالحاً مع نفسه، ويتطلّع إلى المستقبل من خلال مخاطبة شعوبه وشعوبنا. ويتكفّل العروبي بمهمّة إرشادنا إلى الاستماع إلى الغرب الثّاني مستشهداً بفانون الذي أقرّ هو الآخر بأنّ لأوروبا طلعات مشرقة رسمت خطوطها من حين لآخر⁵⁸.

ويبدو أنّ العروبي يستجلب فانون هنا من أجل أن يعيب عليه عدّة أمور، منها انتصار بعض التّفدّميّين (وفانون واحد منهم) للضحّايا ضدّ أسياد الاستعمار، فلا يقبلون بحال أن يتسامح أولئك مع هؤلاء أو يقلّدوهم في شيء من الأشياء وإلّا شعروا بالخيانة والعقوق⁵⁹. ولقد جاء كلام العروبي هذا بعد دعوته إلى استثمار التّاريخ الغربيّ المنحصر بين النّهضة الأوروبيّة وبداية الحملات الاستعماريّة بدعوى أنّ فيه ما ينفعنا أو يساعدنا على بناء حالنا. وربّما عمي العروبي عن بعض الحقائق منها أنّ الفترة التي يتحدّث عنها كانت فترة استغلال بامتياز من الغرب لغيره، وأنها تزامنت مع حملات الاسترقاق والعبوديّة الكبيرة التي مورست ضدّ

54 : نفسه، ص 76.

55 : نفسه، ص 79.

56 : نفسه، ص 80.

57 : نفسه، ص 82.

58 : نفسه، ص 85.

59 : نفسه، ص 86.

الأفارقة من طرف غرب الأحلام نفسه، وأنها كانت فترة حملات الاستشراق الواسعة النطاق من أجل معرفة الآخر وتسهيل عملية إخضاعه واستغلاله، وأنها كانت فترة سباق نحو التسلح بين مختلف القوميات الأوروبية من أجل التوسع داخل أوروبا أو خارجها عن طريق تقوية الأساطيل البحرية، وغيرها من مميزات هذه الفترة التي تنفي وجود غرب الأحلام الذي يراه العروبي وتبرز غرب الظاهر بوصفه ساعياً دائماً إلى التمرکز حول ذاته منذ أماد بعيدة انطلاقاً من نظرية الكيوف الأريسطية، ووصولاً إلى الخصائص الاستعلانية للإمبراطورية الرومانية، وانتهاءً بالاستعمار بنوعيه القديم والحديث.

ويعيب العروبي أيضاً على هؤلاء التقدّميين قولهم أنه يجب على كل من تحرّر من ربة الاستعمار أن يغيّر سيده المستعمر في كل شيء، لأن منطق تفكيرهم حسب العروبي هو الانتصار للإنسانية. ولكن العروبي يتدارك كلامه قائلاً أنه "يحقّ لبعض الشعوب التي ظلمت أكثر ممّا ظلمنا، وجُرحت أعمق ممّا لحق بنا (العروبي يخرج نفسه وبلاده هنا عن باقي الشعوب الأخرى، وأغلب الظنّ أنه يشير إلى الجزائر) أن تستسلم لهذا النداء المتشدّد الخادع. إنه خادع إذ من يجهل أنّ التمرّد ضدّ العقل قد وُلد في الغرب، وأنّ سيطرة النزعة الوضعانية على الفكر الأوروبي في القرن الماضي، هي التي أدّت، بهدف التوازن، إلى ظهور التحليل النفسي والإثنولوجيا (العروبي لا يدرك المغزى من ظهور هذين الاختصاصين وكيفية توظيفهما في إفريقيا) وأنّ احتقار العقل قد وُظف وبأقصى حدّ في المستعمرات لاستغلال شعوب الطبيعة كما يسمّى اليوم البعض تعففاً الأمم الإفريقية. أولم يعرف ذلك فرانز فانون؟ ومع ذلك نراه يسقط في الفخّ الغربيّ بكلّ أسف"⁶⁰. ومرة أخرى لا يبيّن العروبي لنا كيفية السقوط.

نحن لا ندري ما هو الدافع الذي جعل العروبي يتهمّ على فانون بتلك الطريقة، والفقرة الموالية تبين أنّ تهجمه ذاتي وغير موضوعي البتّة. يقول: "أمّا أخونا الغاضب على انفصام ذاته وضياح هويّته (وهذا غير صحيح وبيّن عن عدم اطلاع العروبي على معالم حياة فانون)، أكان من دعاة الأصالة أو من أصحاب اللّحي والعمائم، الذي يجاري أولئك الغربيين، أنصار المخالفة المطلقة، فيطالب بكلّ شيء أو بلا شيء (هذه قراءة تغليطية من العروبي لأنّ المطالبة بكلّ شيء أو بلا شيء مقرونة عند فانون بفترة العنف ضدّ الاستعمار لا بالفترة التي تلت تصفيته والتي نطلق عليها اسماً فضفاضاً هو الاستقلال)، فإنّنا نذكره بوقائع يحلو له أن يتناساها. فإذا كان يصرّ اليوم على رفض الغرب باسم الوفاء للتراث والأسلاف، فما ذاك إلاّ أنّه أضاع مع ذاته القديمة حتّى ذكرى ماضيه. هل يتذكّر وهو يعيش في وطنه أرض الشمس والزيتون، كم مدنا خربت وأبارا سُممت وسُفنا أحرقت قبل أن يضمن في ذاته ما ظهر له أول الأمر غامضاً وغير محتمل؟ يفخر اليوم بلغة طالما كسر تراكييها وشوّه مخرجها، برسالة طالما طمس معالمها، بتيارات فكرية حاول جاهداً أن يخمدتها في أجيح النيران! بالأمس قاوم الرّب الذي كلّم عرب الصّحراء، وها هو اليوم يعبده صادقاً، تنكّر بالأمس للحضارة اليونانية وها هو اليوم يعتزّ بها ويدّعي أنّه أنقذها من التّلف (يبدو هنا أنّ العروبي يتحدّث انطلاقاً من

60 : نفسه، ص87.

تقديم سارتر لكتاب فانون الذي أوضحنا أنه تقديم تغليطي، لأن فانون لم يدع أنه أنقذ حضارة اليونان). فإذا كان الدهر وحده قد استطاع البارحة أن يجبر النفس الكسيرة فلم لا يقوم بالوظيفة نفسها مستقبلاً؟ إنه طبيب ماهر، سيئم العلاج رغم صرخات أخينا المتأوه القلق وتندّر أصدقائه المغرّضين⁶¹. ولا يسعنا الرّد على هذا إلا بالقول أنّ الشّخص الذي يعجز عن نقد الأفكار، يلجأ غالباً إلى نقد صاحبها، متناسياً أنّ النّظر يكون في القول لا في صاحبه.

ونختم حديثنا عن العروبي بعيداً عن تعرّضه لفانون، إذ نجده يرفض، على الصّعيد الاقتصاديّ، اللّجوء إلى الماركسيّة، لأننا سنجد داخلها تلك الثّنائيّة التي أشار إليها العروبي نفسه في وضعانيّة الدولة القوميّة، أي أنّها مقبولة كمذهب ومرفوضة كمنهج، مع فارق وهو أنّ الماركسيّة ربّما كانت منتهى كلّ اختيار وضعانيّ⁶². وفي هذا الصّد يدري العروبي أنّ الماركسيّة تتيح خطّة علاجية للتأخر، وتتخلّص هذه الخطّة في قراراتين: تأميم التّجارة الخارجيّة والإصلاح الزراعيّ، وكلاهما شرط ضروريّ للتّصنيع⁶³. ويبدو لنا أنّ هذين القرارين هما القراران نفسهما اللذان نادى إلى اتّخاذهما فانون، فهل هذا التّشابه بين العروبي وفانون هو مجرد تشابه أم أنّ هناك أموراً أخرى؟

ويذكر العروبي أنّ تفضيل المفكّر العربيّ للماركسيّة يعود إلى أمرين: الأوّل أنّها تبدو أكثر اتّساقاً، والثّاني أنّها أكثر انتقاداً للغرب البرجوازيّ. ولكنّه يحذّر من تحوّل هذه الماركسيّة إلى سوسيولوجيا على أيدي المصلحين العرب: الشّيخ، والرّعيم السّياسي، والدّاعية إلى التّقنيّة.

وأما بن نبيّ، فإننا نجده لا يتحدّث عن قوميّة إفريقيّة، وإنّما عن وحدة عربيّة إسلاميّة تمتد على محور طنجة-جاكرتا، وذلك في مواجهة محور آخر يمتد من موسكو إلى واشنطن، ويسمّي بن نبيّ المحور الثّاني محور الصّناعة، والمحور الأوّل محور المواد الخام، ويتميّز المحور الصّناعيّ بامتلاكه نفسيّة القوّة، بينما يفتقد محور المواد الخام هذه النفسيّة ليحلّ محلّها نفسيّة البقاء⁶⁴. وانطلاقاً من هذا التّقسيم سنجد مالك بن نبيّ يتحدّث عن ضرورة التّخطيط الشّامل من أجل ألاّ يصبح اقتصادنا وسيلة لتغذية مطامع اقتصاد الآخر ووسيلة لتوطيد استغلاله لنا.

ولكي يكون اقتصادنا قويّاً، يقترح بن نبيّ أمرين لا ثالث لهما: يتعلّق الأوّل بالموارد المادّية وكيفية استغلالها، ويتعلّق الثّاني بالإنسان وكيفية استثماره. ويرى بن نبيّ أنّ حلّ المشكلة الاقتصاديّة، يكون على مستوى العناصر النفسيّة، بتكوين وعي اقتصاديّ بكلّ ما يستتبعه في التّكوين الشّخصيّ للفرد وفي عاداته، وفي نسق نشاطه، وفي مواقفه أمام المشكلات

61 : نفسه، ص 87 و 88.

62 : نفسه، ص 170.

63 : نفسه، ص 180.

64 : مالك بن نبيّ، فكرة الإفريقيّة الآسيويّة في ظلّ مؤتمر باندونغ، ت. عبد الصّبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط3، 2001، ص 165.

الاجتماعية⁶⁵. وأما حلها على مستوى العوامل الاقتصادية البحتة، فيجب فيه تدارك التخلف الناشئ عن اقتصاد ما زال في مرحلته الابتدائية من أجل بلوغ مرحلة التصنيع، وليس له ما يعتمد عليه في ذلك سوى الزراعة من ناحية، والمواد الخام من ناحية ثانية، وهما ثديا الاقتصاد الأفروآسيوي ووسيلتا بعثه حسب بن نبي.

ونجد بن نبي يدعو إلى ضرورة حلّ مشكلة تسويق المادة الأولية، وهي ما دعاه فانون سابقا بتأميم القطاع الواسطي الذي تقوم به البرجوازية الوطنية، إلا أن بن نبي يتوسّع في الحديث عن هذه المعضلة ويحللها بعمق، فيبين أن السعر يتحدّد في البورصة انطلاقا من العلاقة بين المادة الأولية والعملة، أي أن السعر لا يتحدّد انطلاقا من العناصر الاقتصادية الخاضعة لقانون العرض والطلب فحسب، بل إنه يتحدّد أيضا بعناصر غير اقتصادية تُفصح عن اعتبارات مالية وسياسية واستراتيجية، أي الإرادة الخاصة لأحد الأطراف، وهو من بحوزته العملة طبعا⁶⁶. ولذلك فإنه يتوجّب علينا أن نحرّر المادة الأولية من ظروف السوق الراهنة من خلال إنشاء "مصرف المادة الخام".

وبناءً على ذلك نجد فانون وبن نبي يشتركان في مبدأ واحد، يتمثّل في ضرورة قطع العلاقات الاقتصادية الكلاسيكية مع المستغلّ بصورة جذرية، ولكنهما يختلفان في الكيفية، فإن كان فانون يرى بضرورة غلق الطريق أمام البرجوازية الوطنية في هذا المجال؛ وجعله في يدّ الدولة؛ شرط أن يكون رجالها من أولئك الذين يكرهون كلّ أشكال الانتفاع الشخصي، فإن بن نبي يدعو إلى ضرورة قطع العلاقة الراهنة بين المادة الأولية والعملة.

ومن بين النقاط التي تجعل آراء الرّجلين متقاربة قضية التعويض الذي تطالب به الدّول المستعمرة سابقا من المستعمر، فقد نادى فانون بضرورة ذلك في معرض حديثه عن العنف⁶⁷، وتحدّث بن نبي عن ذلك أيضا، ولكنّه لا يحدّد الانصياع وراء سياسة المطالبة بالحقوق دون القيام بالواجبات، وهذه النقطة هي نفسها التي عالجها فانون أيضا، إلا أن بن نبي يرى أنّ النزوع نحو المطالبة بالحقوق دون تأدية الواجبات؛ تعود جذوره في الجزائر إلى الفترة الممتدة بين 1934 و1939⁶⁸، وهذه الفترة هي التي تأسّس فيها حزب الشعب الجزائري بقيادة مصالي الحاج، والذي ساغ برنامجه كلّ على شكل مطالب لا واجبات، وهو ما لم يعالجه فانون بهذا العمق الذي نشهده عند بن نبي.

ومن النقاط المتماثلة عند الطرفين قضية إدخال الشعب في الحياة السياسية بهدف جعله راشدا لا طفلا يسهل استغلاله، فقد نادى فانون إلى ذلك في معرض حديثه عن دور الحزب في توعية الشعب على جميع الأصعدة، وها هو بن نبي يكرّر الفكرة ذاتها في معرض حديثه

65 : نفسه، ص 162.

66 : نفسه، ص 170.

67 : فرانس فانون، معدّبو الأرض، ص 90.

68 : مالك بن نبي، بين الرّشاد والنّيه، ص 149.

عن السياسة و"البلوتيك"، إذ يرى أنّ السياسة هي محاولة التأمّل في الصّورة المثلى لخدمة الشعب، أمّا البلوتيك فهو مجرد صرخات وحركات لمغالطة الشعب واستخدامه⁶⁹.

ونجد عند الرّجلين نقطة التقاء أخرى تتمثّل في مبدأ تشابه أطراد التنمية في كلّ مكان، والمقصود به هو مدى صلاحية الأنظمة الاقتصادية المصدّرة إلينا من الغرب، وقد طرح فانون هذه القضية وقال فيها أنّه ليس لزاما على دول العالم الثالث الاختيار بين النظام الرأسمالي والاشتراكي، إلّا أنّه يفضل الاشتراكية على الرأسمالية بشرط أن يتمّ تكيفها وفق المعطيات التي تطبع عالمنا⁷⁰. وأمّا بن نبيّ فيذهب المذهب نفسه، ويرى أنّ أكبر الأخطاء التي ارتكبت هي أنّ الخطط قد وُضعت على مبدأ تشابه أطراد التنمية في كلّ مكان مع ما سار عليه النموّ في البلدان الغنيّة في الغرب⁷¹.

ومن بين ما أثاره مالك بن نبيّ هو قضية التّغيير الذي أحدثته الإيديولوجيا الماركسيّة في الإنسان ذاته، وذلك كمقدّمة لما ينوي إثباته حول قضية الإنسان التّابع. فنجده لا يردّ التبعيّة هذه إلى ظروف اقتصادية مثلما فعل فانون، ولكنّه يردّها إلى وجود قابليّة لدى إنسان العالم الثالث على المستوى النّفسي لأن يكون تابعا للغرب، وهذا ما لا يقبله فانون تماما. والغريب في الأمر أنّ مالك بن نبيّ ينطلق من الكتاب نفسه الذي دحض أفكاره فانون في كتاب "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" ألا وهو كتاب مانوني الموسوم بـ"بسيكولوجيا الاستعمار"، وكنا قد تحدثنا عن التّمثيلات التي حاول مانوني تمريرها تحت غطاء الموضوعيّة من أجل جعل الآخر لصيق عقدة دونيّة وتبعيّة للغرب، وقلنا أنّها جزء من منظومة كبرى تهدف إلى استغلال الآخر، ولكنّ بن نبيّ والعروي قبله أدهشانا بالانصياع لهذه المقولات دون تمحيصها. إذ الصّواب القول بأنّه تمّ خلق عقدة تبعيّة لدينا وتنشئتها انطلاقا من واقعنا، أمّا القول بأنّ لدينا هذه العقدة بالفطرة وأنّه "لو لم يصنع الرّجل الأبيض الصّابون ل بقي الرّجل الأسود دون أن يغسل يديه"⁷² فهذا مغالطة كبيرة ومرفوضة.

ويؤكّد بن نبيّ على صعيد آخر أن يكون التّخطيط نابعا من أبناء البلد لا من الخارج، وأنّ أيّ مشروع نفكر فيه بأفكار الآخرين ونحاول إنجازه بوسائل غيرهم معرض للفشل لا محالة⁷³. وهذا عين ما تحدّث عنه فانون عندما أعطى مثلا عن الكيفيّة التي تدبّرت بها قيادة الثّورة أمورها في تنظيم الثّورة وأمور النّاس على كلّ الأصعدة دون الحاجة إلى مفكّري الغرب ومهندسيهم⁷⁴. ويبين بن نبيّ أنّ فاعليّة أيّ عمليّة تخطيط لا تتمّ ما لم يتمّ تحويل العمل المتوقّع إلى عمل واقع يقدر بالساعات، وأنّه لا مكان للمتفرّجين ضمن هذه العمليّة؛ إذ يتوجّب على كلّ

69 : نفسه، ص 98.

70 : فرانز فانون، معدّبو الأرض، ص 88.

71 : مالك بن نبيّ، بين الرّشاد والّتيه، ص 157.

72 : نفسه، ص 158.

73 : نفسه، ص 172.

74 : فرانز فانون، معدّبو الأرض، ص 157.

السّواعد العمل⁷⁵. وهذه الفكرة أيضا موجودة في كتابات فانون حين يقرّ مبدأ أنّ كلّ متفرّج جبان أو خائن⁷⁶.

وبإعادة النّظر إلى النّقاط العديدة المشتركة بين الرّجلين تطرح قضية التّأثير والتّأثر نفسها هنا، وكنا ننوي أن نقول أنّ مالك بن نبي مارس بخصوص أفكار فانون جدلا هيجليّيا؛ أي أنّه أزال ما فيها من نقائص، ورفع ما فيها من محاسن، فقد طوّر بن نبي فعلا مفاهيم قانونيّة عديدة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: ضرورة التّخطيط الشّامل والفعال، وضرورة الاستثمار في الإنسان بذاته لأنّه رأس المال الفعليّ، ونبذ فكرة الاستدانة، ورفض سياسة المال، وأنّ التّخطيط يضعه أبناء البلد لا غيرهم، وأنّ على الجميع المشاركة في العمل. ولكنّ الغريب في الأمر هو أنّه رغم كلّ هذه الأدلّة التي تثبت وجود تأثر وتأثير، إلّا أنّنا لا نجد-حسب علمنا- ذكرا لاسم فانون في كتابات بن نبيّ إلّا في الصّفحتين 108 و109 من كتاب "القضايا الكبرى"⁷⁷ وفي الصّفحة 267 من "مذكرات شاهد للقرن"⁷⁸، وهذا يطرح تساؤلا كبيرا عن السّبب الكامن وراء ذلك؛ خاصّة وأنّ ذكر اسمه يكون مصحوبا غالبا بنقد غير موضوعيّ تماما. وهذه الملاحظة لا تنطوي على بن نبيّ فقط، وإنّما تنزاح على آخرين من أمثال مصطفى الأشرف الذي رُوِيَ عنه أنّه قال أنّ فانون قال له: "بعد كلّ شيء أنا أوروبيّ...ومن الطّبيعيّ ألا أرى المشاكل بنفس المنظور الذي ترونه منه أنتم"⁷⁹. فهل هذا قصور في قراءة فكر فانون قراءة جيّدة؟ أم أنّ هناك تقصيرا متعمّدا لغايات غير واضحة مع العلم أنّ هناك نقاطا عديدة جامعة بين الجانبين؟ كنا نودّ لو أنّ صاحب كتاب "جدل الثقافة" توسّع في جمعه بين فانون وبن نبي ومصطفى الأشرف⁸⁰ وبصّرنا بهذه الغايات ولكنّه لم يفعل. وبذا نختم كلامنا عن هذه النّقطة، كي نعود إلى أهمّ ما توصلّ إليه فانون، وخاصّة فيما تعلق بالثقافة القوميّة والمثقفين.

(4) في العلاقة بين الثقافة والتحرّر وقضية تهميش فانون للمثقفين

لقد تحدّث فانون عن السياسة التي تبنّاها الاستعمار من أجل تحطيم ثقافة المستعمرين؛ سواءً أكان ذلك من خلال نفي وجودها أصلا، أو من خلال إثبات وجود تراتبيّة ثقافيّة بينه وبينها. وتحدّث أيضا عن السياسة المتتبّعة من قبل المستعمر من أجل تحطيم ثقافة الآخر، وعن حظوظ الإنسان المحليّ في مواجهة هذه السياسة الاستعماريّة التي تروم إفراغه من كلّ محتوى

75 : مالك بن نبيّ، بين الرّشاد والنّيه، ص 174/175.

76 : فرانز فانون، معدّبو الأرض، ص 162.

77 : مالك بن نبيّ، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق سوريا، ط11، 2014، ص 108/109.

78 : مالك بن نبيّ، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر، دمشق سوريا، ط2، 1984، ص268.

79 : محمّد الميليّ، فرانز فانون والثّورة الجزائريّة، ص 73.

80 : وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، مقالات في الآخريّة والكولونياليّة والديكولونياليّة، دار ميم للنّشر، الجزائر، ط1، 2018، 74-102.

ثقافيّ. وقد أشرنا إلى ذلك كلّه في الفصل الثاني من هذا العمل حال حديثنا عن "انكشاف السّتار والانتقال من العنصريّة البيولوجيّة إلى العنصريّة الثقافيّة".

ونحن لا نجد فانون يحاول إثبات وجود ثقافة لدى الشّعوب المستعمرة، وإنّما نجده، بالمقابل، يحلّل الدور الذي يقوم به المثقّف المستعمّر حيال ثقافته وشعبه. إذ الملاحظ أنّ ثمة تحوّلًا مشهودًا في طريقة تعامله مع ثقافته؛ وفي الوظيفة التي سيضطلع بها على اختلاف المراحل الثقافيّة التي سنذكرها لاحقًا. وتتحدّد طبيعة هذه الوظيفة تبعًا لمعيار واحد هو مدى انغماسه في شعبه من عدمه.

وتعود أصول فكرة الانغماس هذه إلى نيتشه الذي حدّر من خطورة الدور الذي يؤدّيه الإنسان النظريّ، وهو الذي يتكلّم من علّ، إذ يقول نيتشه في كتابه "ميلاد التّراجيديا": "الإنسان النظريّ لا يمكن تصديقه"⁸¹. وقد جاء حديث نيتشه هذا في سياق تحليله لدور ديونيزيوس الذي منح مزيّة التعبير الصّادق عن آمال الشّعب ووصف العالم؛ خلافاً للمنظرين الأوائل-وكلامه هذا موجّه إلى سقراط ومن نحا نحوه-الذين هم في عجز عن القيام بذلك. يقول نيتشه: "الكورس (كورس السّاتير)، يصف العالم بتعابير أكثر صدقًا، وأكثر أصالة، وأكثر كمالًا، ممّا يقول رجل الثقافة الذي يرى ذاته الحقيقة الوحيدة في العالم"⁸².

ونجد كذلك أصولًا لفكرة الانغماس هذه عند هيجل في تمييزه بين العقل الفاعل والعقل المراقب، إذ يرى أنّ العقل المراقب بعيد عن أداء وظيفته التي وُكّل بها بينما يضطلع العقل الفاعل بأدائها حقّ الأداء. "فعلى الإنسان أن ينتقل من مراقبة الوقائع والانتقال إلى الفعل. فالعقل المراقب يسعى إلى استخراج الأفهوم من الطّبيعة غير أنّه يظلّ أحيانًا في غمرة علوم زائفة. أمّا العقل الفاعل فيضع الفرديّة في علاقة مع الواقع الاجتماعيّ"⁸³. ويعيب هيجل إيديولوجيا الإنسان المثقّف، فهو يحصر نشاطه العقليّ بالمحاكاة الصّرف فقط، وعلى هذا المثقّف أن يستبدل التّفكير بالفعل. وينتقد هيجل المثقّفين السّدج الذين يخافون الانخراط في العمل لئلاّ يتلخّ رونق جوانيتهم⁸⁴. ولكنّ الفارق بين فانون وهيجل هو أنّه حتّى وإن كان كلاهما يدعوان إلى بناء الأمّة، فإنّ الأوّل يتحدّث عن حالة حرب بينما يتحدّث الثاني من منطلق سلم نسبيّ.

ونجد إضافة إلى نيتشه وهيجل تعريفًا وظيفيًا للمثقّف، أي باعتبار الدور الذي يجب عليه تأديته إضافة إلى ممارساته الفكرية والتأمليّة، وهو تعريف ذكره إدوارد سعيد نقلًا عن غرامشي الذي يقول: "إنّ جميع النّاس مفكّرون، ومن ثمّ نستطيع أن نقول: ولكنّ وظيفة المثقّف أو المفكّر في المجتمع لا يقوم بها كلّ النّاس"⁸⁵.

81 : فريدريك نيتشه، مولد التّراجيديا، ص208.

82 : نفسه، ص127.

83 : رينيه سّرّو، هيجل والهيكلية، ص95.

84 : نفسه، ص95.

85 : إدوارد سعيد، المثقّف والسّلطة، ت. محمّد عنّاني، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ط1،

2006، ص32.

ويربط قانون حديثه عن المثقفين بالعنف الثوري، ويرى أنه السبيل الوحيد الذي يجعلهم يؤدون وظيفتهم الفاعلية لا الرقابية، وذلك لتوفره على آلية دمج مختلف شرائح الشعب ضمن وعاء واحد. وبالمقابل، فإنه يرى أن الفئة التي تتلمذت على يد الاستعماريين، يترأى لها بادئ الرأي أن المستعمر والمستعمر يمكنهما العيش في سلام ضمن عالم جديد. ومردّ هذا التوهم هو تجذّر الأفكار التي استمدّها هؤلاء من الأوساط البرجوازية الاستعمارية؛ والتي ينبغي عليهم استئصالها من خلال استرداد الاتصال بالشعب ونفي القيم الفردية التي أخذوها عن المستعمر. ولقد ذكرنا سابقاً أن قانون كان شديد الحذر من النخبة المثقفة، داخل الوطن وخارجه، يمينية كانت أو يسارية، وصرّح أنها عاجزة عن فهم الثورة، وأنها لا تملك في العنف وجهاً تُعرف به، إذ أنها تقول شيئاً وتعني غيره. والمعنى أنه لا يمكن تصديقها. وهي الفكرة نفسها التي قالها نيتشه تتكرّر هنا.

أضف إلى ذلك أن جمع قانون بين المثقف والعنف هو أشبه ما يكون بحديث نيتشه عن ديونيزيوس مع فارق بسيط؛ هو أن قانون لا يمجّد الاندفاع بالقدر الذي يراه نيتشه، بل يضيف عليه قدراً من التأمل والتفكير والتخطيط من أجل تقويم مساره، وهو ما لم يفعله نيتشه. وينتج عن ذلك أنه إن كان نيتشه يهّمش رجال الفكر والثقافة على عمومهم، فإن قانون لا يفعل ذلك، وإنما يهّمش أولئك المتعالين على الانغماس في الشعب، والذين يتوهّمون أنهم الوحيدون الذين يمتلكون الحقيقة.

من النقاط الأساسية التي يعقد عليها قانون العزم في معالجته للثقافة، هو مفهوم "رحم الثقافة"، وهو مفهوم قلما يتحدّث عنه النقاد، خصوصاً أولئك الما بعد حدثيون؛ الذين يتجاوزون مفهوم الوطن والأمة ويتعالون عليهما ليتحدّثوا عن ثقافة البين-بين⁸⁶ أو التهجين الثقافي. إلا أن قانون يجعل من رحم الثقافة شرطاً موجداً لها، وإن انعدم شرط الوجود هذا فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن توجد لدينا ثقافة؛ سواء أسارنا إلى هضم ثقافة المستعمر وتمثلناها تمثلاً كاملاً، أم أننا ركلنا ثقافته وشرعنا نبعث حطام ثقافتنا من قبره.

إن الحديث عن مفهوم رحم الثقافة لم يأت عبثاً أو بطريقة ارتجالية، وإنما جاء نتيجة قيام قانون بتحليل المرحلتين اللتين يقطعهما المثقف المستعمر من أجل أن تكون له ثقافة. وهاتان المرحلتان هما مرحلتان عدميتان، ولا يمكن ضمن ظروفهما أن ندعي وجود ثقافة تتمتع بكل المقومات التي تمكّنها من الوقوف في وجه ثقافة المستعمر ندّاً لنذّاً.

ذلك أننا نشهد في المرحلة الأولى سعي المثقف المستعمر إلى الارتقاء على الثقافة الغربية في نهم شديد، ونجده يبرهن على أنه هضمها إلى درجة بلوغه مرحلة التمثّل الكامل بها. ثم تأتي المرحلة الثانية، وذلك بعد أن يشعر هذا المثقف بأن في ثقافة الآخر مكتسبات تضيّعه، فينادي إلى نبذها، والمناداة إلى النبذ أسهل من النبذ طبعاً، فيتخذ مواقع حماسية متعصبة، ويميل إلى الانطواء، ممّا يخلق لديه حنقا وتوتراً عضلياً. وعلى الصعيد العملي، نجده

86 : راجع بهذا الخصوص: سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، مراجعة سمير الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص90.

يميل إلى إحياء الماضي والتاريخ، ويتغنى بأبسط مشهد من مشاهد الحياة في بلاده. ثم إنه يتذكر عادات الشعب الطيبة ويقابلها مع العادات السيئة التي استمدّها من الاستعمار، وينتشل من أعماق ذاكرته مشاهد قديمة من طفولته. ولكنه سيدرك، طال الزمن أو قصر، أنّ ما يقوم به من أعمال لا يجعل ثقافته المحليّة تملك أيّ وجه تصمد به في وجه مدنيّة المستعمر المحتلّ. ثم تأتي المرحلة الثقافيّة الحاسمة.

وبوسعنا قبل الحديث عن هذه المرحلة أن نعرّج على نقطتين اثنتين: أولاًهما أنّ سعي المثقف لتحصيل ثقافة خاصّة خاضع عند فانون لآليات الجدل الهيجليّ، فالنزوع نحو ثقافة الآخر هو الأطروحة الأولى، والارتداد عن هذا النزوع لبطلان فحواه إلى ثقافة المحليّ هو نقيضتها، وستأتي التركيبة منهما لاحقاً. وثانيتها أنّ فانون نبّه من تلك الانبثارات النفسيّة العاطفيّة التي هي على قدر كبير من الخطورة؛ عندما نجد أناساً من حاملي الثقافة طبعاً يدعون أنّهم بلا شاطئ ولا حدّ ولا جذور، وإشارته هذه موجّهة إلى أولئك الذين يقولون بالهجنة الثقافيّة ومزايها. ويستغرب فانون عندما يسمع مثقفاً مستعمراً يتحدث بوصفه سنغاليّاً وفرنسيّاً، أو جزائريّاً وفرنسيّاً في آن واحد، ويرى أنّ هؤلاء ليسوا صادقين، لأنّهم لو كانوا كذلك لتحتّم عليهم إنكار إحدى الصفتين، ولكن هيهات، فهم يضعون أنفسهم رأساً في أفق عالميّ عالٍ. وبوسعنا أن نقول هنا أنّ قراءة هومي بابا مفكّر الهجنة لفكر فانون⁸⁷ هي قراءة مجانية للصواب، وسنعود إلى تفصيل هذه النقطة في الفصل الموالي.

وبالرجوع إلى سياقنا، نقول أنّنا وصلنا إلى النقطة التي وجد فيها المثقف المستعمر نفسه في حالة تجاذب بين الثقافة الغربيّة والثقافة المحليّة، والتي أدرك فيها أنّه لا البحث المحموم عن حضارة قوميّة سابقة على العهد الاستعماريّ، ولا القيام ببخس الأعمال التي قام بها أبائنا وأجدادنا حقّها، ولا التسليم بالفكرة الغريبة التي تقول أنّ الاستعمار قد انتشل السكّان الأصليين من الظلام، وأنّه إذا رحل فسيردّهم رحيله إلى البربريّة والهمجيّة والحيوانيّة، كلّ ذلك لا يمكنه أن يشفي غليل المثقف المستعمر إن هو لم يقدّم أمرين ضروريين: الأول أن يتّصل بشعبه، والثاني أن يطالب بثقافة قوميّة إفريقيّة لا محليّة.

كما أنّ النظر إلى المرحلتين السابقتين من منظار آخر يكشف عن عدّة أمور منها أنّه إن كانت الثقافة الغالبة هي ثقافة المستعمر، وأنّه إن كانت الثقافة المنتشرة هي ثقافته أيضاً، فهل مردّد هذه الغلبة والانتشار والهيمنة إلى مضمون هذه الثقافة وإلى أنّ تفوقها كامن في ذاتها؟ أم مردّد إلى أمور فوقيّة؟ ومن أجل الإجابة على هذه القضية نعود إلى صاحب كتاب "مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة" الذي يقول "أنّ كارل ماكس مثله مثل ماكس فيبر لم يُخطئاً بتأكيدهما أنّ ثقافة الطبقة المهيمنة هي، دوماً، الثقافة المهيمنة. وواضح أنّهما لا يزعمان بقولهما هذا أنّ ثقافة الطبقة المهيمنة لها نوع من التفوّق الكامن في ذاتها أو أنّ لها قوّة انتشار تأتيها من

⁸⁷ : راجع الفصل الثاني الموسوم بـ "استنطاق الهوية: فرانز فانون والامتياز ما بعد الكولونيالي" من كتاب: هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، ت. نائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2004.

جوهرها الخاصّ وتجعل منها قوّة مهيمنة على الثقافات الأخرى "طبيعيًا". بالنسبة إلى ماركس، كما بالنسبة إلى فيبر، تتوقّف القوّة النسبيّة الخاصّة التي لمختلف الثقافات، خلال التنافس الذي يواجه بينها، على القوّة الاجتماعيّة النسبيّة الخاصّة بالجماعات التي تُسندها"⁸⁸.

وبالاستناد على هذا القول يتبدّى جليًا، باعتماد مفهوم المخالفة، أنّ الثقافة المهيمن عليها ليست مغلوبة أمام الثقافات الأخرى، وإنّما يتولّد ضعفها وركودها من ضعف الجماعة التي تسندها. وما هذه الجماعة إلاّ المستعمرون، ومادام الوصف المصاحب لهم هو أنهم مستعمرون، فإنّ ثقافتهم ستبقى مستعمرة مغلوبة، ومهيمنة عليها، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال بعثها. ومن يحاول ذلك، فعليه أن يحذر من أن يُغلق الجرّة على أصابعه. إنّ ما على المستعمر القيام به هو أن ينفى الاستعمار ثمّ تأتي الثقافة بعدها أو يؤتى بها.

ومن الذين أشاروا أيضًا إلى ثنائيّة مضمون الثقافة/انتشارها، تزيفيتان تودوروف في كتابه "الخوف من البرابرة" حال حديثه عن الثقافة إذ يقول: "فالثقافة توجد إذن على مستويين شديدي الارتباط: مستوى الممارسات الاجتماعيّة، ومستوى الصّورة التي ترسمها هذه الممارسات في ذهن أعضاء المجموعة. إنّ ما يحدّد الطّابع "الثقافيّ" لهذه الممارسات الاجتماعيّة ليس مضمونها، وإنّما انتشارها"⁸⁹.

ومن الأمور التي تتكشف لنا عند إمعان النّظر في المرحلتين المذكورتين هو مفهوم حطام الثقافة، والمقصود به هو تلك الآثار وذلك الماضي اللّذان يُقبل عليهما المثقّف المستعمر بغية مجابهة ثقافة المستعمر. فهل الثقافة هي تلك الآثار أو النتاجات الرّمزيّة الممثّنة اجتماعيًا والتي تكون في مجال الفنون والآداب على حدّ تعبير بورديو⁹⁰؟ الإجابة على ذلك هي لا. ذلك أنّ تعريف فانون للثقافة مغاير تماما لهذا التعريف، إذ يرى أنّها في جوهرها نقيض العادات الجامدة التي ليست إلاّ حطام الثقافة.

ومما تفصح عنه هاتان المرحلتان هو السّعي الدائم والحثيث الذي يقوم به المثقّف المستعمر من أجل الحصول على هويّة تطبعه باسم الثقافة، ظلّا منه أنّ السّمات الثقافيّة التي تحدّد المستعمر أو المستعمر-والتي حصل له تجاذب بينهما-هي التي تمنحه هويّة محدّدة. وهذا غير صحيح. لأنّ الثقافة لا تتحدّد بوصفها شيئًا منفصلا أو متعاليا عن مجموعة الأفراد أو الجماعات المندرجين تحت غطائها، وإنّما تتحدّد بوصفها ذلك النّشاط الذي تقوم به هذه المجموعة من أجل أن تقف في وجه الآخر. وبالتالي فإنّ الثقافة ليست عملية اكتساب لما هو مثنّى اجتماعيًا، وليست عملية استشراف على مكتسبات الآخر، وإنّما هي نشاط لمجابهة الآخر والوقوف ندّا له. ويتحدّد هذا النّشاط انطلاقًا من الظروف التي تشهدّها هذه الجماعة، سلما

88 : دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، ت. منير السّعيداني، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص120/121.

89 : تزيفيتان تودوروف، الخوف من البرابرة، ما رواء صدام الحضارات، ت. جان ماجد جبور، هيئة أبو ظبي للثقافة والتّراث، أبو ظبي الإمارات العربيّة المتّحدة، ط1، 2009، ص32.

90 : دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، ص 142.

كانت أو حرباً. وليس هناك نشاط، حسب فانون، يجعل حطام الثقافة يتحرك أو يتبدل أو يعاد تشكيله سوى الكفاح المسلح. وهنا تأتي المرحلة الثالثة والحاسمة.

وتتميز هذه المرحلة عن سابقتها خصوصاً الثانية منهما، بسعي المثقف إلى إيقاظ الشعب من نومه بعد أن كاد يغفو معه عندما لجأ إلى حطام الثقافة. ولا نجد في هذه المرحلة ميلان الكفة إلى طرف ما. فلئن كان المثقف قد تخلّى سابقاً عن حاضره وانكبّ على دراسة الماضي والآثار البالية، فإنه الآن ينتج ثقافة مغايرة، ويخلق أدباً جديداً وإنتاجات رمزية يقوم الشعب بتثمينها وتحيينها وتقييمها وتقويمها، لا لشيء سوى أنها تعبير عن الأمة ولسان ناطق باسم الشعب. وهذه المرحلة هي مرحلة الاندماج التام بين المثقف المستعمر والشعب، وهي مرحلة التلاقح بينهما، وربما جاز لنا أن نسميها تثقافاً أو مثاقفة خلافاً لما تووضع على إطلاقه كمصطلح للدلالة على التفاعل بين ثقافة وثقافة أخرى. فالتثقاف من منظورنا لا يكون كذلك إلا إذا كانت الثقافتان في موضع قوة أو هيمنة، كلّ واحدة على حدة، فهذا يجيز التثقاف بينهما، أما أن تكون هناك ثقافة مهيمنة وأخرى مهيمّن عليها فليس ثمة تثقاف مطلقاً، وإنما هناك تثقيف يمارسه الطرف المهيمّن على نظيره. ولا يتأتى للتثقاف المهيمّن عليها في ظلّ هذه الظروف أن تتثقاف مع الآخر، وإنما يتأتى لها التثقاف داخلياً، بين المثقف والشعب. ومن جرّاء هذا التفاعل الحقّ بين الطرفين، يتمّ خلق مضامين وأشكال جديدة مثمّنة من طرف الشعب بإمكانها مجابهة ثقافة الآخر، وتُسوّغ لظاهرة التثقاف الخارجي بين ثقافة وثقافة أخرى أن تتمّ دون أن يكون هناك غالب أو مغلوب.

إنّ المثقف في مرحلة المعركة يدرك أنه ليس عليه أن يبرهن على وجود أمته بثقافة، بل عليه أن يخوض المعركة التي تثبت ذلك. ويستتبع هذا الإدراك إدراك آخر هو أنّ سعيه القديم من أجل إحياء التقاليد والالتصاق بها لم يكن سوى عمل فارغ أو مفرغ من أية فعالية تذكر. ولكنّه حال شروعه في العمل الثوريّ ضدّ المستعمر يرى بوضوح أنّ التقاليد والآثار الثقافية بدأت مضامينها تتبدل.

والآن، علينا أن نقول أنه من الواضح أنّ سعي المثقف إلى اكتساب هويّة عن طريق الثقافة، وذلك في ظلّ وجود طرف مهيمّن وآخر مهيمّن عليه، لم يكن ليتحقّق مطلقاً. وسنعود لاحقاً لدراسة بعض الأعمال الأدبية من منظور تعبيرها عن الهوية والثقافة في ظلّ الاستعمار. وأمّا سعيه إلى اكتساب هويّته عن طريق الكفاح المسلح، فهو الذي مكّنه من إصابة عصفورين بحجر واحد: حصوله على الهوية والثقافة معها. وهنا يتبيّن لنا مع فانون أنّ ثمة أسبقية للهوية على الثقافة، وأنّ الاستراتيجيات الهويةيّة هي التي تُكسب المجموعة ثقافة تميّزهم بها عن غيرهم. وأمّا البحث عن الثقافة كسبيل للحصول على الهوية فتحقّقه غير ممكن.

ونجد لقضية العلاقة بين الهوية والثقافة تجليات كثيرة في كتابات النقاد والمفكرين، منهم من يرى أنّ الثقافة تملك في مضمونها وعيا هويّاتياً، ومنهم من يرى أنّ الاستراتيجيات الهويّاتية هي التي تمنح الثقافة مضمونها غير مضمونها الجامد الذي سمّيناه حطام الثقافة. فيرى دنيس كوش أنّه يمكن للثقافة، عند الاقتضاء، أن تكون من دون وعي هويّاتي، في حين يمكن

للاستراتيجيات الهوياتية أن تعالج، بل أن تعدّل ثقافة ما بحيث لا يبقى لها الشيء الكثير ممّا تشترك فيه مع ما كانت عليه من قبل⁹¹. ويفترح كوش تعريفا للهوية يقول فيه أنّها بناء يُبنى في علاقة تُقابل فيها مجموعةٌ مجموعاتٍ أخرى تكون في تماس معها⁹². ثمّ ينتقل لبيّن أنّ الثقافة لا تملك أيّة ميزة؛ تجعلها تميّز مجموعة عن غيرها إن لم تقم هذه المجموعة بذاتها بالتمايز عن غيرها، عن طريق توظيف ما يخدمها من سمات ثقافية. يقول كوش: "وعليه، فإنّ ما يهّم لتحديد هوية مجموعة، ليس جرد مجموع سماتها الثقافية المميّزة لها، بل أن نرصد، من بينها، تلك التي يستعملها أفراد المجموعة ليثبتوا تمايزا ثقافيا ويحافظوا عليه"⁹³.

ويستعين دنيس كوش من أجل تأكيد ما ذهب إليه بفريدريك بارث الذي يرى أنّ أفراد المجموعة لا يتصوّرون على أنّهم محدّدون، مطلقا، بانتمائهم الإثني الثقافي، إذ هم أنفسهم الفاعلون الذين يُضفون الدلالة على هذا الانتماء تبعا للوضعية العلائقية التي فيها يوجدون. هذا ما يؤدّي حسب فريدريك بارث إلى اعتبار أنّ الهوية تُبنى ويعاد بناؤها باستمرار داخل التبادلات الاجتماعية. وهذا التّصوّر الديناميكي للهوية يتعارض مع ذلك الذي يجعل منها نعنا أصليا دائما لا يعرف التّطور⁹⁴.

ونجد إلى جانب دنيس كوش تزيفيتان تودوروف الذي يرى أنّ الصراعات هي التي تؤدّي إلى إعادة صياغة الذاكرة الاجتماعية، وأنّها هي التي تبرّر عمليات البناء وإعادة البناء التي يتعرّض لها الماضي على الدوام⁹⁵.

وأما بيير بورديو فيرى خلاف ما يراه سابقا، إذ الثقافة عنده موجودة وحسب، وهي عبارة عن الأهداف والغايات التي توضع من أجل إثبات تمايز ثقافيّ ما. ويطلق بورديو على ما نسمّيه ثقافة مصطلح الهابيتوس *habitus* ويعرّفه بكونه "مجموعة من الاستعدادات المستدامة والقابلة للنقل. إنّها بُنى مُبنيّة، أي باعتبارها مبادئ مولّدة ومنظمة لممارسات وتمثّلات يمكن لها، موضوعيا، أن تتأقلم مع هدفها، من دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكّم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها"⁹⁶.

وأما تيري إيغلتن، ففي مقال له موسوم بـ "الثقافة في أزمة" فإنّه يورد العديد من التعاريف لكلمة ثقافة، ويرى أنّ كلّ تعريف وضع للدلالة عليها، فإنّه إمّا أن يكون فضفاضا أكثر من اللازم أو ضيقا إلى حدّ اختزاليّ. ولكنّه في حديثه عن العلاقة بين الهوية والثقافة يرى أنّ الثقافة أصبحت، خلافا لما كانت عليه، هي التي تثبت الهوية. يقول: "ومع ذلك، كانت كلمة

91 : دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص148.

92 : نفسه، ص153.

93 : نفسه، ص153.

94 : نفسه، ص154.

95: تزيفيتان تودوروف، الخوف من البرابرة، ص66.

96 : دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص142.

"ثقافة" تتأرجح منذ الستينيات، فوق محورها، لتعني-بالضبط-العكس تقريبا، وتعني الآن إثبات هوية محدّدة-قومية، جنسية، عرقية، إقليمية-بدلا من التّعالي عليها"⁹⁷.

ولا ينطلق إيغلتنون في حديثه عن الثقافة من عدم، وإنما من منظور أولئك الذين بإمكانهم النظر من كلّ مكان وكلّ زمان، والذين يرون أنّ الهوية لا تتدخّل في خلق الثقافة أو تعديلها أو إحيائها. فالثقافة عند إيغلتنون متعالية على الهوية، وبإمكان الفرد الغمس من كلّ الثقافات لتصبح لديه ثقافة هجينة تمكّنه من الحديث من كلّ المواقع. ويبدو أنّ الظاهرة التي تميّز إيغلتنون عن غيره، وشأنه في ذلك شأن هومي بابا، هو أنّ لدهما استعدادا مسبقا للتّهجين الثقافيّ. والاستعداد المسبق للتّهجين الثقافيّ مصطلح نجده عند تزيفيتان تودوروف عندما درس مذكّرات القسّ الإسبانيّ دوران التي كتبها بمناسبة قيامه بحملة تبشيرية في أمريكا. يقول تودوروف: "ومن المرجّح بدرجة قويّة أنّ دوران نفسه ينحدر من عائلة من اليهود المتنصّرين، وبوسعنا أن نرى هنا السبب في الحماس الذي يتعلّق به بالتشابهات مهملا الاختلافات. ولا بدّ أنّه قد انهمك بالفعل، بشكل واع إلى هذا الحدّ أو ذلك، في نشاط من هذا النوع، سعيا إلى التوفيق بين الدينين اليهوديّ والمسيحيّ. ولعلّه كان لديه بالفعل استعداد للتّهجين الثقافيّ. وأيا كان الأمر فإنّ اللّقاء الذي يمثّله بين الحضارة الهنديّة والحضارة الأوروبيّة يجعل منه المثال الأكثر كمالا للهجين الثقافيّ في القرن السادس عشر"⁹⁸.



ويبقى لنا أن نشير إلى مفهوم الثقافة القوميّة عند فانون، ونبدأ بالقول أنّ الأمر الذي جعل فانون يدعو إلى ثقافة قوميّة دون ثقافة وطنيّة هو أنّ قيمة الماضي بالنسبة لجميع الشعوب الإفريقيّة واحدة؛ فالمستعمر لم يفرّق في جهوده الرامية إلى نفي ثقافة الآخر أو تحطيمها أو إنزالها منزلة دنيا بين بلد أو آخر، وإنما طالبت سياسته تلك جميع المستعمرات. كما أنّ تأكّيده على أنّ العهد السابِق للعهد الاستعماريّ كان ظلّاما ووحشيّة وهمجيّة ولم يستثن أحدا. ولقد عمد المستعمر إلى ذلك كي لا يضيّع وقته في إنكار حضارات الأمم الإفريقيّة واحدة بعد واحدة، بل أنكرها جميعا. وبالتالي فعلى المستعمر الذي يريد نفي ذلك كلّه ألا يقوم به إلا على مستوى القارّة بأكملها.

وننتج عن هذا التوجّه قيام العديد من المقابلات بين الحضارة الإفريقيّة وحضارة الغرب، وجرى تباهٍ بغير تحفّظ بإفريقيا الفتية والشاعرة، ذات القلوب الصافيّة المندفعة، وذلك في وجه أوروبا العجوز ومنطقها الخانق، صاحبة البروتوكولات الصارمة والاحتفالات الجامدة. وهذه بعض مظاهر النّقال التي ذكرها فانون، والتي شغلت حيّزا معتبرا في بعض كتابات النّقاد،

⁹⁷: مجموعة من المؤلّفين، غبش المرايا: فصول في الثقافة والنّظرية الثقافية، إعداد وترجمة وتقديم خالدة حامد، منشورات المتوسّط، إيطاليا، ط1، 2016، ص203.

⁹⁸: تزيفيتان تودوروف، فتح أمريكا مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، سيناء للنشر، القاهرة مصر، ط1، 1992، ص222.

نذكر منها على سبيل المثال كتاب "قضايا إفريقية" للكاتب محمد عبد الغني سعودي، و"إفريقيا في عصر التحوّل الاجتماعي" لـ ب. س. لويد، و"إفريقيا والتّحدّي" لوانغاري ماتاي. وكلّها صادرة ضمن مجلة عالم المعرفة.

إلا أنّ هذا المسعى القوميّ في تناول الثقافة الإفريقيّة واجه حسب فانون خروقا ثلاثة: مُورس الأوّل من قبل العرب، والثّاني باسم الجمعيّة الإفريقيّة للثقافة، والثّالث باسم القوميّة الزنجيّة. ففي العالم العربيّ بقي الشّعور الوطنيّ أثناء فترة الاستعمار بقوة لا نجد لها مثيلا في إفريقيا حسب فانون، وقد ساعد العرب على ذلك تلك الظّاهرة الثقافيّة التي يسمّيها فانون يقظة الإسلام. إلا أنّ ما يراه فانون بخصوص منظّمة الجامعة العربيّة هو أنّ ذلك التّواصل العفويّ بين قطر وآخر غير موجود؛ إذ يفاخر كلّ قطر بما حقّقه، وبالتالي فإنّ الظّاهرة الثقافيّة تخرج من اللّاتميّز الذي تُعرف به في إفريقيا لتصبح كلّ ثقافة متميّزة عن الأخرى، ممّا يهدّد بزوال المسعى القوميّ للثقافة.

وأما الجمعيّة الإفريقيّة للثقافة، فقد أنشئت بهدف تبادل التّجارب والبحوث بين المنقّفين الأفارقة، وبهدف تأكيد وجود ثقافة إفريقيّة وتثمينها في إطار أمم معيّنة، وبهدف إبراز الحيويّة العميقة في كلّ ثقافة من هذه الثقافات الوطنيّة. إلا أنّ الخطأ الذي ارتكّب هو أنّ هذه الجمعيّة أسست بهدف آخر يتمثّل في الاصطاف جنبا إلى جنب مع الجمعيّة الأوروبيّة للثقافة التي كانت تروم أن تُصبح جمعيّة عالميّة للثقافة. وسرعان ما بدت هذه الجمعيّة عاجزة عن تحقيق أهدافها، واكتفت بأن تبين للأوروبيين النرجسيين أنّ هناك ثقافة إفريقيّة.

وكنتيجه لهذا الانهيار في أداء الجمعيّة الإفريقيّة، تفاقم الشّعور بنشوة فكرة الانتماء إلى العرق الزنجيّ، وأصبحت هذه الجمعيّة جمعيّة ثقافيّة للعالم الأسود كلّها، وضمت إلى صدرها آلاف الزنوج المتوزّعين في القارتين الإفريقيّة والأمريكيّة، وهو الخرق الثّالث. إذ لم يكن التحاق الزنوج الأمريكيين بهذه الجمعيّة إلا لحاجتهم إلى أن يتشبّثوا بإطار ثقافيّ، وبالتالي فقد جُمع الزنوج جميعا تحت جناح هذه الجمعيّة، ووُضع البيّض كلّ في سلّة واحدة، وازدادت المخاوف بأن يُكسر أو يتكسر كلّها.

وفعلا بدأت الاختلافات بين زنوج أمريكا وزنوج إفريقيا تبرز إلى السّطح، وسرعان ما أدرك الطّرفان أنّ المشكلات الوجوديّة التي يعانيتها كلّ طرف لا تلتقي مع تلك التي نجدها عند الطّرف الآخر، ولم يعد هناك من جامع لهما سوى ذلك اللباس الفضايف الذي نطلق عليه اسم "التّعاض مع البيّض". وأمّا فيما عداه، فلم يكن هناك أيّ تجانس بينهما. وتقرّر عن ذلك إنشاء "جمعيّة أمريكيّة" لرجال الثقافة السّود، وذلك لإدراك الجميع أنّ فكرة الانتماء إلى العرق الزنجيّ تصطدم أوّلا بالوقائع التي تفسّر تاريخيّة الناس وأنّ كلّ ثقافة إنّما هي ثقافة قوميّة قبل كلّ شيء. ومن أجل تبين ذلك تبينا فعليّا، علينا أن نعود إلى الجزائر كي نرى أحوال الثقافة التي كانت سائدة فيها، على أن ننقل بعدها إلى إفريقيا من أجل الغاية ذاتها.

5) التّجليات الثقافية الأدبية في الجزائر إبّان الاستعمار

من النّقاط التي تفرض علينا معالجتها في سياق حديثنا عن الثقافة الأدب الجزائريّ الصّادر في فترة الاستعمار الفرنسيّ للجزائر، وكنا في مبحث سابق قد تطرّقنا إلى قضية "الأدب الجزائريّ بين الالتزام السياسيّ والخضوع النخبويّ"، وسنحاول الآن، في هذا المبحث، تبيّن المراحل الثقافيّة التي تحدّث عنها فانون من خلال الأدب الجزائريّ، وسنستعين في ذلك بكتاب أحمد منور الموسوم بـ "الأدب الجزائريّ باللسان الفرنسيّ: نشأته، وتطوّره، وقضاياها"، وغايتنا من هذا كلّ واحد هي تبيّن مدى وجود أنساق ثقافيّة خفيّة أو معلنة تكون مضادّة للثقافة المهيمنة المسندة من قبل الاستعمار.

والمفروض من المثقّف في مرحلة الاستعمار أن ينزاح إلى صفّ المستعمر الذي كان تتلمذه على يديه، من خلال تبنّيه أفكاره وأشكاله الثقافيّة، أو أن يرفض كلّ ما له علاقة بالاستعمار من خلال التّفوق على الذات والنّيش في الماضي بتاريخه وتقاليده وحطامه، وقد يتولّد طرف ثالث من هذا الانزياح ذي الطابع التّواسي مغاير لسابقه شكلا ومعنى. ولنبدأ بالتّقيب كي نتبيّن ذلك.

وأول ما نشير إليه بخصوص الأدب الجزائريّ الصّادر في فترة الاستعمار هو أنّ المنشور منه كان في معظمه باللّغة الفرنسيّة، خصوصا الأعمال الروائيّة، أمّا ما جاء باللّغة العربيّة فقليل عدده، وتمثّل أساسا في الشّعر الذي كان بالفصحى أو العاميّة، أو في بعض الأعمال المسرحيّة التي كانت تُكتب لتُقرأ، وهو الغالب، أو تكتب لتُلقى، وهو النّادر، وذلك بحكم موضوعها طبعاً؛ فما يخدم المستعمر يروّج له ويزاح له السّتار على مصراعيه، أمّا ما يهدّد كيانه فيطمس على قبره. وتنطبق الملاحظة نفسها على الأعمال الروائيّة التي استقبل بعضها بحفاوة ممّا جعلها ذات شهرة أدبيّة عالميّة تتلقّف الجوائز هنا وهناك، ومنها ما تمّ تخييبه ولم ير النّور قطّ.

1

وبشيء من التّفصيل، نعود إلى البدايات، وإلى الشّعر، وتحديدًا إلى الأمير عبد القادر الذي كان يلقي شعرا فصيحاً تدور مواضيعه في مجملها عن الشّجاعة والفخر ومدح البداوة والتّصوّف والزّهد. ولقد كانت طينة الشّعب الجزائريّ وحقيقته آنذاك أفضل بكثير من طينة المعمرين بشهادة الجنرال بوجو نفسه⁹⁹، وكانت الثقافة الغالبة والمهيمنة آنذاك أيضا هي ثقافة الجزائريين، ولم يكن، بالتّالي، ممكنا، الحديث عن نسق مضمّر فيها لأنّها كانت هي السّائدة، وثقافة الآخر هي المتنحيّة، ولم يكن النزاع ثقافيا، بل كان مسلّحا.

⁹⁹ : مالك بن نبيّ، شروط النهضة، ص150.

ويأتي بعد الأمير عبد القادر الشّاعر الشّعبيّ محمّد بلخير رفيق الشّيخ بوعمامة، فقد كان يتغنّى ببطولات الجزائريين الذين لم يتوقّفوا عن الكفاح مرّة واحدة. والملاحظ في الأمر أنّه كلّما كان الكفاح المسلّح موجودا وقائما، فإنّ الثّقافة تكون في موضع قوّة بشكل واضح، ويكون أهلها أرقى من غيرهم.

ولمّا أدرك بيجو ذلك، قرّر تلافيه، فبحث عن معمرين يكافئون في قيمتهم الجزائريين، ولكنّ مسعاه باء بالفشل¹⁰⁰، فتقرّر تغيير السياسة الاستعماريّة من محاولة البحث عن معمرين راقين إلى اللّجوء إلى الانتقاص من قيمة الجزائريين. ويعود سبب لجوء الفرنسيين إلى ذلك هو شعورهم بالدونيّة لكونهم أقلّ قدرا من الجزائريين أوّلا، ولأنّ هيبتهم ضاعت جرّاء هزيمتهم في حرب 1870، إذ أنّ عدم قدرتهم على الرّفّع من قيمة شعبهم جعلهم ينتقصون من قيمة الآخرين، وعلى سبيل المثال، فإنّ جامعة الجزائر التي أسّست سنة 1900 لم تُشيد إلّا بهدف واحد؛ هو إنشاء "مشتلة إيديولوجيّة" تتكفّل بتخريج مدافعين عن إيديولوجيّة الاستعمار الرّاميّة إلى حيونة السّكان الأصليين كما ذكر ذلك أحمد منور نقلا عن محمّد الشّريف ساحلي¹⁰¹.

ثمّ تلا الشّاعرين السّابقين مجموعة أخرى ذكرها محمّد ساري في مقدّمة كتابه "عشر محطّات للأدب الجزائريّ الحديث"¹⁰²، فظهر رمضان حمود، وأبو اليقظان، ومفدي زكريا الذين تحدّثوا عن النّضال الوطنيّ، إذ كتب مفدي زكريا "فدائيو الجزائر" سنة 1936، ثمّ أتبعه بالنّشيد الوطنيّ الذي ألّفه وهو في غياهب السّجن الذي دخله خمس مرّات تباعا. كما أنّ هناك آخرين أمثال الثلاثة الذين اغتالتهم يد الاستعمار وهم الأمين العمودي، وعبد الكريم العقون، والرّبيع بوشامة، أضف إليهم محمّد العيد آل خليفة الذي سجّن وأخضع للإقامة الجبريّة طوال فترة الثّورة.

وأما الشّعْر المكتوب بالفرنسيّة فإنّنا نجد سالم القبّي في مجموعتيه الشّعريّتين: "حكايات وقصائد عن الإسلام" الصّادرة سنة 1917، و"أنداء مشرقية" الصّادرة سنة 1920، وكلاهما تمجيد للإسلام والشرق وفرنسا في آن واحد حسب تعبير منور¹⁰³، ممّا يجعل سالم القبّي بعيدا عن المرحلة الثّقافيّة الحقّة التي نجد فيها أنساقا مضادّة للسياسة الاستعماريّة، ويضمّنه إلى المرحلة الثّقافيّة الأولى التي نجد فيها، كما ذكرنا سابقا، اعتقادا بإمكانية التّعاش بين المستعمر والمستعمر.

100 : نفسه، ص150.

101 : أحمد منور، الأدب الجزائريّ باللسان الفرنسيّ: نشأته، وتطوّره، وقضاياها، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر العاصمة، ط2، 2017، ص80.

102 : محمّد ساري، عشر محطّات للأدب الجزائريّ الحديث، المهرجان الدّولي للأدب وكتاب الشّباب، الجزائر، 2012، ص6 و7.

103 : أحمد منور، الأدب الجزائريّ باللسان الفرنسيّ: نشأته، وتطوّره، وقضاياها، ص88.

ونجد أيضا في مجال الشعر الجزائريّ النّاطق باللسان الفرنسيّ مالك حدّاد الذي أصدر سنة 1956 ديوان شعر موسوم بـ "الشّقاء في خطر" وفيه تغنّ بالثورة وتحريض على مقاومة المستعمر بالكلمة الشعريّة المعبرة والمؤثّرة على حسب تعبير منور¹⁰⁴. ثمّ ألف بعده ديوانا آخر سنة 1961، ولكنّه أقلّ التزاما بالثورة من سابقه.

ويتّضح من خلال هذه الإطلالة الموجزة على ميدان الشعر أنّ الذي كان منه باللّغة العربيّة أو الدّارجة قد كان مناهضا للاستعمار في مجمله، وأمّا ما كان منه باللّغة الفرنسيّة، فقد رأينا ممثّليه على طرفين متناقضين تماما، وأمّا ما كان منه باللّغة الأمازيغيّة فيتطلّب دراسة معمّقة من أهل الاختصاص للحكم عليه، ونذكر منه على سبيل المثال شعر الشّاعر القبائليّ سيّ محند أو محند الذي ترجم كلّ من مولود معمري ومولود فرعون أشعاره إلى الفرنسيّة والتي لا نجد لها ذكرا في كتاب منور بحكم أنّ كتابتها لم تكن بالفرنسيّة وإنّما نُقلت إليها.

2

وأما فيما يخصّ المسرح، فإنّنا نجد منه المكتوب بالفرنسيّة والمكتوب بالعربيّة العاميّة، وقلّما نجد الفصيح منه، فقد كتب أحمد رضا حوحو العديد من المسرحيات التي اقتبسها عن كبار الكُتاب الغربيين في هذا المجال أمثال موليير وهيجو، مثل "البخيل" و"بائعة الورود" و"سي عاشور"، وذلك كلّه في سنة 1949. وقد عُرضت العديد من مسرحياته تحت إشراف جمعية "المزهر" التي أسّسها بنفسه، وقد سهّل عليه عرضها لأنّ مضمونها لم يكن مناوئا للاستعمار ولا محرّضا للشّعب ضدّه. أضف إلى هذا أنّ أعماله المسرحيّة كانت محاكاة للأدب الغربيّ ولا تتضمّن أيّ تعبير عن الأمّة ومصيرها، وهذا يبيّن أنّ أحمد رضا حوحو، انطلاقا ممّا كتبه، ما زال في المرحلة النّقافيّة الأولى التي يحاول فيها المثقّف المستعمر تمثّل ثقافة الآخر ومحاكاتها. وأمّا فيما يخصّ نشاطه الآخر خارج ميدان الأدب فأقلّ ما يقال عنه أنّه استشهد إعداماً في جبل الوحش بقسنطينة بتهمة التّحريض على اغتيال محافظ شرطة قسنطينة سنة 1956. ومن شأن هذا المعطى أن يؤكّد ما ذهبنا إليه سابقا في المبحث المرتبط بهذا المبحث؛ من أنّ النّاقّد لا يملك صلاحية تخوين المثقّفين انطلاقا ممّا قدّموه من أعمال ثقافيّة وحسب، لأنّه لا يدري هل كان لهذا المثقّف نشاط مواز يجعله من رجال الخفاء في الثورة ونحن لا نعي ذلك.

وما يؤكّد قولنا أنّ حوحو من أصحاب المرحلة النّقافيّة الأولى هو أنّه كان سنة 1949 من المؤمنين بإمكانية التّعايش بين المستعمر والمستعمر، والدليل على ذلك هو مشاركته كممثّل للجزائر (الفرنسيّة طبعا) في مؤتمر باريس للسلام في السنّة نفسها، وهي التي كان فيها الاعتقاد بأنّ العمل الثّوريّ هو السبيل الوحيد لاستقلال الجزائر في أوّجه. وأمّا إذا انتقلنا

104 : نفسه، ص110.

إلى ميدان القصة القصيرة فإنا نجد بواذر انتقال حوحو إلى مرحلة ثقافية أخرى ولكن بشكل غير جليّ، وسنرجى الحديث عن ذلك إلى حينه.

ونجد من بين الذين كتبوا في المسرح أيضا كاتب ياسين في مسرحيته: "الجثة المطوّقة" و"الأجداد يزدادون ضراوة"، وقد عُرضت الأخيرة منهما زمن الثورة في بروكسل ثم نُشرت مع أعمال أخرى سنة 1959 ضمن "دائرة الانتقام". ونجد إلى جانب كاتب ياسين حسين بوزاهر في مسرحيته "أصوات في القصة" سنة 1960، ومحمّد بودية في مسرحيته "الميلاد" و"الزيتونة" الصّادرتين سنة 1962. ومعظم هذه المسرحيات معروض في أوروبا ممّا يستحضر قضية اتصال هؤلاء المثقّفين بالشعب إلى هذا المقام، فما دامت هذه العروض غير موجّهة للشعب الجزائريّ فهي، وإن كانت تتكلّم عنه، فلا تخصّه في شيء، لأنّها لا تجعل منه ذاتا يُطلب منها التفاعل مع الأحداث، بل تجعل منه موضوعا لمادّتها فقط، وليس هناك مجال للحديث عن توعية الشعب أو تحريضه بضرورة القيام بالثورة ضدّ الاستعمار فيها. ومن شأن هذا أن يجعل هؤلاء الكُتاب في خانة المرحلة الثقافيّة الأولى التي لا نجد فيها اتّصالا بين المثقّف وشعبه أبدا. ولم يخرج عن هذه القاعدة سوى "فرقة جبهة التحرير الوطنيّ" التي كانت تلقي عروضها بالعاميّة على الشعب، مبرزة بذلك مدى التّلازم الحاصل بينها وبينه عن طريق التّعبير عن مطالبه فعلا، لا كما يتخيّله أولئك المثقّفون المتعالون عن شعبهم تعاليا عظيما. وسنرى مقدار هذا التّعالى بشكل أوضح في مجال الرواية، ولكننا سنعرّج على القصة القصيرة قبل ذلك لاعتبارها النّواة الأولى لكتابة الرواية كتابة جيّدة.

3

من الذين برعوا في ميدان القصة الصّغيرة أحمد رضا حوحو ومحمّد ديب، ونبدأ بالثاني الذي كتب في سنة 1955 مجموعة قصصيّة موسومة بـ "في المقهى"، وهي عبارة عن تكملة لروايته "الدار الكبيرة" و"الحريق" وعن تطرّق لجوانب أخرى لم يكن ديب قد عالجهما في الروايتين، ويتطلّب الحكم على هذه المجموعة القصصيّة الحكم على روايات محمّد ديب بحكم ارتباطها بها، لذا سنوجّه إلى حينه.

أمّا أحمد رضا حوحو، فقد كتب "غادة أمّ القرى" سنة 1947، التي تقصّ حياة المرأة الحجازيّة، وهي بذلك بعيدة عن التّعبير عن الأمّة ومنفصلة عن الشعب. ولعلّ ما جعل حوحو يكتب في هذا الموضوع هو رحلته التي قام بها إلى البقاع المقدّسة، والتي استنتج من خلالها أنّه يتوجّب على الجزائريين رفض ثقافة المستعمر والانكباب على الدّين من خلال الدّعوة الضّمنيّة للمرأة الجزائريةّ بتمثّل حياة المرأة الحجازيّة ومحاكاتها. ومن شأن هذا أن يضمّه إلى المرحلة الثقافيّة الثانية نقيضة المرحلة الأولى، ولكنّ قيام رضا حوحو بعد سنتين من إصدار هذه المجموعة القصصيّة باقتباس العديد من المسرحيات الأوروبيّة يضعنا في مأزق، إذ المفروض أنّ المثقّف المستعمر ينزاح نحو ثقافة الغرب أوّلا ثمّ يرفضها بعد ذلك، أمّا رضا

حوحو فإنّه يقلب المرحلتين رأساً على عقب، فنراه منكبا على الماضي في شقّه الدينيّ وعلى التّقاليد التي تعتنقها المرأة الحجازيّة، ثمّ هو بعد ذلك يميل نحو ثقافة الغرب من خلال الاقتباس منها أولاً والتّرجمة عنها ثانياً.

ثمّ كتب رضا حوحو بعدها سنة 1953 و1954 و1955 تباعاً المجموعات القصصيّة التّالية: مع حمار الحكيم، وصاحبة الوحي، ونماذج بشريّة. وكلّها صادرة زمن الثّورة، إلّا أنّها لا نجد فيها حديثاً عنها أو التّحريض على القيام بها، بل نجد حوارات اجتماعيّة عن المرأة والتّعليم والوطن وغيرها. وهذا ما يصنّفه في خانة المرحلة الثقافيّة الثّانية حسب تصنيف فانون، لأنّه لا يتناول الموضوعات القوميّة الحقيقيّة، وإنّما يتناول مواضيع متّصلة بها اتّصالاً بعيداً، قد يجعلها تندرج ضمن تلك الأعمال التي شكّلت أرضيّة ثقافيّة لنشأة الأدب الثّوريّ، أمّا أن تكون في حدّ ذاتها أدباً ثورياً فهذا غير وارد.

ويعود سبب قلب رضا حوحو ترتيب المرحلتين الثقافيّتين برأينا إلى أمرين اثنين: أوّلهما هو غلبة تكوينه الدينيّ المصاحب لتكوينه الأكاديميّ في المدارس الفرنسيّة، والثّاني هو هجرته إلى البقاع المقدّسة في سنّ الخامسة والعشرين من عمره والتي مكث فيها ما يربو عن العشر سنين. وهذا ما جعله يرى في الدين الذي تلقّفه في البقاع وفيما تركه السلف الطّريق الوحيد للتّهوض بالأمة، ويؤكّد ذلك تلك الخطوة التي قام بها بعد رجوعه إلى الوطن وانتخابه عضواً في إدارة جمعية العلماء المسلمين، إذ بادر بالتّصريح بإعلان الحرب على كلّ من تسوّل له نفسه التّكالب على جمعية العلماء، وكان يقصد بذلك أصحاب الزّوايا والطّرفيين وأصحاب المزارات وغيرهم. ولكنّ ميولاته الأدبيّة سرعان ما عرّجت به إلى مرحلة ثقافيّة ثانية كما أشرنا إلى ذلك، ليرتد بعدها إلى المرحلة التي بدأ بها.

وأما فيما يخصّ القصّ الشّفويّ الذي كان يمارسه الرّواة في أماكن تجمع العامّة، أو الذي كان يمارسه الشّيوخ والعجائز حال اجتماع العائلة الكبيرة، فقد شهد تحوّراً جذرياً بمناسبة العمل الثّوريّ، وينطبق ما سنقوله هنا أيضاً على الشّعريّ الشعبيّ أو الملحون، إذ المتعارف عليه أنّ كبار السنّ أو أصحاب المقام العالي في المجتمع التّقليديّ، كانوا يمارسون عمليّة تخويف ممنهجة للشعب وللبنات الصّغرى، وكانت أساليب الحكّي تروي ما حدث في القديم البعيد، فتبدأ الحكاية الشعبيّة بالتّصدير التّالي: "كان أيام كان، في قديم الزّمان"، وهذا ما يجعل منها حكاية ميّنة لا حياة ولا روح فيها. وكانت شخوص تلك الحكايات تبتّ الخوف في نفوس النّاس خصوصاً الصّغار منهم، فتنشأ لديهم عقدة خوف ملازمة لهم ما بقوا على حالهم، وتنشأ أساطير مرتبطة بذلك من قبيل "الجدة الغولة" و"مداد يدو" و"حمار اللّيل" وغيرها. وكلّها كانت بهدف واحد هو: أنت. ابق حيث كنت.

غير أنّ الذي حدث بمناسبة العمل الثّوريّ هو أنّ أساليب الحكّي تحوّرت، وتغيّرت معها مضامينها وشخوصها، فلم يعد الرّواة يقصّون حكايات ميّنة حدثت في العصور الغابرة، وإنّما شرعوا يقصّون حكايات حيّة حدثت بالفعل في منطقة ما، وتحوّل ما كان خيالاً ينسج إلى خبر يروى. فكان الراوي يستهل قصّته بالتّصدير التّالي: "ما سأقصّه عليكم حدث بالفعل،

ويمكن أن يحدث هنا أو هناك". وتضاعف عدد الروايات كثيرا، واكتسبت الحكايات طابعا بطوليا تتأوب الحكى المكرر لها على المبالغة فى بطوليتها. كما أنّ شخصيات هذه الحكايات اكتسبت ملامح جديدة من خلال الأعمال التى تقوم بها ممّا ساعد على الكشف عن نموذج إنسان جديد للشعب بدل النموذج القديم. ولمّا أدرك الاستعمار خطورة ذلك سارع إلى اعتقال الرواية أينما وجدوا خاصة فى سنة 1955. ومن شأن هذا أن يجعل الحكى الشعبى يندرج ضمن المرحلة الثقافية الثالثة والحاسمة التى تعبّر عن الأمة تعبيراً صادقاً.

4

وأما فيما يخصّ الرواية، فإننا نجد هذا الموضوع مطروقا بكثرة وبتفصيل كبير من قبل أحمد منور، وأول ما يلاحظ فى هذا المجال هو أنّ كلّ الروايات التى كتبها الجزائريون المستعمرون كانت باللّغة الفرنسية، أما الرواية باللّغة العربية فلم تظهر إلا سنة 1971 على يد عبد الحميد بن هدوقة فى روايته الموسومة بـ "ريح الجنوب" ثمّ تلتها رواية "اللاز" للطاهر وطّار سنة 1974.

ويعود أول ظهور للرواية الجزائرية باللسان الفرنسي إلى سنة 1871 على يد محمّد بن رحّال فى روايته الموسومة بـ "انتقام الشيخ" وإن كان هناك تشكيك كبير فى نحل هذه الرواية لبن رحّال، إذ أنّ ما عُرف عن تلك الفترة-كما يقول منور- هو قيام بعض المعمّرين بتأليف أعمال ونحلها لأسماء جزائرية، وذلك بهدفين اثنين: الأول إبراز أنّ المهمة التحضيرية للاستعمار بدأت تؤتى أكلها، والثاني إدراج مضامين تخدم الاستعمار، وتسيء إلى الأهالي، وتنتقدهم نقدا لاذعا لاسيما إن كان هذا التقد صادرا من أبناء جلدتهم.

ثمّ تلا هذه الرواية رواية أخرى لأحمد يوري موسومة بـ "مسلمون ومسيحيون" وذلك سنة 1912، وفيها تصوير للعلاقة بين المستعمر والمستعمّر على أساس من الانسجام والوئام الشديدين، وهذا ما جعل النقاد يعتبرونها قفزا على الواقع ويسخرون من مضمونها بالقول أنّها كتبت بماء الورد¹⁰⁵.

وكتب القايد بن شريف، فى سنة 1920، رواية موسومة بـ "أحمد بن مصطفى القومي"، وهى رواية تدرج ضمن السيرة الذاتية. ومعلوم أنّ السيرة الذاتية هى نزوع نحو التأكيد على القيم الفردية لصاحبها، أو هى انعكاس حياة داخلية كثيفة له على الواقع. ومن شأن هذا أن يجعل رواية "أحمد بن مصطفى القومي" مندرجة ضمن المرحلة الثقافية الأولى، وذلك لتنازلها عن التأكيد على قيم الجماعة لصالح القيم الفردية.



وفي الفترة الممتدة بين 1925 و1929 صدرت ثلاث روايات أخرى هي: "زهرة امرأة المنجمي" لعبد القادر حاج حمو"، و"مامون بدايات مثل أعلى" لشكري خوجة، و"العلاج أسير بلاد البرابرة" لشكري خوجة أيضا.

وتعالج الرواية الأولى يوميات عامل منجمي خالط المدينة، وعافر الخمر مع رفاقه الأوروبيين، فتدهورت حاله، وترك صلاته، وأهمل زوجته، وانتهى به الأمر مسجوناً عن جريمة لم يرتكبها.

ولا تبعد الرواية الثانية عن سابقتها؛ من حيث مجيء الشخصية الرئيسية "مامون" من الريف واختلاطه بأبناء المدينة بحكم كونه ابن "قايد"، وانتهاء حياته بالموت جرّاء مرضه. وما يبدو على الشخصية الرئيسية هو رغبتها في الاندماج في مجتمع الفرنسيين مع شكها في عدم جدواه بسبب رفض المجتمع له، إذ كانت تبدو عليها هالة من التشاؤم المصاحبة لرغبتها الشديدة في الاندماج. ومن أجل تجسيد هذه الرغبة في أرض الواقع، فإن مامون يلجأ إلى رفض فكرة الزواج من جزائرية حتى وإن كانت متعلمة، لأنه لم يعد يريد نظرة الريف البربرية ولا عادات العرب الخشنة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنه يريد الزواج بفرنسية تكافئه في المستوى وتقاسمه قضاياها.

وأما ثالث الروايات فمستندتها تاريخي، إذ يعود الراوي بنا إلى القرن السادس عشر ميلادي، ليتخذ منه أرضية لتمرير ما كان يراه من أنّ الأوضاع السياسية التي تشهدها الجزائر في العشرينات من القرن العشرين؛ مشابهة لما كانت عليه أيام حكم خير الدين بربروس للجزائر. ويرى منور أنّ لجوء شكري إلى هذه الفترة الزمنية يعتبر نوعاً من المراوغة والتّمويه والتّقيّة، وذلك من أجل أن يفلت من نظام الرقابة المفروض آنذاك على كلّ شاردة وواردة، ومما ساعده على ذلك أيضاً هو تهجّمه على خير الدين بربروس وعلى العثمانيين في بداية روايته تهجّماً عنيفاً، وقد أكسبه ذلك ثقة القارئ الغربي من جهة، ومكّنه من إيصال وجهة نظره حول مختلف القضايا من جهة أخرى¹⁰⁶.

وفعلاً، ومع تنامي الأحداث، زال التّهجّم على [الأتراك] من قبل شكري ليحلّ محلّه عمل توعويّ كبير قام به، فبيّن أنّ العثمانيين والجزائريين كانوا يتمتّعون بكلّ مميّزات الرّجل المتحضّر، وأنّ القرصنة ليست صناعة عثمانية بل أصلها أوروبيّ فرنسيّ، وأنّ حملة "شارلكان" إمبراطور إسبانيا سنة 1541 على الجزائر لم تكن في حقيقتها إلاّ غزواً مقنّعا؛ خلافاً لما كان رائجاً من أنّها حملة تأديبية للقرصنة. ويضيف شكري أنّ الشعب أخرج السّلاح في هذه الحملة، ودافع عن الجزائر مع العثمانيين جنبا إلى جنب، ولم يبق مكتوف اليدين يشاهد فقط. وهناك العديد من النّقاط الأخرى تجعل القارئ مضطراً إلى استحضار الحملة الفرنسيّة على الجزائر عندما يقرأ رواية العلاج التي تتحدّث عن حملة شارلكان عليها.

¹⁰⁶: نفسه، ص193 و194.

ورغم هذا القدر الكبير من التوعية التي قام بها شكري في رواياته، فإن الشغل الشاغل فيها هو تصوير حالة الأسير الفرنسي "لوديو" الذي وقع في حب زينب ابنة أسره إسماعيل حاجي، ولم يكن من حلّ لدى إسماعيل سوى أن يدعو إلى الاندماج في المجتمع المسلم تجنباً للفضيحة. وفعلاً أسلم لوديو، وأعتقه إسماعيل، وزوجه زينب. ولكنّ لوديو لم يندمج طوعاً، وإنما فعل ذلك بعد أن حوَصر من كلّ التّواحي. ويبدو أنّ شكري يحاول تسوية كلّ رغبات الاندماج في الآخر باعتبارها الحلّ الوحيد.

وأصبح لوديو تبعاً لذلك واحداً من أبناء المدينة واحداً من عامّة المسلمين. ولكنّ السؤال الذي جعلنا الرواية نظرحه متعلّق بجذوى هذا الاندماج المسوّغ له، وهل من الممكن أن يحدث اندماج فعليّ؟ وهل اعتناق ديانة الطرف الآخر والزواج بواحدة من أبنائه يعدّ اندماجاً فعليّاً أم شكليّاً وظاهريّاً فقط؟

وباختصار شديد، فإنّ ما يراه شكري هو أنّ هذا المسعى الاندماجيّ مستحيل قطعاً، وليس ممكناً على الفرد نسيان ماضيه ببساطة وبرودة وكأنّ شيئاً لم يكن. ويصوّر خوجة لوديو على أنّه وإن كان قد تخلّص من حالة الأسر والعبودية المادية، فإنّه لم يتمكّن قطّ من التخلّص من حالة الأسر والعبودية المعنوية التي يعاني منها.

إنّ ما تتحدّث عنه الروايات الثلاثة جميعاً هو الاندماج في الطرف الآخر، والظروف المصاحبة له، والنتائج المترتبة عنه؛ فسواء أكنّا مع زوج زهرة الذي خالط أبناء المدينة الأوروبيين، أم كُنّا مع مامون الذي استعاض عن فكرة الزواج من جزائرية بفكرة الزواج من فرنسيّة، فإنّ مآل هذا المسعى حسب الكاتبين هو الفشل وأنّ الاندماج غير ممكن، فقد انتهى الأمر بزواج زهرة إلى أن سُجن بجرم لم يرتكبه، وانتهى بمامون إلى أن مرض ومات بعد أن تأزّمت أحواله الصحيّة والنفسية. ويمكننا قول الكلام ذاته على رواية العليج، ولكنّ النّقاط التي ينبغي علينا أن نعالجها هنا هي أبعد من أن نتطرّق إلى قضية الاندماج فقط، لأنّ هؤلاء الكُتاب لم يتحدّثوا عن الموضوع اعتباراً، وإنما جاء ذلك نتيجة تجاربهم التي عاشوها أو عايشوها، فإن لم يكونوا قد فعلوا ذلك فما كتبوه لا يعدّ رواية أصلاً، لأنّ الرواية مرتبطة بالتجارب التي تحكي روح العصر لا غير. وواضح جدّاً أنّ هؤلاء الكُتاب بلغوا من التّعاش مع الفرنسيين درجة كبيرة، وذلك بحكم تكوينهم باللّغة الفرنسيّة وباطّلاعهم بأسرار حياة أبناء المدن من لهو وخمر وقمار وبحث عن إشباع المُلذات.

وعليه، فإنّ المواضيع التي ينبغي أن نعالجها بعيداً عن "الأطروحة الاندماجية" تتعلّق أساساً بمدى وجود أنساق ثقافية مناهضة لثقافة الآخر، ويبدو لنا، دون أن نتكبّد عناء البرهنة على ذلك، أنّه ما دام الكفاح المسلّح منعدماً في تلك الفترة، فإنّ الأعمال الروائية فيها، بوصفها ثقافة، لن تكون رافضة لثقافة الآخر، وإنما ستحاول الاندماج في ثقافته أو الانغلاق على نفسها. ولذلك فإنّنا نجد في الروايات الثلاثة غياباً تامّاً للتعبير عن روح الأمة في الروايتين الأوليين وبدرجة أقلّ في الرواية الثالثة وإن كان في شكل ضمنيّ. كما أنّها لا تتناول سوى مجموعة من التفرّدات، أي أنّها لا تتحدّث عن مصير أمة، بل عن مصير فرد من أفرادها

فقط. أضف إلى ذلك أنه بإمكاننا القول، إن نحن قارنًا بين مواضيع هذه الروايات والمسار التكويني لهؤلاء الروائيين، أن أعمالهم ليست سوى انعكاس لحياة داخلية كثيفة.

من النقاط التي أُثيرت حول هاته الروايات خصوصاً والأعمال الثقافية الصادرة في تلك الفترة عموماً، هي تلك المتعلقة بمدى كونها اختياراً فردياً من قبل الكاتب أو هي تعبير عن هاجس اجتماعي عن طريق البحث المتأزم عن تحصيل هوية ما. ويرى منور خلافاً لمصطفى الأشرف أنها تشكل تعبيراً عن هاجس اجتماعي تحركه انشغالات وتساؤلات فكرية وسياسية، في حين يرى الأشرف أنها اختيار فردي بحت¹⁰⁷. ونحن نميل إلى ما مال إليه الأشرف، إذ لو كانت هذه الأعمال تعبيراً عن هاجس اجتماعي لتناولت القضايا التي تشغل بال الشعب، ألا وهي كيفية التحرر من الاستعمار، ولكن هؤلاء المثقفين بحكم انفصالهم عن الشعب وتماسهم مع الآخر وثقافته، فإنهم ضلُّوا بالحديث عن قضايا مثل تلك، وتصرفوا مع شعبهم كأنهم غرباء عنه. ولسنا ندري لم ذهب منور إلى ذلك مع أنه يدرك حقيقة هؤلاء الكتاب والانتقائية التي كانت تمارس من أجل نشر عمل دون آخر. يقول منور: "ولأن الكتاب من أبناء البلد الأصليين الذين نُشرت أعمالهم قد اختيروا بعناية كبيرة-وهم قبل كل شيء نتاج المدرسة الفرنسية، وينتمون في معظمهم إلى أبناء الذوات، وإلى المتعاونين مع الإدارة الاستعمارية ممن كانت أحوالهم ميسرة، ويؤمنون بفكرة الاندماج في مجتمع المستوطنين- فإنهم كانوا يشيدون صراحة وبلا تحفظ بـ"فضل" الاستعمار على البلد، ويظهرون إعجابهم بالثقافة والحضارة الفرنسيين"¹⁰⁸. فكيف تكون أعمالهم بعد هذا كله تعبيراً عن هاجس اجتماعي؟



ونشرت في الفترة الممتدة بين 1934 و1948 خمس رواياتٍ تضاف إليها رواية "ابن الفقير" لمولود فرعون التي وإن كان تاريخ نشرها يعود إلى 1950؛ فإن تاريخ كتابتها كان سنة 1939 كما ذكر ذلك منور نقلاً عن يوسف نسيب¹⁰⁹. وهذه الروايات هي: "مريم بين النخيل" لمحمد ولد الشيخ الصادرة سنة 1934، و"بولنوار فتى جزائري" لرابح زناتي في 1941، و"ليلي فتاة جزائرية" لجميلة دباش سنة 1948، و"إدريس" لعلي الحمّامي و"لبيك" لمالك بن نبي في السنة نفسها.

وتنقسم هذه الروايات إلى قسمين: قسم يضم رواية "مريم بين النخيل" و"بولنوار فتى جزائري" و"ليلي فتاة جزائرية"، وهو قسم يتميز بالدعوة إلى الفكر الاندماجي وينظر إليه نظرة تقاؤل رغم كل المعوقات، وهذا خلافاً للروايات السابقة التي قلنا أنها ترى في الاندماج

107 : نفسه، ص 97.

108 : نفسه، ص 95.

109 : نفسه، ص 103.

أمرا غير ممكن التَّحَقُّق. ويندرج في هذا الإطار رواية "ابن الفقير" التي تدعو إلى التَّعَايش بين الأوروبيين والأهالي.

وأما القسم الثاني فيضمُّ روايتي "إدريس" و"لبيك"، إذ نجدهما بعيدتين عن الدَّعوة إلى الفكر الاندماجيِّ، فقد حاول عليّ الحمامي من خلال رواية "إدريس" أن يبيِّن أنَّ الكفاح المسلَّح هو السَّبيل الوحيد للتَّحرُّر، إذ اتَّخذ من ثورة الرِّيف في المغرب التي شارك فيها مستنَدًا من أجل أن يبيِّن ذلك.

وأما مالك بن نبي فيعالج موضوع انسياق الشَّخصيَّة الرِّئيسيَّة وراء الخمر وما ترتَّب عنه من نتائج على حياتها، ويحاول اجتثاثها من مغبَّة تتبَّع خطوات الغرب ومساوئه، وذلك من خلال حلٍّ وحيد يتمثَّل في توبتها والذهاب إلى الحجِّ تكفيرا عن الذُّنوب، وبذلك تستعيد شخصيتها ومقوماتها.

وبشيء من التَّفصيل حول الرِّوايات الخمس، يتَّضح أنَّ محمد ولد الشَّيخ يبذل جهدا عظيما من أجل أن يبيِّن أنَّ احتلال الواحة-التي تجري فيها أحداث رواية "مريم بين النخيل"، والتي وقعت فيها علاقة حبِّ بين شابِّ جزائريِّ مثقَّف هو أحمد المسعودي مع مريم المولدة من أب فرنسيٍّ وأمِّ جزائريَّة-كان بهدف تخليصها من ظلم بلقاسم نكَّادي آخر حكام الواحة وزعيم المقاومة فيها. وبذلك يبرز ولد الشَّيخ أنَّ الاستعمار خلَّص الواحة من عصر مظلم وأحلَّ السَّلام في ربوعها. كما أنه يختم روايته بزواج أحمد من مريم بعد سلسلة من المغامرات التي انتهت بتحريرها من الأسر بعد أن وقعت فيه بعد سقوط طائرتها في واحة تافيلالت.

وقد جاءت هذه الخاتمة بهذا الشَّكل إيمانا من ولد الشَّيخ بنجاح الزَّواج المختلط بين المستعمر والمستعمر، وأنَّ التَّعَايش بينهما ممكن رغم كلِّ الصَّعوبات التي تقف حائلا دون ذلك. وواضح دون أدنى شكِّ في ذلك، أنه من أولئك الذين يمجِّدون ثقافة الاستعمار ويحاولون جاهدين تمثُّلها، ويبدو أيضا أنه بعيد كلِّ البعد عن التَّعبير عن أمته بحكم عدم اتِّصاله بالشَّعب، وهذا ما يجعلنا ندرجه ضمن المرحلة الثقافيَّة الأولى مرحلة التَّمثُّل بثقافة الغرب. وليس راجح زناتي عنه ببعيد.

إذ عمد زناتي من خلال روايته "بولنوار" إلى تبیین أنَّ حالة الاحتلال هي الوضع النَّهائيُّ والأبديُّ للجزائر، وأنَّ على الأهالي أن يبحثوا عن الطَّرُق التي تمكِّنهم من الارتقاء والاندماج ضمن مجتمع المستعمرين. ويقترح زناتي من أجل تحقيق ذلك أن يتمَّ تعليم الأهالي تعليما مزدوجا يكون حلقة وصل بين الثقافة المحليَّة وثقافة المستعمر.

ويروي زناتي حياة بولنوار من ولادته إلى أن أصبح مثقفا كبيرا، وهو لا يتوانى في إبراز مدى التَّنقضات الموجودة والعيوب الواضحة في الحياة، وذلك من أجل معالجتها إن كانت تخدم المستعمر، ومن أجل تجاوزها إن كانت تضره، ومن ذلك حديثه عن المدارس القرآنيَّة وأحوالها، ومقارنته بينها وبين المدرسة الفرنسيَّة التي انتصر لها ولماهجها.

وبعد تحصيله على البكالوريا، يسافر بولنوار رغبة منه في تحصيل العلم والمعارف على غير ما كان متوقّعا منه إلى تونس بدل فرنسا، ولم يجعل الكاتب بولنوار يفعل ذلك، إلا لكي يوجّه من خلاله، نقداً آخر يخدم به الآلة الاستعماريّة لنمط التّعليم في جامع الزيتونة ولفكر الحركة الإصلاحيّة ورجالها، أو يؤوّل كلامهم على أنه دعوة للتّعايش بين الإسلام والغرب.

ويصوّر بولنوار الأزمة التي تلازم المثقّف المستعمر، فلا هو ينتمي إلى الشعب؛ لأنّه بمجرد دعوته إلى المناهج الغربيّة يتمّ التّشكيك في إسلامه، ولا هو ينتمي إلى المعمّرين الذين يتوجّسون منه ريبة ولا يقدّمون له أيّة مساعدة. ويبدو بذلك بولنوار، خاصّة في الأحداث الختاميّة من الرواية، فاقد الأمل في كلّ شيء، فقد خاب ظنّه في مشروعه الإصلاحيّ، وفي حياته الخاصّة مع زوجته الفرنسيّة التي تزوّجها بعد أن طلق زوجته الأولى "زينة"، والتي اضطر إلى تطليقها هي الأخرى بعد عام من الزّواج بينهما.

وأما جميلة دبّاش، فتعرض في روايتها "ليلي فتاة جزائريّة"، خلافاً للروايات السّابقة، منظور المرأة إلى الفكر الاندماجيّ، وهي التي اجتثها القدر ممّا حظيت به من الرّعاية الماديّة والمعنويّة والتّفكّح الفكري الذي خصّها به أبوها؛ الذي غيبه الموت وهي بعيدة عن مسقط رأسها تواصل دراستها في الجزائر العاصمة. ثمّ حدث أن حلّ محلّ أبيها عمّها المتزمت والمتسلّط والراغب في تصحيح الخطأ الذي ارتكبه أخوه بإرسالها إلى العاصمة، والراغب أيضاً في تزويج ليلي من ابنه حمزة. ولكنّ ليلي تتخلّص من سلطة عمّها بعد أن تنازلت له عن كلّ ما ورثته عن أبيها، وتذهب إلى بجاية عند صديقة فرنسيّة لها تدعى "مادلين" بعد أن أرسلت لها رسالة تشرح لها فيها أوضاعها.

ولم تكتف ليلي في روايتها برسالة واحدة فقط، وإنّما استعملت العديد من الرّسائل؛ ذكر منور منها اثنتين قامت فيهما بتمرير نظرتها إلى الأوضاع الاجتماعيّة خاصّة فيما تعلق منها بالمرأة. وتخلّص في نهاية الأمر إلى التّسليم بأنّ نهوض المرأة المسلمة في شمال إفريقيا لن يتمّ إلا بتلاقح الحضارتين الشّرقية والغربيّة، وأنّ على الأهالي أن ينسوا التّاريخ الدّامي للاستعمار من أجل بناء مجتمع واحد.

وتختتم دبّاش روايتها بزواج ليلي من طبيب جزائريّ، مثقّف مثلها، وتعود معه من بجاية إلى مسقط رأسها "أولاد جلال" بعد أن وصلها نبأ وفاة عمّها؛ الذي ندم على كلّ ما فعله ضدها وهو على فراش الموت، وإعلانه أحقيّتها في ميراث أبيها، فتصبح بذلك ليلي مديرة أعمالها وتبني لزوجها مستوصفاً وتجعله تحت إمرته.

ولا تخرج هاتان الروايتان، "بولنوار" و"ليلي" عن رواية مريم في دعوتها إلى الفكر الاندماجيّ وتبيين أنّه الحلّ الوحيد للخروج من حالة التّخلف والظلم وغيرها. ولا نجد في هذه الروايات تعبيراً صادقا عن روح الأمّة ولا عن مطالبها؛ خاصّة رواية "ليلي" التي كتبت بعد ثلاث سنوات من حدوث مجازر الثّامن ماي 1945؛ والتي أكّدت لكلّ الجزائريين أنّ الاستعمار ليس سوى عنف مطلق ووجب على الجزائريين الرّدّ عليه باستعمال عنف مطلق

أيضا. ولا عجب في الأمر إذا علمنا أنّ جميلة دبّاش حافظت على دعوتها إلى أطروحة الفكر الاندماجيّ في روايتها الثنائيّة الموسومة بـ"عزيزة"، والأعجب من هذا أنّها صادرة سنة 1955، وهي السنّة التي كان فيها الكفاح المسلّح على أشده من أجل تصفية الاستعمار وطرده طردا نهائيا.

ومن شأن كلّ هذه المعطيات أن تجعلنا نصنّف هذه الروايات الثلاثة في خانة المرحلة الثقافيّة الأولى التي يميّز بها المثقّف المستعمر، ولعلّها المرحلة الأخيرة بالنسبة لأولئك الذين لم يغيّروا خطّ توجّههم، وبقوا مؤمنين بإمكانية التّعايش بين المستعمر والمستعمر وهم مدركون كلّ الإدراك أنّهم بمناداتهم إلى ذلك، يقفزون فوق الواقع من جهة، ويؤكّدون على قيم فرديّة وينزعون نحو تحقيقها من جهة ثانية؛ متناسين بذلك كلّ ما له صلة بالشّعب الذي هم من طبيئته. وواضح جدّا أنّ هؤلاء المثقّفين يتمتّعون، بحكم تكوينهم الدّراسي، بقابليّة الاقتلاع من البيئّة الثقافيّة الأصليّة الخاصّة بهم. لذلك نجد أغلبهم يحاول الارتقاء فرديّا بأساليب عدّة لعلّ أبرزها الزّواج المختلط.

وأما روايتنا عليّ الحمّامي ومالك بن نبيّ، فإنّهما لا تنتميان إلى المرحلة الثقافيّة نفسها، ذلك أنّنا نجد فيهما نبذا لمكتسبات ثقافة الآخر، فهذا بن نبيّ يخلّص شخصيته الرئيسيّة "إبراهيم" من مشكلته المتمثّلة أساسا في معاقرة الخمر، ويرفضها رفضا قاطعا، ويحضّنها على التمسك بالدّين واستعادة شخصيتها من أجل أن تمسك زمام أمورها. ورغم أنّ روايته صادرة بعد مجازر الثامن ماي بثلاث سنوات أيضا، شأنها في ذلك شأن رواية ليليّ، إلا أنّنا لا نجد فيها دعوة صريحة إلى الكفاح المسلّح. وهذا خلافا لعلّيّ الحمّامي الذي دعا إلى الكفاح المسلّح. ولكنّ الفارق بينه وبين رواية مالك بن نبيّ هو أنّها صادرة في القاهرة، ما يعني أنّها غير موجّهة إلى الجزائريين، وهذا ما يجعل تأثيرها ضئيلا إن لم نقل منعدما. أضف إلى ذلك أنّ دعوته إلى الكفاح المسلّح، وإن جاءت بشكل صريح، إلا أنّها لم تكن تتحدّث عنه في الجزائر، بل في المغرب، وذلك انطلاقا من مقاومة عبد الكريم الخطّابي أو ما عُرف باسم ثورة الرّيف. أمّا رواية بن نبيّ فصدرت في الجزائر خلافا لها. وهنا نجد أنفسنا أمام قضية أخرى.

إذ أنّ معظم الروايات التي صدرت بالجزائر، والتي سُمح بنشرها وتوزيعها، كانت تتمتّع ببعض الخصائص التي جعلت الاستعمار يسمح بتداولها، منها أنّ مواضيعها تخدم الاستعمار؛ كتلك التي توجّه نقدا لادعا لمجتمع "الأهالي" وترى أنّهم ما زالوا في عصور مظلمة، وأنّ للاستعمار فضلا عليهم، ولنا في ذلك رواية "مريم" كخير دليل. ومنها أنّ بعضها كان يستهدف جمهورا غير جمهور الجزائريين، إذ تكون عادة موجّهة إلى فرنسيي المتروبول والذين ساد اعتقاد بأنهم أكثر تفهّما من المعمرين، ممّا يجعل هذه الروايات كالأدب الغربي الذي يتحدّث عن بلاد أخرى، ولنا في رواية ليليّ خير دليل على ذلك. ومنها أنّها تساعد على انفراج الجوّ وإزالة شحناته السالبة، وذلك من خلال السّماح لبعض الكُتاب أن يطلقوا زفرياتهم وتآوّهاتهم وتنديداتهم بالظلم والقمع وسوء الأحوال من حين لآخر، ولنا في معظم الروايات مندوحة للتّدليل على ذلك.



ويبقى علينا الآن أن نتحدّث عن الروايات السبعة عشر الصادرة بين 1950 و1962، وهي الفترة التي تمثّل الثورة الجزائرية والأعوام الأربعة التي سبقتها والتي شهدت مضاعفة الجهود التخطيطية من أجل تفجير الثورة. وكنا قد تحدّثنا عن معظم هذه الروايات بنوع من الإسهاب حال قيامنا بالخطوة التي أردنا من خلالها تبين مدى التزام الأدب الصادر آنذاك بالثورة من عدمه، وكنا قد خلصنا أنّ معظم تلك الروايات لم تشهد التزاما بالثورة الجزائرية، واستثنينا من ذلك رواية واحدة هي رواية مالك حداد الموسومة بـ"الانطباع الأخير" والتي تحدّثت صراحة عن الثورة الجزائرية.

وأما الآن، فسنعاود الكرة في الحديث عن تلك الروايات ولكن بنية تبين المرحلة الثقافية التي تدرج ضمنها، ونبدأ بأول ملاحظة حول أدب هذه الفترة، وهي أنه شهد تحوّرا بيّنا في موضوعاته، فبعد أن كان الروائيون الجزائريون ينزعون نحو التأكيد على القيم الفردية كما ذكرنا، فإنّ أدبهم سينزل الآن إلى الطبقات الدنيا من المجتمع كي يتحدّث عن بؤسها وشقائها ومعاناتها من الجوع والفقر والظلم. ولكنّ هذا لا يعني أنّ المواضيع التي كانت مطروحة سابقا كالاندماج والزواج المختلط والرغبة في التحرر الفردي قد اختفت تماما وبشكل قاطع، بل إنّنا نجد لها ترددا في غير موضع عند هذا المؤلف أو ذلك.

إلا أنّ ما يميّز هذا الأدب هو احتواؤه على مواضيع جديدة تتصل بالثورة بشكل أو بآخر، فنجد فيه حديثا عن النضال السياسي والوعي الوطني والهوية الجزائرية، وعن رجال مطاردين من البوليس الفرنسي، وعن عمليات فدائية تحدث هنا وهناك، وغيرها من المواضيع. ومن أجل تبين ذلك بشكل واضح، ينبغي علينا أن نعود إلى الروايات الصادرة في هذه الفترة واحدة بعد واحدة، وسنعتمد في ذلك ترتيبها ترتيبا زمنيا حسب تواريخ نشرها، كي نتبين مدى ابتعاد المثقفين الجزائريين عن المرحلة الثقافية الأولى التي يفترض أنهم عاشوها وإن لم يكن هناك دليل يثبت ذلك في غالب الأحيان.

وأول رواية نعالجها هي رواية "ابن الفقير" لمولود فرعون والتي صدرت عام 1950، والتي كنا قد ذكرنا أنّ تاريخ كتابتها يعود إلى سنة 1939، وهي رواية تدعو إلى التعايش بين الأوروبيين والأهالي. ويرى فرعون فيها أنّ الأهالي قد منحوها الفرصة للتعرف على فرنسا وحضارتها من خلال الهجرة ومن خلال المدرسة أيضا، وأنّه لم يبقَ إلا أن يسقط القناع الوحشي والبدائي عن الأهالي كي يتمّ التعارف بين الطرفين¹¹⁰. وبالإضافة إلى إيمان فرعون بسياسة الاندماج، فإننا نجده يحاول في غير موضع تصوير العادات والتقاليد التي تتميز بها بلاد القبائل من أجل إحيائها وبعث الروح فيها. ويلاحظ على عمله ميله إلى أن يكون سيرة ذاتية للكاتب أكثر من أيّ شيء آخر، إذ يسترجع فيه أيام طفولته ويوميّاته في المدرسة وغيرها من الذكريات المرتبطة بماضيه.

110 : نفسه، ص103.

وبأخذ كل هذه المعطيات بعين الاعتبار فإننا نوضع هذه الرواية في المرحلة الثقافية الأولى؛ وذلك رغم احتوائها على تمجيدٍ للثقافة المحلية في منطقة القبائل خصوصا، إذ المفروض أن نزوع المثقف إلى تمجيد ثقافته المحلية وقيامه باسترجاع ذكريات طفولته يجعل من عمله منتما إلى المرحلة الثقافية الثانية، ولكن هذا غير وارد في هذه الرواية. والسبب هو أن تمجيد الثقافة المحلية واسترجاع الماضي لا يتّمان فيها طبعا إلا تحت غطاء نبذ مكتسبات الآخر، وهذا غير موجود في روايتنا، لأنها لا تؤمن إلا بشيء واحد هو جدوى الاندماج والتعايش بين المستعمر والمستعمر. وما يؤكد ما ذهبنا إليه هو أن النقد الغربي قد رحّب بهذه الرواية ترحيبا عظيما، ومنحها "الجائزة الكبرى لمدينة الجزائر" 111. وما تشجيع الاستعمار لها إلا دليل على أنها تخدم مصالحه.

وظهر بعد سنتين من ظهور هذه الرواية روايتان أخريان مختلفتان تماما عن بعضهما من حيث التوجّه، وهما روايتنا "الربوة المنسية" لمولود معمري، و"الدار الكبيرة" لمحمد ديب. وإذا كان الجدل حول "الدار الكبيرة" دائرا حول مدى دعوتها إلى الكفاح المسلح ومدى التزامها بالثورة، فإنه حول "الربوة المنسية" قد أخذ منحى آخر بعيدا كلّ البعد عن سابقه، وثار حول هذه الرواية ثائرة النقاد، فمنهم من أطلق عليها مسمى "ربوة التّنكر" 112 ومنهم من جمع آراء النقاد حولها في مقال بأكمله 113.

وأول ما أثير حول هذه الرواية هو تجاهلها للتطور الحاصل على مستوى الوعي السياسي للجزائريين الذين تأكدوا أن أوان الكفاح المسلح قد حان، إذ ذهب مولود معمري بالقارئ بعيدا وعاد به إلى الأربعينات وإلى الحرب العالمية الثانية، وكل ذلك من أجل أن يُسمعه نقدا لاذعا لعادات قرية قبائليّة، ولكنّه لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل ذهب به الأمر إلى حدّ التّمادي في طرحه من خلال تصوير علاقة بين شابّ أعزب وامرأة متزوّجة من جهة، وعلاقة شاذة بين رجلين من جهة أخرى، وذلك ضمن مجتمع لا يقبل مجرد التلميح إلى ذلك فكيف بالتصريح.

ولقد هلّل النقد الغربي لهذه الرواية، واستقبلها بحماس شديد، وعدّها نجاحا لمساعي الاستعمار الاستيطانيّة في الجزائر. أمّا النقد الجزائريّ، فقد تراوحت شدّة لهجته من ناقد لآخر، فطالب محمد الشّريف ساحلي الكاتب بتوضيح موقفه، ورأى محفوظ قدّاش أن تهليل الغرب لها هو إساءة للجزائريين، ورأى مصطفى الأشرف أنها مصبوغة بصبغة استعماريّة 114.

111 : محمد ساري، عشر محطّات للأدب الجزائريّ الحديث، ص 25.

112 : المقصود هنا هو محمد الشّريف ساحلي. انظر: أحمد منور، المرجع نفسه، ص 117.

113 : مقال "مجادلات حول الربوة المنسية"، محمد الصّالح دميري، ت. حنفي بن عيسى، مجلة الثقافة، الجزائر، ع 102، 1989.

114 : أحمد منور، الأدب الجزائريّ باللسان الفرنسيّ، ص 118.

وأما الدار الكبيرة، فقد كان صاحبها ذا وعي سياسيٍّ مشهود، إذ أنه كتب مقالات سياسيةً مناهضة للاستعمار ضمن جريدة "الجزائر الجمهورية" 115، إلا أن وعيه ذلك، لم يمنحه الجرأة على قول ما كان يجب قوله فعلا، فقد أحجم ديب عن الدعوة إلى الكفاح المسلح. ولكنّه خلافا لسابقه، لم تكن أعماله مصبوغة بصبغة استعمارية، بل كانت تصويرا بديعا للفقير والبؤس والشقاء الذي يعاني منه الشعب الجزائري. وهو إذ يفعل ذلك فإنما يؤكد اتصاله بشعبه، ولكن هذا الاتصال يظلّ هشّا لأنه عجز عن قول ما يريد الشعب قوله وفعله. وما يؤكد ذلك هو أنّ الرواية لا تتزامن أحداثها مع ما شهدته سنة 1952 من أحداث، بل تحدّثت عن فترات سابقة لها. ورغم أنّها تحاول تصوير النضج السياسي الذي بلغته بعض الشخصيات في روايته؛ والذي حاول من خلاله تحميل الاستعمار سبب كلّ تخلف وشقاء، فإنّها لا ترقى لأن تكون ناطقا بلسان الشعب.

ولقد غفل أحمد منور عن تبيين ذلك عندما امتدح هذه الرواية ورأى أنّها تُشكّل قطيعة مع ما كان قبلها من أعمال، لأنّها تجاوزت صالونات المثقفين ومناقشاتهم الفوقية، ونزلت إلى الطبقات الدنيا من المجتمع لتروي شقاءهم¹¹⁶. إذ السؤال الذي يُطرح في هذا المقام هو: ما مدى تأثير هذه الخطوة التي قام بها محمد ديب على الهدف الأساسي الذي يطالب به الشعب؟ والإجابة عنه واضحة، فالتأثير غير وارد إن لم نقل منعدم. لأنّ الشعب لا يطلب منك كمثقف أن تخبره بما يعانیه، بل أن تخبره بموعد الانطلاق. فإذا أنت لم تفعل ذلك، فإنك عوض أن توقظ الشعب، فإنك تنومه وتنام معه.

إلا أنّ ما يُشهد لهذه الرواية ورايات أخرى سنتطرق لها، هو أنّها شكّلت أرضية ثقافية هيأت الظروف لنشوء أدب ثوريّ بامتياز، وبذرت بذور نشوء المرحلة الثقافية الحاسمة التي تقوم فيها ثقافتنا بالوقوف نداً لندا في وجه ثقافة الآخر، لأنّها بحديثها عن النضال السياسي وعن الأشخاص المطاردين من طرف البوليس، فإنّها تساعد على خلق نموذج إنسان جديد يتمثله الشعب بدل إنسان البؤس والشقاء.

وعليه، فإنّ المقارنة بين هاتين الروايتين الصّادرتين في السّنة نفسها، تقودنا إلى الحكم أنّ رواية الرّبوة المنسيّة تنتمي، بحكم ما ورد فيها، إلى المرحلة الثقافية الأولى. وأما رواية الدار الكبيرة فإنّها تنتمي إلى المرحلة الثقافية الثانية، ولا يمكنها الارتقاء إلى المرحلة الثقافية الحاسمة وإن كانت تمهّد لها.

وظهر في السّنة الموالية (1953) رواية واحدة فقط، هي رواية "الأرض والدم" لمولود فرعون، وهي ثاني رواية يكتبها بعد رواية ابن الفقير التي تحدّثنا عنها. ولا تبتعد هذه الرواية عن أختها زمنياً، إذ أنّ تاريخ صدورهما قبل الثورة بسنة لا يعني أنّها ستتحدّث عن إرهاباتها، بل على العكس تماماً، فنحن في هذه الرواية نبتعد إلى فترة ما بين الحربين العالميتين مع فرعون، ليخبرنا عن هجرة الشخصية الرئيسيّة "عامر أوقاسي" إلى فرنسا،

115 : محمد ساري، عشر محطات للأدب الجزائري الحديث، ص37.

116 : أحمد منور، الأدب الجزائري باللسان الفرنسي، ص106.

وزواجه هناك بشابة فرنسيّة، ثمّ رجوعه إلى الوطن، واصطدامه بواقع اجتماعيّ مرّ. وكنا قد حكمنا على هذه الرواية سابقا بانعدام الالتزام الثوريّ فيها، وها نحن نحكم عليها الآن باندراجها ضمن المرحلة الثقافيّة الأولى.

وأما سنة 1954، فظهرت فيها رواية واحدة فقط، هي رواية محمّد ديب الموسومة بـ"الحريق"، والتي تزامن ظهورها واندلاع الثورة الجزائريّة. ورغم هذا التّزامن، فهي لا تبتعد كثيرا عن "الدار الكبيرة"، فالموضوع المعالج فيهما واحد مع فارق بسيط؛ هو أنّ مكان الأحداث مختلف، فإن كانت الدار الكبيرة تجري أحداثها بين دار سبيطار والمدرسة وبعض الشوارع، فإنّها في الحريق تجري في الرّيف، وفي قرية "بني بوبلان" تحديدا، وتروي معاناة الفلاحين واضطهاد المعمّرين لهم مع وجود بعض المقاطع الروائيّة التي تستنهض القارئ من حين لآخر، وتخلق لديه وعيا سياسيّاً. وبحكم اقترابها من رواية ديب الأولى مضمونا، فإننا نحكم عليها حكما مماثلا لها، إذ أنّ ما قارب الشيء يُعطى حكمه.

وفي سنة 1955 رواية واحدة فقط، هي رواية "نوم العادل" لمولود معمري، وهي عبارة عن تكملة لروايته السابّقة، ولكنّ نبرة النّقد اللّاذع للمجتمع القبائليّ خفّت حدّتها، وزالت منها تلك الأحاديث الشّاذة. ورغم أنّها صادرة زمن الثورة أيضا، إلّا أنّنا لا نجد فيها حديثا عنها، بل عن فترة سابقة لها. وتروي روايتنا هذه حياة عائلة ضمن قرية قبائليّة تتكوّن من أب وابنيه: أرزقي وسليمان، ويمثّل كلّ واحد منهم اتّجاها نحو الماضي والتّقاليد؛ من مقدّس لهما، ورافض متستّر عن الإفصاح بذلك، ورافض مجاهر برفضه. وتروي أيضا التّجاذبات الحاصلة بين هذه العائلة وقريب لها يدعى "تودرت" استولى على كلّ ممتلكاتهم، وما تبع ذلك من تطوّرات.

ولا يمكننا أن نعلّق على هذه الرواية إلّا بما علّقنا به على الرّبوة المنسيّة، إلّا أنّ حدّة كلامنا ستخفّ نبرتها هنا، لأننا لا نجد فيها تلك الصّبغة الاستعماريّة التي كانت في سابقتها. ولعلّ النّقد الواسع النّطاق الذي تعرّض له معمري من خلال روايته الأولى هو الذي جعله يعدّل موقفه ويكون أكثر وضوحا في هذه الرواية. ومع ذلك فهي لا ترقى لأن تنتمي للمرحلة الثقافيّة الثّانية لأنّها لا تنبذ مكتسبات الآخر، ولا تصف الماضي بغية فتح المستقبل، وإنّما تفعل ذلك، برأينا، كسلوك هروبيّ تولّد عن حدّة النّقد الذي تعرّض له معمري كما سبق وأشرنا.

وأما سنة 1956 فقد ردّت نسق الإنتاج إلى ما كان عليه قبل سنة 1955 برواية واحدة تصدر كلّ سنة، ورواية هذه السّنة هي "نجمة" لكاتب ياسين، والتي كتبها بشكل مختلف عن كلّ الروايات، واستعمل فيها الرّمز والأسطورة عن نجمة التي تكون أحيانا امرأة وأحيانا الجزائر، وعن الجدّ "كبلوت" وقبيلته واللّعنة التي أصابتها، وعن تنازع أربعة رجال على نجمة رغم جهلهم بنسبها. وفي هذه الرواية حديث عن مظاهرات الثّامن ماي 1945 وعن مطاردات البوليس والسّجن والتّعذيب وأشكاله. ومما تتميّز به هذه الرواية هو نبشها في الماضي والبحث المحموم عمّا جرى فيه وعن مدى ارتباط الحاضر به، ولكنّ هذه العودة لم

تكن بهدف فتح المستقبل، وإنما جاءت بهدف هنك عرضه من خلال القول أنّ تشبّت قبيلة كبلوت جاء نتيجة الخطأ الذي ارتكبه كبار القبيلة سابقا؛ ممّا جعل الاستعمار ينتقم منها ويشبّت أبناءها. كما أنّه بحديثه عن نجمة يبيّن أنّها إن كانت امرأة فهي مهتوكة العرض، وإن كانت الجزائر فهي كذلك، لأنّ أهلها دائما يفرطون فيها¹¹⁷.

وعليه، فإنّ رواية نجمة لا تختلف كثيرا عن تلك الروايات التي ترفض مكتسبات الآخر في مقابل انطوائها على ذاتها؛ من خلال العودة إلى الماضي والنّيش فيه دون أن يكون ذلك بهدف فتح المستقبل. وبالتالي، فإنّها تندرج ضمن المرحلة الثقافيّة الثانية عوض المرحلة الحاسمة؛ التي من المفروض أن تكون كلّ الأعمال الصّادرة بعد اندلاع الثّورة مندرجة ضمن نطاقها، ولكن يبدو أنّ ذلك لن يتحقّق في سنة 1956 ولا في السنّة التي بعدها.

وأما سنة 1957، فقد ظهرت فيها ثلاث روايات هي: "العطش" لآسيا جبار، و"الدروب الوعرة" لمولود فرعون، و"النّول" لمحمّد ديب. وتعتبر روايتا الدروب الوعرة والنّول تكملة لما سبقهما من روايات، إذ تعالج الدروب الوعرة الموضوع ذاته الذي وجدناه في الأرض والدّم، ففيها يجد ابن عامر أوقاسي المدعو "عامر انعامر" نفسه يعاني تجاذبا في الهويّة بسبب كونه ابن جزائريّ من جهة، وابن فرنسيّة من جهة أخرى، وهو الذي لم يجد له مكانا في فرنسا التي هاجر إليها والتي قال عنها أنّها مليئة بالتمييز العنصريّ، ممّا جعله يقرّر العودة إلى القرية والعيش فيها رغم كلّ شيء. إلا أنّ هذه الرواية تفارق صاحبيتها في طرحها موضوع الهويّة بشكل مغاير، فإذا كان الأب في الرواية السّابقة قد عمد إلى الزّواج المختلط ووصف رؤية المجتمع لما أقبل عليه، فإنّ الابن قد قرّر العيش في قريته رغم أنّه ابن أجنبيّة؛ بعد أن تبيّن له مدى شناعة التّمييز العنصريّ الذي قوبل به في فرنسا بوصفه ابن جزائريّ.

وأما النّول فلا تبتعد هي الأخرى عن الحريق، إلا أنّنا ننتقل فيها مع محمّد ديب من معاناة الفلاحين وسكان الأرياف إلى معاناة أهل المدينة والمصانع، وذلك من خلال تصوير حياة العمّال في مصنع النّسيج وكيفيّة تطوّر حال تجارة الصّوف من القديم إلى الحديث. وفي هذه الرواية المضمون ذاته الذي نجده في الروايتين السّابقتين لديب مع اختلاف المكان فقط، وهذا ما يجعلنا ندرجها مدرج سابقتها. أمّا رواية الدروب الوعرة فإنّنا ندرجها خلافا لسابقتها ضمن المرحلة الثقافيّة الثانية، لأنّها تنبذ مكتسبات الطّرف الآخر خاصّة فيما يتعلّق بانكشاف السّتار حول التّمييز العنصريّ وشناعته في فرنسا نفسها، ولكنّها تنغلق على ذاتها في تلك القرية المسكونة بماضيها وتقاليدها، ممّا يجعلها عاجزة عن إحداث أيّ تأثير رغم أنّها صادرة زمن الثّورة. وهنا يتّضح جليّا أنّه سواء أهرّب المثقّف المستعمر من ثقافته المحليّة أو رجع إليها فإنّه يبقى عاجزا عن إحداث أيّ تأثير. ولم نجد إلى حدّ سنة 1957 أيّ عمل قادر على التّعبير عن روح الشّعب والأمة تعبيراً صادقا أو قادرا على إحداث أيّ تأثير، فهل سنجد ذلك في سنة 1958؟

117 : نفسه، ص 367 و368.

وقبل ذلك، ينبغي علينا أن نعرِّج على نقطتين: الأولى تتعلق بالجوائز الأدبية التي كانت تمنح للمثقف المستعمر وما تنطوي عليه، والثانية برواية العطش التي لمَّا نتكلم عنها. وأول ما نقوله بخصوص الجوائز الأدبية هو أنّ رواية الدروب الوعرة نالت هي الأخرى "جائزة الرواية الشعبىة" التي يقدّمها ممثلو الاستعمار طبعاً¹¹⁸، وذلك رغم كونها تندد بمظاهر التمييز العنصري والظلم وغيرها. وليس هذا بالغريب، فلقد عمد الاستعمار إلى السماح لبعض الأعمال التي تحتوي على تلك التصرفات المرّة واليائسة والمعيرة عن انفعال جامح لما يحدث أمامها بأن تنشر، وذلك على أساس منح هؤلاء المثقفين مجالاً يقومون فيه بما يشبه عملية "تفريغ" أو "تنفيس"؛ تساعد بدورها على شيء من "انفراج الجوّ" وزوال احتقانه، وهذا ما نشهده مع هذه الرواية.

وإذا جاز لنا الخروج عن مسارنا قليلاً، فإنّه بإمكاننا تبين أنّ الاستعمار أنشأ في الجزائر جمعيات أدبية؛ اضطلعت بمهمة ترويج الأعمال البارزة والتي تخدم مصالحه طبعاً، منها "جمعية الكتاب الجزائريين" التي تأسست في سنة 1921 بغرض البرهنة على ميلاد إفريقيا اللاتينية¹¹⁹، وقد منحت جائزتها المسماة "الجائزة الكبرى" لمولود فرعون عن روايته "ابن الفقير" سنة 1954، وهي السنة التي توقفت فيها عن منح الجوائز.

وأما رواية العطش، فقد ذهبت فيها آسيا جبار مذهباً بعيداً عن أحداث الثورة رغم تزامنها معها، وتناولت فيها مسألة الزواج المختلط وأثره على حياة الفرد، والشخصية الرئيسية في هذه الرواية نادية المولودة من زواج مختلط بين جزائري وفرنسي، وظلت نتيجة ذلك تعاني تجاذباً في الهوية شأنها شأن عامر انعامر في الدروب الوعرة، إلا أنّ ما يميّز آسيا جبار عن غيرها من الروايات الجزائرية التي تحدّثنا عنها؛ والتي تكون الشخصية الرئيسية فيها امرأة؛ أو التي يحمل عنوانها اسم امرأة مثل: زهراء امرأة المنجمي، أو ليلي فتاة جزائرية، أو مريم بين النخيل، هو أنّها تمنح المرأة مساحة كبيرة للكلام والتعبير عن نفسها؛ خلافاً للروايات الأخرى التي تجعل منها موضوعاً للحديث عنها أو في مكانها في غالب الأحيان.

وبالنظر إلى موضوع هذه الرواية، فإننا نرى أنّها بعيدة البعد كلّها عن المرحلة الثقافية الحاسمة وعن المرحلة الثقافية الثانية، ولم يشفع لها الجوّ الثوري الذي كان سائداً في الجزائر آنذاك لتعدل عن توجيهها وتكتب عملاً ثورياً، ولكنّها راحت تؤكد على قيم فردية تتمثل أساساً في تحرر المرأة وتحقيق توازنها. ولعلّ ذلك راجع إلى صغر سنّها حال تأليفها للرواية؛ إذ لم تكن تتجاوز العشرين سنة، وأيضاً إلى تواجدها في فرنسا التي كانت تزاول فيها دراستها حينئذٍ.

118 : محمد ساري، عشر محطات للأدب الجزائري الحديث، ص25.

119 : أحمد منور، الأدب الجزائري باللسان الفرنسي، ص134.

وتبيّن الرواية مدى انسياق هذه المثقفة إلى التّمثّل بثقافة الآخر، وذلك من خلال انزياحها وراء دعوات المستعمر إلى تحرّر المرأة وفق الخطّ الذي وضعه هو، لا وفق الخطّ الذي ينبغي أن يكون تحرّرها عليه¹²⁰.

وتختلف سنة 1958 عمّا قبلها من السّنوات ببروز أوّل رواية تدعو صراحة إلى العمل الثوريّ وتؤيّد وتصور أحداثه، وهذه الرواية هي "الانطباع الأخير" لمالك حدّاد، والتي تزامن ظهورها مع رواية آسيا جبّار الثّانية الموسومة بـ"القلقون". ولا تبتعد جبّار في هذه الرواية عن سابقتها؛ إذ نجدها تتحدّث عن أثر التّربية التّقليديّة على تحرّر الفرد من قيودها خاصّة المرأة، فالشّخصيّة الرئيسيّة في هذه الرواية "نادية" ثور ضدّ مجتمع عربيّ منغلق على ذاته، ويتجلّى ذلك في صراعها مع والدتها زوجها. وإذ تفعل جبّار ذلك فإنّها لا تحيد عن الخطّ الذي سارت عليه من قبل.

وخلافا لها قام حدّاد بتصوير وقائع الثّورة المسلّحة في الشّرق الجزائريّ، من خلال الحديث عن حياة شهيد التحق بأخيه في الجبل بعد أن ترك عمله كمهندس؛ وزوّد جبهة التّحرير بمخطّط لجسر من جسور قسنطينة كان قد شارك في تشييده، وذلك من أجل أن تفجّر الجبهة.

ويبدو إلى حدّ الآن أنّ هذه الرواية هي الوحيدة التي تنتمي إلى المرحلة التّثقيّة الحاسمة، لأنّها تعبّر صراحة عن روح الشّعب، ولا تبتعدها عن ذلك التّصوير البائس لحياة الشّعب وشفائه، ولقدرتها على خلق نموذج إنسان جديد؛ تمثّل في المهندس سعيد الذي استعمل ما تعلّمه من الاستعمار ضدّ هذا الاستعمار نفسه، أو في أخيه "بوزيد" الذي اتّخذ من الجبل مركز إقامة وانطلاق للعمليات المنظّمة ضدّ المستعمر. وأمّا آسيا جبّار فما زالت مزهوّة بحداثة سنّها ورغبتها في تأكيد وجودها الفرديّ، فهل ستقلع عن ذلك فيما تبقى للثّورة من سنوات قليلة.

ولقد شهدت السّنوات الأربعة التّالية ظهور ستّ روايات تصبّ كلّها في مصبّ الدّعوة إلى العمل الثوريّ، وإن كانت درجة هذه الدّعوة تختلف من رواية لأخرى، فكتب حدّاد ثلاث روايات تباعا هي: "سأهبك غزاة" في 1959، و"التّلميذ والدّرس" في 1960، و"رصيف الأزهار لا يجيب" في سنة 1961، وأصدر محمّد ديب روايتين: "صيف إفريقيّ" سنة 1959، و"من يذكر البحر" سنة 1962، وأصدرت آسيا جبّار سنة 1962 رواية "أطفال العالم الجديد".

ففي سنة 1959، صوّر محمّد ديب أعمالا ثوريّة حدثت هنا وهناك، وكان أبطال روايته رجالا مختلفي المستوى، كالفلاح "رحمون" الذي يبدو ملتزما بشكل كليّ مع الثّورة، أو "مرحوم" الذي انضمّ إلى دائرة العمل الجماعيّ المنظّم، أو غيرها من الشّخصيات التي ترتبط بالثّورة بشكل أو بآخر. وتبيّن هذه الرواية ردود الفعل الانتقاميّة التي تمارسها فرنسا ضدّ القرى والأماكن التي تشتهب في اضطلاعها بمساندة الثّورة.

¹²⁰ : راجع بهذا الصّدّد "التّحوّل الاجتماعيّ والقوى المؤثّرة فيه" من الفصل الثّاني من هذا العمل.

وأصدر، في هذه السنة أيضا، مالك حدّاد روايته الثّانية "سأهبك غزالة"، ولا تتناول هذه الرواية الثّورة بشكل صريح، إذ نجد أحداثها تأتي بشكل عرضي، وذلك من أجل تبين حال البطل وهو يتلقّى أخبارها، فالكاتب "مولاي"، وهو الشّخصيّة الرّئيسيّة في الرواية، يعدّ حبيبته "يمينة" بأن يمنحها غزالة، وهي عنده، أي الغزالة، متعدّدة المعاني، حالها في ذلك حال نجمة كاتب ياسين. ولقد صدق منور حينما قال أنّ مالك حدّاد لم يصدّر، في روايته الأخيرة، الثّورة، وإنّما صوّر أبطالاً يعيشون آثارها ويعانونها¹²¹.

وكنا قد أشرنا سابقا إلى أنّ رواية الانطباع الأخير هي الوحيدة التي جعلتنا نقرّ بالتزام حدّاد ثوريًا، وأمّا الروايات الأخرى، فلم يكن تطرّقها للثّورة من باب الدّعوة إليها أو إلى تحريض الشّعب على احتضانها ومساندتها، وإنّما كان من باب انعكاس أحداث هذه الثّورة على شخصيات رواياته، فالموضوع الأساسي لرواية "التّلميذ والدّرس"، إنّما هو الصّراع بين أبٍ طبيبٍ يمثّل الماضي مع ابنته "فضيلة" ممثّلة الجيل الجديد. وفي هذا الصّراع يتلقّف الأب من حين لآخر أنباء عن الثّورة ودوائرها، وهو في هذا كلّه بعيد عن وطنه في إحدى المدن الفرنسيّة.

وأما رواية "رصيف الأزهار" فتحدّث عن انعكاس الثّورة وأحداثها على "خالد بن طوبال" الذي هاجر من الجزائر وحيدا بسبب القمع الذي تعرّض له إلى الخارج، وتحدّث عن مدى شعوره بالحنين إلى وطنه الذي يحارب المستعمر بلا هوادة وإلى زوجته "وريدة" التي خلفها وراءه.

وأما سنة 1962، فقد شهدت استقلال الجزائر من جهة، وإصدار روايتين جديدتين من جهة أخرى، واحدة لمحمّد ديب موسومة بـ"من يذكر البحر"، والأخرى لآسيا جبار، ووسمها "أطفال العالم الجديد". وخلافا لرواية "صيف إفريقيّ" التي تناولت أحداث الثّورة بشكل صريح، فإنّ رواية "من يذكر البحر" جاءت لتصدّر الدّمار والخراب الذي خلّفته الثّورة على المدن والقرى على حدّ تعبير منور¹²². وهي تتعدّد بذلك عن الرواية السّابقة في انعدام افتخارها بالثّورة وتمجيدها لها ولأبطالها، وإنّما جاءت لتصدّر خرابها وتصفه، وتبرز جانبها السّلبّي، وكأنّ محمّد ديب لم يستطع في روايته هذه العدول عن تصوير مظاهر البؤس والشّقاء التي برع في تصويرها دائما، ولم يطق صبورا على ذلك، فإذا به يعود إليها بعد أن انقطع عنها في "صيف إفريقيّ".

وأما آسيا جبار فقد تخلّت في هذه الرواية عن نزوعها نحو التّأكيد على القيم الفرديّة، وابتعدت كذلك عن "الانطباع الأخير" و"صيف إفريقيّ" بتصويرها جانبا آخر من الثّورة تمثّل في حالة المرأة أثناءها، وفي شناعة التّعذيب الذي طال الجزائريين فيها. وتصدّر آسيا جبار في هذه الرواية النّساء الرّاغبات في الكفاح واللّواتي لم يستطعن الالتحاق بالثّورة بسبب الأحكام المسبقة التي يحملها الرّجال عنهنّ حتّى ولو كانوا متعلّمين؛ مثل عليّ الذي أقصى

121 : أحمد منور، الأدب الجزائريّ باللسان الفرنسيّ، ص110.

122 : نفسه، ص110.

زوجته من أن يصارحها بانضمامه إلى صفوف الثورة أو صعوده إلى الجبل دون إخبارها، ممّا حرّمها من أن تكون جزءاً منها.

ويبدو أنّ جبار، إذ تتحدّث عن الثورة، لا تفعل ذلك بهدف الدّعوة إلى الكفاح المسلّح، فقد فات أوان ذلك، وإنّما تتخذ منها غطاء لروايتها من أجل التأكيد على مسعاها الرّامي إلى تحرّر المرأة. ودليل ذلك تلك الشّخصيات التي كُثر عددها، والتي تنتمي إلى جنس المرأة، والتي تحاول آسيا جبار انطلاقاً من منظور كلّ واحدة منهم، أن تبرز العراقيل التي توضع في وجه المرأة حتّى ولو كان الهدف نبيلاً مثل الكفاح المسلّح.

وتتعرّض آسيا جبار أيضاً لمسألة التّعذيب وأساليبه المختلفة التي طالت الجزائريين، رجالهم مثل "سعيد" ونساءهم مثل "سليمة". كما أنّها تبرز الجانب السّاديّ للمفوّضين الفرنسيين القائمين على التّعذيب في الجزائر، وذلك من خلال المفوّض "جان" الذي وإن كان يعاف التّعذيب، فإنّه يوكل مهمّة القيام به إلى زميل له، ويكون بذلك قد تخلّص من عبء ثقيل.

وتصوّر جبار مسألة الثورة من جانب مغاير آخر، فهي لا ترى أنّ المجتمع مقسّم إلى شطرين: الفرنسيون من جهة والجزائريون من جهة أخرى. وإنّما تبرز وجود تداخلات عديدة بين الجانبين، فهناك من مال من الفرنسيين إلى صفّ الجزائريين، وهناك من خان الجزائر ومال إلى الفرنسيين، كالشرطيّ حكيم، والواشي "توما" وغيرهما من الشّخصيات التي بارحت مكانها لتتربّع على مكان آخر، وربّما غيّبها الموت قبل ذلك، وهذا هو حال أطفال العالم الجديد كما وسمتهم بذلك آسيا جبار. وهذه هي آخر رواية لنا في سياق الأدب الجزائريّ.

ولكي نختم هذا المبحث، نحكم على هذه الرّوايات السّت بأنّ التي تمثّل المرحلة التّقافيّة الحاسمة منها هي الانطباع الأخير، وصيف إفريقيّ، وأطفال العالم الجديد، وذلك لكونها تعبيراً صادقاً عن روح الشّعب، وأمّا الرّوايات الأخرى فتندرج ضمن الثورة ولكّنها لا تمثّلها تمثيلاً حاسماً، لأنّها لا تعبّر عنها بل عن منعكساتها على شخصيات الأعمال الرّوائية هذه.

وإذا كان حال أدبنا الجزائريّ هكذا، فيا ترى ما هو حال الأدب الإفريقيّ الصّادر زمن الاستعمار؟ هل خالف القاعدة ووقف في وجه ثقافة المستعمر؟ أم أنّه انساق وراءه مغمض العينين؟ هذا ما سنتطرّق إليه في المبحث الموالي.

(6) الرّواية الإفريقيّة بين الانسياق نحو ثقافة الآخر أو التّفوق على الذات

تبدو الرّواية الإفريقيّة ضعيفة من ناحية الوعي القوميّ، إذ الرّوايات التي دُرست أو التي أريد لها أن تُدرّس، تبيّن أنّ المواضيع التي تمّ التّطرّق إليها فيها، بعيدة كلّ البعد عن الوعي القوميّ رغم تزامنها مع فترات الاستعمار. وقد كان جُلّ اهتمام هذه الرّوايات البرهنة على فردانيّة الكاتب، أو الحديث عن بعض الميزات التّقافيّة للشّعوب المحليّة التي لا يمكنها إحداث أيّ تغيير للوضع الاستعماريّ. أمّا المواضيع التي تدعو إلى الرّد على الاستعمار بالكفاح والعمل، فقلّما نجد لها ذكراً. ولعلّ السّبب راجع كما سبق وأشرنا إلى ضعف الوعي

القوميّ لدى المثقّف الإفريقيّ المستعمر. ومن أجل التفصيل في ذلك سنستعين بكتاب علي شلش الموسوم بـ "الأدب الإفريقيّ"، وذلك من أجل أن نستخرج التيمات الأساسية للروايات التي ذكرها، ثمّ نحكم عليها بمثل ما حكمنا به من قبل على الأدب الجزائريّ.

ففي جنوب إفريقيا، ظهرت سنة 1907 رواية لتوماس موفولو موسومة بـ "مسافر الشرق"، وهي رواية تتحدّث عن حياة شخصيّة مليئة بالمغامرات. وظهرت له سنة 1925 رواية أخرى موسومة بـ "تشاكا ملحمة تاريخيّة"، وتروي حياة الملك تشاكا ومأساته على أساس أخلاقيّ. ويرى علي شلش أنّ هاتين الروايتين تعكسان عموماً ذوبان المؤلّف في التراث الشعبي¹²³. ويتحدّث الجنوب إفريقيّ صامويل مقايي في روايته الموسومة بـ "قضية التّوأم" الصّادرة سنة 1914 عن الحياة في جنوب إفريقيا قبل وصول البيض.

ويبدو أنّ الرواية في جنوب إفريقيا مع هذين الرّوائيين تميل نحو التراث الشعبيّ وتمجيده، وتبتعد عن الحديث عن ضرورة مقاومة الاستعمار الاستيطانيّ الذي حلّ بالبلد، كما أنّها تتجاهل المقاومة التي شهدتها نهاية القرن التاسع عشر بين البوير والإنجليز. وعليه فإنّ الرواية الجنوب إفريقيّة لا ترقى لأن تنتمي إلى المرحلة الثقافيّة الحاسمة حتّى ولو كانت ذات مستوى فنيّ بديع كما هو الحال مع "مسافر الشرق" أو أنّها كُتبت بلغة المحليين كما هو الحال مع هذه الروايات الثلاثة.

وأما فيما يخصّ الروايات المكتوبة بلسان فرنسيّ، فإنّ التي ظهرت منها في السنغال، فإنّها إمّا أن تعالج قضايا اجتماعيّة كرواية "المنبوذة" الصّادرة سنة 1925 لماسيلا ديوب، وإمّا أن تعالج قضية الانبهار بالحضارة الغربيّة كرواية "قوة الخير" لبكري ديالو والصّادرة بعد سابقتها بسنة. وتبرز هاتان الروايتان أنّ المثقّف المستعمر في السنغال إمّا أن يميل إلى ثقافة المستعمر أو أن يرتدّ إلى ثقافته المحليّة، ممّا يجعل الأعمال الروائيّة في هذا البلد بعيدة عن التعبير الصادق عن روح الأمة. ولا يخرج الرّوائيان رينيه ماران وعثمان سوسيه عن هذه القاعدة.

إذ يمثّل رينيه ماران بروايتيه "باتووالا" الصّادرة سنة 1931، و"جوما" الصّادرة سنة 1927، الاتّجاه القوميّ الزنجيّ الذي تحدّث عنه فانون وأبرز مساوئه، فماران لا يتحدّث عن قضايا الزنوج الإفريقيين، ولكنّه يتحدّث عن قضايا الزنوج في مختلف القارات، ويصوّر وضعهم في ظلّ السيطرة الاستعماريّة. وأمّا عثمان سوسيه، فيعود تاريخ صدور روايته الشهيرة الموسومة بـ "كريم" إلى 1935، ولا تتحدّث هذه الرواية عن مقاومة الاستعمار مطلقاً، وإنّما تروي محاولة جماعة من الشّباب السنغاليين العودة إلى عادات أجدادهم في سبيل الحصول على رضا محبوباتهم. وأمّا روايته الثانية الموسومة بـ "سراب باريس"، وهي الصّادرة سنة 1937، فلا تتحدّث هي الأخرى عن أدب ثوريّ أو عن مرحلة ثقافيّة حاسمة،

¹²³ : علي شلش، الأدب الإفريقيّ، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 1993، ص130.

وإنما تعالج قضية "خواء التّأورب" من خلال قصة حبّ بين طالب إفريقيّ وفتاة فرنسيّة بيضاء.

ولم يخرج الرّوائيّ الإفوّاريّ برنار دادى عن هذا المسار من خلال قيامه باسترجاع مراحل طفولته عوض الحديث عن مواضيع أخرى تكون أكثر اتّصالاً بالشّعب وأصدق لسانا عنه، وذلك في روايته الموسومة بـ"كليمبي" الصّادرة سنة 1953.

وأما الرّوائيّ الغينيّ كامارا لاي فقد كانت له شهرة عالميّة اكتسبها من خلال روايته "الطفّل الأسود" و"رؤية الملك" وهما صدرتان في سنتي 1953 1954 تباعا. ورغم أنّ تاريخ صدورهما هذا سابق لاستقلال غينيا بسنوات قليلة، فلا نجد فيهما أيّ بوادر لوجود مرحلة ثقافيّة حاسمة أو لنشؤنها. ففي الرّواية الأولى يسترجع كامارا لاي مراحل طفولته، ويروي في الثّانية بحث رجل أبيض تقطّعت به السّبل عن مقابلة ملك البلاد.

ولا تخرج الرّوايات الثّلاثة للكاتب الكاميرونيّ فرديناند أويونو عن المواضيع المطروقة فيما سبقها من روايات. ففي سنة 1956 صدر لأويونو "حياة خادم"، وهي تروي يوميات الشّخصيّة الرّئيسيّة فيها وحياتها الشّاقة في الكاميرون. وصدر له في السنّة نفسها "الزنجيّ العجوز" 124 والوسام"، وهي رواية تبيّن الكيفيّة التي قوبل بها صنّيع هذا الشّيخ من قبل فرنسا، إذ أنّ المستعمر كافأ فلاحا ساذجا بوسام نظير ولائه غير العاديّ لها، وذلك حينما أقدم على التّضحية بولديه ليموتا دفاعا عن فرنسا في الحرب. ولكنّها تسجنه في آخر أيام حياته لتتغيّر نظرته نحو أوروبا، ويقرّر الإيمان بمعتقداته التّقليديّة. وأمّا روايته الثّالثة الموسومة بـ"طريق أوروبا" فتبيّن رغبته في الحصول على امرأة بيضاء، وذلك راجع لتعلّقه الشّديد بفرنسا.

وكنا نرجو منه أن يتّخذ منحى آخر في كتاباته الرّوائيّة، ولكنّه خرق أفق انتظارنا. وبفقد ما كان أملنا فيه كبيرا في روايته الثّانية، فإنّ خيبة أملنا هي أكبر من ذلك بكثير مع روايته الثّالثة. وكنا نظنّ أنّه بعد أن تغيّرت نظرته نحو أوروبا أن يكتب أدبا مناهضا للاستعمار وداعيا إلى ضرورة تصفيته، ولكنّه انتكس من جديد في روايته الثّالثة ليبيّن شدة تعلّقه بالمستعمر الفرنسيّ. وبذا فإنّه يبيّن لنا أنّه حقّا مطابق لفلاحه الساذج وزنجه الشّيخ صاحب الوسام. ويبقى علينا أن نموضعه في مرحلة المنبهر بثقافة المستعمر والسّاعي خلفها.

وأما مواطنه مونجو بيتي المولود سنة 1932 فهو كما يقول علي شلش صورة مخالفة لأيونو¹²⁵ وذلك رغم كون تدرّجهما الأكاديميّ متطابقا تماما. وأقلّ ما يُشهد به لبيتّي أنّ كتبه كانت ممنوعة من الدّخول إلى الكاميرون أثناء فترة الاستعمار وذلك لانّقادها الشّديد للسياسة الاستعماريّة خاصّة في ميدان التّبشير، وهو التّيمة الأساسيّة لرواياته الأربعة الصّادرة قبل

124 : وردت هكذا في الكتاب. والصّحيح الشّيخ، لأنّ لفظ العجوز يطلق على المرأة لا الرّجل.

125 : نفسه، ص149.

استقلال الكامبيرون¹²⁶. ورغم أن رواياته ممنوعة من التداول في الكامبيرون، إلا أنها لا ترقى لأن تنتمي للمرحلة الثقافية الحاسمة لافتقارها لمميزات هذه المرحلة، مما يجعلها حبيسة المرحلة الثقافية الثانية.

وأما السنغاليّ سميّن عثمان فلم ينح نحو مونجو بيتي، وإنما نحا إلى ما نحا إليه أويونو، فرواياته "جمال الميناء" الصادرة سنة 1956 و"يا وطني يا شعبي الجميل" التي تزامن ظهورها واستقلال السنغال سنة 1960، فإنهما تتحدثان عن الماضي الاستعماريّ أو عن الحاضر المضطرب، ولا تدعوان إلى كفاح مناهض للاستعمار ولا تتطرقان إليه.

وأما الروايات الناطقة بلسان إنجليزيّ، فإننا سنتحدّث عنها انطلاقاً من أربع دول. ففي جنوب إفريقيا كتب سولومون بلاهيكي رواية سنة 1930، ووسمها "مهودي: ملحمة حياة الأهالي في جنوب إفريقيا منذ مئة عام"، وتروي صراعاً قُبلياً بين بطل قوميّ وملك الزولو "تشاكا".

وصدرت سنة 1943 "ثمانية عشر قرشا" للكاتب الغانيّ أوبنج، وهي رواية تتناول مواضيع اجتماعيّة بحثة من قبيل الزّواج والطلاق والاعتصاب والمحاكم وغيرها، وهي بذلك بعيدة عن المرحلة الحاسمة بعد رواية "مهودي" عنها.

وفي سنة 1945، صدرت رواية "أنشودة المدينة" للجنوب إفريقيّ الآخر بيتر إبراهيم، وتتحدّث عن أسود يهاجر إلى المدينة فيتعرّض للتمييز العنصريّ، ويقرّر الرجوع إلى قريته. ومع ذلك فإنّ حنينه إلى المدينة يزداد اتقاداً. ونجد الموضوع ذاته مطروقا في روايته الثانية "المنجم" الصادرة سنة 1946. وأما روايته الثالثة "درب الرّعد" فتروي الموضوع ذاته أيضاً، ولكنّها تفارق سابقتيها في معطيين اثنين: الأوّل هو تخلي الشخصية الرئيسيّة فيها عن فردانيّتها من أجل أن توعي الشعب. والثاني هو نزوعها نحو الزّواج المختلط. إذ يروي لنا إبراهيم عودة زنجيّ من المدينة إلى الرّيف من أجل مساعدة قومه وتوعيتهم بضرورة العمل على تجاوز مأساتهم بالوعي والاتحاد مع السّود، ثمّ يقع في حبّ امرأة بيضاء، ويتولّد لديه تفاؤل بحلّ مشكلة الملونين عن طريق التحالف مع البيض. ولكنّه يقتل رفقة حبيبته. ولا يمكننا أن نحكم على هذه الروايات لأنّ وضع جنوب إفريقيا مختلف تماماً عن الدّول الإفريقيّة الأخرى، وذلك بحكم نجاح العمليّة الاستيطانيّة في هذا البلد الذي لم يعد ممكناً الحديث فيه- عند أهله طبعاً- عن استقلال بل عن تعايش بين الطرفين.

وأما في نيجيريا، فإننا نجد كاتبها المشهور تشينوا أتشيبي يصدر أربع روايات بين 1958 و1966، وفيها يكتب عن الماضي بهدف تعليم القراء أنّ ماضيهم بكلّ ما فيه من جوانب نقص، لم يكن ليلة طويلة من الوحشيّة¹²⁷، ومن شأن هذا أن يجعل أعماله تؤسّس

¹²⁶ : عناوين هذه الروايات هي: البلدة القاسية، مسيح بومبا الفقير، المهمة المنتهية، الملك الذي شفّته معجزة. وكلّها صادرة ما بين 1955 و1958.

¹²⁷ : نفسه، ص164.

للمرحلة الثقافية الحاسمة، ولكن، هل ستنتهي إليها أم أنها ستبقى مجرد انعكاس للحياة الاستعمارية وتأثيرها على حياة المجتمع التقليدي؟

والرواية التي تهمنا في هذا المقام هي رواية "الأشياء تتداعى"، وذلك بحكم صدورها سنة 1958، أي قبل استقلال نيجيريا بسنتين، وبحكم شهرتها الأدبية الكبيرة التي جعلتها تترجم لأكثر من ثلاثين لغة وجعلت صاحبها يرشح لجائزة نوبل للآداب. فهل ترقى هذه الرواية لأن تنتمي للمرحلة الثقافية الحاسمة؟

وتروي هذه الرواية مأساة مزدوجة يتصل جزء منها بالشخصية الرئيسية وجزء آخر بالقرية التي تتمركز حولها الأحداث، إذ تُنفى الشخصية الرئيسية فيها من القرية، ولكنها بعد عودتها، تجد الإدارة الاستعمارية قد احتلت القرية، فتقرر محاربة المستعمر وحيدة بعد تخلي القرويين عنها وانقسامهم، ولكنها تشنق نفسها في آخر المطاف.

وتقول فتحة بركات عن صاحب هذه الرواية أنه يقدم فيها صوراً عن أنماط الثقافة المحلية مثل طقوس الزواج، ومراسيم الجنائز، والاحتفالات الدينية، والخضوع لأعراف القبيلة، وتقديس الأسلاف¹²⁸، ولكن ذلك غير كاف لأن التوقع على التراث والثقافة المحلية يعتبر دون تأثير إذا ما نحن قارناه بالترسانة الاستعمارية الثقافية التي تنتهج سياستين ضدنا: فإما أن تبرز مدى تأثرنا به وأنها أخرجتنا من عصر الظلمات، وإما أن تبعدنا عن مسار الثقافة المضادة لها بأن تجعلنا نتفوق على أنفسنا من خلال العودة إلى التراث والتقاليد التي أسسها حطام الثقافة.

وعليه فإن هذه الرواية لا ترقى لأن يكون انتماؤها إلى المرحلة الثقافية الحاسمة، لأنها تبرز مشاعر الإخفاق التي منيت بها الشخصية الرئيسية، كما أن مظاهر الثقافة المحلية وأنماطها التي تحدثت عنها بركات تفتقد للرحم الذي تنمو وتتطور فيه، لأن القرية مستعمرة. وما دامت كذلك فلا وجود لثقافة في ظل الاستعمار، لأن ثقافة المستعمر تزول بزوال وصفه مستعمراً. أما ثقافة المتحرر فإنها تبقى ملازمة له حتى بعد تحرر بلاده.

وبناء على هذا العدد القليل جداً من الروايات التي ذكرناها في هذا المبحث، فإنه يتضح لنا أن الرواية الإفريقية قد عجزت عن إنتاج أدب ثوري يتمتع بالميزات التي ذكرها فانون، ولسنا ندري سبب ضعف الوعي القومي في إفريقيا إلى هذه الدرجة. وستظل نتأجنا في هذا الميدان مبدئية إلى أن يتم تأكيدها أو نفيها من قبل المختصين في الأدب الإفريقي، أما نحن فلسنا سوى غرباء عن هذا المجال. وبهذا نختم حديثنا كي ننتقل إلى آخر الفصول، كي نرى كيفية استقبال فانون من قبل المفكرين والباحثين.

128 : مجموعة من الأكاديميين، العين الثالثة، تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي، إعداد حياة أم السعد، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018، ص163.

الفصل الرابع: استقبال فرانس فانون

سنتطرق في هذا الفصل إلى كيفية تعامل بعض المفكرين الذين يغلب الظنّ عليهم أنّهم ارتبطوا بفانون بشكل أو بآخر؛ إمّا لأنّهم عايشوه، أو لأنّهم اتّخذوا من نظريّته منطلقاً من أجل تطويرها -كما ادّعى ذلك إدوارد سعيد- أو من أجل تبيين مدى ابتعادها عن الواقع ومدى زيفها. ولسنا ندّعي في ذلك أنّ دراستنا هذه ستكون ملّمة بكلّ الذين درسوا فانون أو تعاطوا مع أفكاره، ولكننا نبغي أن نوضّح بعض النّقاط التي استشكل علينا فهمها أو وضعها في سياق فانونيّ؛ خصوصاً عندما نجد مفكراً يدّعي تطويره للنظريّة الفانونيّة، وهو في حقيقة الأمر يقول ما لا يقوله فانون، أو آخر يدّعي فهم فانون فهماً أفضل من الآخرين بحكم أنّه كان صديقاً أو معاشياً له.

وإنّنا لنجد أنفسنا مجبرين على الانطلاق ممّا سبقنا من عمل أكاديميّ صادر عن جامعتنا وقسمنا، والمقصود هنا أطروحة "سليم حيّولة"؛ التي تقدّم بها من أجل نيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربيّ عن تخصّص "قضايا الأدب والدراسات النّقدية والمقارنة"، ووسم هذه الرّسالة هو "استراتيجية النّقد الثقافيّ في الخطاب المعاصر، من القراءة الجماليّة إلى القراءة النّقدية، بحث في الأصول المعرفيّة". وليس غرضنا من العودة إلى هذا العمل الانتقاص من قيمته، فهي ثابتة مسبقاً، ويشهد على ذلك إمّا حيّولة بمختلف الرّوافد التي أغنت حقل النّقد الثقافيّ، ولكنّ غرضنا من العودة إليه هو تبيين كيفية تعامله مع ما جاء به فانون من أفكار.

ولا يمنعنا ذلك من إعطاء وصف مجمل عن هذا العمل؛ إذ جاء مقسّماً إلى بابين. تناول الباحث في الأوّل منهما "الأسس المعرفيّة للتّناول الثقافيّ المعاصر"، وكان ذلك في ثلاثة فصول: "المهاد الفلسفيّ للدراسات النّقدية"، ثمّ "ما بعد الجماليّة"، ثمّ "من الدراسات الأدبيّة إلى التّحليل الثقافيّ". وهذا الباب الأوّل هو نظرة مانتعة من مقدّمات هذا الحقل الدّراسيّ الموسوم بالنّقد الثقافيّ. وأمّا الباب الثّاني منه فموسوم بـ"خطاب النّقد الثقافيّ المعاصر واستراتيجياته المنهجية"، وقد جاء مقسّماً إلى ثلاثة فصول؛ تدرّج الباحث فيها من إدوارد سعيد إلى هومي بابا وصولاً إلى غياثري سبيفاك. وبها ختم عمله.

والأمر الذي جعل حيّولة يتحدّث عن فانون في غير موضع هو أنّه اعتمد منهجاً بحثيّاً قائماً على "البحث في الأصول المعرفيّة"، ممّا قاده إلى الحديث عنه في ثلاثة مواضع بارزة: يتجلّى الأوّل منها في حديثه عن الرّنوجة باعتبارها استراتيجية نقدية ما بعد جماليّة، والثّاني في كيفية تأثير أفكاره في إدوارد سعيد وكيفية تعامل سعيد معها، والثّالث في الطّريقة التي قرأ بها هومي بابا أفكار فانون. ويبدو أنّ تركيز حيّولة على هذين العلمين من أعلام النّقد الثقافيّ جعل عمله يشهد قصوراً واضحاً في استكناه الرّوح الحقيقيّة لأعمال فانون.

وأوّل ما أخذ يؤخذ عليه هو ما جاء في مقدّمة عمله، إذ يقول أنّه قام بدراسة مؤلّفين مهمّين من مؤلّفات فانون هما "بشرة سوداء، أفنعة بيضاء"، و"معدّبو الأرض"، وأنّه استخلص من خلالهما عدداً من الأفكار التي جاء بها، وعلى الخصوص، فكرة إبراز الهويّة كشكل من

أشكال المقاومة¹. والقول أنّ فانون أراد إبراز الهوية كشكل من أشكال المقاومة غير صحيح، ذلك أنّ الهوية عنده متعلّقة بصاحبها، فهي هوية مستعمر إذن، وما دام كذلك فليست له هوية، ولا يمكنه تحقيق هويته ما لم يوفر لها الرّحم التي يتحقّق فيها وجودها. ووجود هذه الرّحم متعلّق بالكفاح المسلّح والعمل الثوريّ اللّذين يوجدانها، وهما الشّكل الوحيد من الأشكال الممكنة للمقاومة عند فانون، وليس هناك غيرهما، لأنّهما يتمتّعان بالأسبقية على سائر أشكال المقاومة الأخرى التي تأتي بعدهما، ولا يمكنها أن تحلّ في مرتبة سابقة عليهما مطلقاً لتعدّد حدوث ذلك عند فانون. وعليه فإنّ ثمة تراتبية هرمية بين أشكال المقاومة يأتي في قاعدتها الكفاح المسلّح أو العنف كما يحلو لفانون أن يسميه، وكما فصلنا نظرتة إليه سابقاً.

أضف إلى ذلك أنّ الهوية ليست شيئاً معطىً، فكون الشّخص من الجزائر أو إفريقيا لا يجعله جزائرياً أو إفريقيّاً، وإنّما عليه أن يكتسب ما يجعله كذلك، فتغدو الحرية بذلك شيئاً مكتسباً لا معطىً، والأمر الذي يحقّقها مع فانون هو العنف والعمل الثوريّ ضدّ المستعمر، ولا شيء آخر. فعندما يقوم المرء بـ"مقاومة" المستعمر فإنّه يكتسب هوية مقاوم، وليس العكس، لأنّ الهوية لا تجعلك مقاوماً، وإنّما تبقيك على حالك، مستعمرّاً، خاضعاً، وحيواناً.

ونجد مأخذاً آخر على حيولة في معرض حديثه عن الزّنوجة، إذ يرى أنّ القضية في فكر فانون متعلّقة بالاختلاف والتّعدّد لا بالهوية الثّابتة والقارّة²، ومعنى هذا أنّ فانون يدعو المستعمر لأن يكون متعدّد الهويّات، وهذا غير صحيح أيضاً. ثمّ يضيف حيولة أنّ الحلّ بالنسبة لفانون لا يكمن في وجود هويّات متصارعة ومتناقضة. والغريب في الأمر أنّ حديث حيولة عن الاختلاف والتّعدّد جاء في سياق حديثه عن النّقد الذي وجّهه فانون للزّنوجة التي تشمل القارتين الإفريقيّة والأمريكيّة في كتابه معدّبو الأرض، ثمّ هو يأتي باستشهاد من كتاب فانون الأوّل بشرة سوداء ليستدلّ به على كلامه، وهذا غير مقبول برأينا. وربّما غاب عن حيولة أنّ ثمة شبهة قطيعة بين بعض ما قاله فانون قبل مجيئه إلى الجزائر وبعدها، وهذا واحد منها، وأنّه لا يلتقي الحديث عن الما-بعد والاستشهاد بالما-قبل في سياق مماثل.

ومن بين النّقاط التي تبين عن عدم قراءة حيولة لفكر فانون قراءة جيّدة هو أنّه لاحظ التّأثير الكبير لسارتر على فانون. والحقّ أنّ حيولة لم يلاحظ ذلك، وإنّما كرّر على مسامعنا ما ذهب إليه دافيد كوت في كتابه حول فانون الذي استشهد به، وكان حريّاً بحيولة أن يدقّق النّظر في هذه النّقطة، ولكنّ انشغاله بتحقيق الغاية من بحثه جعله يغفل عن ذلك، وبالمقابل فإنّه اكتفى بمجرد التّصريح بها على أساس كونها من المسلّمات أو البديهيّات. وكنا قد رددنا على هذه الشّبهة في مواضع عدّة من هذا العمل، وبشكل خاصّ حال حديثنا عن "العنف" في مستهلّ الفصل الثّالث منه، وسنضيف عليها أموراً أخرى في هذا الفصل أيضاً.

1 : سليم حيولة، استراتيجية النّقد الثّقافيّ في الخطاب المعاصر، من القراءة الجماليّة إلى القراءة الثّقافيّة، بحث في الأصول المعرفيّة، أطروحة دكتوراه (مخطوط)، جامعة الجزائر 2، كليّة الآداب واللّغات، قسم اللّغة العربيّة وآدابها، 2013/2014.

2 : نفسه، ص137.

وكما لجأ حيولة إلى دافيد كوت، فإنه يلجأ هذه المرة إلى أليس شرقي، ولكنه هذه المرة يبدي لنا عجزاً عن فهم ما أرادت شرقي قوله، ففي الوقت الذي تحدّثت فيه شرقي في تقديمها لكتاب فانون "معدّبو الأرض" عن العنف، وأنّ فانون دعا إلى استثماره من أجل تجاوز النظام الكولونيالي، وأنه إذا حدث ذلك فإن إمكانية التلاقي بين الطرفين السابقين للنظام الكولونيالي ستكون ممكنة وذلك لانعدام وجود ثقافة مهيمنة على الأخرى، فإن حيولة يرى أنه رغم ما تعانيه المجتمعات المستعمرة من ظلم وهيمنة إلا أنه بالإمكان إقامة حوار ثقافي على قاعدة من الاحترام المتبادل والمناقشة الحقة³. ويذكر حيولة من أجل الاستشهاد على ما يقوله مقطعاً من تقديم شرقي لكتاب فانون المذكور، وهو مقطع مجتث من سياقه، ما جعل كلامه تحريفاً لما قالتها أولاً، وتحريفاً لما قاله فانون ثانياً. يقول حيولة: "في كتاب [التعصب العنصري والثقافي] (والمقصود هنا مقال فانون الموسوم بـ"ثقافة وعنصرية" الذي ألقاه سنة 1956) وصل فانون إلى الخلاصة الآتية: عندما [تحرر] ثقافة المحتل من تبيسها وعدوانيتها وتعاليتها يفسح المجال أمام عملية التثاقف وبين الثقافة الخاضعة للاحتلال ممّا يسمح بالاعتناء المتبادل"⁴. وبالرجوع إلى تقديم أليس شرقي⁵ أو إلى مقال فانون السابق ذكره نجد فيهما كلاماً منافياً لما يقوله حيولة تماماً.

وفي سياق حديثه عن الثقافة القومية عند فانون، يرى حيولة أنّ فانون يدعو، من خلال مفهوم الثقافة القومية، كلّ زنجي أن يعود إلى ثقافته المحلية، ويخدمها، ويسعى للمحافظة عليها، ردّاً على السيطرة التي تمثلها الثقافة الأوروبية التي تريد تسفيهها ما يوجد عند غير الأوروبيين؛ والانتقاص من ثقافتهم، وجعلهم تابعين لثقافة الرجل الأبيض ولغته⁶. وهذا غير صحيح أيضاً، لأنّ فانون لم يدع إلى الانزواء على الثقافة المحلية، وإنما رأى أنّها من باب حطام الثقافة، وأنّها الشكل الثاني الذي يلجأ إليه المثقف المستعمر من أجل الحصول على ثقافة بعد أن مال إلى الانغماس في ثقافة المستعمر في الشكل الأول. إنّ ما دعا إليه فانون بعد تحليله لحالة التجاذب الحاصل لدى المثقف المستعمر من أجل الحصول على ثقافة، هو تبني ثقافة الكفاح المسلح الذي يتمّ من خلاله توفير رحم للثقافة كي تنمو وتنضج وتتطور فيها، وأمّا ما عدا ذلك فمرفوض لانعدام وجود تأثير له.

وفي سياق آخر، يجعل حيولة من فانون عجيبة يشكّلها حسب ما يناسب دراسته لإدوارد سعيد أو هومي بابا، فإن كان سعيد لا منتمياً وجاهلاً بالثقافة التي انتمى إليها فانون كذلك، وإن دعا هومي بابا إلى الهجنة فإنّ فانون يدعو إليها أيضاً، وغيرها من النقاط التي لا أساس لها.

ومن ذلك ما رآه حيولة من أنّ فانون وسعيد جاهلان بالثقافة التي انتميا إليها ممّا يجعلهما في إناء واحد، فانون-حسب حيولة-جاهل بالثقافة الجزائرية، وسعيد جاهل بثقافة قومه أيضاً.

3 : نفسه، ص139.

4 : نفسه، ص139.

5 : راجع بهذا الصدد: Frantz Fanon, *œuvres*, p426.

6 : سليم حيولة، استراتيجية النقد الثقافي في الخطاب المعاصر، ص144.

ورغم ذلك فقد استطاع سعيد أن يقف بجانب المهجورين والمظلومين، كما أنّ النقص الذي كان يعانیه تجاه قومه ولغته لم يمنعه من أن ينتصر لقومه⁷. ونحن نقول أنّ قانون ليس جاهلاً بالثقافة الجزائرية، وذلك لأمرين اثنين: الأول هو أنه لم يكن للجزائريين زمن الاستعمار ثقافة. بالمنظور القانوني طبعاً- فكيف له أن يتعلمها وهي غير موجودة أصلاً (ونحن نقصد بالثقافة هنا الأعمال الأدبية وما اتصل بها من حطام الثقافة طبعاً). والثاني أنّ المنتبّع لكتابات قانون انطلاقاً من مقال "عنصرية وثقافة" سنة 1956، وكتابه الثاني والثالث يعلم جيداً أنّ كلّ ما جاء فيها هو وليد المشاهدات الدقيقة لما حدث في الجزائر بمناسبة حرب التحرير، وأنّ معظم ما جاء فيها من أفكار ينمّ على مدى اطلاع قانون بكلّ صغيرة وكبيرة متعلّقتين بالعمل الثوري. أضف إلى ذلك أنّه كان دائم الترحال إلى أعالي البلدة وسهول متيجة وجبال القبائل الكبرى من أجل الاستفادة من عادات أهلها وممارساتهم في كلّ الميادين. وقد بدا ذلك في حديثه عن الطبّ العقليّ الخاصّ بالجزائريين، وفي عادات الرّيفيين والفلاحين والقيم التي بقيت على حقيقتها عندهم، وفي عادات أهل المدن، وفي اطلاعه على كلّ حيثيات العمل السياسيّ والثوريّ ونوعية الرّجال المشاركين فيهما، وفي اتّصاله برجال الثورة وقادتها على غرار الكولونيل صادق وعبّان رمضان وغيرهما. ولقد أشرنا إلى ذلك كلّه في مواضع متفرّقة من هذا البحث. وما كان لحيولة أن يستند على ما قاله ألبرت ميمي عن جهل قانون بالثقافة التي انتمى إليها دون أن يدقّق النظر في ذلك أو يتحاشى الكلام عنه كليّة.

وأما القول أنّ سعيد انتصر لقومه مثلما فعل قانون فمردود على صاحبه، إذ أنّ سعيد لم ينتصر لقومه، وإنّما مال إلى ما يدعو إليه كلّ مستعمر من ضرورة إحلال السّلام بين طرفي النزاع وضرورة إيجاد تسوية بينهما. ففي الوقت الذي رأى فيه قانون أنّ السّلام يتمّ بإحلال وجود آخر محلّ وجود المستعمر الذي يجب طرده وتصفيته ومحوه بكلّ أشكاله، فإنّ سعيد يقول كلاماً غير مقبول عن القضية الفلسطينية⁸ التي سنعود للتطرّق إليها لاحقاً.

ولا يتوانى حيولة في تأكيد نزوعه نحو تشكيل قانون حسب ما يترأى له، وذلك من خلال القول أنّه كان من وجهة ما هجينا؛ ينتمي عرقياً إلى منطقة الكاريبي دون أن يعرف عنها وعن أهلها شيئاً تربّي في أحضان الثقافة الفرنسية وتشبّع بقيمتها دون أن يشعر فعلاً أنّه ينتمي إليها، فكان تماماً مثل إدوارد سعيد "لا منتمياً"⁹. ونحن نقول خلاف ذلك تماماً، إذ كان قانون منتمياً إلى كلّ الشّعوب المستضعفة التي تريد تصفية الاستعمار بشكل عام، وإلى الجزائر بشكل خاصّ التي وجد فيها ما لم يجده في غيرها، والتي تجنّس بجنسيتها، والتي اختار أن يكون قبره فيها.

7 : نفسه، ص150.

8 : إدوارد سعيد، فرويد وغير الأوروبيين، ت. فاضل جتكر، مجلّة الكرمل، ع73/72، مؤسّسة الكرمل الثقافيّة ومركز خليل السّكاكينيّ الثقافيّ، فلسطين، 2002، ص156.

9 : سليم حيولة، استراتيجيّة النّقد الثقافيّ في الخطاب المعاصر، ص392.

ويحاول حيولة انطلاقا من دراسته لإدوارد سعيد أن يتخذ من الجزائر مثلا من أجل أن يبين مثلا أنها كانت تشهد نزاعات وصراعات قبلية، وأن فانون دعا إلى تجاوزها لكونها قائمة على وحي هوياتي لصالح هويات جمعوية جديدة وعمامة، تكون إفريقية، أو عربية، أو إسلامية. والحقيقة أن فانون لم يدع إلى هويات جمعوية على هذا الأساس، وإنما رأى أن سياسة الاستعمار الاستغلالية لم تكن قائمة على التفريق بين مستعمرة وأخرى، فقد كانت جميع ثقافات المستعمرين في نظره بدائية، ولذلك وجب اعتماد ثقافة قومية تكون شاملة لجميع الدول الإفريقية دون غيرها من القارات، وقد ذكرنا سبب ذلك سابقا. أضف إلى ذلك أن فانون تحدث عن العنف بوصفه العملية التي يتم من خلالها تجاوز النظرات العدائية بين المحلي وأخيه، أو بين قبيلة وأخرى، ولم يتحدث عن قيام حركات ثورية تحررية ذات طابع جهوي أو قبلي.

والادعاء بأنه كانت هناك دعوات من محليين إلى تبني هويات قبلية أو جهوية في الجزائر غير صحيح مثلما يحاول أن يروج له، ذلك أن حديث فانون عن العنف كان في مجمله عن الجزائر، وانطلق فيه من النقطة التي يتم فيها اتصال المثقفين المطرودين مع الفلاحين من أجل القيام بثورة شاملة، وتبع ذلك قيام معظم المناطق بالمسارعة إلى إثبات وجودها في خضم هذا العمل الثوري، وهذا ما جعل انطلاقته عفوية وعظيمة. إلا أن ثمة مزالق قد تحدث فتعترض مسار العنف كقيام المستعمر ببعض الحيل التي من بينها اللعب على التفرقة القبلية. ومعنى هذا الكلام أن المحليين كانوا متحدين فيما بينهم بمناسبة العمل الثوري طبعاً، وأن ما كان قبله من نعرات قبلية، فليس إلا مظهراً من المظاهر التي يبدي فيها المحلي رفضه التام للوضع القائم الذي يتفاعل معه بعملية تفريغ تكون دائماً ضد أخيه، وقد فسّر فانون ذلك كله. لكن بعض المزالق قد تحدث بعد الانطلاقة العفوية للعنف من قبيل التفريق الذي يلعب الاستعمار على تجسيده في أرض الواقع.

ويتضح من خلال هذا أن الوعي القومي سابق، وهو كلّ وحي من شأنه أن يجعل كلّ من تعرّض للاستعمار في طرف مناقض للمستعمر تماماً، وقد حضّ فانون على الأخذ به، ورأى أن النزاعات القبلية ليست سوى مزلق من المزالق التي تعترض عملية التحرر، لذا حذر منها ضمن عنوان "مزالق الشعور القومي"، أي أنه يدعو إلى الشعور شعوراً قومياً، ولكن بشرط ألا تقع في مزالقه التي ذكرناها سابقاً. وعليه فإن ما يدعو إليه فانون وما يقوله حيولة أمران مختلفان تماماً. وإذن، فقد جانب حيولة الصواب في قراءة فانون. ولما كان حيولة ناقلاً لأفكار سعيد وبابا في عمله، فهل معنى هذا أنهما أخطأ في قراءته أيضاً. هذا ما سنراه في المبحث الموالي والذي يليه.

1) إدوارد سعيد والامتداد الإمبريالي

لقد تحدّثنا إلى حدّ السّاعة عن كيفة تعامل سليم حيولة مع النّظرية الفانونية، ورأينا أنّ قراءته شهدت قصورا في عدّة أوجه؛ لعلّ أبرز أسبابه قيام حيولة بالتّعاطي مع أفكار فانون لا من خلال ما كتبه، وإنّما من خلال التّركيز على ما كتبه الآخرون عنه، وما إطلالة واحدة على ما استشهد به حيولة من مراجع لدليل على ذلك، إذ نجده يحيلنا بشكل بارز إلى إدوارد سعيد أو هومي بابا أو دافيد كوت أو أليس شرقي وغيرهم. وهذا من وجهة نظرنا أمر غير صائب، لأنّ الاستشهاد بكلام الآخرين عن شخص ما يخفي الحقائق، إذ غالبا ما يكون خاضعا لأهوائهم أو مصالحهم أو طبيعة تكوينهم أو حاجتهم إلى متكأ يتكئون عليه، ممّا يجعل تعاطيهم مع أعماله خاضعا لتوظيف انتقائيّ قد يصل إلى حدّ التّحريف. وكنا قد أشرنا في بعض الأماكن إلى إدوارد سعيد وكيفة تعامله مع فانون بشكل مجمل، وسنحاول الآن التّفصيل بعض الشّيء، وسيكون خطّ توجّهنا العام في ذلك، أن نتتبّع مدى التزام سعيد بتكملة المشروع الفانوني من عدمه.

ونبدأ من أجل تبيّن ذلك من رضوى عاشور، إذ تقول أنّ الكتاب الذي استفاض فيه سعيد نسبيا في مناقشة أفكار فانون هو كتاب "الثقافة والإمبريالية"¹⁰، ومعلوم أنّ هذا الكتاب جاء بعد موجة الانتقادات الشّديدة التي طالت كتاب سعيد الموسوم بـ"الاستشراق" الذي لم يرد فيه حديث عن فانون على حدّ علمنا، وكما يردّ الاعتبار لما أغفله سعيد في كتابه الاستشراق. وسنعمد في دراستنا هذه، إضافة إلى "الثقافة والإمبريالية"، على كتابين آخرين لسعيد هما: "فرويد وغير الأوروبيين" و"الثقافة والمقاومة"، وعلى مقال لأستاذ في التّاريخ اليهوديّ موسوم بـ"المنفى وثنائية القومية"، وربّما نضيف كتبا أخرى، وذلك من أجل أن نخلق إحاطة بالعلاقة بين سعيد وفانون بشكل شامل، لا أن نغلب طرفا على طرف، أو نلن لجانب فنظلم الجانب الآخر.

وخلافا لأولئك الذين انطلقوا من "الثقافة والإمبريالية" أو من "فرويد وغير الأوروبيين" في محاولة الجمع بين فانون وسعيد ضمن مشروع واحد؛ بدأه فانون وتعهّد سعيد بإكماله حسب ما تراه رضوى عاشور¹¹، فإنّنا نجد أنفسنا ننطلق من غير ما انطلقوا منه، وسنحاول الجمع بين آخر ما جاءنا عن فانون في كتابه معذبو الأرض وما جاءنا عن سعيد في مقال "المنفى وثنائية القومية" للأستاذ في التّاريخ اليهوديّ أمنون راز كراكتسكين، لأنّه برأينا يوضّح كيفة تعامل سعيد مع القضية الفلسطينية بوصفها من آخر معاقل الاستعمار، وبوصفها قضية محورية في الفصل بين الرّجلين أوّلا، وفي طريقة تعاملهما مع المعطى الكولونياليّ ثانيا.

ونبدأ بهذا المقال الذي يبين عن كون سعيد "المواطن المتناقض" كما تقول سيلفيا ناجي زيكمي في كتابها الموسوم بـ"المواطن المتناقض: إدوارد سعيد"، وذلك راجع إلى الحيثية

10 : رضوى عاشور، "الصّوت: فرانس فانون، إقبال أحمد، إدوار سعيد"، مجلّة "ألف" للبلاغة المقارنة، ع25 "إدوارد سعيد والتّقويض التّقدي للاستعمار"، الجامعة الأميركيّة بالقاهرة، 2005، ص79.
11 : نفسه، ص75.

الآتية، ففي كتاب الثقافة والإمبريالية يعيب سعيد على أصحاب معهد فرانكفورت صمتهم وعدم قولهم أي شيء عن الصراعات ضد الإمبريالية وضد الرأسمالية في العالم الثالث¹²، ولكنه يصرح من جهة أخرى أنه التابع الوحيد الحقيقي لأدورنو، فكيف يُعيب عليهم فعلاً، ثم يصرح أنه تابع من أتباعهم، وهو يعلم علماً يقينياً أنهم يهود، ولن يقولوا كلاماً يخالف مسعى اليهود الغاصبين. ويكشف هذا الأمر برأينا خطّ التوجّه العام الذي سيسير عليه سعيد في حديثه عن الاستعمار الاستيطاني الصهيوني لأرض فلسطين.

ومجمل القول أنّ سعيداً ذهب مذهب والتر بنيامين أحد أعضاء معهد فرانكفورت طبعاً؛ الذي يرى أنّ فكرة الوطن أصبحت باطلة في القرن العشرين¹³، وأنّ فكرة "هذا مكاني، وأنت تخرج" فكرة مستعصية على الفهم عنده¹⁴، ولذلك نجد سعيد يدعو إلى فكرة ثنائية القومية بين الفلسطينيين واليهود، ويريد أن يحدث نسيج غني من نوع ما؛ لا يفهمه أحد ولا يتمكن من امتلاكه أحد. ويرى صاحب المقال أنّ دعوة سعيد لدولة ثنائية القومية كان ناتجاً عن التقائه بكتابات المثقفين الألمان اليهود كأدورنو وإيريك فويرباخ¹⁵. وواضح أنّ سعيداً يخالف فانون في هذه النقطة.

ويختم أمنون راز حديثه عن سعيد بالقول: "وفي الواقع، يبدو من المستحيل نقاش العديد من الجوانب والتصورات اليهودية للمنفي دون قراءة معالجات سعيد الكاشفة للمنفي وحالة النفي، ولكن، ربّما نقول أيضاً إنّها تبتعد عن فلسطين نفسها، وعن اليهود، والعرب"¹⁶. ومعنى ابتعادها هذا هو أنّ سعيد غير منغمس في شعبه، ممّا يجعله بعيداً عن التعبير عن الروح الحقيقية لفلسطين، وسيُتضح ذلك أكثر فأكثر مع هذا المبحث.

وكي لا يعاب علينا ما أعيناه على غيرنا من التطرق لكتابات الآخرين عن سعيد دون التطرق لكتاباته هو، فإنّنا نعود إلى الحوار الذي أجراه معه دافيد بارساميان ضمن "الثقافة والمقاومة"، وفيه نرى أفكار سعيد تناسب بطلاقة في مختلف المواضيع، وما يهّمنا في هذا المقام هو تبيان مدى التزام سعيد بإكمال المشروع الذي بدأه فانون، ففي الحين الذي نجد فيه استحالة التعايش بين المستعمر والمستعمر عند فانون، فإنّنا نجد في هذا الحوار عند سعيد دعوة إلى التعايش ضمن دولة ثنائية القومية، وإلى ضرورة إيجاد تسوية بين الفلسطينيين واليهود كي يعيشوا بسلام، ونجد أيضاً الرضى عنده بمواطنين فلسطينيين من الدرجة الثانية بعد اليهود

12: إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ت. كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط4، 2014، ص333.

13 : أمنون راز كراكتسكين، على الجانب الصحيح للمتراس: "المنفي وثنائية القومية"، من غيرشوم شولم وحنة أرندت إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش، مجلة الكرمل الجديد، ع4/3، مؤسسة الكرمل الثقافية ومركز خليل السكاكيني الثقافي، فلسطين، ربيع/صيف 2012، ص104.

14 : نفسه، ص104.

15 : نفسه، ص105.

16 : نفسه، ص107.

أو بوصف "غير مواطنين" لهم في ظروف أخرى. وهذا برأينا يجعل المشروع القانوني ومشروع سعيد متناقضين تماما.

ففي الصفحات الأولى من الكتاب يقول سعيد: "أصبحت أكثر اقتناعا بحقيقة أنّ اليهود الإسرائيليين والفلسطينيين منضفرون ديمغرافيا على نحو يتعدّر تغييره¹⁷. ويضيف قائلا: "إنّ التفاعل بين الفلسطينيين والإسرائيليين يتّسم بالكرهية والعداء بمنتهى الوضوح، لكنهم يتواجدون فيزيائيا في المكان نفسه. لقد أصبحت مقتنعا بشكل ما، متأثرا بما عاينته (وهو يقصد هنا زيارته للمرة الأولى للضفة الغربية وغزة و"إسرائيل" منذ أن غادر فلسطين سنة 1947) وبما أعرفه على أنه حقيقة؛ بأنّ هذا الواقع لا يمكن تغييره بسحب الناس وراء إلى حدود أو دول منفصلة. إنّ تورط كلّ في الآخر، والذي يعود في أساسه إلى العدائية التي مارسها الإسرائيليون منذ اللحظة الأولى التي دخلوا فيها إلى المناطق الفلسطينية، ومنذ اللحظة الأولى التي غزوا فيها الفضاء الفلسطيني، كلّ ذلك يفضي إلى أنّ شكلا من التسوية ينبغي أن ينشأ بحيث يسمح للشعبين بأن يعيشا معا بشكل سلمي، ولا أرى أنّ الحلّ سيتأتّى عبر الفصل"¹⁸.

وبعد قراءة هذا المقطع، يتّضح أنّ كلّ فصل وكلّ محاولة تحرّر ستبوء بالفشل ويتعدّر حدوثها، والسبب حسب سعيد هو الانضفار الديمغرافي بين الشعبين وتواجدهم الفيزيائي في مكان واحد، ووصل سعيد إلى ذلك رغم أنّ دخول اليهود كان عدائيا، ورغم كون التفاعل بين الشعبين يتّسم بالكره والعدائية بمنتهى الوضوح، لا لشيء سوى أنّه اقتنع من خلال زيارته السريعة إلى مسقط رأسه بشكل ما.

وبالعودة إلى الجمع بين فانون وسعيد في إناء واحد كما قال حيولة، فإننا نقول أنّه رغم انطلاق سعيد ممّا انطلق منه فانون في حديثه عن العنف ضمن معدّبو الأرض-وهو الكتاب الذي تأثر سعيد به كثيرا-إلا أنّه وصل إلى نتائج مختلفة تماما ومناقضة للمشروع القانوني ومقوّضة له. وليس التواجد الفيزيائي في مكان واحد ممّا يعيق عملية التحرّر ومحو الاستعمار، لأنّ محو الاستعمار "إنّما هو إحلال نوع إنساني محلّ نوع إنساني آخر، إحلالا كليّا، كاملا، مطلقا، بلا مراحل انتقال"¹⁹، وهي الفقرة الأولى من الكتاب الذي تأثر به سعيد.

إنّ مقولة أنّ "الانطلاق من المقدمات نفسها يحيل إلى النتائج نفسها" غير متحقّقة في هذا المقام، فلم يشفع لسعيد إدراكه أنّ اليهود هم الذين جاؤوا، وأنّ دخولهم كان عنيفا وعدائيا، وأنّ التفاعل بين اليهود والفلسطينيين مستحيل لتميزه بالكرهية والعداء كي يقترح علينا نوعا من "التسوية" التي حدّر فانون منها، والتي رأى "أنّها الفكرة الجديدة من مبتكرات الدفاع الاستعماري"، والتي نرى من خلالها "الناس الذين كانوا في مؤخّرة الكفاح الوطني، الناس

17 : إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حاوره دافيد بارساميان، ت. علاء الدّين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص20.

18 : نفسه، ص20.

19 : فرانز فانون، معدّبو الأرض، ص39.

الذين لم يشتركوا يوماً في النضال، يصبحون بنوع من البهلوانية طليعة المفاوضين في سبيل إيجاد تسوية؛ لا لشيء إلا لأنهم حرصوا دائماً على أن تبقى الصلة بينهم وبين الاستعمار²⁰.

ويفارق سعيد فانون في نقطة أخرى هي مدى الانغماس في الشعب، فإذا كان فانون واحداً من الجزائريين الذين انخرطوا في العمل الثوري بكل أشكاله، مما جعله يعبر تعبيراً صادقاً عن إرادة الشعب، فإن سعيداً استنتج كل ما قاله انطلاقاً من الزيارة التي أشرنا إليها سابقاً، والتي غادر بعدها مسرعاً إلى وطنه الذي دُفن في عاصمته، وهذا ما جعل كلامه، عن القضية الفلسطينية، مكتوباً بماء الورد مثلما هو حال رواية "مسلمون ومسيحيون" لأحمد يوري التي تحدثنا عنها سابقاً. ويغدو بذلك سعيد "لا منتمياً"، أما فانون فبلى.

ويحاول سعيد أن يسوّغ دعوته لدولة ثنائية القومية بإضافة عامل آخر؛ يتمثل في وجود جيل أصغر من الفلسطينيين الذين يحاولون النضال من أجل حقوقهم المدنية وحقّ المواطنة، نظراً لكونهم فلسطينيين و"إسرائيليين من الدرجة الثانية"، أو لكونهم غير مواطنين فيما يتعلق بالهجرة وملكية الأرض، وما حديث سعيد عن هذه الفئة إلا من أجل أن يقول أن ثمة مواطنين مندمجين وهجاء، وبالتالي القول بأن ما يدعو إليه ليس مجرد كلام وإنما هو حقائق على أرض الواقع.

وبعد كل هذه المعطيات نعود إلى مقال رضوى عاشور الموسوم بالصوت، كي نقول أننا في مجال العلاقة بين فانون وسعيد، فإن الصوت الصادر عن المذيع واضح وليس مشوشاً²¹، وليس لنا أن نلصق آذاننا بالإرسال لعلنا نلتقط شيئاً أو نضيف أشياء، فما يقوله سعيد واضح، وما يقوله فانون واضح، ولسنا في حاجة لأن نزيد على كلامهما شيئاً سوى أنهما لا يصبّان في مصب واحد. والغريب في الأمر أنك عندما تقرأ مثلاً ما قاله سعيد في "فرويد وغير الأوروبيين" من أن "الفلسطينيين رأوا أن الناس الذين جاؤوا من الخارج لاحتلال أرضهم واستيطانها لم يكونوا مختلفين في شيء عن الفرنسيين الذين جاؤوا إلى الجزائر"²²، ثم تقرأ ما نادى إليه سعيد بخصوص القضية الفلسطينية فإنك تصاب بخرق أفق انتظارك خرقاً رهيباً، إذ المفروض أن تبعات هذا الكلام الصادر عنه، لن تكون مطلقاً دعوة إلى التسوية أو ثنائية القومية، ولكن سعيداً لا يستبعد ذلك، بل يدعو إليه. ويقودنا هذا إلى القول أن خاتمة مقال رضوى عاشور لاغية وباطلة.

إن من شأن كل ما توصلنا إليه إلى الآن أن يساعدنا في الوصول إلى ما عنوننا به هذا المبحث، ولا يتأتى لنا ذلك إلا بتوسيع نطاق البحث عن طريق العودة إلى كتاب سعيد الذي شاع عنه أنه يمثل انطلاقة سعيد من أجل تكملة مشروع فانون، ألا وهو كتاب "الثقافة والإمبريالية". ومجمل القول أن ما يريد سعيد قوله في هذا الكتاب هو أن فانون دعا إلى تجاوز القومية ونفيها. وهذا غير صحيح، لأن فانون لم يدعُ إلى التخلي عن القومية مطلقاً، وإنما حذر

20 : نفسه، ص60/59.

21 : رضوى عاشور، "الصوت: فرانس فانون، إقبال أحمد، إدوار سعيد"، ص84.

22 : إدوارد سعيد، فرويد وغير الأوروبيين، ص154.

من المزالق التي قد تنجم عنها. ولذلك فإنه دعا إلى تدعيمها بالوعي الاجتماعي، ولكنه لم يقل البتة بنفيها أو التخلي عنها. وهذا هو الشرك الذي وقع فيه سعيد وأراد أن يوقعنا فيه.

وإذا كان لنا أن نعود إلى فانون، فإننا نجده يقول: "يقول بعضهم هنا وهناك أنّ القومية مرحلة قد تجاوزتها الإنسانية، وأنّ الزمان الحاضر هو زمان التجمّعات الكبيرة، وإنّ على المتأخرين الذين ما زالوا يؤمنون بالقومية أن يصحّحوا أخطاءهم، ونحن نرى على خلاف ذلك، أنّ الخطأ الفادح المثقل بالنتائج الخطيرة، هو أن نحاول القفز فوق المرحلة القومية"²³. وليس هناك، برأينا، مقطع أوضح من هذا. فكيف لسعيد أن يقول أنّ "انتصار القومية في العالم الثالث لا يقيم التوتّرات الحقيقية جدًّا غير المحلولة في الدولة ما بعد الاستعمارية (وسعيد لا يسمّيها مستقلة) بل يبتر أيضا الأمل الأخير للمقاومة ضدها، كما يبتر البقايا التحضيرية التمدينية الأخيرة للتأثير الغربي"²⁴. ومعنى كلام سعيد هذا أنّ المزالق التي حدّر فانون منها قد وقعت. وهذا صحيح نسبيًّا، ولكن، هل معنى هذا أنّ الخلل يكمن في القومية التي يجب تجاوزها كما يرى سعيد؟ أم أنّ المحليين لم يصحّحوا مسارهم وانساقوا وراء المزالق التي حدّروا منها؟

ويواصل سعيد قراءته لكتاب معذبو الأرض، وهو بارع في ذلك، إلّا أنّه يحاول أن يجعل المزالق التي حدّر فانون منها واقعا لا محيد عنه، ممّا جعله يستنتج أنّ "القومية كانت جانبا واحدا فقط من جوانب المقاومة، ولكنها لم تكن الأكثر [إشاقة] أو قدرة على التحمّل"²⁵، أي أنّها أصبحت متجاوزة، وهذا يخالف صراحة المقطع الذي يرى فانون من خلاله أنّ ما يفضح التفاف الذي يتمّتع به البعض هو الادّعاء أنّ القومية مرحلة قد تجاوزتها الإنسانية²⁶.

ولا يفتأ سعيد يكرّر علينا أنّ "السمة الرؤيوية لعمل فانون النهائي تُشتقّ من الرهافة اللافتة التي يشوّه بها تشويها قسريًّا شكل الثقافة الإمبريالية وعدوها القومي أثناء عملية النظر إلى ما يتجاوز كليهما"²⁷. ومعنى هذا أنّ فانون رفض ما يقوم به المثقّف من أجل أن تكون له ثقافة، فكلتا المرحلتين اللتين؛ يندمج بسببهما في ثقافة الآخر، أو يتفوق على ثقافته المحلية، لا يجديان نفعًا. ولكنّ هذا لا يعني أن نصبح بلا انتماء. ولنا أن نتساءل هنا عن الدافع الذي جعل سعيد يقول ما لم يقله فانون رغم أنّه قارئ جيّد له، ويبدو لنا أنّ التّدقيق في قراءة سعيد لكتاب معذبو الأرض يفضي إلى استنتاج غائبتين اثنتين من وراء هذه الدراسة: إحداهما مبطنّة، والأخرى ظاهرة.

أمّا الغاية الظاهرة فهي المسعى الذي أراد سعيد أن يحقّقه من خلال مشروعه بأكمله عن طريق نفي الهويّاتيّ لصالح هويّات هجينة لا منتمية. وأمّا المبطنّة فهي أن يكون

23 : فرانز فانون، معذبو الأرض، ص199.

24 : إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص321.

25 : نفسه، ص322.

26 : فرانز فانون، معذبو الأرض، ص199.

27 : إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص325.

لساننا ناطقا باسم الدّول الإمبرياليّة، فتحليله أو قراءته لفانون عبارة عن تقصّي المواضيع التي حدثت فيها مزالق أو غرق فيها المحليّون، وكأنّه يؤكّد لنا مقولة المستعمر: "إذا كنتم تريدون الاستقلال، خذوه واغرقوا". وعض أن يحاول تصحيح مسار الدّول المستقلّة -أو ما بعد الاستعماريّة كما يسمّيها هو- نجده يذهب مذهب النّاقد لكلّ مظهر من مظاهر الاستقلال؛ إلى درجة أنّه يرى أنّ مرضيات القوّة الجديدة -كما يسمّيها إقبال أحمد- أدّت إلى ظهور دول الأمن القوميّة وحكم الطّغاة الذي بتر البقايا التّحضيرية التّمدنيّة "للتأثير الغربي" 28.

وتدلّ كلمة "البقايا التّحضيرية" أنّ سعيد يرى في الاستعمار خيرا، خلافا لفانون الذي لم ير أنّه آلة مفكّرة، وإنّما هو الشّرّ المطلق. والأمر الذي أوصل سعيد لأن يقول أنّ أنظمة الحكم الجديدة مكنت الإمبرياليّة من الامتداد والتّوسّع والتّرسّخ حتّى بعد استقلال الدّول المستعمرة؛ هو أنّ نقطة انطلاقه حديثه عن فانون، كانت عن طريق تبين أنّه كان هناك محليّون ساعدوا الدّول الغربيّة في حملاتها العسكريّة أوّلا، كما أنّ محليّين آخرين ساعدوا هذه الدّول على أن تُديم سيطرتها على مستعمراتها السّابقة عن طريق حكام طغاة وأنظمة ديكتاتورية وغيرها.

ويواصل سعيد تأكّيده على أنّ الامتداد الإمبرياليّ أصبح الحُكم والحاكم في الوقت نفسه من خلال القول أنّ الكتلة المناهضة للإمبرياليّة لم تعد موجودة منذ 1975²⁹. ونراه لا يحاول إيجاد حلول مؤثّرة من أجل القضاء على ذلك أو الحدّ منه، وإنّما نجده يحاول تعداد كلّ المزالق التي حدّر فانون من الوقوع فيها، ويذكر لنا أمثلة من هذا البلد أو ذاك، حتّى يؤكّد على كون الدّول المستقلّة قد غرقت فعلا، وأنّ الامتداد الإمبرياليّ حاصل أيضا.

وفي الوقت الذي دعا فيه فانون إلى تصحيح مسار القوميّة، فإنّ سعيد يرى أنّ المنتفّس- نقول المنتفّس كي لا نقول المخرج- هو إنشاء سرديّات مضادّة لا تعمل على خلق نموذج إنسان قادر على مناهضة الامتداد الإمبرياليّ كما هو المفروض، وإنّما الغرض منها هو خلق مجتمع غير عدائيّ يشجّ فيه الأوروبيّ والأصلائيّ معا، ضمن "مكان للجميع في موعد النّصر" كما يقول سعيد نقلا عن سيزير من كتابه "دفتر عودة إلى مسقط الرّأس". وهي عبارة استند عليها سعيد من أجل أن يدعو إلى ضرورة تجاوز التّأكيد على الهويّة أو تجاوز إعادة توكيدها من خلال التّركيز على "مكان للجميع"، ولكنّ سعيد تناسى الشّقّ الثّاني من العبارة، ولم يتطرّق لـ"موعد النّصر"، وهو بذلك يرتكب خرقين.

يتجلّى الخرق الأوّل في قلب التراتبيّة التي دعا إليها فانون بين العمل الثّوريّ والتّجاليّات الثّقافيّة المرتبطة به، إذ أنّ هناك أسبقية للعمل الثّوريّ الذي يخلق الرّحم التي تنشأ فيها الثّقافة وتنمو. وسعيد لا يفعل ذلك، وإنّما يدعو إلى إنشاء سرديّات مناهضة للإمبرياليّة دون أن يوفر الغطاء الذي يحميها. وبناءً على هذا التّوجّه الذي مهّد له سعيد ظهرت عدّة مفاهيم مرتبطة به من قبيل "الرّدّ بالكتابة" أو "استعادة الأحقيّة في الكلام" أو "إسماع الصّوت للأخر" وغيرها

28 : نفسه، ص321.

29 : نفسه، ص322.

من الطرائق التي تظلّ منعدمة التأثير من منظور قانوني ما لم تتوفر الرّحم التي تغشاها، والتي نجد عددا معتبرا من النّقاد والمفكرين ينساقون وراءها ويحتفون بها أيّما احتفاء.

ويتجلّى الخرق الثّاني في أنّه أساء قراءة سيزير أيضا، لأنّه يستند إليه في نقطة يكون فيها المكان للجميع، ولكنّ ذلك لا يكون إلّا يوم النّصر، وسعيد لا يتحدّث عن النّصر مطلقا، بل يتحدّث عن الهزائم والخيبات، ويتكفّل عناء البحث عن مظاهر الامتداد الإمبرياليّ، ويدعو إلى ألاّ نقف في وجه هذا الامتداد خالقين بذلك صراعا بيننا وبينه، فليست المسألة أن تكون ضده، أو معه، وإنّما عليك أن تنظر إليه بوصفك جزءا منه، حتّى وإن كنت مظلوما ومضطهدا ومستغلا³⁰.

ولا ينبغي أن يتبادر إلى الأذهان أنّ قانون إذ يدعو إلى القوميّة أنّه يدعو بذلك إلى الانعزاليّة أو الانغلاق، وأنّه يرفض كلّ ما من شأنه إعادة اللّحمة والتّكامل بين جميع الشّعوب والثّقافات كما خيّل لسعيد³¹، بل الأمر خلاف ذلك، إذ يرى قانون أنّ وعي الذات ليس انغلاقا دون التّواصل، وأنّ التّعليم الفلسفيّ علّمه أنّ وعي الذات هو ضمانّة التّواصل، وأنّ الوعي القوميّ، والشّعور القوميّ الذي ليس تعصبا قوميا، هو الأمر الوحيد الذي يهب لنا بعدا عالميا³²، وهذه النّقاط تبيّن أنّ سعيدا عجز عن استكناه الرّوح الفعلية للنّظرية القانونيّة.

وباعتقادنا أنّ هذه هي كلّ الأوجه التي خالف فيها سعيد قانون رغم أنّه كان ينوي إكمال مشروعه، وقد أدّى توظيف هذه القراءة القائمة على التّأكيد على الغايات في مقابل تحريف الوسائل المؤدّية إليها إلى خدمة ما كان سعيد يريد البرهنة عليه، وما الوسائل هنا إلّا النّظرية القانونيّة طبعا. ولم يشفع لسعيد تلك القراءات الكاشفة التي قام بها حول مفهوم العنف عند قانون أو أميلكار كابرال، ولم يشفع له انتصاره لقانون في المقارنات التي عقدها بين قانون وفوكو أو بينه ومعهد فرانكفورت. ولذلك فإنّ أيّ ادّعاء بأنّ سعيد قد تكفّل عناء إكمال المشروع القانونيّ فمردود على صاحبه. أمّا القراءات الأخرى التي تناقش أفكار سعيد بعيدا عن ربطها بقانون فهي دراسات لطالما أسفرت عن نتائج باهرة بالنّسبة للمشتغلين عليها، وتبقى ذات بال إذا ما تبنّى أصحابها ما تبنّاه سعيد. أمّا إن تموضعوا تموضعا قانونيا فسيبتدّى لهم أنّ هذه النّتائج غير موافقة تماما لمنطلقاتهم، وأنّها باطلة شكلا وموضوعا.

هذا فيما يخصّ إدوارد سعيد. وأمّا الآن فسننتقل إلى تلميذه هومي بابا من أجل أن نرى كيفيّة تعامله مع أفكار قانون.

30 : نفسه، ص334.

31 : إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى 1 ومقالات أخرى، ت. ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص218.

32 : فرانز قانون، معدّبو الأرض، ص199.

1

كنا قد خالصنا فيما مضى من هذا البحث، أنّ فانون يرفض فكرة أن يكون شخص ما جزائريًا وفرنسيًا في آن واحد، أو أن يكون سنغاليًا وفرنسيًا في الوقت ذاته، وكنا قد استنتجنا أنّ فكرة اللانتماء أو فكرة التجاذب بين الأنا والآخر هذه فكرة مرفوضة من قبل فانون؛ خاصة في ظلّ الشرط الكولونيالي، وكنا قد قلنا أنّ السبيل الوحيد لحدوث اتصال بين المحليّ والمستعمر حسب فانون هو كالاتي: أولاً أن يتحقّق لدى المحليّ شعور قوميّ بعيد بعدا تامًا عن التّعصّب القوميّ. وثانياً، أنّ هذا الوعي القوميّ هو الذي يمنح للمحليّ أو غير الأوروبيّ بعده العالميّ. وثالثاً، أنّ وعي الذات هو الضمانة الوحيدة لحدوث التّواصل³³.

وهذه السيرورة المرتكزة على الشّروط الثلاثة، هي التي تمكّن المحليّ من ولوج الوعي العالميّ والعيش فيه، دون وجود أيّة إمكانية لوقوعه في مزلق مثقلة بالنتائج الخطيرة؛ من قبيل الانسياق وراء التقليد الأعمى لأوروبا أو خلق أوروبا ثالثة³⁴، أو الاستسلام للتوسّعات الإمبرياليّة والتّسليم بأنّ الكتلة المناهضة للإمبرياليّة لم تعد موجودة³⁵، أو غيرها من المزالق.

ومما ينبغي التأكيد عليه في هذا المقام، هو أنّ فانون لم يدع إلى الانغلاق دون التّواصل، وإنّما جعل حدوث التّواصل مرهوناً بوعي الذات. ومعنى هذا أنّ على الذات ألا تكون خلّواً حال اتّصالها مع الآخر، لأنّ خلّوها يستدعي الامتلاء والتّزوّد بما لدى الطّرف الآخر دون إمكانية غربلته أو كشف تناقضاته وفضحها وإبراز التّعميّة التي تتضمّنّها. أمّا إن كانت ممثلة فإنّ اتّصالها بالآخر يكون معدوم المخاطر والمزالق من جهة، ويتيح إمكانية التّفاعل بين الطّرفين تفاعلاً تناسيبياً بأنّ تؤثر وتتأثر وفق مبادئ الامتلاء الذاتيّ، وهذا خلافاً للخلوّ الذاتيّ الذي يجعل من الذات دلواً فارغاً قابلاً لأنّ يُملأ ويؤثر فيه بما يخدم الطّرف الآخر.

ويمكن تصوير هذه العلاقة من منظور دياليكتيكيّ أيضاً، إذ أنّ اكتمال الذات يحفظ للجدل سيرورته وحركيته؛ من الأطروحة إلى نقيضتها إلى التركيبية منهما، فالأطروحة في هذا المقام هي اكتمال الذات، فإذا ما حدث لها اتّصال مع الطّرف الآخر، تبين أنّ اكتمالها هذا يشهد مواطن ضعف ومكامن خلل، وهذه هي النقيضة، فيسعى الشّخص بذلك إلى نفي هذه المكامن والمواضع حتّى يحصل له اكتمال ذاتيّ جديد، وهذه هي التركيبية من الأطروحة ونقيضتها.

ولكنّ هذا الامتلاء الجديد لا يلبث أن يُبين عن مواطن نقص جديدة، وعلى الفرد أن يرقّعها بما يخدمه طبعاً، وتتحوّل التركيبية بالتالي إلى أطروحة جديدة، وهكذا دواليك. ومن شأن هذا أن يحفظ للجدل سيرورته وحركته الدائبة الحثيثة. أمّا إن كانت الذات خلّواً لا امتلاء

³³ : فرانز فانون، معذبو الأرض، ص199.

³⁴ : نفسه، ص252.

³⁵ : إدوارد سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، ص322.

لها، فإنّها تكون عرضة لأن تُملأ بما يخدم الآخر، حتّى إذا امتلأت حصل لدينا نوع من التّوازن بين الذات وآخرها، ممّا يجعلنا أمام نواتٍ متماثلة تجعل سيرورة الجدل عاجزة عن الحركة.

وإذا كنّا نسترجع هذه المعطيات هنا، فإنّنا نفعل ذلك بهدف واحد هو أن نزن ما يدعو إليه هومي بابا من التّماهي والهجنة بين الذات وآخرها ميزان حقّ، وألّا ننساق وراء ما يدعو إليه انسياقا أعمى. وإذا كان بابا قد استعان بلاكان وديريدا وبارث من أجل أن يخلص إلى أنّ قانون كان من الأوائل الذين دعوا إلى الهجنة والتّماهي، فإنّنا سنستعمل الأدوات نفسها من أجل أن نردّ عليه من جهة، ومن أجل أن نبين أنّه اجترّ أنماطا جاهزة استحوذت عليه دون أن يدرك التّعمية التي مورست عليه، ثمّ قام بإعادتها أو بإيجاد الأرضية المناسبة لتطبيقها دون أن يتكبّد عناء البحث في تناقضاتها الداخليّة.

ونبدأ بإعطاء بعض ما جاء في قراءة بابا لفانون، واستخلاص أهمّ ما ورد في كتاب بابا الموسوم بـ"موقع الثقافة" في الفصل الذي خصّصه لفانون؛ والموسوم بـ"استنطاق الهوية، فرانز فانون والامتياز ما بعد الكولونيالي".

حيث يرى بابا أنّ اصطفايف الدّوات الكولونياليّة المألوف أسود/ أبيض، وذات/آخر بدأ يضطرب، تاركا مكانه لانقلاب أصيل يوشك أن يولد، ومفجرا هذه التّراتبيّة والاصطفايف. وليس هذا الانقلاب مرهونا بالنّظام الكولونياليّ فقط، بل ينسحب إلى ما يلحقه من نظام ما بعد كولونياليّ. وهذا الانسحاب من الكولونياليّة إلى ما بعدها هو وليد استناد بابا على وولتر بنيامين الذي يرى أنّ حالة الطّوارئ التي يعيشها العالم ليست الاستثناء، بل هي القاعدة. ومعنى هذا أنّ الصّراع القديم بين المستعمر والمستعمّر ليس حكرا على النّظام الكولونياليّ، بل هو أبعد منه وأشمل، حتّى إذا ما انقضى النّظام الكولونياليّ ترانا نلاحظ أنّ الصّراع ما زال قائما على أشده بين التّنائيتين القديمتين.

ويعود بابا إلى السؤال الذي طرحه فانون: ما الذي يريده الإنسان الأسود؟ كي يقول أنّ فانون يمنح البعد النّفسيّ ميزة على ما سواه من الأبعاد، وأنّ الذات الكولونياليّة تعاني مشكلة اغتراب ثقافيّ كولونياليّ، كونها متحدّدة، وبشكل مفرط، من الخارج. وما دام الأمر كذلك، فإنّ التّحديد من الخارج يمنح بابا فرجة للاستعانة بلاكان والمرحلة المرآويّة التي يعتبر انعكاس صورة الطّفل في المرآة وما يخلفه من أثر عليه من أهمّ مبادئها.

ولقد غفل بابا عمّا قاله فانون يوما من أنّ الإنسان يولد، ثمّ يتلقّى مجموعة من القيم والممارسات من عائلته، ثمّ إذا ما حدث له اتّصال بالخارج، فإنّ الدّائرة التي يتلقّى منها هذه القيم تكبر وتتسع، فالمدرسة والأقارب والحيّ والمجتمع، كلّها تساعده على ذلك، ممّا يجعل ما تلقّاه من هذه الدّائرة امتدادا لما تلقّاه عن والديه. أمّا المستعمر والأسود والعربيّ أو غير الأوروبيّ، فإنّه كلّما كبرت الدّائرة التي يتلقّى منها قيمه، فإنّه يكتشف أنّ هناك انقطاعا بينها وبين ما تلقّاه من محيطه الصّغير الأوّل. ومن شأن هذا أن يجعل المجتمع صورة للإنسان في الحالة الأولى، وصورة مناقضة له ومشوبة بالنّقص والاغتراب في الحالة الثّانية.

وهذا يقوِّض فكرة معرفة الذات انطلاقاً من الآخر، ويستدعي إمكانية الضياع. وبالتالي، فإنَّ مرحلة المرأة صادقة في شقِّ منها، وليست كذلك في شقِّ آخر. وهذا راجع إلى أنَّ المسار التكويني الذي يمرُّ به الإنسان من طفولته إلى اندماجه في مجتمعه اندماجاً كلياً، يكون محفوفاً بالمخاطر في حالة المستعمر، ممَّا يجعل المرأة عاملاً مثبِّطاً وشرطاً محبطاً لاكتماله، وقد تنبؤ لدية الدوافع من أجل كسرهما، ولكنَّ باباً لا يتحدَّث أبداً عن كسر المرأة.

وينقاد باباً بعد ذلك إلى القول أنَّ فضاء الوعي منشطر، وأنَّ الهوية خاضعة للتعيين المتجاذب الذي يبديه العالم العنصري، ويرى أننا نجد أنفسنا أمام ثلاثة شروط تشكِّل أساساً لفهم سيرورة تعيين الهوية، وهذه الشروط هي كالاتي.

أولاً، أن توجد يعني أن تكون في علاقة مع أخرىة. وباباً لا يميِّز بين آخر الذات المماثل لها، وآخرها المناقض لها، وإنما يتناول الأمر على عمومته. وهذه العلاقة واضحة في تبادل النظرات بين المحلي والمستوطن، وما ينبئنا عليها من رغبة في القلب والحلول محلَّ الآخر. وواضح جداً أنَّ اتِّجاه الرِّغبة في الحلول محلَّ الآخر أحادي من مغلوب إلى غالب دائماً، ولا يمكن أن يكون معكوساً، ولكنَّ باباً يغفل ردة فعل الأبيض تجاه المستعمر: أنت. ابقَ حيثُ أنت. وهذا دليل على أنَّ الرِّغبة تصطدم دائماً بما يوقفها ويناقضها ويعرقل مسارها، وبالتالي فإنَّ إمكانية التماهي غير قابلة للتحقق لانعدام موجدتها.

ويستند باباً في هذا الشرط الأول على العبارة التي قالها فانون في خضمَّ حديثه عن العنف بوصفه محيطاً معاشاً، لا بوصفه مستثمراً من أجل تغيير نوعية الرجال. وهذه العبارة هي: "والنظرة التي يلقيها المستعمر على مدينة المستعمر هي نظرة شهوة، هي نظرة حسد. إنَّ المستعمر يحلم بالتَّمك، بجميع أنواع التَّمك: أن يأكل على المائدة التي يأكل عليها المستعمر، أن ينام في الفراش الذي ينام فيه المستعمر، وربَّما مع امرأة المستعمر أيضاً. إنَّ المستعمر حسود. والمستعمر لا يجهل هذا، فهو حين يلحظ نظرة المستعمر خلسة، يقول في مرارة: إنهم يريدون أن يحتلُّوا مكاننا. هذا صحيح: ما من مستعمر إلا ويحلم مرَّة في اليوم على الأقل، أن يأخذ مكان المستعمر"³⁶.

وهذا الاستناد إلى هذه العبارة بشكل بارز هو تحريف واضح لما جاءنا عن فانون، إذ أنَّ قطع هذه العبارة عن السياق الذي وردت فيه والمليء بملفوظات تناقض هذه العبارة تماماً؛ خاصَّة حال الانتقال إلى الحديث عن العنف بوصفه أداة لتصفية الاستعمار، يجعلنا نشعر شعوراً غريباً ونحن نعالج قراءته لفانون من أنَّه يشكِّل مع سعيد الصّورة المجسّدة للمثقف الذي حدّثنا فانون منه. ويكفي أن نستشهد على ما نقوله بعبارتين لفانون، تتعلّق الأولى بالعنف والثانية بالثقافة. أمَّا الأولى فقول فانون أنَّ "تغيير المستعمر للعالم الاستعماري ليس معركة عقلية بين وجهتي نظر، وليس خطاباً في المساواة بين البشر، وإنما هو تأكيد على أصالة مطلقة"³⁷. وأمَّا الثانية، فقول فانون عن أولئك الذين يميلون نحو ثقافة الآخر في نهج شديد أنهم "كالطفل المتبنَّى

³⁶ : فرانز فانون، معدِّبو الأرض، ص42.

³⁷ : نفسه، ص43.

الذي لا يكف عن تحرّي الإطار العائليّ الجديد إلا حين يبلور في نفسه حدًا أدنى من الشعور بالأمن³⁸، وقد وُقّق بابا في ذلك وأصبح متبنّي من طرف الغرب، واستقبلت أعماله بحفاوة من طرفه، وليس ذلك بالغريب، فحديثه عن الهجنة مبني على آراء غربيّة بحثة تمّ تطبيقها على أعمال ليست غربيّة تمّ اختيارها بشكل انتقائيّ، ونحن نعلم خطر الانتقائيّة وآلياتها، ومبني أيضا على اتّجاه أحاديّ نحو التماهي مع الآخر الغربيّ، وغيرها من النّقاط التي عقدنا العزم على كشف تناقضاتها الداخليّة.

وأما الشرط الثّاني، فهو أنّ مكان تعيين الهوية هو ذاته. ومن خصائصه أنّه فضاء انشطاريّ يبين عن رغبة المحليّ أن يحتلّ مكان السيّد، ومن خصائصه أيضا أنّه واقع في إيسار التّوتر بين الحاجة والرّغبة، ومعنى هذا-حسب بابا- أنّ ما يعطي للأخريّة الكولونياليّة صورتها، ليست الذات المستعمرة، ولا الآخر المستعمر، بل المسافة البينيّة المولّدة للاضطراب، أي أنّ المشكلة الحديّة المتعلّقة بالهويّة الكولونياليّة وتقلّباتها تبرز من هذه المسافة المولّدة للاضطراب لا من غيرها. وبودنا أن نوّكد مرّة أخرى أنّ بابا يتحدّث عن اتّجاه واحد من أجل تضيق المسافة، ولا يتحدّث عن الاتّجاه المعاكس.

ويقودنا هذا إلى التّساؤل عن المعنى الحقيقيّ لهذه المسافة، إذ المعلوم أنّ المسافة بين نقطتين، تضيق أو تتسع، إن تحرك أحد طرفيها أو الطّرفان معا، وما دام بابا يتحدّث عن اتّجاه واحد، فمعناه أنّ إحدى النّقطتين ثابتة والأخرى تتحرك نحوها مضيقة المسافة الفاصلة بينهما، ممّا يتسبّب في ضياع موقع النّقطة الأولى ومعالمها ضياعا كليّا. وبعبارة أخرى تبقى النّقطة الأولى (وهي الأبيض هنا) ثابتة ومتمركزة، وأما النّقطة التي يرام تماهيا وابتعادها عن موقعها هي المحليّ، أي أنّ مكان الأبيض يبقى محفوظا. وينبني تبعا لذلك، أنّنا ننفي كلّ شعور بالأصالة يعترى المحليّ من أجل أن نجعله يلج عالم الأبيض. وبالتالي فإنّنا نمهد-مع بابا- لمحاكاة نموذج الإنسان الغربيّ، ولخلق أوروبا ثالثة، ولنكون مجرد مولعين بتقليد الغرب، وأنّنا لم نبارح المرحلة الثقافيّة الأولى؛ مرحلة الاندماج التامّ معه، وهذا ما حدّرتنا فانون منه وممّن يدعو إليه.

وأما الشرط الأخير فمقتضاه أنّ مسألة تعيين الهوية ليست أبدا تأكيدا على هويّة متعيّنة مسبقا، وإنّما هي إنتاج صورة للهويّة وتغيير للذات باتّجاه تلك الصّورة. وبوسعنا أن نوافق بابا على هذه النّقطة بشرط أن تكون المرحلة التي نحن فيها هي مرحلة العنف بوصفه محيطا معاشا، أي المرحلة السّابقة للعمل الثوريّ، ففيها لا يمكن للمحليّ أن يوّكد على هويّة متعيّنة مسبقا، لأنّه ليس سوى مستعمر، ولا يمكنه تبني ثقافة محليّة، لأنّها ثقافة مستعمر أيضا. ولكننا نخالف بابا في المرحلة التي يستثمر المستعمر العنف فيها من أجل التّحرّر، إذ أنّ جوّ الارتياب وعدم اليقين المؤكّد الذي كان يحيط بالجسد سابقا ليشهد على وجود هذا الجسد ويهدّد بتمزيق أوصاله قد زال، وحلّ محلّه اليقين والرّغبة التي لا رغبة بعدها في إحلال وجود إنسانيّ محلّ وجود إنسانيّ آخر.

38 : نفسه، ص176.

ويمكننا أن نردّ على هذا الشرط من جهة أخرى، فالقول أنّ تعيين الهوية هو إنتاج صور لها يحتوي على تناقض ذاتي، وذلك على فرض أنّ الصور المنتجة والمندرجة ضمن التّعيين المتجاذب للهوية قد تكون متناقضة فيما بينها؛ ممّا يهدّد بعدم تشكّل للهوية أو بتشكّل متناقض لها، وهو السبب الرئيس في حدوث الفصام والبارانويا من قبيل زهان العظمة أو استيهام الاضطهاد.

ومن النقاط التي نثيرها ضدّ بابا هي أنّنا لا نجد نقاشا عنده لتلك اللحظة التي يقوم فيها المستعمر بنفي الأخرية نفيًا مطلقًا، وذلك موازاة مع شروعه في الكفاح التحرّري؛ فلا نجده يعطي أيّ اعتبار للآخر، ونجده يعدم كلّ فكرة أو صورة نمطيّة احتوته سابقًا، كما يعدم أيضًا كلّ مبادرة صادرة عن الآخر المستعمر. وهذه النقطة تجعل الشرط الأوّل الذي يفترض فيه بابا أنّ الوجود يكون دائمًا في علاقة مع الأخرية غير متوقّر نسبيًا.

ويعود سبب إغفال بابا لذلك اعتماده على كتاب "بشرة سوداء" بشكل كبير مقارنة مع أعمال فانون الأخرى، وقد خلص بابا من خلاله إلى أنّ هذا الكتاب يكشف عن ازدواج الهوية حيث نجد انعكاسًا نرجسيًا للواحد في الآخر. ولم يتفطن بابا إلى أنّ هناك قطيعة-كما يسمّيها فوكو-بشكل نسبي؛ بين ما كان عليه فانون، وما أصبح عليه أثناء تشكّل نظريّته بوصفها تشكيلة خطافية³⁹.

وما يؤكّد هذا النزوع لدى بابا نحو كتاب "بشرة سوداء" هو رجوعه إلى تلك الدّراسة التي أجراها فانون لرواية "رجل مثل الآخرين" (*un homme pareil aux autres*) في حديثه عن الرّجل الملون والبيضاء. وهي رواية كُنّا قد تحدّثنا عنها سابقًا، وتروي حياة "جون فينيز" الذي لا يفهم عرقه ولا يفهمه عرقه. ولجأ إليها بابا كي يقول أنّ فانون يساجل كي يقول أنّه لا يمكن للمستعمر إلّا أن يحاكي ويقلّد⁴⁰. ويضيف بابا على ذلك أنّ المحلّة النّفسانيّة أنا رايش سبق لها أن عالجت هذا بقولها: "إنّها المحاكاة... حين يمسك الطّفل الجريدة مثل أبيه، وهو تعيين الهوية حين يتعلّم الطّفل القراءة". ويخلص بابا إلى أنّه في ظلّ هذ الظروف التي يطبعها شعار: "كن أبيض أو اختف"، فإنّ المستعمر يكون واقعا في شراك تجاذب التّعيين البارانوي للهوية متأرجحا بين استيهامات جنون العظمة وجنون الاضطهاد⁴¹.

وواضح بشكل جليّ أنّ بابا يُغفل تماما أنّه حدث نسخ هذه الرؤية بروية أخرى معالمها واضحة في معذبو الأرض حول الثقافة القوميّة وحرب التّحرير، حيث نجد ابتعادا تامًا عن التّقليد والمحاكاة، ولكنّ بابا لا يتعامل مع النّظريّة الفانونيّة بشكل شامل ولمّ، بل يوظّفها توظيفًا انتقائيًا وفق ما يخدم مسعاه.

³⁹ : ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 1987، ص161.

⁴⁰ : هومي بابا، موقع الثقافة، ص133.

⁴¹ : نفسه، ص134.

كنا فيما مضى قد حاولنا الرّدّ على الأفكار التي جاء بها هومي بابا حول الهوية والثقافة، وكنا قد ناقشنا بعضها على عجل، لأننا كنا قد أسهبنا في ذلك سابقاً⁴²، ولكننا أغفلنا الرّدّ عليه انطلاقاً من القبليّ الخطابيّ الذي استند عليه؛ خاصّة ما جاء به دريدا وبارث ولاكان. وكنا قد أغفلنا أيضاً الحديث عن أثر المنفى على بابا وسعيد وفانون، بحكم أنّهم جميعاً فارقوا أوطانهم وساروا نحو عالم آخر، ووجب علينا إن نحن أردنا أن نفي موضوع بحثنا حقّه من الدراسة أن نناقش هذه النقطة. ولنبدأ بالقبليّ الخطابيّ الذي جعل بابا يقول ما قال.

من الذين بنى بابا، استناداً إليهم، مفهوم الهجنة والتّجاذب والتّماهي بين الدّوات الكولونياليّة أو ما بعد الكولونياليّة، جاك لاكان، وبشكل خاصّ طريقته في الرّجوع إلى سيغموند فرويد، وأيضاً حديثه الشيق عن المرحلة المرآويّة التي تشكّل مرحلة هامّة من مراحل نموّ الطّفل. ومثلما حاول لاكان إعادة قراءة فرويد قراءة جيّدة، وذلك عن طريق الرّجوع إليه واستخراج أفكاره من التّبسيطات والتّفسيّرات التي أغرقه بها من تلاه من الكتاب، فقد حاول بابا، أو اعتقد خطأً، أنّه سيقراً فانون قراءة جيّدة، وسيحاول تخليصه من التّبسيطات والتّفسيّرات التي طالت أفكاره.

ولقد اعتمد بابا بشكل بارز على مصطلح المرحلة المرآويّة الذي طوّره لاكان بشكل ملفت، ومما جاء فيه أنّ هذه المرحلة تكون بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر، وفيها يتمتع الإنسان الصغير *le petit homme* بالقدرة للمرّة الأولى على تخيل نفسه كيانا مترابطاً يهيمن على نفسه، وتتعيّن له هذه الصورة عندما يرى نفسه في المرآة، ولكنّ الطّفل في هذه المرحلة يعاني من ضعف في جهازه الحركي ويبقى معتمداً على من يراعاه، ويحدث لديه لاحقاً جدل تقمّص الآخر وذلك قبل أن تُعيد إليه اللّغة عموماً وظيفته كذات.

ولا تُمثّل مرحلة التقمّص هذه -حسب لاكان- محطة للوصول إلى مراحل لاحقة كالبلوغ والنضج الجنسيّ، وإنّما تُمثّل نزوعاً دائماً للفرد من أجل البحث عن اكتمال خياليّ لآنا مثاليّة⁴³. وفي نهاية هذه المرحلة تتشكّل نظرية في اللّغة ونظرية في الإدراك المتبادل بين الأشخاص.

ويدلّ مصطلح الآخر -الذي حاول الطّفل تقمّصه- في كل محلّ يظهر فيه على ما يفيد "الفقدان" أو "الفجوة" في عمليات الدّات، وبذا فإنّه يجعل الدّات عاجزة عن تحقيق ذاتيتها أي

⁴² : العمل المقصود هو رسالتنا للماجستير الموسومة بـ "حضور فرانس فانون في النّقد الثقافيّ، دراسة فكرية"، (مخطوط)، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، 2016. انظر الفصل الثالث منها الموسوم بـ "هومي بابا مفكّر الهجنة".

⁴³ : عبد المقصود عبد الكريم، جاك لاكان وإغواء التّحليل النفسي، ص84.

الاتجاه نحو داخليتها أو عن الإدراك الداخلي أو الاكتمال⁴⁴، وشدد لكان في هذا السياق على أن رغبة الإنسان لا تتخذ لنفسها شكلاً إلا باعتبارها رغبة الآخر.

وعلى الطرف النقيض، تمثل المرحلة المرآوية بالنسبة للفرد وظيفة جديدة مكتسبة هي، الوظيفة النرجسية، التي ستعزز الانطواء على الذات لديه، وتكون هذه المرحلة مصدر أسر للفرد، موقظة لديه من جديد **دوافع الموت**، إذ أنّ مرحلة المرأة تجعل ضرباً من معرفة الذات ممكناً، ولكنها تكشف عن إمكان الضياع⁴⁵.

ورغم أنّ بابا يستند إلى لكان، إلا أنه لا يتحدث عن المزالق التي يمكن أن تحدث عندما تكون هناك الرغبة في تقمص الآخر، فلا نجده يحدثنا عن إمكان الضياع أو عن استثارة دوافع الموت لدى الذات، وبدا فإن حديثه عن الهجنة يشهد قصوراً من الناحية العملية، لأنّه قائم على مبدأ المجازفة، فاحتمال الخسارة فيها أكبر من احتمال الربح، خاصة إذا كانت الذات تشهد خلواً كما سبق وصدّرنا به هذا المبحث.

ولقد عالج تودوروف هذه القضية المتعلقة بإمكان الضياع واستثارة دوافع الموت لدى الذات، وذلك في إطار قراءته لمذكرات القسّ لاس كاساس، إذ جاء إلى هذا القسّ رجل هنديّ من السكّان الأصليين في أمريكا الجنوبيّة يحمل أحشاه في يده بعد أن طعنه جنديّ إسبانيّ، فما كان من هذا القسّ إلا أن حاول تعميم هذا الهنديّ بحمله على اعتناق المسيحيّة وتغييره عن دين أجداده، فلما أوّماً الهنديّ إلى القسّ أنّه يقبل ذلك والألم يكاد يهلكه طبعاً، عمّده القسّ، ومات الهنديّ بعد ذلك مباشرة⁴⁶. والعبرة من هذه القصة التي يرويها القسّ هي: ما الفائدة المرجوة من تحويل الآخر إن كان ذلك سيؤدّي إلى هلاكه. وهنا يطيب لنا أن نطرح السؤال الآتي: ما هي الفائدة التي نجنيها من الهجنة؟ وبعبارة أخرى، ألا يكفي مجرد الإدراك المتبادل بين الأفراد أو الشعوب أو الأمم أو القوميات أو الثقافات من أجل حدوث التّواصل والتّثاقف بين هذه الأطراف حتّى نلجأ إلى التّماهي أو الهجنة؟

إنّ دعوة بابا إلى الهجنة سلوك هروبيّ لا تأثير له، فعوض أن نعالج مزلقنا يقترح علينا بابا أن نتخلّى عنها ونميل للطرف الآخر، ولكنه لم يتجرأ على تسمية ما يدعو إليه بالانجذاب نحو الآخر أو شيء من هذا القبيل، فأطلق عليه اسم الهجنة دون أن يحدثنا من هذه العملية التي سبق أن عالجها فانون وأطلق عليها مرحلة الاندماج التام مع المستعمر بوصفها المرحلة الثقافيّة الأولى، وبدا يكون بابا قد حرّف فعلاً أفكار فانون، وما دفعه إلى ذلك هو اجتراره

⁴⁴ : جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمّد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996، ص156.

⁴⁵ : فريق من الباحثين، علم النفس وميادينه، ترجمة وجيه أسعد، مؤسسة الرّسالة، سوريا، ط2، 1993، ص137.

⁴⁶ : تزيفيتان تودوروف، فتح أمريكا مسألة الآخر، ص180.

لمقولات غريبة ثم عزلها عن سياق نشأتها وتطورها، ليطبّقها على سياق آخر مغاير للسياق الأصلي.

ولقد انتقد دريدا لاكان وبشدة، خاصة فيما يتعلّق بحديثه الدائم عن الحقيقة بوصفها كسفا- أي حضورا-فالصورة دائما حاضرة وتكشف، والآخر دائما حاضر بوصفه حقيقة كاشفة⁴⁷. ولكن لاكان وبابا معه يغفلان أنّ هذا الحضور نسبي وليس مطلقا كما يقول دريدا.

ولقد انتقد دريدا بارث أيضا؛ وهو أحد الذين اعتمد عليهم بابا في صياغة مفهوم الهجنة أيضا. ومما يُشهد له أنّ قراءته للأعمال الأدبية كانت قراءة فذة بشهادة النقاد، ولقد استفاد منها بابا كثيرا، ولكنّه لم يتفطن إلى نقطة مهمّة سنناقشها بعد أن نستعرض بعض أفكار بارث.

يقول جون ستروك أنّ وجوديّة سارتر تركت أثرا عميقا في بارث، لأنّها تؤمن بحريّة الفرد الإنسانيّ في التغيّر المستمر وللهرب من قبضة الماضي أو من أيّ تشديد نهائيّ يفرضه الآخرون⁴⁸، وهذا بخلاف الفلسفة الجوهرية التي تؤمن بأنّ في كلّ فرد إنسانيّ جوهرًا نهائيًا ما؛ لا يتغيّر ويفرض علينا التصرف أثناء مسيرتنا الحياتية ضمن حدود يمكن التنبؤ بها على نحو ما.

ولقد استعار بارث من الماركسيّة مصطلح التعمية، وهي عنده قوّة شريرة تآمرية غرضها اللاأخلاقيّ هو إعطاء الظواهر التاريخية أو الثقافية مظهر الظواهر الطبيعيّة. والرّد الوحيد على التعمية هو فضحها، وهو علاج تقع مسؤوليته على أفراد المجتمع الذين يتّصفون بقدر من الذكاء يمنعهم من الوقوع في حبال المشتغل بالتعمية. أمّا الفضح فيتمّ بالكشف لضحايا التعمية عن الطّرق الملتوية التي جرى بها خداعهم، وهو لهذا وسيلة من وسائل التّنوير الاجتماعيّ والسياسي⁴⁹. والهدف الذي يرومه بارث هو أن نتحوّل من مجرد مستهلكين، إلى قرّاء مشكّكين لهم القدرة، إن دعت الحاجة إلى ذلك، على إعادة صياغة مادة ما لأغراضنا نحن.

ولقد تعرّض مبدأ التّشكيك هذا إلى الانتقاد من طرف دريدا، بدعوى أنّ ممارسة الشكّ تعتبر الشكل الأعلى لممارسة الفكر، ولكنّ دريدا يحاول البحث في النقطة أو المصدر أو النّبع الذي يستمد منه بارث قدرته على التّشكيك، إذ أنّ هذا التّشكيك ليس ناجما عن العدم، وإنّما هو نابع من نبع غير مرئيّ للنور يمنح بارث القدرة على التّوضيح والتّنوير⁵⁰. وليس لنا أن نتساءل

47 : Jacques Derrida, *Positions*, les Éditions de minuit, Paris, France, 1972, p116.

48 : جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ص66.

49 : نفسه، ص73.

50 : جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2،

2000، ص215.

عن المصدر الذي يستمد منه بابا قدرته على التّوير، فنحن نناقشه في هذه السّطور التي إن كشفت لنا عن شيء فهو أننا أدركنا أنّ الهجنة تحتوي على مقدار من التّعمية، ووجب علينا فضحها انطلاقاً من مصدر غير المصدر الذي استقى بابا منه أفكاره، واكتفى بترجيحها علينا دون أن يحاول إعادة صياغتها لأغراضنا نحن، لأنّ الحاجة تقتضي ذلك.

وبودنا أن نكرّر هنا أنّ التّجاذب الذي يدعو إليه بابا يسير في اتجاه واحد، ولقد تفتّن دريدا إلى الطريقة التي كان يشتغل بها بارث من خلال جعل المفهومات المتعارضة في الظاهر والأكثر قابلية للوضع في حالة تعارض أو مقابلة، يعمل أحدها من أجل الآخر في تركيب ذي طبيعة كنائية⁵¹، ويؤكد دريدا على كون التّجاذب حاصلًا من طرف واحد بالقول أنّ النّاتئ أو الهامشيّ يأتي ليوقع المنتشر ويقطّعه، ويضيف قائلاً: "وهذه المرّة لن أكون أنا (أي المنتشر) من يهّب للبحث عنه، وإنما هو، أي النّاتئ، من ينطلق من المشهد، كمثّل سهم، ويأتي ليخترقني"⁵². وهذا دليل واضح على أنّ بابا لم يتكبّد عناء تفحص القبليّ الخطابيّ الذي اعتمد عليه، واكتفى بإعادته فقط.

وأما دريدا نفسه، فقد تعلّمنا منه أنّ كلّ شيء وكلّ فكر وكلّ مقولة قابلة للتّفكك، لأنّ التّفكيك حسبه حاصل، ولا ينتظر تشاوراً أو وعياً أو تنظيمًا من لدن الذات الفاعلة ولا حتّى من لدن الحادثة⁵³. وهذا يصدق عليه وعلى هومي بابا أيضاً، وما علينا إلّا أن نتموضع داخل الظاهرة، ونوجّه لها ضربات من الدّاخل، وهذا عين ما فعلناه مع هومي بابا، واكتشفنا بذلك أنّ انطلاقه من قانون كي يبني مفهومه عن الهجنة والنّماهي، غير مؤسس تأسيساً سليماً، ممّا جعل فعلته هذه، مجرد اجترار لأقوال الآخرين، وما الآخرون هنا إلّا بارث ولاكان ودريدا. ولم يتكبّد بابا عناء نقد هذه الأقوال، وإنّما توهم أنّ تطبيقها على الثنائيات القديمة سيكون ألياً ودون عوائق، ممّا جعله يتقيّاً أنماطاً جامدة، اكتسبها من طرف، وحاول تطبيقها على طرف آخر. وبذا نختم حديثنا عن بابا، كي ننقل إلى غيره ونرى كيف استقبلوا قانون وفكره.

(3) اليهود وفانون أو قضية إغفال فانون للقضية الفلسطينية

من الملاحظ أنّه يغلب على الجماعة التي كانت تشكّل محيط فانون الصّغير أنّهم إمّا يهود، أو تربطهم علاقات مع يهود، أو هم متعاطفون مع اليهود، وإذا كان لنا أن نأخذ هذه الملاحظة بالحسبان، فإنّها ستقودنا حتماً إلى الحديث عن السّبب الذي جعل فانون لا يتحدّث مطلقاً عن القضية الفلسطينية، فهل ذلك راجع إلى أنّه لم يكن يعتبرها شكلاً من أشكال الاستعمار؟ وأنّ لليهود أحقية في القدس؟ أم أنّ محيطه منعه من التّطرّق لهذه القضية؟ وعلينا

51 : نفسه، ص216.

52 : نفسه، ص221.

53 : جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص61.

أن نبحث فيما إذا كان صمته هذا امتناعا مقصودا إن نحن أردنا أن نفي الحيثية هذه حقها ومستحقها.

ونبدأ حديثنا عن هذه النقطة التي تعتبر ذات أهمية بالغة، خاصة لنا نحن الجزائريين، بالقول أنّ معظم كتابات فانون كانت عن إفريقيا وجزر الأنتيل وفرنسا بدرجة أقل، ولكنه كان كثير الإحالة إلى مناطق أخرى كالأمريكيتين خصوصا الجنوبية منهما، وبعض الدول الآسيوية أيضا، ولكنه لم يذكر البتة فلسطين فيما وصلنا طبعاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى نجده يكرّر باستمرار الحديث عن تلك المجازر الشنيعة التي يرتكبها الاستعمار من حين لآخر؛ كأحداث 8 ماي 1945 بالجزائر، و90000 في مدغشقر، و200000 في كينيا وغيرها من المجازر التي لم يتوان في تبيين مدى الشرّ الكامن فيها. ومع ذلك فهو لا يتحدّث مطلقاً عن المجازر التي ارتكبها اليهود ضدّ الفلسطينيين كدير ياسين سنة 1948، وخان يونس 1956، ومجازر يافا وحيفا، وذلك عن طريق تفجير القنابل في أماكن تجمع الفلسطينيين كالأسواق أو الهجوم على المدنيين في قراهم المعزولة، في حين أنه كان يندد بهتلر والمحرقّة أو ما يدعى بالهولوكوست.

ولعلّ بادي الرّأي الذي يمكننا تتبّعه في تفسير سبب امتناع فانون عن نصره القضية الفلسطينية، هو أنّه كان محاطاً بجماعة معتبرة من اليهود أو من المتعاطفين معهم، فنجد مثلاً سارتر وشريكته سيمون دي بوفوار، وهما من المتعاطفين مع اليهود والدّاعمين لهم، وأليس شرقي وجاك أزولاي وألبير ميمي، وهؤلاء يهود بامتياز، أضف إليهم شارل جيرونيمي؛ وهو كاثوليكيّ ارتبط لفترة من الزمن مع أليس شرقي. وسنعرّج في هذا المبحث أيضاً على اليهودية الألمانية حتّى أرندت وأصحاب معهد فرانكفورت والنظريّة النقديّة بحكم أنّهم في معظمهم يهود، وذلك من أجل أن نرى كيفية تعامل اليهود فيما يخصّ وطنهم المزعوم.

وينبغي القول أنّه رغم كون محيط فانون يهودياً بامتياز، فإنّ ذلك لا يمكن أن يعتبر حجّة تجعله يصمت أو يمتنع عن الحديث عن القضية الفلسطينية، ولذلك فإنّ هذا يعتبر مأخذاً آخر يؤخذ عليه إضافة إلى انتصاره للغة الفرنسيّة ضدّ اللّغات المحليّة كالعربيّة مثلاً⁵⁴. وقد اضطلع رامي أبو شهاب نقلاً عن الكينيّ نجوجي واثيونغو بمناقشة نقطة اللّغة⁵⁵، أمّا نحن فسنعالج ما بدأناه.

وكنا قد أشرنا في غير موضع من هذا البحث إلى الأسماء المذكورة آنفاً دون أن نتحدّث مطلقاً عن سيمون دي بوفوار أو نتعمّق في الحديث عن مدرسة فرانكفورت، وسنقدّم الآن حوصلة عن أهمّ ما توصلنا إليه سابقاً حول هؤلاء على أن نزيد عليه بعض التفاصيل إن أمكننا ذلك. وسنحاول مع تزايد سطور هذا المبحث تبيين أنّ اليهود، حتّى وإن كانوا متضامنين مع

⁵⁴ : فرانس فانون، العام الخامس للثورة الجزائرية، ص93.

⁵⁵: رامي أبو شهاب، "ما بعد الكولونيالية واللّغة"، مجلّة الكلمة الإلكترونيّة، لندن، إنجلترا، ع 58، فبراير 2012.

الشعوب المستعمرة والمستضعفة، أو كانوا من المناهضين للإمبريالية، فإنهم لا يناصرون القضية الفلسطينية، ويرون أنّ الأحقية في كلّ ما يحدث في فلسطين لليهود دون غيرهم.

ونبدأ بمن يحلو للنقاد أن يربطوا اسم فانون به وبشكل آليّ، جون بول سارتر، وسنحاول استرجاع بعض ما قلناه عنه على أن نضيف له شيئاً قليلاً. وعلينا إن نحن أردنا الجمع بينهما جمعا دقيقا، أن نفرّق بين فانون قبل الجزائر وفانون بعدها، لأنّ هذا التقسيم بالغ الأهمية كما سنرى.

سبق لنا أن عالجتنا مسرحيتي فانون، وقلنا أنّ طريقة فانون في الكتابة التخيلية قائمة على مساييرة كاتب آخر ثمّ مخالفته، وكنا قد أطلقنا على هذه العملية مسمّى التحوير بالتخييل، وقلنا أنّنا وجدنا في المسرحية الأولى انتصار فانون للشكل الأوّل من أشكال الوجود، وهو الوجود في ذاته، وهو الشكل الذي رفضه سارتر لصالح الشكل الثاني؛ الوجود من أجل ذاته. كما أنّنا قلنا كلاما قريبا من هذا له علاقة بالبناء والهدم مع مسرحية فانون الثانية، وخلصنا إلى أنّ وجه المفارقة بين فانون وسارتر قابع في المشهد الختاميّ في كلّ مسرحية، وعلى القارئ أن يعود إلى الفصل الأوّل من هذا العمل كي يطلع على النتائج التي قاربناها.

وأما فيما يخصّ الكتابة التّنظيرية، فإنّنا نجد شبه تقارب تامّ بين فانون وسارتر في كتاب فانون الأوّل، على أن تتسع الهوية بينهما كلّما ابتعدنا زمنيا خاصة بعد مجيء فانون إلى الجزائر. فبيما يخصّ كتاب "بشرة سوداء، أفنعة بيضاء"، فإنّنا نبدأ الحديث عنه انطلاقا من نايجل غيبسون الذي ربط بين سارتر وفانون في مبحث موسوم بـ"اليهوديّ والوعي الأسود" إذ يقول: "ومع أنّ عمل لاكان المعنون <خشبة المسرح البيضاء> هو ذو إحياءات واضحة هنا (أي في كتاب بشرة سوداء)، فإنّ تحليل سارتر <المعادي للسامية واليهود> قدّم بداية مهمة لفانون للتفكير في هذه المشكلة"⁵⁶. وهذا صحيح، إذ أنّ صفحات بشرة سوداء تشير بشكل مطّرد إلى سارتر وعمله المتعلّق بمعاداة السامية، وإليك بعض ما جاء فيه.

يقول فانون أنّ سارتر كتب في "تأمّلات حول المسألة اليهودية" ما يلي: "لقد تركوا أنفسهم (أي اليهود) يتسمّمون بتمثّل معين يحمله الآخرون عنهم، وعاشوا في الخوف من عدم مطابقة أعمالهم لهذا التمثّل، وهكذا من الممكن القول أنّ سلوكهم يتحدّد دوما من الدّاخل"⁵⁷. ولكنّ فانون يعلّق على ذلك بالقول أنّ اليهوديّ خلاف الأسود، فإن كان اليهوديّ عبدا للفكرة التي يكونها الآخرون عنه، فإنّ الأسود يبقى عبد مظهره وظهوره⁵⁸.

56 : نايجل غيبسون، فانون المخيلة بعد-الكولونيالية، ت. خالد عايد أبو هديب، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص53.

57: فرانز فانون، بشرة سوداء أفنعة بيضاء، ترجمة أحمد خليل، مراجعة عبد القادر بوزيدة، منشورات ANEP، الجزائر، 2007، ص116.

58 : نفسه، ص117.

ويرى فانون أنّ الأسود شأنه شأن اليهوديّ غير راضيين عن تعريقتهما، ولذلك يقول فانون: "كنت أأنسن. وانضمت إلى اليهوديّ، فأصبحنا أخوين في التّعاسة"⁵⁹. ويواصل فانون في تعداد أوجه التقارب بين السود واليهود بقوله أنّ أستاذه في الفلسفة، الأنتيليّ الأصل، قال لهم مرّة: "عندما تسمعونهم يتحدثون بسوء عن اليهود، أسيخوا السّمع، فالحديث عنكم". واستنتج فانون بذلك أنّ المعادي للسّامية هو بالضرورة معادٍ للزنجيّ⁶⁰.

ويشعر الأبيض تجاه من يعاديهم بعقده دونيّة تختلف من اليهوديّ إلى الأسود، فخوف الأبيض من اليهود راجع إلى تحكّم هؤلاء في المال ومشتقاته، وفي الحكم والإدارة. وخوفه من السود راجع إلى القدرة الجنسيّة المزعومة لهؤلاء. ويرى فانون أنّه بدأ حدوث استبدال الخوف من الخطر اليهوديّ بالخوف من قوّة الزنجيّ الجنسيّة.

ولقد عُرف عن إيميه سيزير وقوفه أيضا إلى جانب المسألة اليهوديّة، وكان من أولئك المناهضين لمعاداة السّامية، حتّى أنّ فانون اقتبس بعض كلامه في كتابه يقول: "لكأنّ سيزير هو الذي يتكلّم: عندما أدير مفتاح مذياعي، وأسمع أنّ زوجا شنفوا في أمريكا، أقول لقد كذبوا علينا، هتلر لم يمت. وعندما أدير مفتاح مذياعي، وأعلم أنّ يهودا شتموا واحتقروا وأبيدوا، أقول لقد كذبوا علينا هتلر لم يمت"⁶¹. ولكننا لا نجد مطلقا حديثا عند سيزير أو فانون أو حتّى سارتر، بوصفهم يساريين في فرنسا، أنّ فلسطينيين قُتلوا أو أُبيدوا أو طُردوا من قراهم بعد أن هُدمت منازلهم واقتلعت أشجار زيتونهم.

ويبيّن كتاب بشرة سوداء عن تأثر فانون بسارتر تأثرا شديدا، ولكنّ حدّة هذا التوتّر ستشرع في التّواري شيئا فشيئا، خاصّة بعد تأييد سارتر للموقف الذي اتّخذه الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ الذي تخلّى عن المبادئ الحقيقيّة للماركسيّة اللّينينيّة الدّاعية إلى عدم التّخلّي عن البروليتاريا كما سبق وأشرنا إلى ذلك، إضافة إلى عدم مساندته للثورة الجزائريّة، وذلك هو السّبب الذي أثار فانون ضدّ سارتر واستنكر موقفه بشدّة. ولم يحدث اتّصال بينهما إلّا بعد أن قرّر سارتر الانضمام إلى مساندة الثّورة سنة 1960. وتجدر الإشارة إلى أنّ قرار سارتر هذا لم يكن من أجل الثّورة في حدّ ذاتها، وإنّما جاء كردّ فعل على قيام السّلطات الفرنسيّة باعتقال الشّبكة التي أسّسها فرانسيس جونسون، والتي كانت تؤيّد الثّورة منذ انطلاقتها⁶².

وتبدو آثار التّباعد الحاصل بين فانون وسارتر في التّقديم الذي صُدّر به كتاب فانون "معذبو الأرض" من طرف سارتر بعد أن طلب فانون منه ذلك، وكنا قد وضّحنا المغالطات التي ينطوي عليها هذ التّقديم في حديثنا عن العنف في مطلع الفصل الثّالث. ورغم هذا التّباعد

59 : نفسه، ص122.

60 : نفسه، ص123.

61 : نفسه، ص91.

62 : Annabelle Golay, *Féminisme et postcolonialisme: Beauvoir, Fanon et la guerre d'Algérie*, international journal of francophone studies, volume 10, number 3, 2007, p414.

الحاصل بينهما، فإنّ حديث فانون عن اليهود لم يشهد تغييراً، ففي ظلّ احتدام الكفاح في الجزائر وبلوغ الثورة عامها الخامس، وفي ظلّ هذا التّباعد بين الرّجلين، فإنّ فانون يتحدّث عن يهود الجزائر ومساندتهم للثورة الجزائرية في "الأقلية الأوروبية في الجزائر" ولكنّه لم يذكر مرّة أخرى فلسطين مع أنّها كانت قضية دولية ذاتة الصّيت.

ولقد انتهت العلاقة بشكل نهائيّ بين فانون وسارتر بعد طلب أرملة فانون حذف تقديم سارتر من الكتاب، وذلك بعد أن قام هذا الأخير بزيارة الأراضي المحتلّة ووقوفه إلى جانب اليهود في حرب الستة أيّام⁶³. ويبدو من خلال هذا الموقف أنّ أرملة فانون كانت من المساندين للقضية الفلسطينية، فهل كان فانون كذلك ولم يفصح؟

ولكن، إذا حدث وسلّمنا بذلك، أفلا يعتبر عدم الإفصاح خطيئة كبيرة بنظر فانون؛ وهو الذي وجّه كلاماً شديداً للهجة لسارتر وشريكته سيمون دي بوفوار؛ بدعوى عدم شعورهما بالعار من كونهما فرنسيين لم ينددوا بما يحدث في الجزائر⁶⁴، فهل يعيب فانون على الآخرين ما يفعلونه ويبيحه لنفسه دونهم؟

ونختم حديثنا عن سارتر بالتعليق على الكتاب الذي جمعت فيه بعض مقالات سارتر تحت عنوان "مواقف مناهضة للاستعمار"، وبلغ عدد هذه المقالات أربعة، هي "أورفي الأسود" وتقديمه لكتاب ميمي "صورة المستعمر"، و"انتصار: تقديم لـ"المسألة" لهنري علاّق، وتقديمه لكتاب "معدّبو الأرض". وقد جمع هذه المقالات وقدم لها فاطمة بلجرد، وقد قالت في توطئتها لهذا الكتاب أنّ سارتر يمثّل دون منازع أكبر منظر فرنسيّ مناهض للاستعمار⁶⁵. ونحن نقول لها أنّ هذا غير صحيح، ولقد ذكرنا العديد من النّقاط التي تبيّن أنّ تعرّض سارتر للثورة الجزائرية والاستعمار كان ذا طابع تمركزيّ، أي أنّه لم يكن مبنيّاً على إيمانه بحقّ الشّعوب في الاستقلال، وإنّما كان خوفاً على "الشرف" الفرنسيّ من الضّياع، خاصّة فيما تعلق بالتّعذيب، مثل قضية هنري علاّق أو غيره. يقول سارتر مؤكّداً ذلك أنّه لم يكن يعتقد أنّ الفرنسيين الذين عانوا في الحرب العالمية الثانية سيتحوّلون إلى أشخاص يُصرخون الآخرين ويعذبونهم⁶⁶.

ويطيب لنا في هذا المقام كي نلجأ إلى عبد القادر بن عراب، في كتابه "فرانز فانون رجل القطيعة"، من أجل تأكيد أنّ سارتر لم يكن مناهضاً للاستعمار، بل كان شخصاً آخر. يقول بن عراب: "كلّ تقديم يكتبه سارتر يساهم في إغلاق العمل، وهذا حين يجتهد في جرّه

63 : Alice Cherki, *Frantz Fanon, portrait*, p320.

64 : Annabelle Golay, **Féminisme et postcolonialisme: Beauvoir, Fanon et la guerre d'Algérie**, p421.

65 : جون بول سارتر، مواقف مناهضة للاستعمار، تقديم فاطمة بلجرد، منشورات ANEP، الجزائر، 2007، ص3.

66 : نفسه، ص61.

دون أن يترك له فرصة في الانتفاض أمام العربية. يمكننا أن نردّد ما قاله سليمان يشير دياغن أنّ سارتر طبع قبلة الموت ذاتها على كلّ الأعمال التي كتب لها تقديمًا⁶⁷.

ومن الذين ساندوا القضية اليهودية سيمون دي بوفوار التي زارت الأراضي المحتلة رفقة سارتر، وساندت اليهود مثلما فعل، وهي التي التقت فانون سنة 1961 في روما، وأجرت معه محادثة خلصت من خلالها إلى التأكيد على وجود حيوية في فكر فانون حول الصراع بين المثقف والثوري⁶⁸. إلا أنّ الفارق بين دي بوفوار وسارتر هو أنّ انضمامها لمساندة الثورة الجزائرية كان سابقا لانضمام سارتر وإن كان ذلك بشكل خفي، وأمّا انضمامها للثورة بشكل صريح فكان سنة 1960، وذلك من خلال قيامها بالدفاع عن البطلة الجزائرية جميلة بوباشا التي أصدر في حقها حكم بالإعدام من طرف الاستعمار الفرنسي، والتي تعرّضت للضرب والتعذيب والتنكيل والاعتصاب. وقد كان هذا هو السبب الرئيس لانضمامها لمساندة الثورة الجزائرية.

ولكننا نطرح، انطلاقا من هذه الوقائع، السؤال الآتي: هل انضمام دي بوفوار إلى الثورة كان انضماما عقائديا مبنيا على الإيمان بأحقية شعب مستعمر في الاستقلال؟ أم أنّه كان انضماما استغلاليا لحدث تاريخي تبنته دي بوفوار من أجل الدفاع عن المرأة وحقوقها؟ وواضح جدًا أنّ هذا الانضمام لم يكن بريئا ومسالما، وإنّما كان باطلا ظاهره حقّ. وما يؤكّد قولنا هذا أمران: الأوّل أنّ حديثها عن انضمامها للثورة بشكل خفي لم يظهر إلا في سيرتها الذاتية الموسومة بـ *la force des choses*، والتي ظهرت بعد سنة واحدة من استقلال الجزائر، والذي خصّصت فيه حيزا كبيرا للحديث عن الثورة الجزائرية. وهذا الحديث ذو طابع استرجاعيّ طبعاً، يقوم فيه صاحبه بعملية انتقائية وتفسيرية لما حدث له، ثمّ يُخرجه بشكل يخدم التاريخ من جهة، ويخدم مقاصد صاحبه من جهة أخرى، ممّا يغلب عليه كونه عملية تصحيحية للمواقف المتخذة سابقا لا أكثر ولا أقلّ.

وأما الأمر الثاني فهو أنّ انضمامها للثورة سنة 1960 لم يكن من أجل إيمانها بأحقية شعب في الاستقلال، وإلا لكانت فعلت ذلك مع فلسطين، فقد فهمت دي بوفوار سنة 1958، أي بعد ثلاث سنين من اندلاع الثورة، وهي الفترة التي يفترض أنّها كانت فيها مساندة للثورة بشكل خفي، أنّ الحكومة الفرنسية ستنتقبر في هذه الثورة⁶⁹، كما أنّ مكانتها في بلادها، وفي العالم، جعل مواقفها مضطربة بين أن تقف موقفا مماثلا لكامو أو أن تخالفه⁷⁰. ومعنى هذا أنّها لم تكن مؤمنة بالثورة، بل كان موقفها يعاني ما يسمّيه هومي بابا اختلالا بين الانتصار لبلدها الأمّ-

⁶⁷ : عبد القادر بن عراب، فرانز فانون رجل القطيعة، ت. عبد السلام يخلف، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، 2013، ص51.

⁶⁸ : Annabelle Golay, *Féminisme et postcolonialisme: Beauvoir, Fanon et la guerre d'Algérie*, p419.

⁶⁹ : Simone de Beauvoir, *la force des choses 2*, édition électronique, Gallimard, Paris, France, 2014, p94.

⁷⁰ : Ibid. p94.

رغم كل شيء-أو أن تتخلى عن كل شيء لصالح الجزائر وقضيتها العادلة. ومعناه أيضا أن ما جاء في سيرتها الذاتية من تصريحات يخالف النظام المرجعي كما يسميه فيليب لوجون⁷¹.

وأما تصريحها علنا بانضمامها للثورة ومساندتها، فلم يكن إلا مبررا اتخذته دي بوفوار من أجل ما عُرف عنها بنضالها من أجل النسوية والجنس الآخر وتحريرهما من الدونية التي فرضت عليهما. ولقد تحدت قانون عن هذه الفئة من المثقفين الذين كانوا يصابون بالدوار لما يسمونه من عمليات القتل والإبادة والتعذيب التي تحدث في الجزائر، ولكن هذا لم يكن مساندة للجزائريين، وإنما خوفا على "الأمة" الفرنسية من أن يصبح أبناؤها فاشيين، وخوفا من أن يضيع الشرف الفرنسي⁷². وهذا ما وقعت فيه دي بوفوار دون أن تشعر.

ومما يُشهد لها أنها استندت إلى قانون وحديثه عن العلاقة الجامعة بين مستعمر/مستعمر، لتسقطها على العلاقة بين ذكر/أنثى، من أجل أن تخلص إلى نظرية في النسوية، حيث قامت بوضع علاقة الاستغلال والدونية والاضطهاد في قالب جديد، فأسقطت المرأة على المستعمر، والرجل على المستعمر، كي تقول أن الرجل يتصرف انطلاقا من عقدة فوقيّة لديه تجاه المرأة التي فرضت عليها عقدة دونية⁷³. واستندت دي بوفوار في ذلك على "الجزائر تنزع حجابها" لقانون من أجل أن تقول أنه صاحب الأسبقية في الحديث عن النسوية من خلال جمعها مع الكولونيالية.

ولكن هذه الشهادة لا تُغفل ذلك الموقف الذي اتخذته رفقة سارتر بالتخلي عن نصره الشعوب المستضعفة، وهما اللذان وقعا بيان 121 الذي يدعو في ظاهره إلى مساندة الثورة، ولكنه لم يكن سوى ردة فعل على اعتقال شبكة فرانسيس جونسون ومحاكمتها بتهمة خيانة فرنسا. أي أنه بيان من فرنسيين بسبب فرنسيين كما كان دفاع بوفوار عن بوباشا مرافعة فرنسية لمسعى تحرري فرنسي حول المرأة. وقد كانت الثورة الجزائرية هي الدافع في الأول لا السبب، وكانت بوباشا كذلك في الثاني أيضا. وشتان ما بين السبب والدافع.

وما يجعل كلامنا يملك جزءا من الحقيقة، هو أنها سارعت سنة 1972، إلى الإنقاص من قيمة الفكر القانوني؛ بالقول أنه أخطأ عندما اعتبر أن دور المرأة في الثورة سيخلصها من القمع الذكوري⁷⁴. وبذا تكون قد تنكرت لقانون وفكره مثلما تنكر سارتر قبلها. ولا يسعنا أن نقول عنها وعن سارتر أيضا أنهما حاولا فصل التراث الفرنسي عن أبعاده الكولونيالية في جانبها المنافي للإنسانية لا أكثر ولا أقل.

⁷¹ : فيليب لوجون، السيرة الذاتية، الميثاق والتاريخ الأدبي، ت. عمر حلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص13.

⁷² : *l'Algérie face aux tortionnaires français*, Frantz Fanon, œuvres, p751.

⁷³ : Annabelle Golay, *Féminisme et postcolonialisme: Beauvoir, Fanon et la guerre d'Algérie*, p408.

⁷⁴ : Ibid. p413.

وإضافة إلى سارتر ودي بوفوار اللذين لم يكونا يهوديين، نجد شارل جيرونيمي الذي لم يكن يهوديا هو الآخر، ولكنه ارتبط بأليس شرقي، وهي يهودية طبعا، عندما كانت ذات عشرين سنة من عمرها، ولكنهما سرعان ما انفصلا. ولقد كان جيرونيمي طبيبا متمرنا في مستشفى البلدية، وكان زميلا لفانون أيضا رفقة جاك أزولاي، وهو يهودي آخر، ولكل منهما مقالات مشتركة مع فانون.

ولما حدث صدام فكري حول فرضية تقصد فانون إفسال تقنية العلاج الاجتماعي في البلدية، سارع أزولاي للدفاع عن فانون بينما أكد جيرونيمي الفرضية، وسبق لنا أن تحدثنا عن ذلك في "العلاج الاجتماعي ونقد مدرسة الجزائر" في الفصل الثاني من هذا البحث. ويبدو من خلال هذا الموقف أن جيرونيمي كان معاديا لفانون بينما كان أزولاي مدافعا عنه. ولكن ما بدا لنا غير صحيح، إذ أن جيرونيمي كان على خلاف فكري مع فانون فقط، أما أزولاي فقد تنكّر تماما لفانون بعد أن كان يبدي تأييده له، فلقد قال أنه لم يتعرف على فانون من خلال قراءته لمعدّبو الأرض وكان شخصا آخر هو الذي كتبه لا فانون، وهذا بشهادة أليس شرقي عنه⁷⁵.

وانطلاقا من هذه الوقائع التي ذكرناها يتضح لنا أن كلاً من سارتر ودي بوفوار بوصفهما مساندين لليهود، وأزولاي بوصفه يهوديا، كانوا على وفاق مع فانون ثم تنكروا له، ولو كان المقام يسمح لنا لبحثنا في إمكانية تحوّل هذا الموقف إلى ظاهرة نمطية عند اليهود، ولكننا في بحثنا هذا نروم تبين أن محيط فانون كان يهوديا بامتياز مما جعله لا يتحدث عن القضية الفلسطينية مطلقا.

وأما أليس شرقي، فليس هناك ما يقال عنها سوى أنها كانت موضوعية في تعاملها مع فانون، وحاولت قراءة فكره قراءة صحيحة بحكم مصاحبتها له في مستشفى البلدية واستمرار هذه الصحبة إلى أواخر أيام حياته، مما جعلتها من أولئك الذين أولوا كلام فانون حسب معاشيتهم له، مما يجعل تأويلهم أفضل من أي تأويل آخر إن اتسم بالموضوعية طبعا، أما إن كان خلاف ذلك، فإن هذه المصاحبة وهذا التعايش سيصبحان غطاء من أجل تحريف ما جاءنا عنه، ويتجلى ذلك بوضوح في تقديم سارتر لكتاب معدّبو الأرض الذي ردّت عليه أليس شرقي بقولها أن الخطاب فيه ليس موجّها للأوروبيين مثلما زعم سارتر، وإنما هو موجّه للمستضعفين، وبذلك فإنها اتهمت سارتر بالتمركز تمرّكزا أوروبيا فوقيا خلاف فانون الذي تمرّكزا تمرّكزا آخر، وكشفت لنا أن المصاحبة ليست دليلا على التّأويل الصحيح وصدق أقوال المصاحبين.

إلا أن ما يؤخذ عليها، هي تلك الشهادة التي قالت فيها أن فانون كان متأثرا جدا بسارتر، وبدون شروط، وأنه كان يكنّ له إكبارا دائما. ولذلك فإن عبد القادر بن عراب ردّ عليها بلهجة حادة جدا، إذ قال أن هذه الشهادة، هي انزلاق لوجه مختلف لعنصرية ثقافية، كما أنها تبدو

⁷⁵ : Alice Cherki, *Frantz Fanon, portrait*, p304.

مغلوبة تاريخياً وغير مقبولة في حقّ تلك المرأة التي تدّعي أنها عاشت بالجزائر. لقد عاشت فعلا هناك، ولكن في الطّرف الآخر من الحاجز الذي يفصلها عن الأهالي⁷⁶.

ورغم أنّها كانت مجاهدة ومساندة للشعوب المستعمرة، فإننا لا نجد لها تناصراً القضية الفلسطينية، فهل هذا هو حال كلّ اليهود خاصة إذا علمنا أنّ ألبير ميمي، وهو يهودي أيضاً، وكاتب مدافع عن المستضعفين والمستعمرين، لا يناصر القضية أبداً، وليس هذا بالغريب، فقد كان ردّ فانون على كتاب ألبير ميمي، الموسوم بـ"صورة المستعمر"، كشافاً بدعوى أنّه موجّه للأبيض، من أجل أن يشرح له أنّ سلوك الأسود والعربيّ والشمال-إفريقيّ هو نتيجة لسلوك الأبيض تجاهه⁷⁷. ولقد كانت خاتمة كتابه توسّلاً للأبيض كي يتكرّم على غيره ببعض الحقوق، وأن يعدّل تصرفاته في المستعمرات، دون أن تحتوي هذه الخاتمة أو الكتاب بأكمله على حلّ نابع من غير الأبيض، لأنّه لا يرفض أوروبا ككلّ، وإنما يرفض وجهها في المستعمرات، ويطالبها بأن تعترف بحقوقنا⁷⁸.

ولكنّ ميمي سرعان ما يتخلّى عن موقفه بوصفه منتبهاً إلى شمال إفريقيا، وبوصفه مناصراً للمستضعفين، ويستغلّ فرصة القانون الذي سنّته فرنسا؛ والذي تمنح بموجبه الجنسيّة الفرنسيّة لليهود شمال إفريقيا، فيلتحق بفرنسا، وينضمّ إلى صفّ الدولة المستعمرة والإمبرياليّة. وهذا تتكرّر آخر طبعاً.

وبمناسبة تكرّر لفظة تتكرّر اليهود هذه، سننقل مجال دراستنا مكانياً لنذهب إلى ألمانيا لأننا أكثرنا من الاستشهاد بالفرنسيين أو من مال إلى صفّهم، وسنقف تحديداً عند حنّة أرندت وأعضاء معهد فرانكفورت. وكنا قد تطرّقنا في "في العنف" إلى أنّ أرندت لم تستطع قراءة فكر فانون حول العنف قراءة صحيحة، وقلنا أنّها حرّفت كلامه أيضاً. ولقد عُرف عنها أنّها كتبت كثيراً عن العنف والسياسة والثورة والعلاقات الموجودة بينها، كما أنّها كتبت عن فلسطين وعن اليهود أيضاً، وكانت تدافع عن فلسطين لا بوصفها مستعمرة، بل على أساسين اثنين: الأوّل بدافع إنسانيّ، أي أنّ ما يحدث فيها منافع للإنسانيّة. والثاني "لإنقاذ الوطن اليهودي"، وهو عنوان مقال لها رفضت فيه التّقسيم سنة 1948 بدعوى أنّ القيادة اليهوديّة رضخت للمصالح الكولونياليّة⁷⁹. ويقول أمنون راز أنّ نقدها في هذا المقال أو في غيره لم يكن من زاوية عداة للقوميّة أو الصّهيونيّة، بل عن قناعة عميقة بأنّ اليهود لا يمكن أن يحقّقوا انعتاقهم إلاّ كشعب. وبكلمات أخرى، فإنّها لم تكتب من وجهة نظر عامّة، بل من وجهة نظر يهوديّة، أو بالأحرى من وجهة نظر يهوديّة قوميّة⁸⁰. ويبرز هذا طابع التّمرکز الذي شهدناه مع سارتر

⁷⁶ : عبد القادر بن عراب، فرانز فانون رجل القطيعة، ص48.

⁷⁷ : **Ecoute homme blanc, de Richard Wright**, Frantz Fanon, *œuvres*2, p525.

⁷⁸ : ألبير ميمي، صورة المستعمر، ت. ميشال سطوف، منشورات ANEP، الجزائر، 2007، ص145.

⁷⁹ : أمنون راز كراكتسكين، على الجانب الصّحيح للمتراس: "المنفى وثنائيّة القوميّة"، من غيرشوم شولم وحنّة أرندت إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش، ص97.

⁸⁰ : نفسه، ص101.

وبدرجة أقلّ عند دي بوفوار يتكرّر هنا مع أرندت، وذلك على أساس معالجة القضية من جانب واحد دون حساب للطرف الآخر.

ونجد في ألمانيا أيضا، أعضاء معهد فرانكفورت لا يباحون هذا الموقف أيضا، ولقد نورنا إدوارد سعيد حول هذه النقطة في كتابه "الثقافة والإمبريالية" عندما قال عنها: "[بالرغم] من تبصّراتها النفاذة المخصبة في العلاقات بين السيطرة والمجتمع الحديث والفرص المتاحة للخلاص عبر الفن...صامتة صمتا مذهلا عن النظرية العرقية والمقاومة ضدّ الإمبريالية والممارسة المعارضة الضديّة في الإمبراطورية"⁸¹. ويضيف قائلا: "وها هو المنظر الرئيسيّ لمدرسة فرانكفورت اليوم، يورغن هابرماس، يوضّح في مقابلة أنّ الصّمت امتناع مقصود، كلاً، يقول هابرماس ليس لدينا ما نقوله للصرّاعات ضدّ الإمبريالية وضدّ الرّأسمالية في العالم الثالث، حتّى لو كنت، كما يضيف قائلا، أعني حقيقة أنّ هذه وجهة نظر ضيقة في مركزها الأوروبي"⁸².

ورغم أنّ مدرسة فرانكفورت بنت معظم نقدها على الماركسيّة، إلّا أنّنا لا نجد هنا تناصر الشعوب المستضعفة في حين أنّ الماركسيّة كانت تفعل ذلك، ولذلك فقد أُطلق على هذه المدرسة اسم "ماركسيّة دون برولينتاريا"، وذلك جرّاء الرّفص النهائيّ من جانب مفكريها للفكرة الماركسيّة الرئيسيّة عن الطبقة العاملة كقوة ثوريّة⁸³.

ويبدو أنّ هذا الرّفص للتعامل مع العالم الثالث ومع الشعوب المستعمرة والطبقة العماليّة راجع إلى كون معظم أعضاء معهد فرانكفورت كانوا يهودا، فأدورنو يهوديّ، وإيريك أويرباخ كذلك، ومعهما والتر بنيامين، وهربرت ماركوز، وماكس هوركهايمر، وغيرهم. ولم يتقطن كمال بومنير إلى هذه النقطة فيما قرأنا له طبعا باعتباره لسان حالها والخبير بثناياها وخباياها، فلا نجده يتحدّث عن طبيعة أعضاء هذا المعهد، أو عن تأثير هذه الطّبيعة على إنتاجهم المعرفيّ، أو عن إبراز الطّابع التّركزيّ لهم أوروبّيّا دون سائر الأوطان والأقطار والأمصار، أو عن المبرر الذي جعله ينقل كما معرفيّا هائلا إلى جزء من العالم غير معترف به عند أعضاء هذا المعهد. ورغم أنّه كتب مثلا "البعد الجماليّ والثّورة" يقول فيه: "لقد ظهر البعد الجماليّ بعد خيبة أمل عميقة في إمكان الثّورة التي كان من المفروض أن تقوم بها القوى الجديدة التي عوّل عليها ماركوز في الستينيّات من القرن العشرين؛ كالمنبوذيين والمضطّهدين والطلّبة من الأجناس والألوان الأخرى"⁸⁴، إلّا أنّه لم ينتبه إلى ماقلناه، إذ واضح جدّا أنّ الطّلبة الذين يتحدّث

81 : إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص333.

82 : نفسه، ص333.

83: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة حافظ دياب، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، بنغازي، ليبيا، ط2، 2004، ص129.

84 : كمال بومنير، قراءات في الفكر النّقديّ لمدرسة فرانكفورت، مؤسّسة كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2012، ص69.

عنهم ماركوز هم من أجناس وألوان أخرى يدرسون في أوروبا دون سائر الطلبة الآخرين في العالم، وهي نظرة ذات طابع تمركزيّ بامتياز.

وفي موضع آخر يتحدّث بومنير عن أهمّ ما جاء عن ممثّل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت أكسيل هونيث، وهو ليس يهوديًا مثل معظم الأعضاء الآخرين، خاصّة حول التسامح وحقوق الإنسان والاعتراف بالآخر، إذ طلع علينا هونيث بمفهوم "الاعتراف" بوصفه إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعيّة والإنسانيّة قصد التّخفيف من المعاناة والظلم الاجتماعيّ والسياسيّ واللّامساواة وكلّ أشكال الاحتقار والأمراض الاجتماعيّة⁸⁵. ولكنّ إعادة البناء هذه تكون ضمن مجتمع واحد بين أفراد محدّدين، ولا تكون بين شعب وشعب آخر مستعمر. ورغم أنّ هونيث كان يعتبر نفسه مندرجا ضمن الحلقة الخارجيّة لمدرسة فرانكفورت التي تمّ تهميشها من قبل الفلاسفة المركزيين للمدرسة ذاتها، إلّا أنّه لا يخالف خطّ توجيهها العام، ولا يتحدّث عن القضايا التي أثارناها هنا، ومثلما فعل هونيث فعل بومنير كذلك.

ولم يتفطنّ حسن مصدق لما غفل عنه بومنير أيضا، وذلك في كتابه حول مدرسة فرانكفورت، واكتفى بالحديث عن أهمّ المعالم التي تشكّل حدود النّظريّة النّقديّة، وأعطى ملخصا هامًا عن أهمّ مبادئها ومنطلقاتها، ورغم أنّه تحدّث عن الدّولة الأوروبيّة الفدراليّة التي دعى إليها هابرماس⁸⁶، إلّا أنّه لم يتفطنّ للطابع التّمركزيّ لها وطبيعتها الإقصائيّة لكلّ ما هو خارج عن حدود دولة أوروبا.

وإذا نحن أردنا، على سبيل ختام هذا المبحث، أن نجمع كلّ هذا الشّتات المائل أمانا، نقول أنّ قانون لم ينصر القضية الفلسطينيّة وبقي صامتا حيالها، وذلك رغم أنّه اضطلع بمساندة الشعوب المستعمرة والمستضعفة، ولعلّ السبب في ذلك هو كون محيطه كان يهوديًا بامتياز، ومعلوم أنّ اليهود-كما تتبّعنا ذلك، يتنكّرون أمام كلّ الحقائق فيما يخصّ وطنهم المزعم وقوميتهم اليهوديّة المنشودة، وهم يتبنّون في ذلك حدس برغسون-وهو يهوديّ آخر-الذي يرى أنّ الهدف من كلّ محاوره هو إقناع الآخرين بوجود قيمة مطلقة وغير مشروطة للعقلانيّة تعتبر أداة لبلوغ الحق⁸⁷؛ المتعلّق بوطنهم وأرضهم المزعومة طبعًا.

ويضاف إلى هذا العامل احتمال آخر مفاده أنّ الأنثيليين يملكون بالاستصحاب حبًا ومودّة لليهود؛ ربّما اكتسبوها من مخالطة الفرنسيين لقرون طويلة، أو تولّدت لديهم بعد محرقة هتلر لهم، أو هي موجودة بالفطرة لديهم، وكنا قد استشهدنا بإيميه سيزير سابقا وبأستاذ قانون

⁸⁵: كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص130.

⁸⁶: حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت؛ النّظريّة النّقديّة التّواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص206.

⁸⁷: فرانز فانون، بشرة سوداء أفتعة بيضاء، ص120.

في الفلسفة حول تعامل الأنثليين مع اليهود. ويبقى علينا القول أنه مهما كان السبب الكامن وراء ذلك، فإن صمت قانون حيال القضية الفلسطينية لا يجد له ما يبرره.

4) قانون والإسلام؛ جهل أم تجاهل؟

لم نكن ننوي أن نتناول العلاقة الجامعة بين قانون والإسلام، مباشرة، بعد حديثنا عن العلاقة بينه وبين اليهود، وكنا ننوي الحديث عن الطريقة التي استقبل بها الجزائريون قانون؛ خاصة في العقود التي تلت الاستقلال، لأنه استقبل لا يرقى-برأينا-لأن يكون على الوجه المطلوب. غير أننا انسقنا إلى الجمع بين قانون والإسلام انسياقا. وما دفعنا إلى ذلك أمور ثلاثة: يكمن أولها في انتقال مالك بن نبي من قدر قانون بدعوى أنه ملحد. ويكمن ثانيها في القراءة التي قدمها فوزي السليسي لكتاب "معدّب الأرض" انطلاقا من فرضية تغييب قانون لتأثير الإسلام على بلورة فكره؛ خاصة فيما تعلق بالانطلاق العفوي وضرورة تنظيمه. وأما ثالثها فكامن في تلك المقاربة التي قام بها علي شريعتي لفكر قانون ومحاولة قولبة أفكاره في قالب إسلامي.

ويجد هذا المبحث الذي نحن بصدد معالجته أهميته في كونه يثير نقطة مهمة متعلّقة باستقبال قانون، إذ لو كان قانون قد أسلم وأعلن ذلك على ملا من الناس، فهل كان ليحظى باستقبال مغاير لما حدث له من طرف الجزائريين أو المسلمين العرب؟ وهل كان سيحظى بما يسميه صاحب "جدل الثقافة" بالقراءة العاطفية من قبل الجزائريين مثلما خصّ بها إتيان دينيه الذي أشهر إسلامه ليصبح نصر الدين دينيه وينال بذلك استقبالا مميّزا⁸⁸؟ وبالإضافة إلى ذلك، يروم هذا المبحث إثراء مختلف تلك الآراء حول قانون والإسلام، ويحاول إضافة تأويل آخر لها لا نجد له ذكرا في معظم الدراسات التي اطلعنا عليها.

ونبدأ حديثنا من مالك بن نبي، إذ المعلوم أنّ السمة التي تطبعه هي أنّه مفكر إسلامي، أي أنّه يعطي للإسلام أهمية عظيمة في بعث الحضارة والقضاء على المشكلات التي تعتورها، ولذلك فإنّه قلل من أهمية الدور الذي يمكن لفانون أو فكره أن يؤديه في هزّ الروح الجزائرية ووصلها بذلك الرّعرع المقدّس الذي دفع بالشعب الجزائريّ إلى النضال المحرّر؛ والذي يتعيّن اليوم أن يدعم انطلاقته الثورية إلى حظائر الشغل والعمل⁸⁹، وهذا راجع حسب بن نبي لكونه ملحدا، وأنّه لا يمكنه أن يتكلّم لغة شعب مسلم أو أن يشاطره معتقداته وهو على تلك الحال⁹⁰.

وقد جاء هذا النّقد الشّديدة لهجته في محاضرة ألقاها بن نبي في الجزائر العاصمة بتاريخ 1964/02/24 حول مشكلة المفهومية أو الإيديولوجيا، وقد صرّح فيها بن نبي أنّ كلّ جزائريّ

88 : وحيد بن بو عزيز، جدل الثقافة، ص 84.

89 : مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق سوريا، ط 11، 2014، ص 108.

90 : نفسه، ص 109.

يستشعر عند ذكر اسم فانون كلّ التقدير والتأثر، ومع ذلك فعمله لا يقدم ولا يمكنه أن يقدم نشيد النضال والعمل للشعب الجزائري، وذلك لأنه لا يغوص إلى الجذور العميقة من ذاتية هذا الشعب. ويردّ بن نبي قائلا: "فالنشيد الذي يحشد طاقة الشعب... لا يمكنه أن يتشكّل على سجلّ أجنبيّ حتّى في مجرد تعبيره الفنيّ أو الموسيقيّ أو الأدبيّ، لأنّ عمليّة تركيبه تتمّ داخل روح الشعب أولاً، لكي تترجم فيما بعد ضمن فكر إنسانيّ يكون جزءاً من تلك الرّوح الجماعيّة"⁹¹.

ولكنّ بن نبي يشهد بأمرين لصالح فانون؛ الأوّل هو أنّه تمّ ظلمه عندما جعل صاحب نظريّة الثورة الجزائريّة، والثاني أنّنا سنظلمه إذا ما نحن قللنا من قيمة دوره في تشييد مفهوميّة إفريقيّة، لأنّ فانون يمثّل في هذا الميدان كلّاً متكاملًا. والسبب الذي يورده بن نبي، لأنّه (أي فانون) يحمل في روحه كلّ روح إفريقيّة، وكلّ تاريخها، وكلّ مأساتها⁹². ولنا أن نتساءل هنا: كيف يكون فانون صاحب النشيد الإفريقيّ ولا يكون كذلك في الجزائر؟ فهل الجزائر بلد غير إفريقيّ؟ وكيف يكون فانون كذلك في إفريقيا التي لم يتواجد فيها إلاّ أشهراً قليلة، ويكون عكس ذلك في الجزائر التي مكث فيها مدّة أطول من المدّة المذكورة بكثير، واختلط بشعبها ومجاهديها، وزار قراها ومداشرها، وانضمّ إلى ثورتها التحريريّة؟ فما هو السبب في هذه الازدواجيّة في الحكم بين الجزائر وإفريقيا؟

يذهب صاحب جدل الثقافة إلى تفسير ذلك بالقول أنّه حينما نعرف فكر بن نبي نفهم أنّ ما قصده من هذا الحكم اتّجاه الرّجل لا يرتبط بالشكّ في إخلاص فانون تجاه الصّورة الجزائريّة، فالرّجل يعدّ من المناضلين الكبار في صفوفها، ولكنّ ما يقصده بن نبي أنّ فانون تناسى العنصر الأنثروبولوجيّ الثقافيّ النسبيّ الخاصّ بكلّ مجتمع عاش الاستعمار على حده⁹³. ولنا أن نأخذ بهذا المذهب لو أنّ بن نبي لم يخرج الجزائر عن نطاق إفريقيّتها، أو أنّه ركّز نقده على الطّابع التّعميميّ الذي قام به فانون، إذ كان ينطلق من تجارب معيّنة، في بلد ما، ثمّ يقوم بتعميمها على سائر البلدان، ولكنّ رأي بن نبيّ سيكون في هذه الحالة مقلوباً، فيصبح فانون جاهلاً بإفريقيا لا الجزائر، لأنّه غنيّ عن البيان أنّ فانون صاغ نظريّته أولاً وقبل كلّ شيء انطلاقاً ممّا حدث في الجزائر لا العكس.

إنّ هذا الحكم الصّادر عن بن نبيّ يستلزم تبعاتٍ أخرى، ويستجلب أموراً كانت في طيّ النسيان، فهل يعتبر كلّ جزائريّ غير مسلمٍ أجنبيّاً وبعيداً عن إنشاد ما يحشد طاقة الشعب ويدفعه إلى الأمام؟ وإذا كانت الإجابة بالموافقة فمعنى هذا أنّ هناك إقصاء للأقليات الموجودة في الجزائر من نصارى ويهود حتّى وإن كان عددهم ضئيلاً جدّاً، وبعبارة أخرى، هل نحن بصدد خلق عنصريّة جديدة بذلك، هي عنصريّة دينيّة قائمة على عدم الاعتداد بغير المسلمين ولو كانوا جزائريين؟ فهل بن نبيّ عنصريّ؟ أم أنّها حميّة إسلاميّة؟

91 : نفسه، ص108.

92 : نفسه، ص109.

93 : وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص99.

إنّ الحكم على بن نبي بكونه يمارس عنصريّة دينيّة حكم قاس جدّا، كما أنّ الحكم على فانون بكونه بعيدا عن الجزائر حكم قاس جدّا كذلك، ويصعب إثبات الحكمين في كلا الاتجاهين، ولذلك فليس بن نبيّ عنصريّا دينيّا، وليس فانون كما وصفه بن نبيّ، وأقرب قول لتلطيف حكم بن نبي على فانون كامن في أنّ إصرار بن نبيّ على أن يكون محور طنجة-جاكرتا صاحب زمام المبادرة في بعث الحضارة الأفروأسيويّة، هو الذي جعله يستصغر الدور الذي يقوم به أولئك الذين ليسوا منه، فأبعد فانون بذلك وقلل من أهميّة دوره. ولعلّ حكمه هذا كان استتباعا لحكمه على المهندس والمخطّط الألمانيّ الدكتور شاخت بدعوى أنّه بعيد عن إدراك الدور الذي تلعبه القيم الإنسانيّة مقابل الأدوار الأخرى ولو كانت اقتصاديّة⁹⁴.

ويبدو أنّ بن نبيّ أسقط أحكامه المتعلقة بشاخت في غير موضع على فانون أيضا دون أن يفرّق بينهما، فالفشل الذي لقيه شاخت، وهو ألمانيّ بقي ألمانيّا، في مخطّطاته خارج بلاده خاصّة في إندونيسيا، جعل بن نبيّ يدقّق في أسباب الفشل، واستنتج من ذلك أنّ أيّ مشروع نفكر فيه بأفكار الآخرين معرّض للفشل لا محالة⁹⁵. فمن هم الآخرون حسب بن نبيّ يا ترى؟

فإذا كان المقصود بالآخرين الأجانب، سنقول عن بن نبي أنّه يكره الأجانب، ولكنّ هذا غير وارد، فقد جاء عنه خواطر نفسيّة عميقة و"تأمّلات على قبر دينيه في بوسعادة"، وقد أظهر فيها بن نبي براعة في رثاء نصر الدّين دينيه ونعيه نعيًا فريدا. فما الذي جعل بن نبيّ يمايز بين دينيه وفانون رغم أنّهما آخران، أو ليسا جزائريين، أو على الأقلّ لم يكونا كذلك؟

لقد فضّل بن نبيّ دينيه لأنّه دخل في الإسلام، وشعر بمأساة الجزائريين، وأدرك أنّ سائر مخطّطات الاستعمار الموجّهة ضدّ الشعب الجزائريّ تصبّ دائما ضدّ مفصل صمود الرّوح الجزائريّة؛ الإسلام⁹⁶. وأمّا فانون فلم يكن مسلما، ولذلك فإنّه عاجز عن إدراك القيم الحقيقيّة للشعب الجزائريّ، وأمّا باقي إفريقيا، وبشكل خاصّ الدّول التي لا تدين بالإسلام، ففانون ضليع بها وبالقيم التي يتمتّع بها شعبها. وهذا هو وجه المقاربة الذي لجأ إليه بن نبيّ، لأنّ فكره، كما قلنا في مستهلّ هذا المبحث، قائم على إبراز الدور الذي يلعبه الإسلام في بعث الحضارة الإسلاميّة الممتدة من طنجة إلى جاكرتا، ولا مكان لغير المسلمين فيها كي يؤدّوه، لأنّهم آخرون إلّا أن يُسلموا.

ولنفرض أنّ فانون أسلم، فهل ستتغيّر نظرة بن نبي إليه؟ وهل سنجد محاولة لتأويل سبب حديثه عن الإسلام رغم كونه مسلما؟ وهل سنقول تبعا لذلك أنّه لم يتحدّث عن الإسلام في كتاباته لعلمه أنّ الإسلام الممارس آنذاك لم يكن له ليقوى على مناهضة الاستعمار؟ إذا كانت الإجابة عن هذه الأسئلة بالموافقة فإنّ ذلك لن يغيّر من قيمة فكر فانون في كلتا الحالتين، فسواء أسلم أم لم يسلم فإنّ النّقد لا ينبغي أن يتعلّق بالرجال بل بما قاله الرجال، إذ أنّ العادة جارية على وجوب النّظر لذات القول لا للقائل. وبذا يكون كلام بن نبي في حقّ فانون باطلا.

94 : مالك بن نبيّ، تأمّلات، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط11، 2014، ص58.

95 : مالك بن نبيّ، بين الرّشاد والتّيه، ص172.

96 : مالك بن نبيّ، من أجل التّغيير، ص74.

وإذا كان لنا أن نتناول الأمر من منظور إسلامي، فهل لنا أن نتعامل مع غير المسلمين أم أنه ممنوع علينا ذلك؟ إن مراجعة سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم تدلّ على أنه تعامل مع المشركين والنصارى واليهود، فقد ثبت عنه أنه استعان، أثناء هجرته إلى يثرب، بمشرك يدعى عبد الله بن أريقط، وكان أعرف الناس بالصّحراء، كي يدلّه على طريق غير معهودة للوصول. وثبت عنه أيضا أنه تعامل مع اليهود بيّعا وتجارا وجوارا، حتّى أنّ الوثيقة التي كتبها حال وصوله إلى المدينة المنورة تضمّنت حرية التّدين في المدينة وتحالفا حربيا بين المسلمين؛ أنصارهم ومهاجريهم، مع اليهود كي يدافعوا عن المدينة، إلّا أنّهم خانوا العهد بعد ذلك، خاصّة غلاتهم. وثبت عنه أيضا أنه كانت تجمعه علاقات جيّدة مع النّجاشي ملك الحبشة أيّام كان نصرانياً وبعد أن أسلم أيضا، ومع المقوقس عظيم القبط كذلك.

وهناك العديد من الوقائع الأخرى التي تثبت جواز التّعامل مع غير المسلمين إلّا ما ورد فيه نصّ أو استدلال أو اجتهاد بحرمة ذلك ومنعه، وليس منه الحديث عن التّنظيم الثوريّ والتّخطيط الاجتماعيّ والسياسي والاقتصادي، لأنّه لم يرد فيه رأي بمنعه. ومن شأن هذا أن يُرجع تفسير حكم بن نبيّ إلى معيار غير إسلاميّ قد يكون حميّة مغلفة بغلاف إسلامي، أو قد يكون شيئا آخر يُطلب من المتخصّصين في فكر بن نبيّ تفسيره، أمّا كلامنا نحن-عن بن نبيّ، فلا يرقى لأن يُحتجّ به، لأننا لسنا أهلا لذلك بحكم جهلنا للخلفيات المعرفيّة والعلميّة التي تطبع فكره. وبذا نختم حديثنا عنه.

ويكتسب هذا النقاش تشعبا آخر له مع فوزي السليسي، ففي آخر الترجمة التي قام بها سامي الدروبي وجمال الأتاسي لكتاب معذبو الأرض، نجد ملحقا موسوما بـ"غياب البعد الإسلاميّ في نصوص قانون؛ الإسلام المسكوت عنه في كتاب معذبو الأرض"، يزعم فيه صاحبه فوزي السليسي أنّ الانطلاق العفوي للفلاحين الجزائريين؛ والذي بنى قانون عليه نظريته الثورية، لم يكن أمرا عفويا، بدليل أنّ كلّ الأمثلة التي ذكرها قانون ليدلّل على العفويّة الثوريّة للفلاحين الجزائريين تنتمي بوضوح إلى التّقاليد الإسلاميّة المناهضة للاستعمار⁹⁷. ويذهب صاحب المقال إلى أنّ قانون اكتفى بتقديمها بوصفها عفويّة، وصمت عن مصدرها الإسلاميّ، ولو أنّه فعل ذلك، لكانت نظريته الثوريّة قائمة على مزيج من نسقين مختلفين للتّنظيم: أحدهما إسلامي، والآخر ماركسي⁹⁸.

ومما ذهب إليه السليسي أيضا أنّ معظم النّقاد، حتّى مؤيدو قانون، عجزوا عن تفسير السّبب الذي جعل من الفلاحين الجزائريين ثورا، إلّا ما جاء به بعضهم، وبشكل متفرق، كإشارات عابرة عندهم إلى مفهوم الجهاد الذي تمسّك به الفلاحون المسلمون، أو إلى أنّ انحراف الجزائريين عن القاعدة الماركسيّة؛ التي ترى أنّ طبقة الفلاحين هي طبقة خاملة راكدة، يعود إلى التّأثير القوي للإسلام.

97 : فوزي السليسي، "غياب البعد الإسلاميّ في نصوص قانون؛ الإسلام المسكوت عنه في كتاب معذبو الأرض"، ضمن: فرانس قانون، معذبو الأرض، ص259.

98 : نفسه، ص260.

ويستفيض السليسي في الحديث عن المقاومات التي قامت ضد الاستعمار الفرنسي تحت راية الإسلام، انطلاقاً من الأمير عبد القادر والزوايا والطرق الصوفية والحركات الإصلاحية، ولا يتوانى في الاستشهاد بأولئك المجاهدين المسلمين الذين قاوموا في الجزائر والصومال وغينيا والسنگال ومالي وليبيا ونيجيريا والمغرب.

وفي هذا المقال نجد انتصاراً لأنصار الزوايا والطرق الصوفية ودحضا لشبهة تعاونهم مع الاستعمار، إذ نجد فوزي يستشهد في غير موضع بتلك المقاومات التي قادها شيوخ الزوايا كالأمير عبد القادر والشريف بوبغلة ولالا فاطمة نسومر والشيخ المقراني والشيخ الحداد والشيخ بوعمامة وغيرهم. كما أنه لا ينتقص من الدور الذي لعبته الحركات الإصلاحية في بعث المقاومة ضد الاستعمار بعد أن كادت نارها تخبو في الجزائر خصوصاً في عشرينيات القرن الماضي وما بعدها، وفي خارج الجزائر أيضاً، فجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين أمثلة عن المجهودات التي بذلت؛ والتي لو لم تكن لما كانت الثورة لتنجح. ومع ذلك كله، يبقى فانون صامتا عن الدور الذي لعبه الإسلام في جعل الفلاحين؛ هم الطبقة الثورية الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها في إزالة الاستعمار إن تم تنظيم انطلاقتها العفوية.

ومن النقاط التي يعالجها السليسي أيضاً هي أنه في الحين الذي كان فيه موقف فانون من الكنيسة واضحاً، فإن موقفه من الإسلام لم يكن كذلك، بل كان أكثر تعقيداً، إذ يرفض فانون الكنيسة ومهمتها جذرياً بدعوى أنها كنيسة الأبيض وتدعو إلى انتهاج طريق البيض. أما الإسلام، فقد كان فانون يشير إليه باستمرار دون اعتراف بذلك، فنجده يتحدث عن ذكرى حقبة مقاومة الاستعمار، وأن أطفال القرى يعرفون أسماء الشيوخ الذين شهدوا آخر ثورة، وأن الفلاحين لم يتخلوا عن نمط حياة مناهض للاستعمار بطبيعته. فما هو هذا النمط يا ترى؟

لقد تحدى الجزائري المهمة الحضارية التي كانت تدعو إلى امتهان الإسلام باعتباره ديناً بدائياً، وأن لغته مبهمة غير مفهومة، وذلك عن طريق قيامه بالحفاظ على ممارسة شعائره الدينية وحديثه بلغته الجزائرية، ممارساً بذلك نمط حياة مناهض للاستعمار. وهنا يظهر أثر الإسلام بشكل كبير في الحفاظ على نمط الحياة هذا، مما جعل السليسي ينقاد إلى التساؤل عن السبب الذي جعل فانون لا يسمي المسميات بأسمائها.

يذكر السليسي أنه من بين الأسباب التي جعلت ذلك يحدث، هو أن المناضلين الجزائريين الذين عرفوا فانون، اندهشوا كثيراً من ردة فعل فانون عند اكتشافه أن المقاومة كانت ملمحاً ثابتاً في التاريخ الجزائري قبل 1954، وأن الجزائريين الذين عرفوا فانون وحاربوا إلى جانبه أكدوا ضعف معرفته بالإسلام.

ولكن هناك أسباباً أقوى ذكرها فوزي، منها أن خطابه كان موجهاً للقارئ الغربي الملحد، ولذلك فإنه استخدم مصطلحات ثورية مألوفاً لدى القارئ الغربي ونزع من مكوناتها كل إشارة للإسلام. وهذا غير وارد، فقد بينا سابقاً أن تقديم سارتر هو الذي جعل القارئ يعتقد أن الكتاب موجّه للغرب في حين أنه كان موجهاً للعالم الثالث. ومنها أن فانون خلص نفسه من

مشاكل نظرية كبيرة لم تكن الأكاديمية الموجودة قد اكتشفتها في ذلك الوقت، ولذلك فإنه استعاض عن الإسلام بالعفوية.

ولعل أهم هذه الأسباب هو أن رغبة فانون في أن يجعل الثورة الجزائرية نموذجا قابلا للتطبيق في بلاد العالم الثالث الأخرى، جعله يستبعد الجوانب الخاصة بالحالة الجزائرية مثل الإسلام، وذلك كي يجعل التجربة الجزائرية ملائمة قدر الإمكان لدول إفريقية أخرى.

ولنا أن نوافق السليسي في نقطة واحدة هي قيام فانون بتغييب الإسلام فقط، أما باقي النقاط الأخرى فإننا نبتعد عنها، وسنعود لاحقا إلى مناقشة هذه الأسباب بعد أن نتحدث عن علي شريعتي الذي حاول مقارنة الفكر الفانوني دينيا.

ونبدأ حديثنا عنه بالقول، أن الرأي الذي يسير عليه معظم النقاد، هو أن شريعتي حاول توظيف النظرية الفانونية في سياق آخر على اختلاف موجود بين السياقين الإيراني والجزائري طبعاً، إلا أننا سنذهب مذهبا آخر نرى فيه أن شريعتي أعاد بعث ما كان مغيباً في فكر فانون وقام بإخراجه إلى واضحة النهار، واقترنت بذلك النظرية الثورية في كتاب معدّبو الأرض بما كان مغيباً فيها؛ الإسلام، من أجل خلق مزيج جديد مكن شريعتي من أن يصبح المنظر الأول للثورة الإيرانية ضدّ نظام الشاه محمد رضا بهلوي؛ الذي كان مدعوماً من طرف الولايات المتحدة الأمريكية، ولقد نجحت هذه الثورة على علانها، لأن الثورات ناجحة كحركات، وباطلة كأنظمة كما هو معلوم بالممارسة لا بالضرورة.

وتعود أولى لقاءات شريعتي بفانون إلى السنوات التي كان فيها شريعتي يدرس في فرنسا، ولقد ثبت حدوث مراسلات بين الطرفين ضاع معظمها، إلا أنه من الواضح أن خط التوجه العام الذي يجمعهما هو الرغبة في تأسيس إنسانية أخرى وحضارة أخرى يمكن للإنسان أن يعيش فيها جيداً⁹⁹. وأما ما يفرّقهما، فهو أنه إن كان شريعتي يعتبر الإسلام المحرك الأساسي للحضارة والثورة والإنسانية، فإن فانون يعتبر العودة إلى الإسلام تفوقاً على الذات¹⁰⁰. فما الذي جعل فانون ينظر إلى الإسلام هذه النظرة؟ وما الذي جعل شريعتي يفجر ما غصّ فانون الطرف عنه ويجعل منه حجر الأساس ومربط الفرس في إذكاء شعلة الثورة؟

ونبدأ بالقول أن فانون لم يكن جاهلاً بالإسلام، فقد تعرّف على تأثيره الكبير، انطلاقاً ممّا رآه في مستشفى البلدية، ومن المعاينات التي كان يقوم بها أثناء رحلاته الميدانية في سهول متيجة وأعالي الأطلس البليدي وجبال القبائل ومداشرها. غير أن ما كان فانون جاهلاً به هو الفرق بين الإسلام الممارس من قبل الجزائريين في ذلك الوقت والإسلام بوصفه شريعة، أي أن فانون تعرّف على الإسلام انطلاقاً ممّا رأى المسلمين يمارسونه آنذاك، ولذلك فقد حكم عليه حكماً إقصائياً؛ فلا نجد له ظهوراً في نظريته الثورية إلا ما جاء عرضاً.

⁹⁹ : *lettre à Ali Shariati**, présentation par Sara Shariati, et traduction par Ehsan Shariati, dans : Frantz Fanon, *Œuvres 2*, p543/544.

¹⁰⁰ : Ibid. p544.

وأول موضع ظهر فيه حديث فانون عن الإسلام كان في مقال مشترك له مع جاك أزولاي موسوم بـ"العلاج الاجتماعي في قسم الرجال المسلمين؛ صعوبات منهجية". وهو مقال توصل فيه صاحبه إلى أنه في الوقت الذي شهدت تقنية العلاج الاجتماعي نجاحا مشهودا في الجناح الخاص بالأوروبيين، فإنها لم تكن كذلك في جناح الرجال المسلمين¹⁰¹، مما استرعى انتباه فانون وصاحبه كي يبحثا فيما أغفلاه طبعاً؛ وهو ضرورة الكشف عن الطابع الحقيقي والملموس الذي يطبع مجتمع السكان الأصليين. وهذا يدل أن فانون كان على دراية بالعنصر الأنثروبولوجي الثقافي النسبي الخاص بالجزائر أو على الأقل ببعض المناطق فيها.

وبناء على ذلك، فقد عرضا ملاحظات عدة حول المجتمع الجزائري، منها أن المجتمع الإسلامي التقليدي هو مجتمع ذو روح تيوقراطية؛ يمثل فيه شيخ القرية أو كبير الدشرة السلطة العليا، وأن الإسلام فيه طريقة حياة، وأنه لا يسمح لأي علمانية أن تتدرج ضمنه؛ فالقانون والأخلاق والعلوم والفلسفة كلها متواشجة في المجتمع الجزائري المسلم¹⁰².

ويتحدث صاحب المقال عن الطابع الإثني للمجتمع الجزائري، فهناك من جهة القبائل، ومن جهة العرب، وهما متحدان تحت راية الإسلام، وليس هناك من فارق بينهما إلا ما تجلّى في اللغة التي يتخاطبون بها. كما أنهما يذكران وجود البدو وعرب الصحراء والمزابيين والشاوية، ويريان أن هذه الفئات أقل من الأخرى في حين أن بعضها ليس كذلك.

وعليه، فإن فانون ليس جاهلاً بالإسلام تماماً، كما أنه ليس ضليعاً به أيضاً، لأن حديثه ليس مبنياً على معرفة مبادئه الحقيقية، وإنما هو قائم على معایناته لما رآه من ممارسات الجزائريين المسلمين أنفسهم.

ولا نجد فانون يتحدث عن الإسلام في هذا المقال فقط، بل في مقالات أخرى، لعل من أهمها "الحياة اليومية في الدواوير" و"فحص تفهم الموضوع عند النساء المسلمات؛ سوسولوجيا الإدراك والتخييل". ففي الأول يتحدث فانون عن كيفية تعامل أبناء الدوار مع الغريب، ويقول أنهم يعتبرونه أخوا لهم، لأن ما يجمعهم به هو رابط متين يرجع إلى اشتراكهم في عقيدة واحدة¹⁰³. وفي الثاني الذي أنجزه رفقة شارل جيرونيمي، نجد تفسيراً لسبب عدم تجاوب النساء المسلمات مع فحص تفهم الموضوع (le Tat) إلى وجود ضرورات قرآنية محددة تحرم الكذب مثلاً أو ارتكاب إثم أو التنبؤ بما لم يحدث، لأن الذي يعلم ما سيحدث هو الله وحده¹⁰⁴.

¹⁰¹ : Frantz fanon, *La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans : difficultés méthodologiques*, dans : Frantz Fanon, Œuvres 2, p304/305.

¹⁰² : Ibid. p307.

¹⁰³ : Frantz fanon, *La vie quotidienne dans les douars*, dans : Frantz Fanon, Œuvres 2, p316.

¹⁰⁴ : Frantz fanon, *le Tat chez les femmes musulmanes ; sociologie de la perception et de l'imagination*, dans : Frantz Fanon, Œuvres 2, p364.

وليس من شأن هذه الممارسات والملاحظات أن تجعل فانون ينظر إلى دور الإسلام نظرة تشاؤم. ولكن الذي حدث هو أنّ فانون لاحظ أنّ ما يطبع العالم المستعمر تلك الصّراعات القبلية التي تحدث بين الإخوة لأسباب واهية يعتبر الدين واحدا منها، وقد ازداد يقينا بأنّ الدين يفرّق الصّفوف ولا يوحدّها، ففي حديثه عن الحزب السّياسيّ نجده يحذّر من حيلة يلجأ إليها المستعمر غالبا؛ عن طريق قيامه بتشكيل حزب مواز للحزب الذي يرعى الاندفاع القوميّة والكفاح التّحرريّ، يكون إمّا قائما على أساس قبليّ أو دينيّ¹⁰⁵. وقد حدث ذلك فعلا في الجزائر، ولكنّ فانون لا يذكره صراحة، فقد عمد كلٌّ من فرحات عبّاس ومصالي الحاج إلى إنشاء حزبين موازيين لجبهة التّحرير الوطنيّ مثلما يذكر ذلك دافيد ماصي إذ يقول: "في جويلية 1955، يقرّر الحزب الاشتراكيّ الجزائريّ (PCA) الانضمام للثّورة بصفة مستقلة عن الجبهة وجيشها، وكان أغلب أعضائه من الأقدام السّوداء بزعامة فرحات عبّاس، إلّا أنّ هذا الحزب تمّ حلّه، وقرّر فرحات الانضمام إلى الجبهة¹⁰⁶. أمّا مصالي الحاج فرفض دعم الثّورة أو الانضمام إليها، وأنشأ الحركة الوطنيّة الجزائريّة (MNA) المدعّمة بجيشها الخاصّ، ممّا جعل هذا الانقسام في صفوف الجزائريين ينذر باندلاع حرب أهليّة إبان حرب التّحرير الوطنيّة، وهذا هو الذي أدّى إلى أن يرى زعماء الجبهة في مصالي خائنا للوطن¹⁰⁷. وغنيّ عن البيان أنّ مصالي كان زعيما إسلاميّا وإصلاحيّاً، وأنّه كاد يتسبّب في انشقاق كبير في صفوف الثّورة، وهذا سبب آخر جعل فانون يتحاشى الحديث عن الإسلام.

وانطلاقاً من كلّ هذه المعطيات، فإنّ مقولة أنّ فانون كان جاهلا بالإسلام لا تجد مكانا لها هنا، ويكون محمّد حربي بذلك مجانباً للصّواب حينما زعم أنّه بحكم مخالطة فانون لزعماء محايدين دينيّاً (agnostiques)، فلم يكن باستطاعته إدراك التّأثير القويّ للإسلام على أعضاء جبهة التّحرير، فقد كان يظنّ أنّ فكر عصر الأنوار وفلسفته تحنّلت حيزاً هاماً في الفضاءات الثقافيّة الجزائريّة، وهي نظرة سخيّة كما يقول حربي¹⁰⁸. وعليه، فإذا لم يكن فانون جاهلا بالإسلام فهل كان متجاهلاً له؟

من أجل توضيح نظرة فانون إلى الإسلام، نعود إلى مقال لسارة شريعتي موسوم بـ"فانون، شريعتي وقضية الدين، خمسون سنة من بعد" حاولت فيه ابنة علي شريعتي أن تبين كيفية تعامل فانون مع الإسلام، فقالت أنّ فانون كان متشائماً من الدّور الذي يمكن للإسلام أن يؤديه في عمليّة التّحرير، وأرجعت ذلك إلى عاملين خارجيين وعاملين داخليين. أمّا الخارجيان فهما الإلحاد والماركسيّة، وأمّا الدّاخليان فهما أنّ فانون كان يرى أنّ الوظيفة الأساسيّة للإسلام قائمة على الجبريّة (le fatalisme)، أي أنّ المستعمر-بفعل الدّيانة-مدعو إلى تقبّل قدره

¹⁰⁵ : فرانز فانون، معذبو الأرض، ص102.

¹⁰⁶ : David Macey, *Frantz fanon, une vie*, p275.

¹⁰⁷ : Ibid. p275.

¹⁰⁸ : Mohammed Harbi, *postface de l'édition de 2002 de *les damnés de la*

*terre**, dans : Frantz Fanon, *Œuvres*, p678.

والخضوع له¹⁰⁹، وأنّ توظيف الإسلام كان توظيفاً أداتياً؛ إذ عمد المستعمر إلى استخدامه كأداة من أجل تقسيم الشعب¹¹⁰. وعليه، فإنّ قانون كان يتوجّس خيفة من إنعاش الرّوح الدّينيّة التي قد تنبئ بانقسامات شديدة لا قبل للوحدة الوطنيّة بها؛ والتي تُعتبر الأساس في نجاح عمليّة التّحرّر.

وأما شريعتي فإنّه كان يولي البنية الدّاخلية للإسلام أهميّة بالغة أكثر من تلك البنية النّاتجة عن تطوّره التّاريخيّ أو عن الوقائع التي يحيل إليها. وخلافاً للنظرة الماركسيّة التي ترى أنّ الدّين أفيون الشعوب، فإنّ شريعتي يرى أنّ الدّين قد يكون أفيونا وترياقاً في الآن ذاته. وتذهب سارة إلى أنّ أباهما لم يكن يرى الحلّ-خلافاً لقانون-في التّخلّي عن الدّين، فقد تعلّم عن ماكس فيبر أنّ الأوروبيين لم يصلوا إلى العصرنة عن طريق التّخلّي عن الدّين بل عن طريق إصلاحه¹¹¹. وفانون لم يفعل ذلك.

ويُتضح ذلك جيّداً في كتاب علي شريعتي الموسوم بـ"دين ضدّ الدّين"، إذ نجد فيه ردّاً ضمنياً على فانون، فيقول صاحب الكتاب أنّه سينصدّي علمياً لأخطر حكم أصدره المستنيريون حول الدّين؛ والقاضي بأنّ الدّين يتنافى مع الحضارة والتّقدّم وإرادة الشعوب وحرّيّتها، أو هو في أحسن الأحوال غير قادر على مواكبة هذه الأمور¹¹². والسّبب هو أنّ هؤلاء "أصدروا حكمهم على وقائع وأرقام حسيّة وواقعيّة لمسوها من خلال النّمط القائم من الدّين، وحيث لم يكونوا قادرين على إدراك النّمط الآخر عمّموا الحكم على الدّين بمطلق أشكاله دون أن يشعروا بأنّ الحكم الذي أصدره ينطبق على نصف الحقيقيّة، ويهمل نصفها الآخر، بل ويتجنّى عليه، وذلك لأنّه ثمّة نمط آخر من الدّين يختلف اختلافاً جوهريّاً عن النّمط الذي اصطدموا به وبممارسات أتباعه"¹¹³.

وفي مقال له موسوم بـ"هل الاستناد على الدّين يؤدّي إلى تصديق الجبهة العالميّة المشتركة ضدّ الاستعمار" يناقش علي شريعتي قانون ويقترح عودة مشروطة للدّين وتعاليمه، إذ العودة إلى الدّين لا تعني العمل على ترويح التّقاليد والأساليب الموجودة الآن ونشرها في

¹⁰⁹ Sara Shariati, *Fanon, Shariati et la question de la religion, cinquante ans après*, Karthala <politique africaine>, 2016, n°143, article disponible à l'adresse : www.cairn.info/revue-plotique-africaine-2016-3-page59.htm, p61.

¹¹⁰ Ibid. p62.

¹¹¹ Ibid. p64.

¹¹² : علي شريعتي، دين ضدّ الدّين، ت. حيدر مجيد، مؤسّسة العطار التّقافيّة، العراق، ط1، 2007، ص28.

¹¹³ : نفسه، ص29/28.

الأوساط الدينيّة وتعميمها على الآخرين، بل إنّ العودة للإسلام والاستناد عليه، هو استناد إلى إسلام يصنع الإنسان... وهو محاولة إحياء الوعي والقيم الإنسانيّة التي سُلبت منّا¹¹⁴.

وفصل الخطاب في المسألة كلّها هو كالاتي: إنّ القول أنّ قانون تحاشي الحديث عن الإسلام وارد، ولكنّ الأسباب المساقاة من طرف النّقاد بدت لنا عاجزة عن تفسير هذا التّزوع، ويبدو أنّ الذي قرأ قانون قراءة جيّدة هو علي شريعتي الذي تفتّن إلى النّقطة المفصليّة التي جعلت قانون يتوجّس ريبة من الإسلام، فبسطها بسطا، وأزاح عنها ما كان يعثورها، وذلك بأنّ ميّز بين الإسلام الممارس من طرف المسلمين والإسلام بوصفه حقيقة بعيدة عن هذه الممارسات.

كما أنّ القول أنّ قانون غير قادر على مشاطرة الشّعب الجزائريّ معتقداته والتكلم بلغته بدعوى أنّه أجنبيّ وملحد غير وارد أيضا، لأنّ هذا النّقد لم يكن موجّها لما قاله قانون بل لقانون نفسه، وبيّنا المفارقة الكامنة وراء ذلك، إذ لو أنّنا افترضنا أنّ قانون أسلم فإنّ كلّ هذا النّقد كان سيزول بحركة سحريّة، وسيحلّ محلّه قراءة عاطفيّة تجعل من قبر قانون مزارا لمنتقديه السابقين. كما أنّنا بيّنا أنّ القول بأنّ دينيه أفضل من قانون في الشّعور بمأساة الشّعب الجزائريّ ينطوي على ازدواجيّة في الحكم.

وأما القول أنّ المناضلين الجزائريين اندهشوا من ردّة فعل قانون حال معرفته أنّ المقاومة كانت ملمحا بارزا في التّاريخ الجزائريّ لا يثبت جهل قانون بالإسلام، ذلك أنّ النّظر إلى تاريخ حصول هذه الدهشة كان في بداية الثّورة، وأما تاريخ كتابة معدّبو الأرض فكان بعد ذلك بسنوات، ممّا يوجد مندوحة وفسحة له كي يتعرّف على وجوه هذه المقاومة، وهو ما حصل فعلا.

وكذلك القول بأنّ قانون كان قريبا من زعماء محايدين دينيّا غير وارد أيضا، لأنّه يؤدّي إلى القول أنّه كان جاهلا بالإسلام في حين أنّه لم يكن كذلك. كما أنّ هذا السّبب يبطل السّبب الذي سبقه في حال ثبوته طبعاً، فكيف يكون قانون قريبا من زعماء محايدين دينيّا، ثمّ تبدو عليه الدهشة حينما يعلمه هؤلاء أنّ المقاومة كانت ملمحا إسلاميّا جزائريّا، ففاقد الشيء لا يعطيه.

كما أنّ القول أنّ موقف قانون من الإسلام لم يكن واضحا غير وارد أيضا، بل كان واضحا جدّا، والرّسالة التي بعثها قانون إلى شريعتي تبيّن أنّه كان مطلعاً على الإسلام ودوره العظيم في الوقوف في وجه الاستعمار بشتّى أشكاله، ولكنّ قانون أبدى عدم قدرته شخصيّا على التمسك بذلك السّلاح الجبّار؛ الإسلام. وهذا مقتطف من هذه الرّسالة:

¹¹⁴ : علي شريعتي، "هل الاستناد على الدين يؤدّي إلى تصديق الجبهة العالميّة المشتركة ضدّ الاستعمار"، ضمن: فاضل رسول، هكذا تحدّث علي شريعتي، دار الكلمة للنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1987، ص202.

"إنني لا أحمل للإسلام المشاعر نفسها التي تحملها أنت، ولكنني أتفق معك وأؤكد على كلامك بقوة-وربما أكثر منك أيضا- بأن الإسلام في العالم الثالث هو أكثر العناصر والقوى (الاجتماعية والإيديولوجية) التي تستطيع مواجهة الغرب، والتي لها بالأساس طبيعة مناهضة للغرب.

إنّ التمسك بالإسلام أمر ضروريّ لخوض تلك المعركة الدفاعية، ولإرساء الأسس من أجل بناء إنسان جديد وحضارة جديدة، لذلك من الضروريّ أن تُبعث الروح الإسلامية في الكيان الشرقيّ الذي ضعف وانحطّ. إنني شخصياً لا أستطيع القيام بدور في ذلك، ولكنني واثق بأنك وإخوانك تتحمّلون مسؤولية أداء تلك الرسالة"¹¹⁵.

ونختم هذا المبحث بربطه بما سبقه، إذ يبدو لنا إضافة إلى الأسباب التي قبلناها سابقاً، أنّ هناك عاملاً آخر يغفل النقاد عنه، وهو إبراز مدى تأثير اليهود الذين كانوا يشكّلون محيط قانون على قيامه بتغيير الإسلام، فربما تحاشى قانون الحديث عن الإسلام مراعاة لتعاطفه معهم كما بيّنا ذلك سابقاً، أو لأنّ الإسلام لا يرى في اليهود إلا أنّهم أشدّ الناس عداوة للمسلمين، ولذلك تحاشى قانون الكلام عنه لميلانه إلى صفّ اليهود كما بيّنا ذلك.

وبعد هذا الأخذ والردّ بين التّجاذبات التي حصلت لفانون بين الديانات الثلاث؛ النصرانية واليهودية والإسلام، ننقل مجال بحثنا إلى الحديث عن الجزائريين وكيفية تعاملهم مع قانون.

5) الجزائريون وقانون: بين التّغيب الفعليّ والتّغيب المروّج له

في سنة 1988، وبعد ستّ وعشرين سنة من الاستقلال، شهدت الجزائر أحداثاً دامية، ومظاهرات عديدة، وتخريبات طالت العديد من المؤسسات، وإضرابات في قطاعات شتى، وأزمات سياسية متتالية. كما شهدت هذه السنة حدثاً ثانوياً آخر مقارنة بهذه الأحداث؛ تمثّل في انتحار أرملة قانون "جوزي"؛ الملقبة بـ"نادية"، وقد ردّ بعض الباحثين أنّ سبب انتحارها يعود إلى اطلاعها على أنّ عدد القتلى جرّاء تلك الأحداث فاق الخمسمائة¹¹⁶. فهل كانت الأوضاع في الجزائر سيّئة إلى درجة أنّ جوزي وضعت حدّاً لحياتها؟ وهل كان أن حدثت المزالق التي حدّرنا قانون منها فعلاً؟

إنّ الحديث عن هذه الأحداث يقودنا إلى دراسة العلاقة الجامعة بين قانون والجزائريين من جهة، وبينه وبين الجزائريين من جهة أخرى، وسنحاول في الأولى التّطرّق إلى كيفية تعاطي الجزائريين مع أفكار قانون، وذلك من خلال قياس المسافة الفاصلة بينهم وبين فكره، هل هي بذلك البعد الذي يُروّج له؟ أم أنّها تضيق لتبلغ درجة التّطابق أحياناً؟ وأمّا الثانية، فسنوّجّل الحديث عنها إلى حينها، وسنعمد فيها إلى محاولة قراءة في الواقع الجزائري؛ لاستقصاء

¹¹⁵ : مقتطف من رسالة بعثها قانون إلى علي شريعتي، ضمن: فاضل رسول، هكذا تحدّث علي شريعتي، ص240.

¹¹⁶ : 14. : *David Macey, Frantz fanon, une vie*,

موافقته للفكر القانوني من عدمه، وسنحاول التطرق إلى الوضع الاقتصادي، والأحزاب السياسية، والرّعيم السياسي، والثّقافة الوطنيّة، والوحدة الإفريقيّة، وغيرها.

1

ونبدأ حديثنا عن قانون بالقول أنّه كان وجهًا بارزًا في المقاومة الجزائريّة، وأنّه كان محسوبًا، إن نحن قاربناه سياسيًا، على جناح الحكومة الجزائريّة المؤقتة، وأحد ممثليها في غانا، ومن شأن هذا أن يكون من أحد الأسباب التي جعلت بعض الجهات التي رفضت وصاية هذه الحكومة عليها عشية الاستقلال أن تجعل ظهوره، في فترات معينة من تاريخنا، غير ممكن كما سيبين لنا ذلك.

وإذا ما نحن نظرنا إلى وفاة قانون، فإننا نجد أنّ أفراد جيش التحرير الوطني هم الذين واروه الثرى، وأنّ ممثلًا منهم، يغلب الظنّ أنّه الرّئيس الثالث للجزائر المستقلة: الشاذلي بن جديد¹¹⁷، هو الذي تلا بيان نعيه باعتباره واحدًا من الجزائريين، كما قام نائب الحكومة المؤقتة آنذاك كريم بلقاسم بنعي قانون في جريدة المجاهد. وقد كان المناضلون آنذاك -حسب ما ورد في النّعيين- يعتبرون قانون واحدًا منهم، ومن الذين تبوّأوا قضية الشعب الجزائريّ.

فقد جاء في النّعي الذي ألقاه ممثل عن جيش التحرير الوطني أنّ قانون تعهد ألا يوقف نشاطاته ما دامت الجزائر في كفاح، وأنّه سيكتفٍ مهمته حتى آخر يوم من حياته¹¹⁸. وختم كريم بلقاسم خطابه آنذاك بالقول: "فرانز قانون، مثالك سيبقى حيًا دائمًا. ارقد بسلام. الجزائر لن تنساك أبدًا"¹¹⁹.

ويبدو من خلال المثالين المذكورين أنّ فرانز قانون كان محلّ تقدير حتى من كبار المسؤولين الثوريين الجزائريين، وكان كذلك عند المجاهدين الجزائريين؛ خاصة أولئك القابعون وراء الحدود الشرقيّة، إذ يروي ماضي نقلًا عن أحد الصّحافيين في جريدة *Le monde* الفرنسيّة أنّه حالما دخل إلى منطقة "غرديمو" في تونس، في شهر ماي سنة 1962، وجد قاعدة لجيش التحرير الوطنيّ، في صور محافظتها السياسيّة صورتان معلّقتان؛ واحدة لكاسترو، وأخرى لقانون¹²⁰. ولقد أكّد صحافيّ آخر، في الأسبوع الأخير من جوان من العام نفسه، الخبر ذاته.

ونجد إضافة إلى هذه المعطيات، تقديمًا آخر غير منشور للطبعة الإيطاليّة لكتاب "من أجل الثورة الإفريقيّة"، للجزائريّ بوعلام ماكوف، وذلك ضمن أرشيف دار النّشر الإيطاليّة *Pirelli*. وقد جاء فيه أنّه خلافاً للأنثولوجيا التي كانت متربّعة على مجالات المضاربة، فإنّ

¹¹⁷ : أزراج عمر، "دفن فرانز قانون على الطّريقة الجزائريّة"، جريدة العرب، السنة 41، العدد 11075، الجمعة 2018/08/10، ص15.

¹¹⁸ : David Macey, *Frantz fanon, une vie*, p24.

¹¹⁹ : Ibid. p24.

¹²⁰ : Ibid. p23.

فانون اندفع بكليته في الثورة الجزائرية. ومما جاء فيه أيضا، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه سابقا، أن فانون ساعد على قطع الحبل السري بين طلائعية العالم الثالث واليسار الأوروبي¹²¹.

ومن الذين قدروا فانون حق قدره ودرسوه دراسة جيدة، محمد حربي، وهو واحد من المناضلين الجزائريين، شأنه شأن معكوف في ذلك، وحدث له أن التقى بفانون سنة 1959 بتونس تحت لواء الحكومة المؤقتة، وبحوزتنا دراستان له عن فانون؛ واحدة في ملحق "معدّبو الأرض" في طبعة 2002، والثانية صادرة سنة 2008 في مجلة Tumultes. وكلا الدراستان تحاولان مقاربة دور طبقة الفلاحين في العمل التحرري.

ففي الدراسة الأولى، يرى حربي أن الدينامية الثورية تجد أصلاتها انطلاقا من التجربة الجزائرية، إذ أنها شكّلت أهم رافد لكتاب معدّبو الأرض، ورغم ذلك، فإن هذه الفكرة ستبقى- حسبه- محرّفة ومشوّهة¹²². ونجد في هذه الدراسة أيضا أن إحدى النقاط التي منحت الفكر الفانوني قوته، هي حديثه عن النخبة المناهضة للنخبوية *élites anti-élitistes*. ويرى حربي أن هذا الكتاب يسمح بالشروع في نقاش عميق حول مصير المثالية الثورية وسقطاتها الحالية، إذ الواقع يفرض علينا ألا ننتظر من البروليتاريا الغربية الدّفع بالشعوب المضطهدة إلى الصّراع، بل المطلوب من هذه الشعوب الشروع في العمل التحرري من تلقاء ذاتها، وأن تكون هي المحدد للفضية الثورية للبروليتاريا العالمية لا العكس¹²³.

ويرى حربي في هذه الدراسة، أنه لم يسبق لأحد قبل فانون، في إفريقيا، أن حلّل ظروف نشأة المثقفين، وعلاقتهم بالمستعمر، والكيفية التي اكتسبها منه في تعاملهم مع الكتل بوصفها غير ناضجة وغير مكتملة الوعي والنمو.

ويختم حربي كلامه بالقول أنه لا ينبغي حصر معدّبو الأرض في تيمات غنائية lyrique من قبيل العنف والشريعة الفلاحية وغيرها، بل ينبغي الحديث عن موضوعات ذات صلة حديثة بالواقع.

وأما دراسته الثانية، والموسومة بـ **Frantz Fanon et le messianisme paysan**، ففيها يحاول حربي ردّ نظرية فانون الثورية إلى تردده الدائم على المقاتلين الجزائريين، إذ مكّنه ذلك من التآخي مع القومية الجزائرية، ولذلك فإننا نجد في كتاب فانون مكونات من مسارات الأشخاص الذين عرفهم كالقائد عمر أوصديق.

وبالرجوع إلى مسار أوصديق يرى حربي أن فكرة أن الفلاحين هم مستقبل البلاد تعود أصولها إلى ابن خلدون، وذلك في دراسته لأسباب الضعف الاجتماعي في المدن ودور القبائل

¹²¹ : Frantz Fanon, *œuvres* 2, p574.

¹²² : Mohammed Harbi, *postface*, dans : Frantz Fanon, *œuvres*, p677.

¹²³ : Ibid. p680.

في تأسيس سلالات حاكمة *dynastie*. ويتضح بذلك أنّ عمل فانون يحيل إلى ابن خلدون بطريقة غير مباشرة.

ولكنّ حربي يصوّر لنا الفلاحين الجزائريين في وضعية حرجة للغاية ممّا يجعلهم شبه عاجزين عن الاضطلاع بمهمة مثل هذه، لأنّهم كانوا تحت طائلة المراقبة والحصار والمحتشدات من طرف المستعمر، كما أنّ بعض مناطق تواجدهم شهدت مشاهد مؤسفة؛ خاصة في تلك التي رفضت أن تكون جبهة التحرير فيها وصيّة عليها¹²⁴.

ولا يذكر حربي كلّ هذه المعطيات إلا ليقول أنّ فانون التقى بأسطورة الفلاح الجزائريّ *le mythe du paysan radical* في الحدود الجزائرية التونسية، حيث كان ثمة رجال قادمون من الشرق الجزائريّ لديهم حذر تجاه المدنيين الذين يشكّلون غالبية مؤطّريهم. وسيحدث، تحت غطاء المدينة السيّنة، التقاف بعض المثقّفين كنتيجة للضغوط والظّروف آنذاك. وهذه الأحداث تجد حسب حربي صدقاً لها في خطاب فانون، ونحن نقرّ بذلك، إلا أنّ تركيز حربي على الشرق الجزائريّ مبالغ فيه، وبإمكاننا أن نردّ ميول حربي إليه إلى أسباب ذاتية؛ خاصة إذا علمنا أنّه ينحدر من منطقة الخروب في الشرق الجزائريّ.

وقد يكون كلامه عن الشرق صادقاً في السنوات الأخيرة للثورة؛ أي بعد 1959، خاصة بعد تضيق الخناق على الجزائر العاصمة والولايات الثورية، ولكنّ فانون يتحدّث عن التقاف المثقّفين المنشقين عن الحزب والمطاردين من طرف البوليس، والذين قصدوا الريف والجبال، وهذا يشمل معظم مناطق الوطن، أمّا التأكيد على الشرق فمبالغ فيه، إلا ما حدث في السنوات الأخيرة في الحدود أو خارجها، وكلّ محاولة لادّعاء أنّ الثورة كانت في منطقة دون أخرى تنذر بتصدّع الصّفوف ونسف الوحدة الوطنيّة، فما بالك بالوحدة الإفريقيّة التي نادى إليها فانون.

ويرى حربي أيضاً أنّه بحلول سنة 1959، أنّ الجبهة كانت قد نظّمت كلّ شيء؛ النّقابات في المدن، والحركات الطّلابيّة، والتّجار، باستثناء الفلاحين والنّساء. ولمّا تمّ تداول هذين الموضوعين الأخيرين بين إطارات الثورة، سارع فانون إلى تطوير هذه الآراء والأفكار عن طريق تجريدها وتقديمها في لغة شاملة معاصرة.

ويختم حربي مقاله بإبراز أنّ النّقطة التي سارعت إلى القضاء على طبقة الفلاحين بعيد الاستقلال، هي ذلك الخطاب الذي اعتبر أنّ الثورة الجزائرية حدثت بفضل طليعة الفلاحين، وبالتالي حدث تغييب لهذه الطبقة، وسيطال التّغيب صاحبها أيضاً.

ويصوّر محمّد الميليّ بدايات هذا التّغيب، إذ يذكر أنّه حدث في سنة 1963، أن تعجّب بعض الجزائريين عندما أثّرت مناقشات ذات طابع ثقافيّ ورد فيها ذكر فانون¹²⁵. ولم يكن

¹²⁴ : Mohammed Harbi, *Frantz Fanon et le messianisme paysan*, Tumultes, n31, vers une pensée politique postcoloniale à partir de Frantz Fanon, éditions Kimé, Paris, France, octobre 2008, p13.

¹²⁵ : محمّد الميليّ، فرانز فانون والثورة الجزائرية، ص73.

التَّغْيِيبِ خاصًّا بفئةٍ دونٍ أخرى، إذ حدث أن قام مصطفى الأشرف بموقعة فانون في زاوية ضيقة حسب الميلّي، فقد ورد عنه أنه أكّد أنّ فانون قال له: "بعد كلّ شيء أنا أوروبيّ، ومن الطَّبيعيّ ألاّ أرى المشاكل بالمنظور نفسه الذي ترونه منه أنتم"¹²⁶. واتَّهم الأشرف، جرّاء ذلك، أنّه تقوّل على فانون.

وقد حاول الميلّي تفسير سبب قيام الأشرف بهذا التَّهميش لفانون، فذكر أنّ الجزائريين كوّنوا صورة عن فانون انطلاقاً من كتابه "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"، ومن المقالات التي نشرها متفرّقة والتي جُمعت لاحقاً في كتاب "من أجل الثَّورة الإفريقيّة"، وهما كتابان يرى الميلّي أنّهما يحاولان حلّ المشاكل انطلاقاً من منظور فرنسيّ، وهما جلّ ما اطّلع عليهما الأشرف، أمّا النصوص التي تموقع فيها فانون تموقعا جزائريّاً فلم يطّلع عليها. ولسنا ندري إن كان هذا التفسير الملتفّ للأجواء الذي قدّمه الميلّي في محلّه أم لا، إذ أنّ ما عُرف عن الأشرف أنّه كان واسع الاطّلاع في ميادين شتّى، فكيف يُعقل أنّه وصف فانون بالأوروبيّ وهو الذي قضى زمناً في صفوف الثَّورة، وكان معروفاً من كبار مسؤوليها كعبّان رمضان وفرحات عبّاس وكريم بلقاسم وبن بلّة وغيرهم، وهو الذي شغل منصب سفير للحكومة المؤقتة في أكرا، وهو الذي صدر نعيه في الجريدة الناطقة بلسان الثَّورة في عددٍ، وصدرت له مقالات كثيرة فيها، فكيف له أن يحكم عليه حكماً كهذا؟

ولا تتوقّف حملة التَّغْيِيب هذه عند الأشرف فقط، إذ قام بن نبيّ في سنة 1964، بالتطرّق إلى فانون بوصفه ملحداً وغير قادر على أن يفهم الرّوح التي تسكن الجزائريين، وكنا قد عالجت هذه النّقطة في موضعين من هذا البحث: الأولى حال حديثنا عن فانون والإسلام، والثَّانية حال حديثنا عن الاستقلال والاستقلاليّة، ونحن في غنى عن تكرارها هنا.

وإذا كان لنا أن نفسّر هذا التَّغْيِيب الذي حصل لفانون، فعلياً أن نعود إلى دافيد ماصي، لأنّ تحليله جدير بالمناقشة، ذلك أنّه يرجع أسباب تغيب الجزائريين لفانون في الفترة التي تلت الاستقلال إلى أمرين اثنين: أحدهما ذو طابع سياسيّ، والآخر إيديولوجيّ¹²⁷.

أمّا الطّابع الإيديولوجيّ فراجع إلى أنّ الحركة الوطنيّة تأسست انطلاقاً من 1930 على ركيزتين: العروبة والإسلام، ولذلك لم يكن من السَّهل تقبّل وجود رجل ملحد وناطق بلسان أعجميّ ضمن هذا النطاق، ولذلك طال التَّغْيِيب فانون على يدي مالك بن نبيّ، ونحن نقرّ بذلك، ويضاف إليه مصطفى الأشرف، وأمّا محمّد الميلّي فلم يكن مثلهما رغم أنّ ماصي يدرجه ضمن هذا الإطار، لأنّ الميلّي لم يغيّب فانون، وإنّما أعاد بعثه من جديد. أضف إلى ذلك أنّ القول، أنّ الميلّي عندما ألّف كتابه كان يريد التّركيز على إبراز أثر الثَّورة على فانون مبعداً بذلك أيّ تأثير من فانون عليها، بجانب للصّواب من عدّة نواحٍ سيأتي بيانها في حينه.

126 : نفسه، ص73.

127 : David Macey, *Frantz fanon, une vie*, p30.

وأما الطابع السياسي فيردّه ماصي إلى أنّ الشّعار الذي قامت عليه الثّورة الجزائريّة: "بطل واحد؛ الشعب"؛ كان مرتكزا على هدفين اثنين؛ الأوّل إخفاء الانقسامات الداخليّة التي كانت قائمة في صفوف الثّورة، بين الثّوار أنفسهم، أو بين الجبهة وجيش التحرير بفرعيه؛ الموجود داخل الوطن، والقابع خارج الحدود. والثّاني هو التّقليص من أيّ دور يمكن لأيّ مناضل أن يدّعيه لنفسه؛ مهما بلغت مكانته أو رتبته أو الأدوار التي قام بها في الثّورة. وجرى تبعا لذلك تغييب العديد من رجالات الثّورة، ولم يصلنا عنهم سوى أسمائهم ونبذات موجزة عن حياتهم. أمّا آراؤهم وأفكارهم وسياساتهم المناهضة للاستعمار، فلم يصلنا منها شيء إلا ما ضلّ منها حكرا على أولئك الذين عايشوا أو شاهدوا أو شاركوا فقط.

وبناء عليه، فلم يطل التّغييب فانون فقط، بل طال عددا كبيرا من المناضلين الجزائريين الذين برعوا في التّخطيط والتّفكير والتّنفيذ، إلا أنّ فانون يزيد عليهم في شيء، فلم يتمّ الاكتفاء بتغييبه مثلهم فقط، بل تعدّى الأمر ذلك ليتناول عليه أحيانا.

وما زال هذا التّغييب الذي طال المناضلين الجزائريين وفانون على حدّ سواء إلى يومنا هذا، فلا نجد في برامجنا التّعليميّة الموجهة إلى النّاشئة، أو في تلك الخطب التي تُلقى ارتجالا في مناسبة ما أو في غيرها، إلا ذكرا لتواريخ الميلاد والوفاة لشهيد أو مجاهد ما، وأسماء المؤسسات التي تدرّج فيها، وكيفيّة التحاقه بالثّورة، وغيرها من المعلومات التي لا تكشف دواخل الثّورة وداخليّة مناضليها.

إلا أنّ اسم فانون نال حظّا وافرا من التّغييب مقارنة بالوجوه البارزة للثّورة، إذ لطالما تداولت وسائل الإعلام ودور النّشر والبرامج التّعليميّة لمختلف الأطوار أسماء معيّنة دون غيرها: العربي بن مهدي ومصطفى بن بولعيد والقائمة المألوفة لدى العام والخاصّ، إلا أنّها نادرا ما تتحدّث عن أسماء أخرى كفرانز فانون أو بيار شولي أو موريس أودان أو غيرهم ممّن تبنّوا قضيتنا. ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر أنّه لم يتمّ إدراج نصّ يتكلّم عن فانون مرفق بصورة له إلا في سنة 2018 في إطار برامج الجيل الثّاني الذي وضعته وزارة التّربيّة الوطنيّة، وذلك ضمن برنامج السنّة الأولى متوسّط¹²⁸.

وإذا كان لنا أن نعود إلى الوراء، فإنّنا نجد رئيس الحكومة المؤقتة فرحات عبّاس؛ الذي كان كان مقربا من فانون حسب ماصي¹²⁹، لم يولّه أيّ اعتبار سواء على المستوى السّياسي أو التّنظيمي.

أمّا بن بلّة، أوّل رئيس للجزائر المستقلّة، فلقد خالفت أفعاله فكر فانون من جهة، وبذرت بذور انزلاق سياسيّ كبير يوشك أن يحدث من جهة أخرى، إذ حدث غداة الاستقلال أن استولى بن بلّة بمساعدة جيش التحرير بقيادة بومدين على الحكم، وكادت تحدث حرب أهليّة آنذاك بين

128 : انظر: وزارة التّربية الوطنيّة، كتابي في اللّغة العربيّة؛ السنّة الأولى متوسّط، الدّيون الوطني للمطبوعات المدرسيّة، الجزائر، 2020/2019، ص46.

129 : David Macey, *Frantz fanon, une vie*, p30.

أطراف عدّة؛ لعلّ أبرزها الحكومة المؤقتة، وجيش الحدود، والمجلس الأعلى للثورة، وجيش التحرير داخل الوطن، وكذلك الانشقاق الذي حدث داخل الجيش نفسه بين القيادة العليا بقيادة بومدين وبين قادة الولايات الثورية التاريخية.

وبما أنّ الأفعال خالفت الفكر، فإنّ هذا الأخير لن يكون حاضرا خاصة على الصعيد السياسي، لا في عهد بن بلة ولا في عهد خلفه بومدين، وبدرجة أقلّ في عهد خلفهما الشاذلي بن جديد الذي خصّص -بعد تنحيه من الحكم- جزءا من مذكراته، التي لم نجد نسخة لها، للحديث عن فانون كما يقول أزراج عمر¹³⁰. وكتصوير لهذا الجوّ العامّ، كتبت مريم خلاص مقالا تصوّر فيه ذلك، بمناسبة الملتقى الدولي فرانز فانون سنة 2009، وكان مقالها متعلّقا بالمهرجان الثقافي الإفريقيّ بالجزائر (Panaf)، وكان عنوانه بليغا: "استحضار فرانز فانون في المهرجان الثقافيّ الإفريقيّ سنة 1969: الغائب الحاضر"¹³¹.

أمّا على على الصعيد الفكريّ، فلم يكن التغييب الذي طال فانون بتلك الدرجة التي تمّ الترويج لها، إلاّ أنّه لا يرقى لأن يكون على الوجه المطلوب، إذ نجد محمّد الميلي يضطلع بمهمّة الحديث عن فانون وإعادة بعث فكره، فقد نشر في مجلة الثقافة التي كانت تصدر عن وزارة الثقافة والإعلام آنذاك خمسة مقالات كلّها عن فانون، انطلاقا من العدد الأوّل الصادر في شهر مارس سنة 1971 إلى العدد 23 منها، والصادر في نوفمبر 1974. وهذه المقالات هي:

- (1) "أضواء على الثورة الجزائرية، فانون والفكر الغربيّ"، محمّد الميلي، العدد 1، الصادر بتاريخ مارس 1971.
- (2) "أضواء على الثورة الجزائرية، الثورة الجزائرية وفانون"، محمّد الميلي، العدد 2، ماي 1971.
- (3) "فانون بين الثورة الجزائرية واليسار الفرنسيّ"، محمّد الميلي، العدد 7، مارس 1972.
- (4) "أضواء على الثورة الجزائرية، كيف تطوّر الفكر القانونيّ ولماذا؟"، محمّد الميلي، العدد 11، نوفمبر 1972.
- (5) "المتفقون الفرنسيون والثورة الجزائرية"، محمّد الميلي، العدد 23، نوفمبر 1974.

وكلّها مقالات ضمن أعداد مفقودة من هذه المجلة، إلاّ أنّها تبين عن شدّة اهتمام الرّجل بفكر فانون من نواح عدّة. كما أنّه ألّف كتابا عن فانون كتنا قد عدنا إليه في غير موضع من هذا العمل. وهو ليس كتابا يهدف إلى تبين أنّ فانون مدين للثورة أكثر ممّا تدين به هي إليه كما

¹³⁰ : "دفن فانون على الطريقة الجزائرية"، أزراج عمر، ص15.

¹³¹ : Meriem Khellas, *La présence post mortem de Frantz Fanon durant le Panaf 1969 ; la présence de l'absent*, actes du colloque international : Frantz Fanon à Alger, 7/8 juillet 2009, coordonnés et présentés par Mustapha Haddab, CNRPAH, 2011, p 41-46.

يوحي عنوانه "الثورة الجزائرية وفانون" وكما يرى ذلك ماصي¹³²، ولكنه كتاب تتبّع فيه صاحبه حياة فانون انطلاقاً من المارتنيك وفرنسا، ووصولاً إلى الجزائر ثم تونس التي عملا فيها معا ضمن جريدة "المقاومة الجزائرية" التي أصبحت فيما بعد جريدة "المجاهد" لسان حال الثورة الجزائرية آنذاك. واستخلص الميلي من كلّ ذلك أهمّ المراحل التي طبعت حياة فانون، وقد كان عمله فكرياً بامتياز، إذ كانت دراسته مبنية على الأعمال التي قام بها فانون، والتي تبين مدى تطوّر فكره خاصّة بعد مجيئه إلى الجزائر، وفي ميداني السياسة وعلم النفس بشكل خاصّ.

وقد تضمّنت مجلّة الثقافة أعداداً أخرى لم تخل من ذكر فانون، فقد أطلّ علينا محمّد قدوري بمقال عن فانون موسوم بـ"فرانز فانون والزّنوجة"، وذلك في العدد 71، الصادر في سبتمبر/أكتوبر 1982. وهو مقال مفقود أيضاً. ثمّ تبعه العدد 83، الصادر سنة 1984، وفيه مقال لأحد المتخصّصين في فكر فانون، وهو عبد القادر جغول، موسوم بـ"الخارجون عن القانون: العنف الريفّي واليقظة الاستعماريّة". وله في العدد 104 الصادر سنة 1994، مقال آخر عنه موسوم بـ"مدخل لقراءة فرانز فانون".

وإذا جاز لنا أن نستطرد قليلاً، فرغم أنّ محمّد الميلي محسوب على التّيّار الإسلاميّ، إلّا أنّه يعالج أفكار "ملحد"، ومن شأن هذا أن يدحض تلك الفكرة القائلة بأنّ قيام الحركة الجزائرية على الإسلام والعروبة هو الذي رسّخ لتغييب فانون من السّاحة، وبالتالي فإنّ هذه الفكرة غير صائبة وإن كانت تجد رواجاً لها في عدّة مواضع. وعليه فإنّنا نذهب مذهبا مغايراً لها من أجل تفسير سبب التّغيب، وردّه إلى المستوى السياسيّ، ويتطلّب ذلك منّا الرّجوع إلى الثورة الجزائرية وإرهاصاتها ونتائجها.

إنّ النّاطر إلى الحركة الوطنيّة الجزائريّة يرى أنّه تمّ بذور بذور الفرقة بين الجزائريين، إذ حدث في مرّات عديدة شقاق داخل هذا الحزب أوذاك، وهو ليس انشقاقاً دينياً أو جهويّاً كما يروّج له، لأنّ الجزائريين جميعاً إخوة متّحدون، وإنّما هو انشقاق سياسيّ. ومردّ هذا الانشقاق يعود إلى طبيعة الأعضاء المنخرطين في الحزب السياسيّ، فقد نشأت في مرّات عديدة انفصالات بين أولئك الذين كانوا منغمسين بدرجة كبيرة في ثقافة المستعمر، وبين أولئك الذين حاولوا التّفوق على حطام ثقافتهم، وحصل بذلك تجاذب كبير بين الطّرفين، ولم يكن أيّ منهما مصيباً، كما أنّ المرحلة الثقافيّة الحاسمة المتعلّقة بالمعركة لم تكن قد حانت بعد. ثمّ جاء نوفمبر 1954 والحال على ما هي عليه، شقاق سياسيّ داخليّ بين النّخبة المثقّفين.

ولقد كان من بين المفجّرين للثورة أولئك الرّعماء التّاريخيون للجبهة، بعضهم كان داخل الوطن، والبعض الآخر خارجه. وجميعهم كانوا يمثّلون التّيّار المنشق عن أصله، وانطلقت الثورة انطلاقاً عفويّة، فحاول القادة تنظيمها في مؤتمر الصّومام 1956، وهو محطة أخرى أبانت عن انشقاق آخر أضيف إلى الانشقاق السّابق، فقد أراد بعض القادة أن يفرض رأيه على الآخرين، وأن يحتكر الثورة لنفسه، فنشأت بذلك انقسامات أخرى عديدة، ولكنها لم تكن بادية

للعيان غير ما كان يسمع هنا وهناك من أنه تمت تصفية المخالف لغيره تصفية جسدية، وهناك العديد من الأمثلة عن أولئك الذين قُتلوا من طرف إخوانهم، وما إطلالة على مذكرات الطاهر الزبيري إلا دليل على ذلك.

فلقد ناقش الزبيري بوصفه أحد قادة الأوراس التاريخيين قرارات مؤتمر الصومام، من ناحية شقها التنظيمي الذي أفاد الثورة كثيرا، ومن ناحية تغييبه لممثلي المنطقة الأولى (الأوراس) والمنطقة الشرقية، وفي تغييبه أيضا للزعماء التاريخيين للثورة المتواجدين خارج الوطن: بن بلة وبوضياف ومحمد خيضر وآيت احمد. كما أنه كان من نتائج هذا المؤتمر أن تم إنشاء لجنة التنسيق والتنفيذ CCE، والمجلس الوطني للثورة الجزائرية CNRA، وهما معا من هندسة عبان رمضان. ولقد شهدت هذه القرارات معارضة كبيرة من القادة خارج الوطن خاصة مبدأ أولوية الداخل على الخارج¹³³. ولقد تطورت تلك الشقاكات في الخفاء ولم تبرز إلى الوجود إلا غداة الاستقلال كما أشرنا إلى ذلك.

ويرى الزبيري أنّ من أهم الأسباب التي جعلت الجزائر تتأخر عن مسيرة التحرر مقارنة مع دول الاتحاد المغاربي هو ذلك الانقسام الذي كان حاصلا في حركة انتصار الحريات الديمقراطية¹³⁴ MTLD.

ومعلوم أنّ قانون كان محسوبا على جناح الحكومة المؤقتة التي تمّ تحييد جميع أطرافها بعد تولّي بن بلة الرئاسة، وبعد خلافة بومدين له، ولذلك فقد تمّ تغييب قانون لهذا السبب بدرجة أولى، أمّا الأسباب الأخرى التي يروّج لها فليست بالأهميّة بمكان مقارنة بهذا السبب، أو قد تكون مجرد تخمينات لا أساس لها في الواقع بتاتا. وبذا نختم استطرادنا.

ومن الذين درسوا قانون كريستيان شولي عاشور، المولودة في الجزائر سنة 1946، وهي أخت المجاهد الجزائريّ بيار شولي عاشور، وبحوزتنا لها ثلاث دراسات عن قانون، ففي تقديمها لكتاب معدّبو الأرض المعاد طبعه بمناسبة تظاهرة الجزائر عاصمة الثقافة العربية 2007، تعرض كريستيان نبذة من حياة قانون تحت عنوان صغير: "جذور إفريقية، عائلة أنتيلية، التزام جزائريّ، وتأثير عالمي". وهي نبذة موجزة دالة، إلا أنّنا لا نوافقها عندما قالت أنّ قدوم قانون إلى الجزائر لم يكن بمحض الصدفة، بل إنه اختار المجيء لكي يفهم في الميدان تأثيرات الاستعمار على الأشخاص¹³⁵. وكنا قد ذكرنا خلاف ذلك استنادا إلى دافيد ماضي حال حديثنا عن "البليدة من منظور أصحاب السيرة".

ونجد في تقديمها أيضا قراءة في كتاب معدّبو الأرض، كلّ فصل منه على حده، كما أنّها تناقش عنوانه وسبب اختيار قانون له، إذ ترى أنّ قانون أحدث تحويرا في التشيد العالميّ

133 : العقيد الطاهر الزبيري، مذكرات آخر قادة الأوراس التاريخيين، منشورات ANEP، الجزائر، 2008، ص164/165.

134 : نفسه، ص10.

135 : كريستيان شولي عاشور، تقديم، ت. السيّدة منور، ضمن: فرانس فانون، معدّبو الأرض، موفم للنشر، الجزائر، 2007، ص X.

للبروليتاريا "انهضوا يا معذبي الأرض، انهضوا يا مستعبدي الجوع"، وجعله عنوانا لكتابه، وذلك من أجل أن يوقظ الخيالات كي يستشعر الآخرون بأن الشعوب المكافحة في سبيل تحررها؛ قد استلمت مشعل الكفاح من الطبقة العمالية، لتواصل نضالها في النصف الثاني من القرن العشرين¹³⁶.

وتنني كريستيان في تقديمها بذكر القراءات التي طالت الكتاب بين طرفي العالم، وترى أن الأوضاع التنظيمية التي كانت تشهدها الجزائر جعلت الكتاب يبتعد بالتدرج عن ساحة الأحداث. كما أنها تذكر أيضا تلك الترجمات المختلفة للكتاب، والأصداء التي أثارها في شتى بقاع العالم حتى في الولايات المتحدة الأمريكية، وخاصة عند جماعة القوة السوداء (Black Power). كما أنها تعرّج على الأنتيل وبوادر تغيّر نظرتهم نحو قانون.

وفي عمل آخر لها، قدّمته بمناسبة وقائع الملتقى الدولي "فانون وإفريقيا اليوم" المنعقد في الجزائر بتاريخ 1 و2 و3 جوان 2013، موسوم بـ "*l'antériorité africaine, fanon et son engagement pour l'Afrique*", تتبعت الكاتبة تلك المقالات التي عالج فيها فانون البعد الإفريقي، وتلك الملتقيات التي شارك فيها ذات البعد نفسه، وقد محورت دراستها على المقال الذي كتبه فانون سنة 1961 والموسوم بـ "*Cette Afrique à venir*", كما أنها صالت وجالت بين مقالات فانون انطلاقا من "عنصرية وثقافة" و"أفارقة وأنتيليون" و"موت لومومبا"، وعن تلك المقالات التي أعاد فانون جمعها في معذبو الأرض، والتي تتحدّث عن الثقافة وعلاقتها بالتحرّر¹³⁷.

ولها أيضا قراءة في الملف الذي أعدته مجلّة "الأزمة الحديثة" (les temps modernes) حول فانون في عدديها 635 و636، الصّادرين بتاريخ ديسمبر 2005 وجانفي 2006، والموسوم بـ "*Pour Frantz Fanon*". وقد ضمّ هذا الملف 130 صفحة ضمّت مقالات عدّة؛ صُدّرت بتقديم جون خالفة لها، ثم تلاها مقال لليهودي كلود لانزمان الذي أبدى خيبة أمل المثقفين من الانشقاق الحاصل حول النزاع الفلسطيني اليهودي، كما أبدى يقينه أنّ تحليل فانون يضمن وجود كلمة "يهود" وتشرف فانون بتحقيق ذلك¹³⁸. ويتلوه مقال لروبرت يونغ، وآخر لجون خالفة، وكذلك ألبرت جامس آرلوند، وعزّ الدين حدّور، وبريان شايات، وجون أميري.

وتختتم كريستيان مقالها بالقول أنّ المقالين اللذين أوقعا في نفسها أثرا هما شهادة كلود لانزمان الموسومة بـ "*El Menzah 1960, une voix prophétique et*

136 : نفسه، ص XV.

137 : انظر: C. Chaulet Achour, **l'antériorité africaine, fanon et son engagement pour l'Afrique**, actes du colloque international « l'Afrique aujourd'hui et Fanon », Alger 1, 2, 3 juin 2013, coordination et présentation Omar Lardjane, CNRPAH, 2015, p45-56.

138 : C. Chaulet Achour, Dossier « *Pour Frantz Fanon* », nouvelles études Francophones, Vol 21, n°2, automne 2006, url www.jstor.org/stable/25701999. P285-288.

**l'homme enfanté par l'esprit testamentaire* ومقال جون أميري الموسوم بـ*
*.de la violence**

وأما أزراج عمر الذي يصغر كريستيان شولي بثلاث سنين، فلا نجده يتحدث في بداياته عن فانون فيما وصلنا عنه طبعاً، إلا أنّ طفرة ما حدثت له بعد خروجه من الجزائر، إذ حدث في أواخر ثمانينيات القرن الماضي أن ألقى قصيدة مناهضة لحزب جبهة التحرير الوطني مطلعها: "أيها الواحد تجدد أو تبدد أو تعدد"، وقد جلبت له هذه القصيدة مشاكل عدّة؛ حملته على الذهاب لبريطانيا، وهناك وجد ريح النقد الثقافيّ مسترسلة، فانضم إليها وأشرع سفينته في بحرها، وبذلك بدأ يهتم بقراءة فانون والحديث عنه.

ولكنّ قراءته هذه لم تتجاوز تلك المقالات الصحافيّة التي نجدها بشكل بارز في جريدة "العرب" التي تصدر من لندن، ونذكر منها على سبيل المثال المقالات الآتية: "فلاسفة غربيون كانوا يعتقدون العالم الثالث غير موجود"، وهو مقال جمع فيه بين هومي بابا وفانون دون أن يأتي بجديد يذكر¹³⁹. و"ماذا فعلنا بفرانز فانون"¹⁴⁰، الصادر سنة 2016، يحاول فيه أن يبرز أنّ الجزائر اكتفت بإطلاق اسم فانون على بعض الثنويات والشوارع، وأنها لم تُحي مشروعه الفكريّ. وأما المقال الثالث فموسوم بـ"فرانز فانون مثقّف الحرية الذي حاور الفلسفة الغربيّة"، وفيه يقول عمر أنّ الدراسات العربيّة أغفلت دراسة علاقة فانون بالفلسفة الغربيّة كهيجل وماركس وميرلوبونتي وياسبرز، كما أنّها أغفلت دراسة علاقته بعلم النفس أيضاً¹⁴¹. وأما آخر مقال صحافيّ له عندنا، فموسوم بـ"دفن فرانز فانون على الطريقة الجزائرية"، وهو مقال أراد منه أن يبيّن أنّ السلطات الجزائرية لم تتكبّد عناء نقل جثمان فانون من المقبرة التي دفن بها إلى مقبرة "العالية" بالعاصمة، خلافاً لما فعلته مع الأمير عبد القادر الذي نقل جثمانه من سوريا إلى الجزائر¹⁴². ولكنّ هذا القول يتعارض مع ما رواه ماضي من أنّ سكان عين الكرمة والسلطات المحليّة لولاية الطارف هم الذين رفضوا رفضاً قاطعاً نقل الجثمان بعد أن حاولت السلطات ذلك بطلب من ابن فانون "أوليفيه"¹⁴³.

كما أنّه يستشهد بما ذهب إليه الأميركيّة إيرين غيندراير في كتابها "فرانز فانون، دراسة نقدية" الصادر سنة 1973، حيث تروي أنّ ضباط جيش التحرير نفذوا وصية فانون

¹³⁹: أزراج عمر، "فلاسفة غربيون كانوا يعتقدون العالم الثالث غير موجود"، جريدة العرب، السنّة 42، العدد 11522، الجمعة 2019/11/08.

¹⁴⁰: أزراج عمر، "ماذا فعلنا بفرانز فانون"، جريدة العرب، السنّة 38، العدد 10155، 2016/01/15.

¹⁴¹: أزراج عمر، "فرانز فانون مثقّف الحرية الذي حاور الفلسفة الغربيّة"، جريدة العرب، السنّة 42، العدد 11582، الجمعة 2020/01/10.

¹⁴²: أزراج عمر، "دفن فرانز فانون على الطريقة الجزائرية"، جريدة العرب، السنّة 41، العدد 11075، الجمعة 2018/08/10.

¹⁴³: David Macey, *Frantz fanon, une vie*, p28.

بدفن كتبه معه. وكلّ هذه الأمور يذكرها أزراج من أجل أن يبيّن أنّ الجزائر لم تهتمّ مطلقاً بدراسة فانون، بل قامت بدفنه على طريقته.

والردّ على أزراج مبنيّ على أساسين؛ أولهما هو أنّ اهتمامه بفانون لم يكن انطلاقاً من مبادرة منه، بل كان تقليداً للآخر وسباحة في تيّاره، وما يدلّ على ذلك هو أنّه لم يدرسه لمّا كان بالجزائر في حين كان آخرون يفعلون ذلك على غرار الميلي وجغلول، وإنّما فعل ذلك لمّا ذهب إلى لندن ووجد أهلها يفعلون ذلك، فتكلّم بلسانهم وقال ما يقولونه. وأمّا الثّاني فهو أنّه لم يتكبّد عناء إحياء المشروع الفانونيّ، وإنّما اكتفى بتقديم نقد لاذع للجزائريين والسّلطات بدعوى إغفالهم لدراسة فانون، فما الذي فعله هو؟

ونجد إضافة إلى من سبق ذكره، بيار شولي عاشور وزوجته كلودين، وهما من المجاهدين الجزائريين، وكانا من المصاحبيين لفانون زمن الثّورة، وهما من العارفين لقدره وقيّمته جيّداً، وهما اللذان ساعدها على الخروج من الجزائر في بداية 1957 بعد تصاعد موجة العنف في البليدة وما جاورها ضدّ الجزائريين. ولا نملك لهذين المجاهدين سوى ثلاثة مقالات اثنان منهما لبيار.

إذ نجد في الملتقى الدّولي فرانز فانون 2007 بالجزائر شهادة لبيار شولي عاشور موسومة بـ"فانون بيننا"¹⁴⁴، وفيه يروي كيفيّة التحاق فانون بالثّورة، إذ حدث أن انضمّ إلى جمعيّة "صداقات جزائريّة" (*amitiés algériennes*) بطلب من بيار شولي، ومحمّد صالح لوانشي، ومحمّد درارني الذي استشهد سنة 1957، وكانت له بسبب ذلك لقاءات عديدة مع شباب جزائريين؛ ممّا جعله على اطلاع حثيث على الأوضاع التي تجري في الجزائر. ثمّ حدث أن طلب عبّان رمضان وإبراهيم شرقي من بيار أن يتّصل بفانون، من أجل أن يساعدهم في التّكفّل بالمقاتلين الذين يعانون اضطرابات نفسيّة. وكان ذلك سنة 1955، كما كانت له في هذه السنّة أيضاً لقاءات عديدة مع مسؤولين في تلك المنطقة.

وأما كلودين شولي عاشور، فتروي بدورها في شهادتها الموسومة بـ"رسالة فرانز فانون"¹⁴⁵، كيفيّة اكتشاف فانون للجزائر الكولونياليّة، وذلك من خلال سهل متيجة ذي المساحات المترامية أطرافها والمتنوّعة خيراتها، والذي كان العمّال يأتونه من نواح عدّة تكون بعيدة جدّاً في غالب الأحيان، من أجل كسب قوتهم من شروق الشّمس إلى غروبها دون توقّف. وهنا اكتشف فانون الظلم والاستغلال الذي يتعرّض له الجزائريون في بلدهم.

¹⁴⁴ Pierre Chaulet Achour, *Fanon parmi nous*, actes du colloque international Frantz Fanon à Alger, 7/8 juillet 2009, coordonnés et présentés par Mustapha Haddab, CNRPAH, 2011, p27.

¹⁴⁵ Claudine Chaulet Achour, *le message de Frantz Fanon*, actes du colloque international Frantz Fanon à Alger, 7/8 juillet 2009, coordonnés et présentés par Mustapha Haddab, CNRPAH, 2011, p31.

وفي شهادتها تتحدّث أيضا عن طبقة الفلاحين وعدم التوافق الحاصل بين قانون وقرائه الغربيين حولها، وترى أنّ سبب الخلاف كامن في طبيعة هذه الطبقة التي خفيت عن هؤلاء، فليس هؤلاء الرجال مجرد فلاحين مثل نظرائهم الغربيين، لأنّهم في قراهم ومداشرهم ودواويرهم طبقة منظّمة، حول جماعة أو "تجماعت" تعكس ارتباطهم الوثيق بمجتمعهم ارتباط شرف لا مجرد انتماء إلى قطاع ما.

ولبيار شولي مقال آخر موسوم بـ "عودة فانون"¹⁴⁶، يقول فيه أنّ قانون لم يكن نبيا، ولا منظرا سياسيا، ولكن فكره تطوّر انطلاقا من الاتصال الحادث مع إخوته في الكفاح، ومن التبادل معهم في سياق حرب التحرير الجزائرية المحصورة بين حدثين مهمين: مؤتمر باندونغ 1955 والمرحلة النهائية للمفاوضات الجزائرية الفرنسية سنة 1961.

ومن الذين درسوا فانون دراسة جيّدة أليس شرقي، وذلك بحكم مصاحبته له أثناء كونها متمرّنة في مستشفى البلدية، كما أنّها كانت من الذين صاحبه في لحظاته الأخيرة قبل انتقاله إلى الولايات المتحدة للعلاج بعد أن استفحل مرضه واستشرب، ويجدر بنا أن نشير إلى أنّه يتمّ في غالب الأحيان اعتبار شرقي محسوبة على التيار الفرنسي، وإن كانت غير ذلك، فهي جزائرية المولد والتكوين، ومزدوجة الجنسية، ومناضلة جزائرية في صفوف الثورة. ولقد ألّفت كتابا عن فانون سنة 2000 موسوم بـ *Frantz Fanon, portrait*، كنا قد أشرنا إليه في مواضع عدّة من عملنا هذا، ولها مقالات عدّة عن فانون أيضا، نفتصر على ذكر اثنين منها هنا.

وأول مقال لها نعالجه هو *Frantz Fanon, une voix : Alger-Le Cap*¹⁴⁷، وقد بدأتها باستطراد تذكر فيه أنّنا إن جعلنا من فانون "لاكان" أسود، فكأننا نسحق الفضاء والزمان، ونلغي تاريخانية العنف الكولونيالي والحروب. وتورد بعد ذلك أهمّ المحطّات البارزة التي أظهرت لقاء فانون مع إفريقيا جنوب الصحراء، من خلال مؤتمر أكرا لاتّحاد الشعوب الإفريقية سنة 1958، وفي مؤتمر الكتاب والفنانين السود في روما سنة 1959، وفي المؤتمر الثاني للدول الإفريقية في تونس سنة 1960، وأثناء عمله كسفير دائم للحكومة المؤقتة، وفي مختلف اللقاءات التي أجراها بوصفه كذلك في كوناكري وليبيريا وأكرا وليوبولدفيل (كينشاسا حاليا).

ولقد شكّلت كلّ هذه المشاركات عند فانون تجربة واسعة ورؤية عميقة جعلته يهتمّ بكتابة آخر كتاب له، والذي كان من المفروض أن يعنون *Alger-Le Cap*، والذي كان من المفروض أن يضمّ نموذجه الأوّل سبعة فصول هي:

¹⁴⁶ Pierre Chaulet Achour, *Fanon de retour*, Esprit *Frantz Fanon*, Apic : 146 Éditions, Alger, 2015, p85.

¹⁴⁷ Alice Cherki, *Frantz Fanon, une voix : Alger-Le Cap*, actes du colloque : 147 international « *l'Afrique aujourd'hui et Fanon* », Alger 1, 2, 3 juin 2013, coordination et présentation Omar Lardjane, CNRPAH, 2015, p33-43.

- (1) حرب المغرب وتحرير إفريقيا.
- (2) ملاحظات حول الشجاعة في الجزائر.
- (3) القيم والثورة في الجزائر.
- (4) ملاحظات حول ببيكولوجيا الحرب.
- (5) العنف في إفريقيا.
- (6) ببيكولوجيا وتاريخ.
- (7) الزنوجة والحضارة الزنوج-إفريقيّة، غموض.

وأما مقالها الثّاني الموسوم بـ¹⁴⁸ **Orphelins de Fanon**, فنروي فيه لقاءها الأوّل بفانون أيّام كانت متمرّنة في البلّيدة، وتوكّد فيه على أهميّة راهنيّة فكر فانون في ميادين عدّة كالثقافة والسياسة، وأنّ هذه الأهميّة نابغة من تكوينه الفريد في الببيكولوجيا والعلاج الاجتماعيّ، وترى أنّ استلاب الإنسان هو دائما سياسيّ وثقافيّ قبل أن يكون شيئا آخر.

وتحاول شرقي أن تعود إلى شباب اليوم كي تفسّر أوضاعهم انطلاقا من قناعاتها النّفسيّة واستعانة منها بكتابات فانون، فنجدها تحاول تفسير العنف السياسيّ، ومفهوم مصادرة التّاريخ، وكذلك الاستبعاد الاجتماعيّ. وتبقى تفسيراتها تلك قناعات صادرة عنها قد لا نوافقها في بعضها وذلك عندما تميل لأن تكون في الطّرف الآخر كما أشار إلى ذلك عبد القادر بن عراب.

وأما حورية شافعي صالح، فلدينا عنها مقال مقتضب عن أهمّ المحطّات التي طبعت حياة فانون، ولكنّه مقال دالّ، ووسمه **un parcours de ruptures, ou le rêve d'un monde**¹⁴⁹، وفيه تورد ذكرا لكلّ محطة على حده، ودورها في المحطّة التي تليها، انطلاقا من الأنتيل، إلى مشاركته في الحرب العالميّة الثّانية، وتأليفه لبشرة سوداء، وتتلّمذه على يدي توسكيل، ثمّ مجيئه إلى البلّيدة مضطرا بدل دكار التي اختار الذهاب إليها، والسّنوات التي قضاه في الجزائر وما جاورها. وكلّ ذلك شكّل لديه انقطاعات في مساره، ولكنّها انقطاعات دالّة وكاشفة، فقد ساعدته على رؤية أوضح من زوايا مختلفة، ممّا خلق عنده حلما بعالم جديد.

وأما تسعديت ياسين فنتساءل بادئ الأمر في مقال لها موسوم بـ **discrimination et violence** عن إمكانيّة موضعة الفكر القانونيّ بعيدا عن السياق الذي أنتج فيه؛ أي بعيدا

¹⁴⁸ Alice Cherki, **Orphelins de Fanon**, Esprit Frantz Fanon, Apic Éditions, : 148
Alger, 2015, p89-97.

¹⁴⁹ Houria Chafai Salhi, **un parcours de ruptures, ou le rêve d'un monde**, : 149
actes du colloque international Frantz Fanon à Alger, 7/8 juillet 2009,
coordonnés et présentés par Mustapha Haddab, CNRPAH, 2011, p35-39.

عن الديكولوجيا والاضطراب الذي شهدته الجزائر، وترى أنّ استحضاره في وقتنا الحاليّ ينبغي أن يكون قائماً على الفهم الجيد للظروف التي تمخّض عنها¹⁵⁰.

وتذهب إلى القول أنّ فانون أوتي القدرة على وصف ما عجز عن وصفه معظم الجزائريين مع أنّ المعاناة كانت واحدة، وذلك راجع حسبها إلى أنّه امتلك الأدوات التي تسمح له بذلك.

كما أنّها تستعرض في مقالها جملة من النّقاط التي أثارها فانون في "معدّبو الأرض"، انطلاقاً من العلاقة بين التّمييز *discrimination* والمكانيّة *spatialité*، أو بين الفضاء *espace* وتمثيلات الجسد *représentation du corps*. وكلّ ذلك من أجل أن تخلص في النّهاية إلى أنّ التّمييز هو النّواة الأولى للعنف.

ويقدّم أوليفيه فانون، شهادة صادمة¹⁵¹، لأولئك الذين يحاولون تبييض الفكر القانونيّ بقولهم أنّ الجزائر تنكّرت لفانونها سياسياً وفكريّاً، وبقولهم أنّه لم ينل حظاً من الدّراسة مقارنة بما ناله في الدّول الغربيّة "البيضاء"، كما أنّ هذه الشّهادة تتصدّى لأولئك الذين حاولوا أن يجعلوا من ابن فانون موضوعاً لها؛ يتّخذونه كمظهر من مظاهر التّنكّر لفانون في الجزائر، فقد جاء فيها أنّ أوليفيه فخور بكونه جزائريّاً، وبكونه تتلمذ مع "أولاد الشعب" في ثانويّة "المقراني" و"رشيد عمارة" بين عكنون في العاصمة الجزائر، كما أنّه يطلب منّا ألا نخون أولئك الذين ضحوا بحياتهم من أجل الجزائر كوالده فرانز فانون وابن مهدي وعبان رمضان، وبومدين من بعدهم.

ويدعو أوليفيه الشّعبيين الصّحراوي والفلسطينيّ إلى أن يتّخذا من الجزائر مثلاً لهم من أجل أن يحقّقوا استقلالهم، وهو يرى في ذلك أنّ إفريقيا لا تتحدّد بحدود جغرافيّة، بل تتعدّها إلى كلّ الشّعوب المناهضة للاستعمار.

ويختم مقاله بتجديد افتخاره بكونه جزائريّاً، وأحد أعضاء سلكتها الدّبلوماسيّ في السّفارة الجزائرية بباريس.

¹⁵⁰ : Tassadit Yacine, *discrimination et violence*, Tumultes, n31, vers une pensée politique postcoloniale à partir de Frantz Fanon, éditions Kimé, Paris, France, octobre 2008, p17.

¹⁵¹ : Olivier Fanon, *Témoignage*, actes du colloque international Frantz Fanon à Alger, 7/8 juillet 2009, coordonnés et présentés par Mustapha Haddab, CNRPAH, 2011, p23-29.

وأما أخته ميراي فانون مينداس فرانس، فنجدها تحاول في مقدمة كتابها "فرانز فانون، مجموعة نصوص مقترحة"¹⁵²، قراءة العالم من خلال أحداثه الأكثر عنفا واستغلالا وكرامية عن طريق الرجوع إلى الأفكار التنبؤية-إن صح التعبير-التي قالها أبوها. ونحن نعرض مجمل ما قالته عرضا تحليليا. تقول:

تستمر أفكار فرانز فانون في مساءلة اللانظام الذي يشهده العالم، وتساعدنا على فك رموز الدعايات المتفشية بطريقة ماهرة من أجل بيع الأرواح إلى التجاريين، ومن أجل ذلك تخلق الهيمنة الغربية إيديولوجيا تبريرية *une idéologie de justification* من أجل استمرار الاستعمار في أحدث أشكاله؛ وذلك تحت غطاء أو قناع المهمة الحضارية *la mission civilisatrice*، أي جعل شعوب العالم الثالث متحضرة. ومن أجل القضاء على الفقر، أو من أجل حماية الأقليات المؤلّبة من طرفها والمضطهدة من طرف الطواغيت، تخلق الدول الغربية مبررات من أجل التدخل العسكري المباشر.

وتعرف معظم بلدان إفريقيا والعالم العربي فشلا ذريعا بعد استقلالها، وذلك لأنّ مراكز السلطة في الغرب قامت بالضغط على رؤساء هذه الدول وحكوماتها -وهي بوجازية قومية موالية للغرب-ضغطا اقتصاديا وتخويفيا، وجعلت منهم ديكتاتوريين بالمعنى الدقيق للكلمة، ومن ثمة، فإنّها مدعوة للتدخل، من أجل نزع الظلم عن المضطّهدين، تدخلا عسكريا كما حدث في العراق وليبيا مثلا. وبعد هذا تحدث الفوضى في هذه البلدان، ويصبح خطر تشكل جماعات إرهابية واردا، لذا فإنّ الدول الغربية تخلق بذلك مبررا آخر من أجل التدخل ثانية تدخلا عسكريا بدعوى إعادة الاستقرار.

صحيح أنّ الاستعمار من خلال أشكاله البدائية قد اختفى، ولكنّ فانون وصف أو حدّد تحديدا دقيقا علم أمراض الاستعمار الحديث *la pathologie de néocolonialisme*، وهذا الاستعمار الحديث قائم على الزرع والحصاد، فيزرع مثقفين في بلدان العالم الثالث يشكّلون عملاء له، ويحصد من ذلك أو عن طريق هؤلاء مصالحه الشخصية. وإنّه لمن نافلة القول التأكيد على أنّ أصالة الاستعمار تكمن في أنّه لا يمكن أبدا إخفاء حقائقه المنافية لمبدأ الإنسانية، لذلك يستعمل كلّ الطرق من أجل تحقيق مآرب خاصة من تخويف عسكري *intimidation militaire* وحروب إمبريالية واستعمارية (فلسطين على سبيل المثال) وتفرقة واستغلال وعنصرية وعداوة وغيرها، ويبقى العالم تحت رحمة التمييز العنصري.

وبابني فانون نختم كلامنا عن المتقدّمين الذين حاولوا مقارنة الفكر الفانوني من نواح عدّة، ويطيب لنا أن نحصل كلّ ما سبق بالقول أنّ كيفية تعامل هؤلاء الجزائريين مع فانون كانت تبعا لأحد المعطيات الآتية؛ فإمّا أنّ مقاربتة حدثت جغرافيا عن طريق ادّعاء جهة ما

Frantz Fanon, recueil de textes introduit par Mireille Fanon-Mendes- : 152

France, édition Média-plus, Constantine, 2013, p7-20.

أحقيتها بفانون دون غيرها، أو أنها تمت على أساس تمجيدٍ لشخصه، فغيب جزئياً، لأن شعبنا لا يحب تمجيد الأشخاص فرادى، أو أنها تمت على أساس من النزاع الذي حدث بين الأطراف والأجنحة التي رامت تقلد زمام الحكم بعد الاستقلال، أو أن مقاربتة كانت غناء "كناري" ترجيعاً لكلام الآخرين عناء، فبعض مثقفينا ومفكرينا ينتظرون أن يهمس في آذانهم من طرف نظرائهم في البلدان الغربية حتى يقدموا على خطوة ما. وأما الادعاء أن تأسس الحركة الوطنية على ركيزتين أساسيتين: العروبة والإسلام هو أساس التغييب الجزئي فلا يجد له أساساً كما بينا ذلك.

2

يكشف الانتقال زمانياً من الجيل الأول المتقدم إلى الجيل الذي تلاه، انطلاقاً من كيفية تعامله مع فانون، عن وجوه عدّة، فقد برز إلى الوجود عدد معتبر من الدارسين الذين حاولوا مقارنة فكر فانون كلّ من زاوية نظر معيّنة، ولكنّ هذا التعامل، وإن كان يتميّز بالكثرة، إلا أنه يفتقر للنوعية والإلمام الواعي الذي بإمكانه النفاذ إلى حقيقة الفكر الفانوني لا إلى ما يثار حوله. ومثال ذلك أن حصر فكر فانون في مواضيع معيّنة كالعنف مثلاً، جعل الدراسات تنأى عن مواضيع أهمّ بكثير منه كالعلاقة بين المثقف والشعب مثلاً.

وإذا جاءت هذه الدراسات الجزائرية المتميّزة بالكثرة حول فانون متأخرة نوعاً ما، فليس معنى ذلك أن الجزائر تنكرت له، بل معناه أن الحاجة دعت إلى ذلك، وكاتفها الظروف أيضاً، فتّمت العودة إليه بهذا الشكل. ولنا في نيتشه مثال عن ذلك، إذ لم يتفطن الغرب إلى قيمة فلسفته إلا بعد مضيّ حقبة زمنية كاملة، وليس معنى ذلك أنهم تنكروا له، بل معناه أنه جاء الوقت الذي استلزم استحضاره فيه.

وما يلاحظ على هذا الجيل المعاصر أنه وإن كان كثير الاستحضار والإحالة إلى فانون، فإن ذلك يكون إمّا محاولة لمصادرة فكره لأغراض أخرى، أو يكون شبيهاً بالطريقة الأزرابية (نسبة إلى أزرع عمر) التي ترى أن الجزائريين دفنوا فانون على طريقتهم في حين أنها لا تقدّم بديلاً نافعا، وقد تكون خوضاً مع الخائضين الذين وجدوا الحديث عن الكولونيالية وما بعدها قائماً، فحاضوا فيه دون أن يكون لهم فيه علم، فأفسدوا على ذوي الاختصاص اختصاصهم. غير أن هذا لا يمنع من وجود العديد من القراءات المتفرّدة حول فانون وفكره، والتي من شأنها أن تدرس ماضيها من أجل بعث حاضرنا.

وأول من نبدأ به هو صاحب "جدل الثقافة" وحيد بن بوعزيز؛ الذي ندرك، حينما نقرأ له، أنه لا يحاول مصادرة فكر فانون من أجل أن يحقّق مآرب فكرية له، بل تحسّ أنه على دراية واسعة بفكر الرّجل ووصلاته وفصلاته. وله عن فانون مقالات عدّة سنعرض لبعضها هنا.

ونبدأ بالمقال الصادر في جريدة "القدس العربي" بتاريخ 18 سبتمبر 2013، والموسوم بـ"فرانز فانون في التفكير ما بعد الحداثي: الكلمة والشّيء"¹⁵³، حيث جاء فيه أنّ البراديجم الغالب على تفكير فانون هو التّحرّر، إذ استعاد فانون جملة من المقولات المعرفيّة والمقولات السّياسيّة من أجل أن يوجّه نقداً لثلة من المفكرين الكولونيين الذين حولوا المعرفة إلى أداة للسيطرة في السياق الاستعماريّ.

ويضيف صاحب جدل الثقافة أنّ فانون لم يكن بمنأى عن التّحريفات التي طالت فكره، ويعطي على ذلك مثالين؛ أولهما عن هومي بابا الذي حاول إلباس فانون قبعة ديريدا والتّفكيكين رغم كلّ العوائق المعرفيّة والممانعات النّصيّة، وخلص إلى أنّ مسامرة هومي بابا في قراءته لفانون ستوصلنا إلى إفراغه من مبدأ المقاومة. وثانيهما عن إدوارد سعيد الذي حاول قراءة فانون تحت فصل المقاومة الثقافيّة فقط؛ في حين أنّه لم يكن مقصورا على ذلك فقط.

ويختم صاحب المقال مقاله بالقول أنّ القراءة المنفتحة للنّصّ الفانونيّ ستشجّع على التّبّلور والتّطور، ولكن يبقى السياق-حسبه-ضامنا في كلّ مقارنة قد تحمّل النّصّ ما لا يطيق لتجعله في عنق الزّجاجة.

ونجد تأكيدا لفكرة التّحريف هذه في مقال آخر لبن بو عزيز موسوم بـ"الدراسات ما بعد الكولونياليّة، المرجعيّة الصّامّة والتّحريف ما بعد الحداثي"، وفيه يتحدّث أوّلا عن الدور الذي لعبه إدوارد سعيد في ميدان الدراسات ما بعد الكولونياليّة، وذلك انطلاقا من كتابيه "الاستشراق" و"الثقافة والإمبرياليّة"، ويرى أنّ الحكم على سعيد انطلاقا منهما يعدّ ابتعادا عن الواقعيّة¹⁵⁴. وكنا قد تجاوزنا هذين الكتابين في إطار جمعنا بين فانون وسعيد، ووسّعنا دائرة بحثنا لتشمل كتابات أخرى له، وخلصنا إلى أنّ سبيل سعيد غير سبيل فانون.

ومما جاء في هذا المقال أيضا، القول أنّ قراءة هومي بابا لفانون، لم تكن سوى عمليّة إسقاط ما بعد حداثي بطريقة قيصريّة على فكر فانون، إذ أنّ محاولة بابا من أجل أن يقرأ فانون قراءة ديريداويّة (نسبة إلى جاك ديريدا) جعلته يحرفه تحريفا¹⁵⁵. ولنا في هذا السياق حديث أيضا؛ وسّعنا فيه دائرة بحثنا لتشمل رولان بارت، وجاك لاكان.

ويعود بن بو عزيز للتّوسّع في فكرة التّحريف في مقال آخر له ضمّه كتابه "جدل الثقافة" أيضا، ووسمه "فرانز فانون والدراسات ما بعد الكولونياليّة: الاستثمار والتّحريف"، ويرى فيه أنّ فانون الذي نجده عند إدوارد سعيد هو غير الذي نجده عند هومي بابا، ويرجع سبب ذلك إلى أمرين: أحدهما بنيويّ والآخر تأويليّ، وهما مرتبطان بالمسار الفكريّ لفانون من جهة،

¹⁵³ : وحيد بن بو عزيز، "فرانز فانون في التفكير ما بعد الحداثي: الكلمة والشّيء"، جريدة القدس العربيّ، 2013/09/18. الموقع الإلكترونيّ: www.alquds.co.uk/?p=85452

¹⁵⁴ : وحيد بن بو عزيز، جدل الثقافة، ص21.

¹⁵⁵ : نفسه، ص24.

وبالمقاصد الخفية لكل واحد منهما في توظيف فكر الرجل. وتوصل إلى أنّ بابا مال كثيرا إلى "بشرة سوداء" في حين أنه مال عن "معدّبو الأرض"، أمّا سعيد فمال إلى ما مال عنه بابا، ومال عن ما مال إليه كذلك. وهما يمارسان بذلك قراءة تجزيئية مبتورة، وقطعية معرفية في فكر الرجل في حين أنّهما كانا مدعويين إلى لحظة تركيب بين فانون قبل البليدة وفيها وما بعدها.

وفي مقال آخر له، ضمن الكتاب ذاته، موسوم بـ"سيرة فرانس فانون، الميثاق السير ذاتي ورهانات ما بعد الكولونيالية"¹⁵⁶، يحاول بن بوعزيز مقارنة فانون سيريا، وذلك من خلال محاولة بناء مساره الفكري انطلاقا من الترجمة السيرية، ويرى أنّ أيّ قراءة تحاول موضعة فانون في حيز ما؛ عن طريق إحداث قطيعة بين ما نشأ عليه وبين ما أصبح عليه، تعتبر قراءة مخلة لفكر الرجل. ويميل صاحب المقال إلى ما ذهب إليه دافيد ماصي من أنّ حياة فانون مليئة بالكثير من المحطّات الاجتماعية والنفسية التي بإمكانها أن تحلّ الكثير من الألغاز، وتصبح مفاتيح مفاهيمية لفكر فانون، ويعني ذلك النّظر إلى فكره شموليا انطلاقا من المارتنيك التي ولد بها، إلى عين الكرمة التي دفن بها.

وله ترجمة لمقال ماريا بنيديتو باستو الذي كتبتة في سبيل الجمع بين هومي بابا وفانون، ووسم هذا المقال "فانون هومي بابا، تجاذب للهوية وجدل في فكر ما بعد كولونيالي"، وكنا قد درسناه دراسة تحليلية في رسالتنا للماجستير، وخلصنا فيه إلى العديد من النّقاط التي ذهبنا فيها مذهبها مغايرا لما ذهبت إليه¹⁵⁷.

من المقالات التي تستجلب الاهتمام تلك التي تربط بين فانون والجزائريين، ذلك أنّه غالبا ما تتمّ مقارنة فانون بغير الجزائريين، كأن يُردّ فكره إلى الماركسية أو إلى الأحزاب اليسارية، أو يقارن مع شريعتي أو سعيد أو بابا أو سارتر، وقلّما نجد قرانا بين فانون والتّوار الجزائريين أو ممّن تبعهم من المفكرين والمنظرين. ولذلك فإنّ لصاحب "جدل الثقافة" في هذا المضمّر مقالين بارزين، يجمع في الأوّل منهما بين فانون ومصطفى الأشرف، وفي الثّاني بينه وبين مالك بن نبي.

ويذكر بن بوعزيز في المقال الأوّل "الكتابة ضدّ الإمبراطورية بين النّقد ما بعد الكولونيالي وديكولونيالية الفكر، مقاربات في أعمال مصطفى الأشرف" أنّ هذا الأخير لم يتّخذ من روّاد النّقد الثّقافي، في كتابيه "الجزائر، الأمة والمجتمع" و"أعلام ومعالم"، مرجع له، في حين أنّه شكّل طينة لهم على غرار إدوارد سعيد الذي عاد إلى مقال الأشرف الموسوم بـ"بسيكولوجيا الغزو" الموجود في كتاب الأشرف الأوّل.

156 : نفسه، ص43.

157 : "حضور فرانس فانون في النّقد الثّقافي، دراسة فكرية"، رسالة مقدّمة من أجل نيل شهادة ماجستير في الأدب العربي، تخصّص قضايا الأدب والدراسات النّقدية والمقارنة، من إعداد موايسي سعيد، وإشراف أ.د/ وحيد بن بوعزيز، جامعة الجزائر 2، قسم اللّغة العربيّة وآدابها، الجزائر 2014/2013م.

كما بيّن صاحب المقال أنّ الأشرف مفكّر مخضرم، عايش الاستعمار وما بعده، ولذلك وجب الأخذ بعين الاعتبار أنّه يمارس مهمّتين، تتمثّل الأولى في كونه ناقداً مفكّراً يقوم بعمل الكشف عن خبايا الكولونياليّة والإيديولوجيا، وهذا خاصّ بالفترة الاستعماريّة التي عايشها، وتتمثّل الثّانية في أنّ عمله يندرج ضمن عمل المثقّف العضويّ البيروقراطيّ للنّهوض بجزائر ما بعد الاستعمار، وهذا راجع لكونه أحد أعضاء السّلطة الحاكمة بعد الاستقلال.

ومن النّقاط التي عالجها الأشرف تلك المتعلّقة بالانحرافات الكثيرة التي اعتورت الجزائر بعيد استقلالها، نذكر منها محاولة أمثلة الثّورة على حساب تناسي الواقع، وأيضا السّقوط في التّبعية الاقتصاديّة، وما هو أهمّ من هذين، تركيزه على المثقّفين المعادين للبرجوازيّة. ويشكّل هذا الأخير نقطة تقاطع بين الأشرف وفانون.

ذلك أنّ الأشرف تفتّن قبل فانون إلى مدى قدرة هذه الفئة على التّغلغل في قيادة البلاد، كما أنّه بيّن أنّ من أهمّ الأسباب التي جعلت عجلة التّنميّة لا تسير في بلادنا، هي ظاهرة تريف المدينة، ففي الحين الذي كان مطلوباً فيه أن يتواشج الرّيفيّ مع الحضريّ تواشجاً إيجابياً، حدث العكس، وظهرت مافيا اقتصاديّة، وبرزت الجهويّة والمحسوبيّة والمحاباة، وتوقّف تطوّر البلاد.

وينوّه وحيد بن بوعزيز إلى أنّ براعة الأشرف في قراءة الرّاهن الجزائريّ، لم تشفع له كي يتفتّن إلى بنية الاستعمار التّفكيريّة اللّاشعوريّة، فجعله يقرأ أعمال دينيه نصر الدّين قراءة عاطفيّة، دون أن يتفتّن إلى أنّ اعتناق هذا الأخير الإسلام لم يخلّصه من البنية التّفكيريّة اللّاشعوريّة التي طبعت حياته قبل الإسلام، فجنده يكتب نصّاً دالّاً على ذلك هو نصّ "خضرة" التي صوّرها كموضوع اشتهاه من قبل الآخر دون أن يتفتّن الأشرف إلى ذلك.

ويختّم صاحب المقال بالتذكير أنّ فتح فكر الأشرف على الدّراسات ما بعد الكولونياليّة يعدّ تحريفاً لجوهر كتاباته، ذلك أنّه يدعو إلى فكرة الوطن أو الدّولة أو الأمّة، في حين أنّ الدّراسات ما بعد الحداثيّة تدعو إلى تجاوز فكرة الوطن. ولكنّ هناك مخرجاً-حسب الكاتب- يمكننا من فتح فكره على هذا المجال إذا اعتبرنا أنّ هناك تيّاراً موازياً لأولئك الذين يحاولون تجاوز فكرة الوطن-وأغلبهم من كتّاب المنافي، مثل سعيد وبابا-يتمثّل في كتّاب المستعمرات القديمة الذين يدرجون تجارب بناء الوطن ضمن التجارب ما بعد الكولونياليّة. ولذلك فإنّ العديد من أنصار هذا الاتّجاه يحاولون تطوير ما جاء به الأشرف أو سلفه محمّد الشّريف ساحلي في كتابه "تخليص التّاريخ من الاستعمار"؛ على غرار أشيل مبيمبي وأنيا لومبا.

وأما المقال الثّاني فجمع فيه صاحب جدل الثّقافة بين مالك بن نبيّ وفانون، ويصدّره بذكر أنّ إيميه سيزار وفانون يعتقدان أنّ التّخلف الذي تتخبّط فيه الدّول المستعمرّة سابقاً يرجع إلى الاستعمار، ويقول أنّ بن نبيّ لا يرفض هذا التّفكير التّاريخيّ، ولكنّه لا يقبله أيضاً، إذ

يرى أنّ الاستعمار قبل أن يكون سببا في التّخلف كان بدوره نتاجا عنه¹⁵⁸. ويسمّي بن نبي ذلك بالقبليّة للاستعمار. ولا يسعنا أن نوافقه على هذه الرّؤية، لأننا سنحوّل مع بن نبيّ إلى أولئك الذين ادّعى مانوني في كتابه "بسيكولوجيا الاستعمار" أنّهم فتحوا أذرعهم مرحّبين بالمستعمر. والحقيقة غير ذلك، فلقد حاربنا كجزائريين الاستعمار، وبقينا نحاربه حتّى طردناه، ولم نفتح له أذرعا مطلقا. ولسنا ندري إن كان المقصود بالقبليّة للاستعمار متعلّقا بالظّروف المصاحبة للإنسان أم هو حالة عقديّة سلوكيّة ملازمة له؟ فإن كان المقصود بها الظّروف فنحن نوافق بن نبيّ، أمّا إن كان المقصود بها الحالة الملازمة للإنسان فلا يمكننا أن نوافقه مطلقا. وكنا قد استقضنا في الحديث عن هذه النّقطة في "بين الاستقلال والاستقلاليّة" في الفصل الثّالث من هذا البحث.

ويخالف بن نبيّ أيضا فانون، حسب بن بوعزيز، في أنّه يتجاوز في منظومته المعرفيّة الدّراسات ما بعد الكولونياليّة التي تحاول إعطاء الاستعمار دورا أكبر منه.

وفي مجال المقارنة بين بن نبيّ وفانون، وتحت عنوان صغير "البنابيّة مقابل الفانونيّة"، يذكر وحيد أنّه رغم التّزامن الحاصل بين فانون وبن نبيّ، إلّا أنّنا لا نجد ذكرا لكتابات بن نبيّ عند فانون في الحين الذي نجد فيه ذكرا لفانون عند بن نبيّ. ولا نجد تفسيرا لذلك عند صاحب المقال. وبوسعنا أن نحاول ردّ ذلك إلى أنّ فانون في كتاباته عن الثّورة الجزائريّة استعمل أسلوبا تجريديّا، فلم يذكر على حدّ علمنا أيّ اسم من أسماء من ثبت احتكاكه معهم، سواء أكانوا من كبار قادة الثّورة أم كانوا مفكرين أو مثقّفين أو غيرهم، إلّا جميلة بوحيرد التي جاء ذكر اسمها على لسانه في سياق ردّ فانون على جاك فارجاس، وذلك في مقال *À propos d'un plaidoyer*. ولعلّ الغاية من ذلك تطبيق الشّعار الذي قامت عليه الثّورة "بطل واحد، الشعب"، وهو شعار يتنافى مع تمجيد الأشخاص وذكر أسمائهم. وأمّا بن نبيّ فقد تكلمنا عن كيفيّة استحضاره لفانون في موضعين اثنين: "بين الاستقلال والاستقلاليّة" و"فانون والإسلام"، وذلك في الفصلين الثّالث والرّابع من هذا البحث.

ويذكر وحيد بن بوعزيز كذلك، أنّهما يشتركان في نقطة مهمّة، تتمثّل في إدراكهما أنّ العناصر الثّوريّة واللائثوريّة قاصرة عن القيادة بعيد الاستقلال. ورغم اتّفاقيهما على هذه النّقطة، فإنّهما يختلفان في المنطلقات، فإذا كان فانون يردّ مظاهر الاستلاب الثقافيّ الكولونياليّ إلى الصّراع مستعمر/مستعمر، فإنّ بن نبيّ يردّه إلى ما قبل ذلك بكثير، ويسمّي بالقبليّة للاستعمار التي تولدت-حسبه-في المحليّ قبل الاستعمار، وتحديدا إلى نهاية عصر الموحدّين.

وإذا ما نحن ابتعدنا عن صاحب جدل الثّقافة، فإنّنا نجد كتّابا جزائريين آخرين حاولوا مقارنة فانون، كلّ من وجهة نظره، ويغلب على هؤلاء كونهم باحثين أكاديميين، ويفترض أن يكونونوا تبعا لذلك متمرّسين، إلّا أنّنا لم نلاحظ ذلك في أعمالهم حول فانون، ممّا يعرّض

158 : "البنابيّة، قراءة ما بعد كولونياليّة. براديجم الهوية مقابل براديجم الهجنة" ضمن: وحيد بن بوعزيز، جدل الثّقافة، ص94/93.

معظمهم لشبهة أن يكونوا من الخائضين، الذين يخوضون فيما لا يعلمون لمجرد أنهم وجدوا الرياح مواتية فاتبعوها.

وأكبر من يمثل هذا الاتجاه هو "إدريس تيرانتي"، وهو واحد من الجزائريين الذين يحاولون الادعاء أن الجزائر تنكّرت لفانون، في حين أنه لا يقدم بديلا عن ذلك، بل يكتفي بترجيع ما يقال هنا وهناك دون تمحيص، وقد قدّم مقالا موسوما بـ **un espoir contrarié** *un destin à réaliser. Que reste-il de Fanon en Algérie**، وفيه يحاول صاحبه تسويد صورة فانون في الجزائر انطلاقا من منظور ذاتي لا موضوعي، لأنّ ما يقوله، وما سنذكره لكم، ينطبق عليه لا على الواقع، إذ يبدو من خلال سرده لمراحل طفولته وتدرسه في الجزائر حتّى وصوله إلى الجامعة، أنّ ريح الشمال أصابته فلم تُخطئه، لأنّه يتكلم بلسان غير لسان الجزائريين، ويكرّر على مسامعنا كلام الآخر عنّا، كما ينظر إلى حالنا من منظور الآخر عنّا كذلك.

وأول ما يقوله هو أنّ الاستقلال شهد المزالق التي حدّرتنا فانون منها، والمزالق حسبه ليست سياسيّة أو اقتصاديّة، وإنّما متعلّقة بالمظهر الذي تغيّر فقط. يقول: "كان الاستقلال بالنسبة لنا ولأولياننا لحظة سعادة غير معقولة... فللمرة الأولى، أرى أمي وعمّاتي يرتدين تنوّرات وقمصانا بألوان العلم، ويخرجن دون حجاب من أجل أن يشاركن في الاحتفالات"¹⁵⁹، ولكنّ ذلك زال بسرعة فاسودّت الجزائر في وجهه. ولا يتوقّف إدريس هنا، بل إنّه لم يسمع في أيّ لحظة من لحظات تدرسه اسم فانون مطلقا، إلا ما كان يعرفه من وجود شارع وثانويّة يحملان اسمه، واستمر به الحال على ذلك حتّى وصل إلى الجامعة، وانضم إلى الحزب الاشتراكي، وهناك بدأ يسمع هنا وهناك اسم فانون يتردّد.

ولمّا وصل دراسته في مستشفى البلدية في 1980، لم يجد الممارسات التي دعا فانون إلى تطبيقها قائمة هناك. ويذكر أنّ أول تظاهرة باسم فانون داخل المستشفى لم يكن لها أن تكون إلا سنة 1999. وفي هذه السنة بدأ تيرانتي يقرأ لفانون مدفوعا بويلات العشريّة السوداء، ومحاولا إثراء فكر فانون الذي حُيّد لعقود، ولكنه لم يفعل.

ونردّ عليه بالقول أنّ فكر فانون لم يحدّد، وإنّما كانت هناك العديد من الأعمال والأبحاث حوله، ولكنّ صاحبنا لم يكن على اطلاع عليها، نذكر منها تلك المقالات التي كانت تصدر تباعا في مجلّة الثقافة لسان حال وزارة الإعلام والثقافة آنذاك، ونذكر منها كتابات عبد القادر جغول وغيره من الذين صاحبوا فانون أو ارتبطوا به، ولكنّه غفل عنها، لأنّه حسب رأينا مثقّف منعزل عن الواقع الجزائريّ وغير منغمس فيه، ومفتون بريح الشمال وبأولئك الذين يقولون أنّ الجزائر لم تمنح فانون إلا ثانويّة وشارعا مسمّيين باسمه.

Idriss Terranti, **un espoir contrarié, un destin à réaliser. Que reste-il de* :¹⁵⁹
*Fanon en Algérie**, Karthala & « politique africaine », 2016, n°143, p154.
Article disponible en ligne : www.cairn.info/revue-politique-africaine-2016-3-page-153.htm.

وبعيدا عن إدريس تيرانتي، نجد أولئك الذين لا يتحدثون عن قانون إلا إن انقادوا إلى ذلك. وما يقودهم إلى ذلك يكون غالبا حديثهم عن سارتر، فنجدهم مثلا- عبد المجيد عمراني لا يتحدث عن قانون بنية إبراز أفكاره أو عن علاقته بالثورة، وإنما يفعل ذلك تحت لواء سارتر، وما تعريجه على مفهوم العنف عند قانون إلا بنية تبين أن سارتر كان على تفهم وقناعة بحقيقة عنف قانون وموضوعيته¹⁶⁰.

ولا يخفي عمراني أن تقديم سارتر لكتاب قانون "معدّبو الأرض" ذو قيمة كبيرة جدًا، وهو في هذا لا يتفطن إلى التحريف الذي تعرّض له الكتاب انطلاقا من التقديم هذا. هذا ويعتبر حديث عمراني عن قانون مقتصرًا على العنف فقط، مما قد يجعله من الممجدين للعنف دون أن يدركوا حقيقته عند قانون.

ويستحضر سليم بركة قانون في مقاله "الثورة الجزائرية في كتابات المثقفين الفرنسيين، سارتر نموذجًا"¹⁶¹، ويحاول بركة في هذا المقال إثبات ولقاء سارتر للثورة الجزائرية في حين أنه لم يكن كذلك. وأما قانون فكان يستحضر من أجل ربطه بسارتر فقط. ولا يتفطن صاحب المقال إلى حقيقة موقف سارتر رغم أنه استفاض في الحديث عن التعذيب كثيرا، فلم يكن سارتر مساندا للثورة حقًا، وإنما كان يفعل ذلك خوفا على الشرف الفرنسي المزعوم من الضياع إن واصل جيش فرنسا حملات التعذيب في الجزائر.

وبودنا أن نشير إلى نقطة مهمة هنا، فعندما نجد العديد من الجزائريين الذين يكتبون عن سارتر الذي خذل الثورة الجزائرية دون أن يكتبوا بالشكل اللائق عن قانون الذي تبناها، فإن ذلك يطرح مشكلا من نوع ما بالنسبة إلينا. فإن كانت كتاباتهم من أجل الرد على سارتر فيها ونعمت، أما إن كان غير ذلك فعليها وبئست.

وخلافا لعمراني وبركة، نجد ثابتي حياة تتحدث عن قانون لا عن سارتر، وذلك في مقالها الموسوم بـ"الدكتور فرانس فانون والثورة الجزائرية"¹⁶²، وتعطي فيه نبذة موجزة عن حياة فانون، ثم تتحدث عن دوره الفعال في الثورة الجزائرية من خلال إبراز أهم ما قام به في الجزائر أو بعد نفيه منها، كما أنها تتطرق إلى أهم ما جاء به في كتابيه "العام الخامس للثورة الجزائرية" و"معدّبو الأرض". ونجدها تخصص حديثا كذلك عن الوحدة الإفريقية التي دعا إليها فانون.

160 : عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، الجزائر، ص158.

161 : سليم بركة، "الثورة الجزائرية في كتابات المثقفين الفرنسيين، سارتر نموذجًا"، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، الجزائر، ع11، 2015، ص59-71.

162 : ثابتي حياة، "الدكتور لفرانس فانون والثورة الجزائرية"، قسم التاريخ وعلم الآثار-جامعة تلمسان، مجلة المرأة للدراسات المغاربية، مجلد1، ع1، ص155-173.

ولا تتوقف ثابتي عند هذا الحدّ، بل تبرز التّعاون الذي كان حاصلًا حسبها بين قانون وسارتر وفرانسييس جونسون. ولكننا نخالفها فيما ذهبت إليه من أنّ سارتر كان ذا موقف مساند للثّورة، ونخالفها كذلك في القيمة التي تراها لتقديم سارتر لمعدّبو الأرض.

وأما فيما يخصّ العلاقة بين قانون وجونسون، فلا نوافقها أيضا عندما تقول أنّ الاتّصال السريّ بين "الشّبكة السريّة" لجونسون وقانون هو الذي سهّل انضمامه للثّورة، ذلك أنّ اتّصاله بـ"صداقات جزائريّة" لبيار شولي هو الذي سهّل له ذلك.

ومن الذين استحضروا قانون في كتاباتهم بسمة جديلي، وذلك في مقال لها موسوم بـ"الدّراسات ما بعد الكولونياليّة من منظور أبرز أقطابها"¹⁶³، وترى فيه أنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال الحديث عن نظرية ما بعد كولونياليّة دون التّوقف أمام المبشّر الأوّل لها فرانز فانون.

وتحاول بسمة أن تبرز الفرق بين التّحليل الماركسيّ الخاص بالدّول غير المستعمرة والتّحليل الذي يمارسه قانون في الدّول المستعمرة، وتقول أنّ قانون يعتبر عنصر "العرق" هو المحرك الأساسيّ والمحوريّ لطبيعة العلاقة بين المستعمر والمستعمر، إذ العالم منقسم على أساس عرقيّ أو إثنيّ قبل أن يكون على أساس طبقيّ اقتصاديّ كما هو الحال عند ماركس.

وتبرز صاحبة المقال المكانة التي احتلّها كتاب معدّبو الأرض في حقل الدّراسات ما بعد الكولونياليّة، إلّا أنّنا لا نوافقها في نظرتها إلى فحواه، فإن كانت ترى أنّه كتاب في العنف، فإنّنا نقول أنّه ينظر إلى العنف كمنطلق فقط، ولا يجعل منه غاية، ولا تكمن أهميّة الكتاب في نظره للعنف، بل فيما سيترتّب عنه فيما نسمّيه الما بعد، وأما العنف فلا يندرج فيه. أضف إلى ذلك أنّ عنف فانون تقدّميّ يسعى إلى إلغاء نفسه، ولا يسعى إلى الانتشار كما يُروّج له. وودنا لو أنّ جديلي ركّزت على نظرة فانون للثقافة والمثقفين، أو إلى ما يرتبط بواقعا. وأما حصر الكتاب في العنف فقط فغير مقبول برأيّنا.

ومن الذين يجلبون على أنفسهم تهمة تمجيد العنف لدى فانون عبد العزيز شعبان، وهو واحد من الذين يشتغلون على قانون، وله عندنا مقالات ثلاثة، سنعرض لها واحدا بعد واحد، كي نتبيّن أنّ حديثه عن قانون يكون مصحوبا دائما باستحضار العنف؛ ممّا قد يلصق به شبهة تمجيد العنف. كما أنّنا سنذكر النّقاط التي لا نوافقها فيها.

وأوّل مقال له موسوم بـ"فرانز فانون: فكرة العنف ومزالق فضاء ما بعد الاستعمار، قراءة في ضوء النّقد ما بعد الاستعماريّ"، ويتحدّث فيه عبد العزيز شعبان أوّلا عن بعض النّقاط التي جاء بها قانون حول العنف والعالم الاستعماريّ المانويّ، وثانياً عن العنصريّة والاصطفاء اللّونيّ والعرقيّ بوصفها مظاهر من ممارسات الاستعمار ذات الطابع العنفيّ،

¹⁶³ : بسمة جديلي، "الدّراسات ما بعد الكولونياليّة من منظور أبرز أقطابها"، مجلّة إشكالات في اللّغة والأدب، معهد الآداب واللّغات بالمركز الجامعيّ اتانمغست، الجزائر، ع9، ماي 2016، ص245.

ويقوده استرساله في الكلام عن العنصريّة إلى استحضار ألبير ميمي من أجل الاستشهاد به¹⁶⁴، وما كان له أن يفعل ذلك، لأنّه لا يمكن الحديث عن قانون والاستشهاد بميمي، ذلك أنّ قانون يحاول التّغيير، بينما ميمي يصف من أجل إرضاء أسياده اليهود والفرنسيين كما بيّنا ذلك في معرض حديثنا عن اليهود وقانون.

وأما فيما يخصّ نظرة قانون للإسلام وعلاقته بتثبيط مسار العنف، فيكتفي شعبان بتكرار ما قاله قانون دون أن يحاول البحث عن الأسباب أو الدوافع التي جعلته يفعل ذلك. ويتحدّث كذلك عن عدم تبني الأحزاب السياسيّة للعنف، ويعطي تفسيراً لذلك. ويختم بالحديث عن البرجوازيّة الوطنيّة بوصفها الأمل الجديد للمستعمر، ويعطي جرداً عن أسوء خصائصها.

والملاحظ على غالبية الذين يشتغلون على حقل مسبق بالسابقة "ما بعد" أنّهم لا يركّزون على ذلك، فمعظم الأعمال المعنونة بالدراسات "ما بعد... " تجدها تتحدّث عن أمور من المفترض ألا تأخذ كلّ ذلك القدر من الاهتمام لديهم، بل عليهم أن يتّخذوها منطلقات يشيرون إليها، ثمّ يصبّون جلّ اهتمامهم على الما بعد. ولقد انساق شعبان وراء ذلك، وكرّر كلام قانون فقط، وربطه في معظمه بالعنف، وكان حريّاً به أن يتجاوزّه، كي يتحدّث عن ما يبنّي عليه.

وفي مقال آخر له موسوم بـ"تمثّلات الاتجاه ما بعد الاستعماريّ في كتابات مالك بن نبيّ وفرانز فانون"¹⁶⁵، يتطرّق شعبان إلى الحديث عن مفهوم قابليّة الاستعمار الذي أتى به بن نبيّ، وذلك دون أن يحاول تحليله وإبراز أوجه الخلاف بين فانون وبن نبي حول هذه النّقطة الخلافية بينهما.

ويعطي عبد العزيز مجموعة من الأفكار التي جاء بها بن نبيّ حول ما بعد الاستعمار، ثمّ يذكر أهمّ ما جاء عن قانون كذلك؛ خاصّة في ما يتعلّق بمساءلة الاستعمار الدّاخليّ والخارجيّ والفكريّ، والثّقافة القوميّة، ومساءلة البرجوازيّة الوطنيّة، وتبرير عنف المستعمرين.

ويختم مقاله بالقول أنّ قانون وبن نبيّ، يشكّلان فاتحة أولى لميدان الدّراسات ما بعد الكولونياليّة المناهضة للاستعمار قديمه وحديثه، أمّا التّنظير الفعليّ فيمنحه لسعيد وبابا وسبيفاك.

وأما آخر مقال له عندنا، فموسوم بـ"زيف الفضاء ما بعد الكولونياليّ، قراءة تحليليّة في رواية مزرعة الحيوانات لجورج أرويل"، ويستهلّه شعبان بالتذكير أنّ قانون يعتبر أوّل مبشّر لهذا الحقل المعرفيّ (ما بعد الكولونياليّة)، وذلك بعد أن قدّم تعريفات مختلفة لهذا الحقل. وما

164 : عبد العزيز شعبان، "فرانز فانون: فكرة العنف ومزالق فضاء ما بعد الاستعمار، قراءة في ضوء النّقد ما بعد الاستعماريّ"، مجلّة اللّغة والأدب، جامعة الجزائر 2، ع30، ج2، ديسمبر 2018، ص275.

165 : عبد العزيز شعبان، "تمثّلات الاتجاه ما بعد الاستعماريّ في كتابات مالك بن نبيّ وفرانز فانون"، مجلّة إشكالات في اللّغة والأدب، المركز الجامعيّ لتامنغست، المجلّد 9، ع5، السّنة 2020، ص1052-1069.

يهتمنا هنا هو أنّ صاحب المقال يعقد العزم على تحليل الرواية التي بين يديه "مزرعة الحيوانات" من منظور فرانز فانون تحليلًا محايدًا.

ويرى شعبان أنّ هذه الرواية تجسّد فعليًا الموقف الاستعماريّ وتصور حقيقة العالم المقسّم إلى قسمين متناقضين¹⁶⁶، وهذا غير صحيح، لأنّ الرواية لم تكتب لتصور العالم الاستعماريّ، وإنّما لشيء آخر. فلقد نشرت الرواية سنة 1945، وهي ترمز إلى الثورة الروسيّة وما آلت إليه زمن جوزيف ستالين، إذ يحاول أرويل تصوير أنّ الثورة خانت الشعب، إذ أوصلته إلى نقيض هدفها الأصليّ المتمثّل في العدالة الاجتماعيّة.

وعندما ننظر إلى أحداث هذه الرواية لا نجد ما يدلّ على وجود مستعمر أو مستعمر، وإنّما هناك حاكم هو صاحب المزرعة، ومحكومون هم الحيوانات التي تعيش داخلها، وقد حدثت ثورة ضدّ هذا الحاكم من أجل القضاء على ظلمه وتحقيق العدالة الاجتماعيّة. ولكنّ بعض الحيوانات كالخنزير مثلاً-ولعلّه يرمز إلى ستالين-احتكرت الثورة لنفسها، وسارعت إلى فرض الاستبداد وتزييف التاريخ.

وتعتبر قراءة شعبان هذه واحدة من القراءات الكثيرة التي تحمّل النصّ أكثر من طاقته، ممّا يجعلها تعاني-مثلما يسمّيه صاحب جدل الثقافة-فائض التّأويل؛ الذي يجعل النصّ في عنق الزّجاجة.

وبذا نختم كلامنا عن الجزائريين وعلاقتهم بفانون، انطلاقًا من الجيل الأوّل، وتعريجا على الجيل الذي تلاه، وقد حاولنا الرّد على بعض النّقاط المستساغة لدى عدد كبير من المفكرين، وأحللنا محلّها وجهة نظر أخرى؛ قد تستساغ أو تثير غصّة لدى من يتلقّاها. وأمّا الآن فسننقل حديثنا للتطرّق إلى كينيّة تلقّي فانون خارج إفريقيا، وتحديدًا في فرنسا وإيطاليا والأنтил والولايات المتّحدة الأمريكيّة.

6) فرانز فانون بعيدا عن إفريقيا: بين التّخوين أو التّنصيب نبيا

سننظر في هذا المقام إلى فانون وكينيّة تلقّيه في فرنسا وإيطاليا والمارتنيك والولايات المتّحدة الأمريكيّة. وذلك من خلال الحديث عن النّقاط التي لم نتحدّث عنها سابقًا، إذ أنّنا سنعرّج على فرانسيس جونسون، وجيوفاني بيرلي، وفرانسوا ماسبيرو، والبلاك باور والبلاك بانتير وغيرها من المحطّات التي تنتمي إلى المحور المتراصف: إيطاليا-فرنسا-المارتنيك-الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

¹⁶⁶ : عبد العزيز شعبان، "زيف الفضاء ما بعد الكولونياليّ"، قراءة تحليليّة في رواية مزرعة الحيوانات لجورج أرويل"، ضمن: مجموعة من الأكاديميين، العين الثالثة، تطبيقات في النّقد الثقافيّ وما بعد الكولونياليّ، إعداد حياة أمّ السّعد، ص175.

من المعلوم أنّ فانون تلقّى دراسته في فور دو فرانس عاصمة المارتنيك، وفيها أنّم دراسته الثّانويّة، وكان يبدو عليه من صباه أنّه شديد الحبّ لفرنسا التي كانت مسيطرة على المارتنيك مدّة قريبة من الثّلاثة قرون، ولقد حاول عندما كان عمره سبعة عشر عاما، أن يهاجر سرّاً من فور دو فرانس من أجل أن يلتحق بالقوّات الفرنسيّة الحرّة التي فرّت من فرنسا بعد الهزيمة ضدّ الألمان، ولكنّ أمره اكتُشف، فأرجع إلى جزيرته. والغريب في الأمر أنّ يوم محاولته هذه صادف يوم زواج أخيه جوبي، وهذا يدلّ على أنّه كان يقدم الاستجابة لنداء فرنسا الأمّ، وهي تعاني ويلات الحرب العالميّة الثّانية، على أن يشارك أخاه فرحّه.

كانت هذه هي بداية فانون وعمره لم يتعدّ يومئذ سنّ الرّشد، فما الذي سيجعله يغيّر موقفه تجاه فرنسا؟ وما الذي سيجعل فرنسا تعتبره خائناً؟ وبدرجة أولى كيف يكون ردّ المارتنيكيين الذين يحبّون فرنسا كحبّ الشّياطين للشّر، على رجل تنكّر لفرنسا واختار الجزائر، ووجّه في غير موضع، نقداً حاداً للمجتمع المارتنيكي؟

عندما دخل فانون فرنسا للمرّة الأولى لم يدخلها مباشرة، من المارتنيك نحوها، وإنّما دخلها بعد أن وطأت قدماه شمال إفريقيا، وتحديداً في الدّار البيضاء المغربيّة، ثمّ مكناس، ثمّ الشلف، وذلك بوصفه أحد جنود الحلفاء. وبعد قيام هؤلاء بعملية إنزال ناجحة في جنوب أوروبا، وبعد تأمين الطّرق البحريّة المؤدّيّة إلى القارّة العجوز، قطع فانون البحر المتوسّط، ودخل فرنسا للمرّة الأولى، وكان من الذين حرّروها من الألمان. ولقد تلقّى أثناء قيامه بذلك شظيّة أصابته في صدره، فابتعد بذلك عن الصّفوف الأولى للجبهة المقاتلة.

وبعد نهاية الحرب العالميّة الثّانية، عاد فانون إلى فور دو فرانس، وتحصّل بها على شهادة البكالوريا التي مكّنته من الالتحاق بالجامعة، فعاد إلى فرنسا سنة 1946، وكان عمره يومئذ عشرين سنة، فمكث بباريس أسابيع قليلة، ثمّ غادرها إلى ليون، وفيها تلقّى دروساً في الطّب مدّة ثلاثة أعوام. وخلال هذه السّنات الثّلاثة التي قضاها في ليون، أقام علاقة مع ميشال ب (Michelle B.)، ومنها كانت له ابنة سمّيت ميري، ثمّ تزوّج بعدها في 1949 ماري جوزيف دوبلي، وكتب مسرحيتين اثنتين كُنّا قد تحدّثنا عنهما في مستهل هذا البحث. ليتخصّص بعدها في البسيكولوجيا.

وكتتويج لفترة تدرسه، أراد أن يقمّم "بشرة سوداء أفتعة بيضاء" كمشروع بحث من أجل تخرّجه، ولكنّه رفض بدعوى إفراطه في الدّاتيّة. فقّم عملاً آخر كُنّا قد تطرّقنا إليه أيضاً، وبه ناقش أطروحته، وأصبح دكتوراً. ولقد قدّم في سنة 1952 أوّل مقال له هو "متلازمة الشّمال-إفريقيّ". كما أنّ هذه السّنة لم تنته حتّى نُشر له كتابه الأوّل "بشرة سوداء أفتعة بيضاء"، وقد صُدّر بتقديم لفرانسيس جونسون الذي سيصبح من أعزّ أصدقاء فانون القلائل الذين ساندوا الثّورة الجزائريّة مساندة حقيقيّة؛ قولاً وفعلاً، وكان لهم موقف صريح منها، خلافاً لأولئك المنزوين تحت جناح اليسار الفرنسيّ، والذين لم يقفوا لا يميناً ولا يساراً تجاه ثورتنا. وسنخصّص حديثاً في هذا المقام لفرانسيس جونسون، من خلال تقديمه لكتاب فانون، ومن

خلال ملحقه للكتاب ذاته سنة 1965، على أن ننتقل بعد ذلك إلى محطة أخرى من محطات فانون التي قضاها بعيدا عن الجزائر التي تحدّثنا عنها بنوع من الإسهاب.

وُلد فرانسيس جونسون سنة 1922 بفرنسا، وتتلّمذ على يدي سارتر، فكان وجوديًا مثله، ولكنّه لم يكن يساريًا على طريقته، بل على طريقة اليساريّ الحقّ، ولقد ساعدته زيارته إلى الجزائر في 1943 و1948 على أن يرى ما يحدث فيها انطلاقًا من معانياته الشخصيّة؛ أو من لقاءاته مع بعض الجزائريين على غرار فرحات عباس¹⁶⁷.

ولمّا اندلعت الثّورة الجزائريّة أزيح النّقاب عن حقيقة اليسار الفرنسيّ، إذ أنّه لم يُبدِ موقفًا صريحًا منها، بل راح يترنّح يمينا وشمالا، ويتحدّج بمراعاة مشاعر الرّأي العام الفرنسيّ أو غيرها من الحجج التّبريريّة الواهية؛ كتحدّجه مثلا بمراعاة الحركة المصاليّة¹⁶⁸.

ولقد تکرّر الحديث عن التّعذيب في الجزائر في تلك الفترة، وسارع جونسون إلى مطالبة الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ بالمسارعة إلى مناهضة الأعمال الفاشيّة التي تقوم بها فرنسا في الجزائر من جهة، ومساندة استقلالها من جهة أخرى، ولكنّ الحزب بقي محافظًا.

وكتب جونسون عن الثّورة الجزائريّة "الجزائر الخارجة عن القانون" في 1955، وهو ليس كتابًا صريحًا في مسانبتها، ولكنّه يضمّ معظم ما جمعه كولييت زوجته؛ التي أرسلها إلى الجزائر من أجل جمع المادّة. ثمّ ألّف كتابًا آخر سنة 1960 هو "حربنا". ورغم أنّ موقفه كان صريحًا في مساندة الثّورة، إلّا أنّه أعيب على هذا الكتاب شدّة إيغاله في الرّدّ على معارضي شبكة جونسون التي أسّسها هذا الأخير لنصرة الثّورة، في حين أنّه أغفل الحديث عن السياق التّاريخيّ للثّورة.

ولم يكتف جونسون وشبكته بالكلام فقط، بل كانوا يقدمون مساعدات سرّيّة وتبرّعات عديدة وأسلحة لأفراد جيش التّحرير الوطنيّ، ممّا جعل هذه الشّبكة متابعه قضائيًا، وتمّ إصدار أحكام غيابيّة على أفرادها. وكان لهذه المحاكمات وقع كبير، إذ سارع العديد من المثقّفين إلى مساندة جونسون وشبكته، وتمّ توقيع بيان 121 من طرف أشهر المثقّفين الفرنسيين، وعلى رأسهم سارتر وسيمون دي بوفوار في خطوة متأخّرة جدًّا؛ ظهرها نصرة حقّ، وباطنها إنقاذ ما تبقى للفرنسيين من شرف نسبوه لأنفسهم.

وممّا جاء في تقديم جونسون لكتاب فانون أنّ التّيمة الأساسيّة لهذا الكتاب هي السّواد، سواد فانون الخاصّ *sa propre noirceur*¹⁶⁹. وأنّ هذا الكتاب جاء كي يبرهن أنّ

¹⁶⁷ : عتيقة مصطفى، "فرانسيس جونسون من الفلسفة الوجوديّة إلى مناصرة الثّورة الجزائريّة، دراسة مقارنة حول موقف النّخبة المثقّفة الفرنسيّة من الثّورة الجزائريّة"، مجلّة عصور الجديدة، مجلّد 3، ع 10، قسم التّاريخ، جامعة وهران، صيف 2013/1434هـ، ص 281.

¹⁶⁸ : نفسه، ص 283.

¹⁶⁹ : Francis Jeanson, *préface pour <peau noire masques blancs>*, dans : Frantz : *Fanon, œuvres*, p 47.

الانتصارات العقلية أو الفكرية لا يمكنها أن تحلّ المشاكل الوجودية؛ خاصة تلك المتعلقة بالسود¹⁷⁰. وأنه جاء كي يطلب [منّا] أن نُخَلِّي شأنَ الأسود.

وبرأينا أنّ هذه النقطة التي طلب فانون فيها أن نخلي الأسود وشأنه، هي الفارق بين فانون الشاب وفانون الناضج، إذ كان وهو شاب يطلب من الآخر أن يحرر الأسود، بينما نجد عند فانون اليافع مشروعاً كي يتحرر المستعمر من ربة الاستعمار من تلقاء ذاته لا أن يحرر.

ويشير جونسون في هذا التقديم أيضاً، إلى أنّ لغة فانون تكون في بعض حالاتها غير قابلة للشرح، ولما سأله عن ذلك ردّ عليه فانون أنّ الغاية من اللغة هي أن تمسّ بشكل عاطفيّ قارئه¹⁷¹. ويضيف جونسون أنّ هذا التجلي للاستعمال اللغوي عند فانون ناتج عن تأثره بأستاذه آنذاك إيميه سيزار؛ الذي كان يرى أنّ وظيفة اللغة هي بالمقام الأول تحريضية استثنائية استغزائية.

ويرى جونسون أنّ دراسة فانون التي تناول فيها كتاب "بسيكولوجيا الاستعمار" لمانوني، تحتوي على نقد يبدو غير نهائي وغير حاسم، إذ أنّ ما توصل إليه فانون من نتائج في أطروحته للدكتوراه، لم يسعفه في الردّ بالشكل اللائق على مانوني. ويزيد على ذلك بالقول أنّ الذاتية التي اتهم بها عند تقديمه لبشرة سوداء كمشروع بحث قد اختفت، ولكن الردّ حسب جونسون لم يرق إلى الشكل المطلوب.

وآخر نقطة يثيرها جونسون هنا، هي أنّه رغم نقد فانون لكلا الاتجاهين اللذين يسلكهما الأسود، أي رفضه للزوجة أو الانسجام معها، إلا أننا نجده في بعض محطات كتابه يصاب برعشة الثقب الأسود الكبير le grand trou noir، وهذا برأينا صحيح، ونجدّه متجلباً بشكل بارز في فصل *l'expérience vécue par le noir*. وبذا نختم حديثنا عن تقديم جونسون للكتاب.

وأما ملحقه للكتاب ذاته سنة 1965، وهي السنة المترامنة مع الانقلاب الذي قاده الهواري بومدين ضدّ بن بلة؛ أو ما اصطلح على تسميته عند السياسيين بالتصحيح الثوري 19 جوان 1965، وأياً تكن تسميته، فإنّه جاء كي يبدي استياء جونسون ممّا آلت إليه الأمور في الجزائر، إذ كان من المفروض أن يقوم القادة الثوريون بالصراع الاجتماعي من أجل بناء الجزائر، ولكنهم لم يفعلوا¹⁷². وتؤكد أليس شرقي ذلك بعد أن تذكر أنّ جونسون لم يخف

ibid. p50. :¹⁷⁰

ibid. p50. :¹⁷¹

Francis Jeanson, *postface à l'édition de 1965 de <peau noire masques :¹⁷² blancs>*, dans : Frantz Fanon, *œuvres*, p 254.

شعوره بجزائر مستقلة بعيدة عن آمال فانون وتطلعاته¹⁷³. ولكنها ترى أنّ الانزلاق كان على الصعيد السياسي فقط¹⁷⁴.

ولا يكتفي جونسون بالحديث في ملحقه عن "بشرة سوداء" فقط، بل يتحدث أيضا عن "العام الخامس" و"معذبو الأرض"، وهما الكتابان اللذان شكّلا في مجملهما الحديث عن أطوار الثورة الجزائرية والوحدة الإفريقية حسبه.

وغير بعيد عن جونسون نجد شخصين آخرين ارتبط اسمهما بفانون كثيرا، وذلك انطلاقا من علاقتهما بنشر الكتب وتوزيعها، ومساندة منهما للثورة الجزائرية، وهما الناشر الفرنسي فرانسوا ماسبيرو، والإيطالي جيوفاني بيرلي. وقد شكّل هذان الطرفان مع فانون مثلثا دارت على سيقانه مراسلات كثيرة بينهم، كان معظمها موقعا بأسماء مستعارة لفانون أو زوجته، مثل: الدكتور فارس وزوجته نادية، عمر فانون، أو إبراهيم فانون، خصوصا تلك المراسلات التي كان ماسبيرو طرفا فيها، وذلك لأن الرقابة كانت شديدة على دور النشر الفرنسية والأعمال التي تنوي طباعتها.

ففيما يخص ماسبيرو، فقد تعلقت بعض هذه المراسلات بإرهاصات نشر كتاب فانون الثاني "العام الخامس للثورة الجزائرية"، وخاصة فيما تعلق مثلا بضرورة سحب المقطع الذي يتكلم فيه فانون عن قضية تعذيب هنري علاق¹⁷⁵، خشية إمكانية مصادرة السلطات الفرنسية لهذا الكتاب، بسبب احتوائه على هذه القضية التي أثارت الرأي العالمي الداخلي والخارجي عليها، أو فيما تعلق بعنوان الكتاب ذاته، حيث اقترح ماسبيرو تغييره إلى "ميلاد أمة" *naissance d'une nation*، ولكن فانون رأى أنّ عنوان "حقيقة أمة" *réalité d'une nation* سيكون أفضل من مقترح ماسبيرو.

وبتاريخ 17 سبتمبر 1959، تلقى فانون رسالة من ماسبيرو يخبره فيها أنّ الكتاب قد نُسق تحت عنوانه الأصلي، كما أنه لم يتم حذف المقطع المتعلق بقضية هنري علاق، إلا أنه أبدى تحفظات بخصوص مقدمته¹⁷⁶. وكان ردّ فانون عليه أنه يملك الحرية الكاملة في تغيير ما يلزم تغييره، إن كان ذلك يحفظ للنص انسجامه طبعا. وأضاف فانون أنّ الدكتور عمر قد تعرّض لمحاولة قتل في روما، وأنّ هذا الدكتور هو فانون نفسه، وأنه مصاب طريح الفراش.

وفي أكتوبر من العام ذاته، نُشر الكتاب من طرف ماسبيرو الذي سيتكفل بنشر كلّ أعمال فانون اللاحقة، خلافا للكتاب الأول الذي تكفلت بنشره دار "سوي" *Seuil*. ولقد أبدى فانون رضاه عن الطبعة وعن تنسيقها.

¹⁷³: Alice Cherki, *Frantz Fanon, portrait*, p355.

¹⁷⁴: Ibid. p358.

¹⁷⁵: انظر المراسلة بتاريخ 1959/07/01 ضمن: Frantz Fanon, *œuvres 2*, p550.

¹⁷⁶: Ibid. p552.

وفي 18 أفريل 1960، كتب فانون إلى ماسبيرو يذكره بنيته في تأليف كتاب آخر يتحدث عن الجزائر¹⁷⁷، كما أبدى رغبته في أن يترجم كتابه إلى الإنجليزية أيضا. وبتاريخ 27 جويلية، أرسل فانون مجددا رسالة تحتوي على العنوان الأصلي لما سيصبح معدّبو الأرض، ألا وهو *Alger-Le Cap*، وفيه العناوين الأصلية لفصوله كذلك. وطلب منه في مراسلة لاحقة أن يطلب من سارتر كتابة تقديم للكتاب.

وفي الثالث من أكتوبر 1961، كتب ماسبيرو لفانون يخبره فيها أنّ "تقديم سارتر جميل وعنيف ومفيد بالنسبة [إلينا] نحن الفرنسيين"، وأضاف أنّ الكتاب سينشر في الشهر نفسه، وأنه سيعيد طباعة العام الخامس، وأخبره كذلك أنّ كلود لانزمان-وهو أحد اليهود الذين شكّلوا محيط فانون أيضا إضافة إلى من ذكرناهم سابقا-سيسلّمه نسخة من الكتاب عندما يلتقي به.

وفي 18 أكتوبر، أرسلت زوجة فانون تحت اسمها المستعار "نادية"، رسالة إلى ماسبيرو تعلمه فيها أنّ المرض استفحل بفانون، وأنه نُقل للعلاج في الخارج. وردّ ماسبيرو عليها أنّ تزوّده بعنوان فانون الجديد كي يتمكّن من إرسال النسخة المطبوعة له عندما يتم إصدار الكتاب في الأسبوع الأوّل من نوفمبر.

وكتب لانزمان لماسبيرو في نوفمبر يزوّده بعنوان فانون في ماريلاند بالولايات المتحدة الأمريكية، وهي آخر مراسلة لدينا. وتوفّي فانون بعدها في 6 ديسمبر 1961.

ويتّضح من خلال هذه المراسلات التي كان فيها ماسبيرو طرفا، أنّ الرقابة كانت شديدة على البريد ودور النشر، ممّا اضطر فانون إلى تغيير اسمه واسم زوجته مرارا، كما أنّ ذلك أثر على تخريج الكتب في طابعها الأصلي.

وإذا ما نحن قصدنا إيطاليا؛ التي زارها فانون أكثر من مرّة، فهي خلاف فرنسا تماما، فقد كان الجوّ مناسباً فيها لانتشار الأفكار الفانونية أو على الأقلّ الكتابات فقط، خاصّة في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، فلقد كان لدى الإيطاليين رغبة في بعث اليسار الإيطالي مجدداً، كما أنّهم كانوا ميالين أيضا إلى مناصرة استقلال الجزائر مقارنة بالدول الأوروبية الأخرى¹⁷⁸.

ولقد زار فانون إيطاليا للمرّة الأولى سنة 1959، وكان ذلك بمناسبة انعقاد مؤتمر الكتاب والفنانين السود في روما، وفيه ألقى "حول الثقافة الوطنية"، وفيها تعرّض لمحاولة اغتيال فاشلة من طرف اليد الحمراء *la main rouge*، وهي منظمة سرّية إرهابية تابعة للمخابرات الفرنسية.

ولقد شهدت إيطاليا، خلافا لفرنسا، التزاما بالقضية الجزائرية، فلقد نشرت دار إينودي سنة 1958 كتابا حول قضية هنري علاّق تحت عنوان *la tortura*. وكان صاحب الدار مقرّبا

¹⁷⁷ Frantz Fanon, *œuvres 2*, p555.

¹⁷⁸ Neelam Srivastava, *le Fanon italien : révélation d'une histoire éditoriale enfouie*, dans : Frantz Fanon, *œuvres 2*, p566.

جدًا من جيوفاني بيرلي؛ الذي كان آنذاك وجها بارزا في المشهد الثقافيِّ السائد في إيطاليا، وكانت له خبرة بوصفه مناضلا حزبيا ثورياً مناهضا للفاشية أو ما يسميه الإيطاليون بارتيجيانو .partigiano.

وكان بيرلي من المناصرين للقضية الجزائرية، ممّا جعله ذلك يهتم بفنون وبأعضاء جبهة التحرير الوطني وبشبكة جونسون، ولكنّ اهتمامه الأوّل كان تعريف المجتمع الإيطاليّ بالثورة الجزائرية وتدويلها. وكانت له أعمال عنها، أنجزها مناصفة مع آخرين أو لوحده، من قبيل *lettere della revolutione algerina* و *racconti di bambini d'algeria* وهما كتابان منشوران باللّغة الفرنسيّة أيضا، وبشكل متزامن مع نشرهما في إيطاليا، والدّار النّاشرة لهما في فرنسا هي دار ماسبيرو، ممّا يكشف عن وجود تعاون واتّصال بين الطّرفين، لأنّ الشّغل الشّاغل كان بالنّسبة لهما هو فرانز فانون والثّورة الجزائريّة.

وفي تقديمه لكتاب العام الخامس الذي نشر بالإيطالية سنة 1960، وودنا لو أنّنا نملك نسخة عنه، أبدى بيرلي رغبة في عقد لقاء مع فانون. وقد حدث له ذلك فعلا، وفي مرتين اثنتين، وقد خلص بيرلي من اللّقاءين معاً أنّ فانون يرى أنّ الثّورة العالميّة لا يمكن أن تأتي إلّا انطلاقا من العالم الثّالث¹⁷⁹. ولقد أبدى بيرلي رغبته في أن يكتب فانون تقديمًا للعام الخامس في نسخته الإيطاليّة، ولكنّ ذلك لم يحدث.

ولقد كان بيرلي متفانيا في عمله، فقد أبدى طموحا في الحصول على كتاب جدّي فعلا؛ بإمكانه أن يُظهر قفزة نوعيّة حول الجزائر، وذلك خلافا للكتابات التي كانت متداولة والتي كان يغلب عليها طابع البكاء والعيويل والنّواح. وكان يريد أيضا عرض الثّورة الجزائريّة وكفاحها التّحرريّ انطلاقا من وجهة نظر الجزائريين أنفسهم، لا ممّا تقدّمه من جعلت نفسها وصيا على الثّورة الجزائريّة: اليسار الأوروبيّ طبعا.

وبعد سنّة أشهر من وفاة فانون، وفي جويلية 1962 تحديدا، نشرت إينودي *I dannati della terra*، وفي 1963 نشرت كذلك *sociologia della revolutione algerina*، وهو عنوان مختار للعام الخامس للثّورة الجزائرية، وبه اشتهر الكتاب في أنحاء كثيرة من العالم بدل عنوانه الأصليّ. ونشرت دار ساجياتور *saggiatore* سنة 1965 *il negro e l'atro* وهو عنوان آخر لبشرة سوداء أفتعة بيضاء.

وفي سنة 1966، استطاع ماسبيرو أن ينشر "من أجل الثّورة الإفريقيّة" *pour la révolution africaine* ولكنها لم تنشر في إيطاليا، وكان من المفروض أن تحتوي النّسخة الإيطاليّة على تقديم للجزائريّ بوعلام ماكوف، ولكنه ظلّ ضمن أرشيف عائلة بيرلي فقط، ولم يكتب له النّشر، ولقد أشرنا إليه حال حديثنا عن الجزائريين وفانون.

ولقد أبدى بيرلي رغبة في جمع الأعمال التي لم تنشر لفانون، ففي مراسلة له مع أرملة فانون سنة 1967 ثمّ 1968، طلب منها تزويده بتلك الدّروس التي ألقاها فانون سنة 1961

ibid. p568. :¹⁷⁹

على بعض ضباط جيش التحرير المرابط في الحدود، ولكنها رفضت، وقالت أنها ملك للجيش الجزائري، ولبومدين-الذي كان رئيسا آنذاك-ولرفاقه أن يفعلوا بها ما يحلو لهم، لأنهم أهلها وأصحاب الحق فيها.

وتختم سريفاستافا مقالها بالقول أن محاولات نشر فانون في إيطاليا؛ إن كشفت فإنما تكشف عن شيء واحد فقط، هو مدى التقدير الذي حظي به هذا الرجل في إيطاليا مقارنة مع الدول الأوروبية الأخرى حتى ولو كانت فرنسا أو المارتنيك.

ويطيب لنا الآن أن نعود إلى دافيد ماصي كي نستعرض حديثه عن كيفية تعامل الفرنسيين والانتيليين مع فانون، ولن نتكبد عناء الردّ عليه مثلما فعلنا حال حديثنا عن الجزائريين وفانون، بل سنترك ذلك لهم إن كان لهم رأي مخالف له طبعاً، على أن نزيد على ما قاله معطيات أخرى أهملها عمداً أو سهواً.

ففيما يخصّ الأنتيل، فلقد خاب أمل فانون فيها مرتين، الأولى كان فيها حياً، والثانية بعد موته. ففي الأولى حدثت الخيبة عندما قرّرت المارتنيك الانضمام إلى فرنسا الأم، وأن تكون تحت سيطرتها، منصاعاً بذلك للمشروع الذي جاء به ديغول، والذي كان في ظاهره رحمة، أمّا باطنه فكان عذاباً. ولقد كتب فانون بيدي في ذلك استياءه وخيبة أمله، إذ رأى ما رآه سيزار حين قال نقلاً عنه: "لقد أصبحنا مقاطعة فرنسيّة، ومع ذلك، فقد غرقنا أكثر في بؤس شديد" 180.

وعاد فانون في مقال آخر له، ليتحدّث عن بعض الأحداث الدامية التي شهدتها الأنتيل الفرنسيّة وهي تحت السيطرة، وكان المتسبّب في هذه الأحداث جهاز CRS أحد أجنحة الشرطة الفرنسيّة، إذ قام بقمع تظاهرة منددة بالظروف سنة 1960، وراح ضحيّتها خمسة عشر شخصاً. ورغم حسرة فانون على ما آلت إليه الأنتيل، إلّا أنّه قال أنّ الشعب الجزائري يتضامن أخوياً مع الأنتيليين والغويانيين 181 (نسبة إلى غويانا).

هذا فيما يخصّ خيبة الأمل الأولى. وأمّا الثّانية فكانت ناتجة عن عوامل عديدة، جعلت الأنتيليين يعاملون فانون بشكل هامشيّ، فعندما تكون أنتيلياً، وتقرأ كتاب فانون الأوّل "بشرة سوداء أفتحة بيضاء"، ويكون النّقد الشّديدة لهجته يمسّك شخصياً، ورغم ذلك فأنت تبدي رغبة معاكسة لهذا النّقد، وتقرّر السير عكس النّيار، وتريد التّماهي مع من أفرغك من إنسانيتك وجعل منك حيواناً، فإنّك بالضرورة ستبدي استياءك من هذا الرّجل، وتجعل منه في حكم المعدوم.

إنّ قراءة الفصل الخاصّ بمايوت كاييسا أو الفصل الخاصّ بجون فينيز من كتاب بشرة سوداء طبعاً، تُعطيك سورة فاضحة أو كاشفة عن الأنتيليين ومدى رغبتهم في أن تُصبح بشرتهم بيضاء. وليس ذلك بالغريب عنهم، فقد قضاوا ما يقارب قرونا ثلاثة تحت السيطرة الفرنسيّة.

180: Frantz Fanon, **aux Antilles, naissance d'une nation ?** dans : Frantz Fanon, *œuvres*, p775.

181: Frantz Fanon, **le sang coule sous domination française**, dans : Frantz Fanon, *œuvres*, p851.

ورغم العديد من المعوّقات التي حالت دون ذلك، ورغم الانفجارات العنصريّة التي كانت تحدث باستمرار، إلا أنّهم بقوا مصرّين على تحقيق رغبتهم.

ولمّا انهزمت فرنسا في الحرب العالميّة الثانية ضدّ الألمان، وفرّ الأسطول الفرنسيّ إلى جزر الأنتيل، أدرك الأنتيليون أنّهم ليسوا فرنسيين حقًا، ومع ذلك بقوا على إلحاحهم أنّ فرنسا هي وطنهم الأمّ، وقرّروا الانضمام إليها عندما عرض عليهم ديغول مشروعه الإصلاحيّ سنة 1958، فأصبحوا بذلك فرنسيين ورقّيًا، أمّا الواقع فكان يعكس شيئًا آخر.

ولم يُغمض فانون عينه عمّا كان يحدث في مسقط رأسه، فقد كتب مرارا عن ذلك، منتقدا أحيانا، وموجّها في أحيان أخرى. ولمّا كان كلّ كلامه ينال من فرنسا وينتقص من قيمتها، فإنّ الأنتيليين تنكّروا لابنهم فانون وهمّشوه مثلما فعلت فرنسا. ويؤكّد ماصي ذلك عندما يقول أنّ فانون يحتلّ مكانة غير مريحة في الأنتيل¹⁸². ويضيف قائلا على لسانهم: "لماذا نشرّ بشخص خان فرنسا وانحاز إلى صفّ إرهابيي جبهة التّحرير الوطنيّ في الجزائر"¹⁸³.

ولم يتوقّف الأمر عند ذلك، بل تمّ اعتبار فانون خائنا أو "حركيًا"، لأنّ تبني أفكاره يعتبر من وجهة نظرهم منافيا لخطّ التّوجّه العامّ الذي تسلكه جزيرتهم؛ خاصّة إذا علمنا أنّ تاريخ اختيارهم الانضمام إلى فرنسا يعود إلى سنة 1946، والذي لم يتأكّد إلا في 1958. ويستشهد ماصي بأحد أفراد عائلة فانون؛ إذ يقول أنّ ابنة أخته قالت أنّه من الصّعب جدّا أن تكون فانونيّا في المارتنيك¹⁸⁴. ويضيف أنّ ابن فانون عندما زار المارتنيك وقدم جواز سفره باعتباره جزائريّا، فإنّ نظرات عدائيّة طالته وأحسّ أنّهم يعتبرونه ابن حركيّ.

ولم يكن المشهد في فرنسا مغايرا للمارتنيك، فرغم أنّها كانت مكانا لنشر كتبه الثّلاثة، يضاف إليها مقالاته التي جمعت في "من أجل الثّورة الإفريقيّة"، إلا أنّها همّشت فانون أيضا، وليس ذلك بالغريب عنها أيضا، فلقد تموقع الرّجل موقع مناضل ضدها، ورأى أنّها خلاصة الشّرّ كلّها، ومنبع اللّإنسانيّة، واختار الجزائر والوقوف في صفّها، وتكلّم بوصفه جزائريّا، وكان كذلك حقًا، ممّا جعله ذلك كلّه مغيبًا في فرنسا بشكل رهيب. ويقول ماصي نقلا عن إيميه سيزار ما يؤكّد ذلك: "لقد اختار. لقد أصبح جزائريّا. ليس من السّهل تذكر رجل مثله في فرنسا"¹⁸⁵.

كما أنّ العديد من الحملات في فرنسا طالت كتاب فانون "معذبو الأرض"، واتّهمته بتمجيد العنف، وكان ذلك عن جهل من القارئ بمضمون الكتاب، لأنّهم حكموا عليه انطلاقا من تقديم سارتر له، ومعلوم أنّ تقديم هذا الأخير كان تمجيديا للعنف بشكل رهيب للغاية، ولذلك فإنّه كلّما كانت تثور دائرة للعنف في فرنسا، إلا واتّهم فانون بالتّحريض عليها. ولنا في ذلك

¹⁸²: David Macey, *Frantz fanon, une vie*, p 31.

¹⁸³: Ibid. p35.

¹⁸⁴: Ibid. p35.

¹⁸⁵: Ibid. p38.

مثال، إذ اتهم أندري غلوكسمان-كما ينقل ذلك ماصي-فانونَ بتمجيد العنف إثر الموجة الثانية للإرهاب الذي طال فرنسا سنة 1982¹⁸⁶.

ويتضح من خلال ما سبق أنه في الوقت الذي وجدت فيه الأفكار الفانونية موطنًا لها في إيطاليا، فإنها بالمقابل قُبرت في مهدها في جزر الأنتيل وفرنسا. ويرجع سبب الاختلاف في طريقة التعامل مع فانون إلى أن الإيطاليين كانوا يساريين بحق، وكانوا من بين كلّ الأوروبيين الداعمين الحقيقيين للحركات التحررية، أمّا اليساريون الفرنسيون فلم يكونوا يساريين بحق. وما زاد الطين بلة هو اختيار فانون أن يكون جزائريًا، فاعتبر بذلك خائنًا في نظرهم، فخانوه وتكبروا له. ومثلما فعلت فرنسا فعلت الأنتيل مثلها.

وإذا نحن انتقلنا مرةً أخرى مكانيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فإننا نجد فانون حاضرا فيها، وبشكل ملحوظ، وذلك من خلال "البلاك باور" the black power و"البلاك بانثير" black panther.

والمقصود بالبلاك باور كلّ الحركات التي كانت تروم تحرير السود في الولايات المتحدة الأمريكية من التمييز العنصري الذي طالهم، والتي كانت تريد تحقيق بعض المكاسب المدنية لا غير. وأمّا البلاك بانثير، فهو حزب أمريكي ثوري تحرري، يضمّ مجموع الأمريكيين ذوي أصول إفريقية.

وتعود بدايات تعرّف الأمريكيين على فانون، عندما قامت دار "غروف براس" Grove press بترجمة معذبو الأرض إلى الإنجليزية، وأشهرت لها بعبارة "كتيب من أجل ثورة سوداء بصدد تغيير شكل العالم الأبيض"¹⁸⁷، وقد تمت مناقشة مضمون الكتاب بشكل واسع من طرف الصحافة الأمريكية.

ولقد وجد السود-حسب ماصي-الذين شنّوا حملة عنيفة ضدّ البيض في ستينيات القرن الماضي، في الولايات المتحدة الأمريكية، في فانون ملاذا لهم، إلى درجة أن كلّ من حمل السلاح كان بإمكانه أن يستشهد بكلام فانون. ولكنهم لم يعلموا أنّ الكتاب يتحدّث عن التحرر من المستعمر في حين أنّ ظروفهم لم تكن مماثلة لما كان يحدث عند الشعوب المستعمرة، ورغم أنّ فانون يشير في الكتاب ذاته أنّ إفريقيا ليست أمريكا، وأنّ الاختلافات بين زوج أمريكا وزوج إفريقيا بارزة إلى السطح، وأنّ المشكلات الوجودية التي يعانها كلّ طرف لا تلتقي مع تلك التي نجدها عند الطرف الآخر، ولم يعد هناك من جامع لهما سوى ذلك اللباس الفضفاض الذي نطلق عليه اسم "التعارض مع البيض"، فقد اتخذوا الكتاب إنجيلا لهم، وجعلوا فانون نبيهم.

ibid. p42. :¹⁸⁶

ibid. p44. :¹⁸⁷

وبالولايات المتحدة الأمريكية نختم كلامنا في هذا المبحث، كي ننتقل إلى الحديث عن كيفية مقارنة كل من عبد القادر جغول وعبد القادر بن عراب وإيرين غيندزير للخطاب القانوني، وسنرى الكيفية التي تم بواسطتها إخضاع هذا الخطاب لأهواء أصحاب التخصصات.

(7) فائض التأويل بين جغول، بن عراب، وغيندزير

يروم هذا المبحث معالجة فكرة هامة؛ أشرنا إليها حال حديثنا عن كيفية تلقي هومي بابا للفكر القانوني، ونحن نعقد العزم على التمثيل لها هنا بشكل أكثر جلاءً، وتتمثل هذه النقطة في قيام مفكر أو باحث ما بتأويل أعمال أخرى حسب تخصصه، مما يجعل العمل المتناول عرضة لفائض تأويل؛ يبعده عن سياقه أولاً، وعن غاياته التي يروم ملامستها ثانياً. وما قادنا إلى فعل هذا، هو ألا تصبح فكرة فائض التأويل، مجرد غطاء فضفاض؛ نتهم به كل من يدعي تخصصه في الفكر القانوني وقدرته على تأويله تأويلاً جيداً.

ولنا في هذا المقام مشتغلون ثلاثة، كل حسب اختصاصه، هم عبد القادر جغول، وعبد القادر بن عراب، وإيرين غيندزير. فالأول عالم اجتماع، والثاني متخصص في الكولونيالية وما بعدها، والثالثة أخصائية في العلوم السياسية والتاريخ، وسنرى كيفية تناول كل واحد من هؤلاء للفكر القانوني. ولنبدأ بجغول.

لقد ناقش عبد القادر جغول أطروحته للدكتوراه سنة 1972، وكان ذلك في جامعة باريس 5 (Paris 5). وكان وسم هذه الأطروحة "فرانز فانون غموض إيديولوجية العالم الثالث" **Frantz Fanon l'ambigüité d'une idéologie tiers mondiste**. ولقد كان هذا العمل متبوعاً بدراسة معمقة حول فانون أيضاً، وذلك سنة 1978، وبأعمال أخرى حوله أيضاً، وهذا يدل على شدة اهتمام جغول بفانون وتقديره حق قدره؛ بوصفه أحد أبرز المفكرين الذين عايشوا الاستعمار ونظروا لما بعده، غير مكتفين بمحاولة وصفه، وإنما محاولين تغييره؛ وإن كانت محاولة فانون في التغيير غير مقبولة في نظر جغول كما سيتضح لنا ذلك.

وسننطلق في حديثنا عن كيفية تلقي جغول لفانون، من الدراسة المركزة لأطروحته؛ والتي نشرها المركز الجامعي للبحث والدراسة والإخراج بقسنطينة، ضمن مجلته "دفاتر البحث" (*les cahiers de la recherche*)، وذلك في عددها الثاني سنة 1978، كما أعيد نشرها ضمن كتاب عبد القادر جغول الموسوم بـ **Huit études sur l'Algérie** الصادر عن المؤسسة الوطنية للكتاب سنة 1986. ووسم هذه الدراسة هو *Frantz Fanon et la question paysanne en Afrique*، وقد جاء فيها العديد من النقاط التي سنعرض لها.

وأول ما نبدأ به هو أنّ جغول يتطرق في دراسته للأفكار التي جاءت في "معدّبو الأرض" فقط، ويرى أنّه تمّ إطلاق ثلاثة أحكام مختلفة عليه؛ فإمّا أنّه جاء كتكملة للنظرية الماركسيّة، وإمّا أنّه جاء كمراجعة لهذه النظرية، وهو ما ذهب إليه رينات زهار ومن نحا

نحوه، وإما أنّ التّحاليل التي وردت حول مضمونه؛ تعتبر الفكر الفانونيّ برجوازيّة ذاتيّة وصغيرة ولها أهداف مبطنّة¹⁸⁸.

ويبني جغلول على مجمل هذه القراءات التي طالت الفكر الفانونيّ حكما مفاده؛ أنّ هذه الكثرة هي دليل واضح على غموض الفكر الفانونيّ¹⁸⁹. ولذلك فإنّه يعقد العزم على دراسة هذا الغموض انطلاقا من أرضيّة خاصّة، هي أرضيّة طبقة الفلاحين *la paysannerie*، لأنّها تشكّل حسبه أهمّ محور في الكتاب، ولأنّها كانت مغيبّة في الفكر الماركسيّ؛ ولم تبد لها بادية إلاّ مع نهاية الحرب العالميّة الثّانية خاصّة مع السوفييت والصينيّين وصعود حركات التّحرّر في العالم.

وبالرّجوع إلى الماركسيّة، فإنّ المعلم الأوّل ماركس منح الامتياز للطبقة العماليّة، والحزب السّياسيّ والمدينة. وبالمقابل فإنّه لم يعط أيّ اعتبار لطبقة الفلاحين. ولكنّ الثّورة البلشفيّة التي أسّست للاتّحاد السوفييتيّ بعدها، والثّورة الصّينيّة بقيادة ماو تسي تونغ، أبرزتا معا الدّور الذي تلعبه هذه الطبقة.

ففي الحين الذي نجحت فيه الثّورة البلشفيّة في المدن فقط، وتحديدًا في مدينتي بتروغراد (سان بطرسبورغ حاليا) وموسكو، إلاّ أنّه تمّ الاستنجا بطبقة الفلاحين من أجل تكوين الجيش الأحمر. وخلص السوفييت إلى أنّه إن كانت السّلطة قابضة في المدن، إلاّ أنّ ما يعضّدها ويؤازرها هم الفلاحون في الأرياف.

وأما الصينيون، فلقد فشلت الثّورة عندهم في المدن، فقرّر ماو تسي تونغ تأطير الفلاحين، وكان المؤطّرون هم أعضاء الحزب الشّيعي الصّينيّ PCC، ونجحوا في ثورتهم. وبنجاح الثّورتين في الاتّحاد السوفييتيّ والصّين، تزايد الاهتمام بدور هذه الطبقة بعد أن كانت بعيدة عن أيّ اعتبار سابقا.

ولكنّ السؤال الذي يطرحه جغلول هنا يتمثّل في المبرر الذي الذي يمكّننا من نقل تجربة، من بلد يعرف طبقة عماليّة، إلى بلدان تكاد تنعدم فيها هذه الطبقة، وبالتالي انعدام التّضافر والتّعارض بينها وبين طبقة الفلاحين. وما دام الحال على هذا، فهل من الممكن أن تحلّ فئة أخرى محلّها كالجوازيّة الصّغيرة؟ وعليه، فقد برزت عدّة آراء وتعارضات حول هذه النّقطة؛ بين مطالب بمراجعة نظرة الماركسيّة إلى صراع الطبقات، وبين مطالب بإنشاء مذهب آخر يأخذ بعين الاعتبار ما رأت الماركسيّة أنّه غير قادر على الاندماج في منظومتها. ويرى جغلول أنّ هذه التّعارضات هي المحور الذي يشكّل ما يريد فانون معالجته.

Abdelkader Djeghloul, *Frantz Fanon et la question paysanne en Afrique*, : 188
dans : *Huit études sur l'Algérie*, Abdelkader Djeghloul, entreprise nationale du
livre, Alger, 1986, p110.

Ibid. p111. : 189

وبودّنا القول هنا على سبيل الرّدّ على جغلول أنّ فانون لا يحاول إعطاء حلول للعوائق التي اعترضت الفكر في الضّفة الأخرى للعالم، وإنّما يتحدّث عن خصوصيّة عالم له قوانينه التي تسيرّه، وليس معقولاً أن نقيس حالة من عالم في سياق سلم، على حالة في عالم في سياق استعمار وحرب. وعليه فإنّ كتاب فانون لم يأت ليعالج التّعارضات التي ذكرها جغلول، وإنّما أتى للتعبير عن انشغالات الثّورة والمزالق التي من الممكن أن تعرقل مسارها.

وتحت عنوان "ازدواجيّة الخطاب القانوني حول طبقة الفلاحين وفشلها"، يذهب جغلول إلى أنّ القراءة المتأنيّة لعمل فانون تسمح لنا باكتشاف طريقتين في صياغة بناء نصّه؛ الأولى هي الانشطار *la dichotomie*، ومعناها أنّ النصّ القانوني قائم أساساً على جملة من الأزواج المتعارضة فيما بينها، والثّانية هي الغموض *l'ambigüité*، ومفاده أنّ العلاقات بين هذه الأزواج تتسم بالغموض. ومن أجل عرض الخطاب القانوني، ينبغي علينا أن نكشف اللّعب الموجود بين هذه الأزواج، وأن نكتشف العوائق *les blocages* التي توقف هذه الحركة بينها¹⁹⁰.

ويبدأ جغلول من ثنائيّة المدينة/الرّيف، وفيه يعطي جرّداً عن أهمّ الفئات التي نجدها في المدينة وفي الرّيف، وقد بلغ عددها سبعة فئات. ثمّ يتبع ذلك بذكر أهمّ خصائص كلّ فئة منها ومميّزاتها، وبشكل خاصّ على تلك التي تجعلها إمّا متعاونة مع الاستعمار أو لا. ويخلص في آخر جرّده إلى أنّ الفئة الوحيدة المتعارضة مع الإمبرياليّة هي طبقة الفلاحين *la paysannerie*، ولكنّها غير واعية من حيث تعاونها مع فئات أخرى هي في الأصل متعاونة مع البرجوازيّة الفلاحيّة *la bourgeoisie agraire* أو مع الإقطاعيّة الفلاحية *la féodalité agraire*.

وواضح أنّ التعارض الذي يتحدّث عنه جغلول هو تعارض متعلّق بميدان العمل، وأنّ طبقة الفلاحين تتعامل بشكل غير مباشر مع الإمبرياليّة، وأنّ ما يطبع هذا التّعاون هو اللّاوعي. وأمّا فانون فلا يتحدّث عن تعارض من هذا الشّكل، وإنّما يتحدّث عن تعارض قيميّ مطلق، فالاستعمار عند الفلاحين هو الشّرّ المطلق، والفلاحون هم في نظر الاستعمار الشّرّ المطلق كذلك. وهذا لا ينفي وجود اتّصال بين الطّرفين في ميادين محدّدة، ولكنّ هذا الاتّصال مطبوع دائماً بطابع انعدام الثّقة بين الطّرفين وأنّ أحدهما زائد، ووجب التّخلّص منه. وبالتالي فإنّ محاولة جغلول الطّعن في تعارض طبقة الفلاحين مع الاستعمار غير مؤسّسة.

وفي حديثه عن انسداد *blocage* الخطاب القانوني انطلاقاً من ثنائيّة العنف التّلقائي/التّنظيم السّياسي، يقول جغلول أنّ فانون اضطلع في نصّه كلّّه بالبحث عن أشكال الصّراع التي بإمكانها تصفية الاستعمار، ولكنّه لم يستطع الوصول إلى حلّ يذكر¹⁹¹. وذلك

Ibid. p114. : 190

Ibid. p122. : 191

على أساس أنّ النّصّ القانونيّ قائم على ثلاثة محاور لا يمكنها أن تقدّم حلاً لتصفية الاستعمار، وهذه المحاور هي:

- نقد التّنظيمات السياسيّة الحصريّة، والتّأكيد على التّلقائيّة الثّوريّة لطبقة الفلاحين.
- نقد هذه التّلقائيّة والاعتراف بوجود تنظيميها.
- أنّ مهمّة التّنظيم لا يجب أن يضطلع بها من هم في حكم الغريب عن هذه الطبقة.

والردّ على جغول بخصوص عدم وصول قانون إلى حلّ بإمكانه تصفيّة الاستعمار يكون كالآتي: إنّ عمل قانون قائم أساساً على الانطلاق من وقائع ثوريّة حدثت في هذا البلد أو ذلك، وبشكل بارز في الجزائر، ويتحدّث عن ضرورة تفادي الوقوع في بعض المزالق التي حدثت فعلاً أيضاً. ومعنى هذا أنّه ينطلق من حقائق واقعيّة من أجل الوصول إلى واقع أفضل؛ يتمّ فيه قطع الحبل السّريّ بين الإمبرياليّة والمستعمرات السابقة. وأمّا عمل جغول فيميل إلى كونه علم اجتماع ثوريّ، أي أنّه قائم على مجرد توصيف العلاقات القائمة ضمن المجتمع الاستعماريّ، بدليل أنّه لا يعود إلى الثّورة الجزائريّة وأحداثها رغم كونه جزائريّاً، أي أنّه يفصل ما طبيعته ثوريّة، ليقيسها على حالة طبيعتها سلميّة. وبعبارة أخرى فإنّ أساس عمل قانون قائم على العنف الثّوريّ، بشرط أن يتمّ تأطيره من أجل خلق وعي سياسيّ واجتماعيّ لدى المتحرّر، رجاء القضاء على كلّ أشكال الاستغلال الظّاهرة والباطنة، وهذا ما لا يناقشه جغول.

وفي ما يخصّ ثنائيّة برجوازيّة/شعب، فإنّ جغول يذكر أنّ قانون عدّد خمسة مزالق يجب تفاديها، ولكنّ عمليّة التّفادي هذه ليست مرهونة بوقائع حقيقيّة كما يقول جغول، بل هي عنده مرهونة بـ"إرادة قانون" *volontarisme de Fanon*، وهذا غير كاف، ويعطي جغول على ذلك مثالا، فعندما يتحدّث قانون عن الحزب السياسيّ، نجده يقول: "الحزب السياسيّ هو... " و"يقوم الحزب ب... " ثمّ يتحوّل خطابه إلى مستوى آخر، فنجده يقول مثلاً: "ينبغي على الحزب أن يقوم ب... " و"يجب عليه ألا... "، وهذا الانتقال من مستوى لآخر، جعل جغول يحكم على الخطاب القانونيّ بالعجز، لأنّه يدلّ على "إرادة" قانون لا أكثر ولا أقلّ. يقول جغول: "وفوق هذا، ليس هناك سوى إرادة عمياء مع المزالق الرجعية التي تنطوي عليها"¹⁹².

ويبدو لنا الآن، بشكل جليّ، أنّ نقد جغول لقانون، كان قاسياً جدّاً، ولكنّه شهد قصورا في موضعين أو ثلاثة، أمّا الأوّل فذكرناه سابقاً، ومفاده أنّه قام بعزل التّجربة القانونيّة عن سياقها الثّوريّ، ومحاولة إلباسها ثوبا آخر، بإدخالها ضمن بوتقة علم الاجتماع، وهو التّخصّص الذي برع فيه جغول، ممّا جعل هذا النّقد غير مؤسس علمياً. وأمّا الثّاني فمفاده أنّ قانون حاول مناقشة الآراء المتجاذبة حول دور طبقة الفلاحين التي كان يشهدها العالم الغربيّ، فنقل بذلك معضلة غربيّة وحاول معالجتها في عالم مانويّ، وهذا غير وارد أيضاً، لأنّه سبق لقانون أن تبرّأ من الغرب وتمركزه على ذاته سابقاً. وأمّا الأمر الثالث فمتعلّق بعجز الخطاب القانونيّ عن إيجاد حلول لتصفية الاستعمار؛ بدعوى أنّه قائم على "إرادة" لا غير، وهذه النّقطة

صحيحة، ولكن لسنا ندري لماذا اتخذ جغلول منها موضع نقد، إذ المفروض أولاً ألا يسميها إرادة، بل كان عليه أن يسميها خطوطاً عريضة، أو مساراً أو منهجاً ينبغي اتباعه، وثانياً أنه كان ينبغي صبّ هذا النقد على مدى نجاعة ما رسمه فانون من خطوط عريضة من عدمها، لا رده إلى كونه مجرد إرادة فقط.

وفي دراسة سابقة لهذه الدراسة بأربع أعوام، نجد نقداً ضمنياً من جغلول لفانون وأقلّ حدة من هذه الدراسة التي بين أيدينا، ففي كتابه "تاريخ الجزائر دراسة سوسيوولوجية"، نجد دراسة معنونة بـ "مئة عام من التّضالّات الفلاحية"، وقد خصّصها جغلول للحديث عن تاريخ طبقة الفلاحين في الجزائر في الفترة الممتدة بين 1871 و1971، ورغم أن اسم فانون لم يرد فيها أبداً، إلّا أنّنا نجد العديد من الإشارات إليه.

ومما جاء في هذه الدراسة أنّ تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية ليس تاريخ الطبقة الفلاحية المنعزلة والكابحة لسخطها، ولا تاريخ السّكان المدينين الذين لا يفكّرون إلّا بمصالحهم المباشرة، بل هو تاريخ التّحالف الشائك، لكنّه تحالف حقيقيّ بين الحركة الفلاحية والحركة الوطنية الحضريّة¹⁹³. وهي إشارة واضحة لفانون طبعاً. ويفسرّ جغلول ذلك بالقول أنّه في الوقت الذي تكوّن فيه في المدن أشكال من التّنظيمات العصرية للنّضال ضدّ المستعمرين: الأحزاب الوطنية، والنقابات... فإنّه من الخطأ الاعتقاد أنّ الطبقة الفلاحية بقيت خارج هذه الديناميكية الجديدة.

وما يؤكّد قولنا أنّ حدة النقد الذي تعرّض له فانون في هذه الدراسة قد خفّت، هو موافقة جغلول لفانون في قضية انشقاق أعضاء من الحزب وذهابهم إلى الريف، وفي مدى قوّة طبقة الفلاحين وثوريتها، إلّا أنّه يخالفه في الانطلاق العفويّ للثورة. يقول جغلول: "إنّ الأوّل من نوفمبر ليس بداية انطلاقاً عفويةً أو تمرد، إنّ نقطة انطلاقاً لسيرورة ثورية جديدة؛ حدّدت الأهداف والكيفيات من قبل المناضلين الحضريين النّاتجين عن التّجزئة الجزرية للحركة من أجل انتصار الحريّات الديمقراطيّة"¹⁹⁴.

لقد تميّز الأوّل من نوفمبر حسب جغلول بإعادة تنظيم التّحالفات التي لعبت فيها الطبقة الفلاحية دور القوّة الرئيسيّة، بينما لعبت الأقلية، وهي الأكثر جذرية في الحركة الوطنية الحضريّة، دور القوّة الموجّهة، وعلى هذه القاعدة انطلقت الثورة.

وبذا نختم حديثنا عن جغلول، مستغلّين إيّاه في الردّ على دافيد ماضي، وذلك من أجل أن نوّكّد على أنّ ما ذهب إليه، من حيث طبيعة العلاقة بين الجزائريين وفانون، مذهب غير مؤسس، بدليل أنّه لم يتطرّق لجغلول مطلقاً، ولم يورد له ذكراً في كتابه أيضاً، مع أنّه واحد من المتخصّصين في الفكر الفانونيّ رغم قساوة نقده عليه كما رأينا ذلك.

¹⁹³ : عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر دراسة سوسيوولوجية، ت. فيصل عبّاس، دار الحداثة للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1982، ص132.

¹⁹⁴ : نفسه، ص135.

وأما عبد القادر بن عراب، فرغم أنّ كتابه عن قانون كان موجزا، إلا أنه قيم، فعندما نقرأ عنوانه "فرانز فانون رجل قطيعة" **Frantz fanon l'homme de rupture**، يتناهى إلى ذهننا أنه يريد أن يقول أنّ هناك قطيعة فكريّة بين ما كان فانون عليه، وما أصبح عليه بعد مجيئه إلى الجزائر، ولكننا لا نجد هذا الرّأي في الكتاب أبدا. إنّ ما نجده فيه أمر آخر، فالمقصود بالقطيعة عنده، هو قيام فانون بالثورة على ذلك الثقل الرّهب الذي فرضه الأبيض، لمدة قرون عديدة، منع بواسطته ظهور الكرامة في المجتمع الأسود¹⁹⁵.

وفي هذا الكتاب يردّ على الأثر السيء الذي خلفه تقديم سارتر على "معدّبو الأرض"، ويردّ بشكل قاس على أليس شرقي كذلك حين جعلت فانون "متأثرا بسارتر دون شروط، وأنّه كان يكتنّ له إكبارا دائما"¹⁹⁶، ويقول بن عراب أنّ هذه شهادة غريبة عن سيرة الرّجل، وتهميش لها، كما يبدو أنّها مغلوطة تاريخيا وغير مقبولة من طرف سيّدة؛ تدّعي أنّها عاشت بالجزائر، ولكن في الطّرف الآخر من الحاجز الذي يفصلها عن الأهالي¹⁹⁷.

وفي موضع آخر يبرز بن عراب مكانة فانون مقارنة بأثرابه على غرار سنغور، والشيخ ديوب، ومارتن لوثر كينغ، ومالكوم إكس وغيرهم، بالقول أنّ معركة فانون خلافا لهؤلاء تقترب من الواقع¹⁹⁸. ويضيف في مبحث آخر أنّ فانون هو رائد الدراسات ما بعد الكولونياليّة بامتياز، ويبرز أهميّة فكره كمنطلق لأفكار إدوارد سعيد.

ويبدو من خلال هذا الكتاب، أنّ تخصّص عبد القادر بن عراب مكّنه من تأويل فكر فانون تأويلا معقولا، ولم يدخله في قالب فائض التّأويل الذي شهدناه عند جغول، ذلك أنّه انطلق من الفكر ذاته، ولم يحاول تحميله ما ليس فيه.

وأما الأمريكيّة إيرين غيندزاير، فقد جاء كتابها الموسوم بـ"فرانز فانون" مقسّما إلى أربعة فصول، الثلاثة الأولى منها عرض تاريخي لمراحل حياة الرّجل، والأخير منها دراسة نقدية لبعض النّقاط التي أثارت جدلا حولها أو أريد لها أن تكون موضع جدل. فنجدها تتحدّث في الفصل الأوّل عن البحث عن الجذور التي نبت منها فانون، وفيه تأكيد على أهميّة هيجل وسارتر على اكتساب فانون وعيه الذي قاده إلى الاعتقاد والإيمان بالإنسان. وفي الفصل الثاني تتعرّض إلى علم النّفس مربوطا بالعلاقات الكولونياليّة، من خلال ثورة فانون على الطرق السائدة في البسيكولوجيا آنذاك، وأهمّ ما قام به في البلدة، وكيفية تطوّر فكره ليصبح ذا طبيعة سياسيّة خاصّة مع انتقاله إلى تونس. وأما الفصل الثالث فتتحدّث فيه عن فانون المحارب *le militant*، من خلال استعراض أهمّ ما جاء في كتاب العام الخامس للثورة الجزائرية.

وأما آخر الفصول، ففيه تتحدّث عن المحاور التي جعلت فانون موضع اتّهام ونقد شديدين، فتتحدّث عن العنف وطبقة الفلاحين والتلقائيّة وغيرها. فمثلا، نجدها في معرض

195 : عبد القادر بن عراب، فرانز فانون رجل القطيعة، ص25.

196 : نفسه، ص48.

197 : نفسه، ص48.

198 : نفسه، ص31.

حديثها عن العنف، تربط ما ذهب إليه فانون بالظروف التي كانت محيطة به، فتحاول ربطه بالمرض الذي أصابه وكان سببا في تدهور صحته ثم موته، وتذهب أبعد من ذلك إلى القول أنّ الحادث الذي كاد فيه فانون أن يُقتل هو الذي سبّب له مرضه هذا¹⁹⁹، وتضيف عليه أنّ حديثه عن العنف جاء على عجل؛ بدليل أنّ كتابة معذبو الأرض لم تستغرق من الوقت سوى ثلاثة أشهر. هذا إلى جانب تصفية عبّان رمضان وباتريس لومومبا بعدها. وكلّها أمور جعلت فانون يتحدّث عن العنف بهذه الطريقة.

وليس لنا أن نوافقها فيما ذهبت إليه، وليس لنا أن نردّ عليها لأننا فعلنا ذلك سابقا حال حديثنا عن العنف في مطلع الفصل الثالث، ولا يتوقّف حديثها عند هذا، ولكنها تستعرض العديد من النقاط التي أثّرت حول عنفه، منها أنه ليس تحرّريا بل علاجيّ تطهيريّ، ومنها أنه إنسانيّ، ومنها أنه يخالف تماما عنف جورج سوريل وتردّد على حنة أرندت التي ادّعت ذلك.

وما يشهد لها في هذا الميدان قولها أنه لا عمل سوريل ولا عمل إنجلز *le rôle de la force dans l'histoire* الذي قدّم رضا مالك نسخة منه لفانون، لا يبدو أنّهما لعبا دورا في بلورة فكر فانون²⁰⁰، وتضيف على ذلك أنّ فانون أبدى خيبة أمله من عمل إنجلز لما قدّمه له رضا مالك، وذلك لأنه غير متناسب مع الحالة الجزائرية.

وتختم إيرين فصلها الرابع وكتابتها معه بفتح الخطاب الفانونيّ على مواضيع جديدة، وذلك بعد أن جعلته منغلقا على ذاته ومحصورا في نقاط متجاوزة من قبيل العنف وطبقة الفلاحين، وترى أنّ الخطاب الفانونيّ صالح لأن يُطبّق على حركة تحرير السود في الولايات المتّحدة الأمريكية، وعلى المقاومة الفلسطينية في الشرق الأوسط²⁰¹. قد يصلح تطبيقه على القضية الفلسطينية، بشرط أن يبدي الفلسطينيون رضاهم عنه، لأنه كما سبق وأشرنا، كان قد مال إلى صفّ اليهود وأغفل القضية الفلسطينية تماما، ولكنّه لا يصلح للتطبيق عند السود في الولايات المتحدة الأمريكية، لأنّ السياق فيه مخالف تماما للسياق الإفريقيّ.

وما جعلها تفتح الخطاب الفلسطينيّ على هذين الميدانين، هو اشتغالها في ميدان العلوم السياسية، ومعلوم أنّ القضايا السياسيّة التي كانت تشغل العالم آنذاك هي قضية السود في العالم الجديد، وتأزّم القضية الفلسطينية خاصّة بعد توالي النكبات عليها سنتي 1967 و1973. ورغبة منها في إيجاد حلول لهذه القضايا، وجدت في فانون منبعا تعود إليه، ولكنها لم تكن حذرة في التعامل معه، ممّا جعلها تحاول تطبيقه في سياق مغاير للسياق الذي وضع له، وبالتالي فإنّها حمّلتها ما ليس فيه، وجعلت عملها يميل إلى أن يتّهم بفائض التّأويل.

Irène Gendzier, *Frantz Fanon*, traduit de l'anglais par Edouard Deliman, : 199

Seuil, Paris, 1976, p205.

Ibid. p214. : 200

Ibid. P270/271. : 201

ويتضح من خلال هذا المبحث أنّ فكر فانون شهد تجاذبات عدّة، لعلّ أبرز سبب فيها هو محاولة تطويعه ليناسب تخصص الباحث الذي يريد الاشتغال عليه، ممّا يجعله يحمّل النصّ ما ليس فيه، ويقول ما لم يقله. وبذا نختم هذا المبحث كي ننقل إلى نقطة أخرى.

8) عرب وأفارقة، اهتمام جديّ بفانون أم مجرد خوض مع الخائضين

سبق لنا أن تحدّثنا عن كفيّة تعامل بعض العرب والأفارقة مع الخطاب القانوني، على غرار عبد الله العروي ورضوى عاشور وفوزي السليسي، ونحن نروم الآن دراسة بعض الأعمال التي جعلت من الخطاب القانوني مادة اشتغال لها، وستكون طريقة دراستنا لها بسيطة للغاية، وذلك من خلال إبراز مدى فعالية هذه الدراسات إن كانت لها فعالية في الأصل، أو من خلال الحكم عليها حكماً آخر؛ من قبيل القول أنّها مجرد خوض مع الخائضين لا أكثر، إذ أنّ السمة الغالبة على بعض المثقّفين في وقتنا هذا، هي ميلهم إلى الإدلاء بدلوه في آبار ليست أصلاً ملكاً لهم، ممّا يجعل أعمالهم متميّزة بالبساطة من جهة، وبالافتقار إلى الجدّة من جهة أخرى.

ولنبداً برضوى عاشور؛ التي كُنّا قد حكمنا سابقاً على خاتمة مقالها الموسوم بـ "الصّوت: فرانس فانون إقبال أحمد، إدوارد سعيد" بأنّها لاغية، ذلك أنّها شبّهت العلاقة بين فانون وسعيد بالصّوت الذي كان يُصدره راديو "هنا صوت الجزائر"، إذ كان هذا الصّوت يصل إلى الجزائريين مشوّشاً ومكسّراً ومتقطّعا، وما كان على أولئك الذين كسروا آذانهم كي يلتقطوا خبراً عن الثورة، إلّا أن يقوموا بإضافة ما لم يسمعه إلى هذا الصّوت المتقطّع، وبإكمال جملة الناقصة أو تعديلها. ورددنا عليها بالقول أنّ الصّوت الصّادر عن العلاقة بين فانون وسعيد واضح، ولا يحتاج إضافة أو تأويلاً.

ومع ذلك يبقى مقالها قيماً؛ باعتبار أنّها كانت من المبادرين إلى الكشف عن العلاقة التّواشجية بين فانون وإقبال أحمد أوّلاً، وبين إقبال وسعيد ثانياً، وعن الطّريقة التي عرّف بها إقبال أحمد، فرانس فانون لإدوارد سعيد؛ الذي ادّعى تكملة المشروع القانوني لكنّه لم يفعل.

تقول رضوى مبيّنة الغرض من مقالها ما يلي: "ولكنّ الغرض هنا هو ما أقرأه في هذا المشهد من دلالة مجازيّة أرى في ضوئها رواية فرانس فانون وإقبال أحمد وإدوارد سعيد، وعلاقتنا نحن بهذه الرّواية، ما نلتقطه منها ونضيفه إليها وما نستبدله بها تبعاً لحاجات مضافة، أو موقع يتيح لنا رؤية معدّلة... أقول، في مثل هذا الزّمان، يتعيّن علينا أن نلصق آذاننا بالإرسال الذي يخصّنا، ندخل مرّة أخرى معركة الموجات، لعلّنا نلتقط شيئاً ونضيف أشياء"²⁰².

وأما صبحي حديدي، فله في ميدان الخطاب ما بعد الكولونيالي، دراسة مهمّة صدرت في مجلة الكرمل سنة 1993، موسومة بـ "الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنّظرية

²⁰² : رضوى عاشور، "الصّوت: فرانس فانون، إقبال أحمد، إدوارد سعيد"، 2005، ص84.

النقدية المعاصرة²⁰³، ورغم أنها دراسة قيّمة، إلا أنها تتناول قانون، من منظور إدوارد سعيد وهومي بابا وعبدول جان محمّد (الذي انتقد هومي بابا بشدّة في كيفية تعامله مع الخطاب القانوني) وبينيتا باري (التي انتقدت بدورها عبدول جان محمّد) وغاياتري سيفاك.

ويبدو أنّ الشغل الشاغل لصبحي حديدي لم يكن تبين أصول هذا الخطاب، وإنّما كان همّه هو تأويل المؤسّسين الأوائل انطلاقاً ممّا قيل عنهم، ولنا في ذلك دليل؛ إذ صرّح صبحي بعدها في مقال صحفيّ في جريدة القدس العربيّ، أنّ استحضار قانون يثير في المقام الأوّل حكاية التّأويل²⁰⁴. وودنا لو أنّه أوله من منظوره لا من منظور الآخرين عنه. والغريب في الأمر أنّه اكتفى بإيراد آرائهم عنه دون أن يتبع ذلك بالتعليق على هذه الآراء أو نقدها أو الردّ عليها.

وأما رامي أبو شهاب، فنجد في كتابه الموسوم بـ "الرّسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونياليّة في النّقد العربيّ المعاصر، النّظرية والتّطبيق"، يعود إلى موسوعة "دراسات ما بعد الكولونياليّة" لجون هاولي John Hawely، ليستشهد من خلالها أنّ الخطاب السّرديّ والمضاد والشّارح لمفهوم تفكيك الكولونياليّة [ومفهومه] قد بدأ فعلياً [إلى] أثر فرانز فانون وكتابه معذبو الأرض؛ لا سيما مقالته "في الثّقافة الوطنيّة" وفيها يتتبع أبعاد الاستعمار النّفسيّة²⁰⁵. ولا نجد رامي يناقش ما يقوله، إذ أنّ مقالة فانون "في الثّقافة القوميّة" لا تتبّع آثار الاستعمار النّفسيّة، وإنّما تعالج شيئاً آخر.

وتُجمع أغلب الدّراسات، حسب رامي، على أثر كتاب "معذبو الأرض" ودوره في مناقشة العنف الكولونياليّ وآثاره، ويقول أنّ العنف هو الرّدّ الأنسب على العنف الأبيض، غير أنّ هذا العنف ينبغي أن يكون واعياً حيث يتجاوز النّزعة القوميّة الضيقة²⁰⁶.

وبودنا الإشارة إلى أنّ رامي لا يقرأ قانون مباشرة، وإنّما يقرأه انطلاقاً من تأويل سعيد له، بدليل أنّ أغلب إحصائياته في حديثه عن قانون كانت لكتابات سعيد لا لكتابات فانون نفسه، وربّما تصبح هذه الميزة نمطاً متّبعا في كلّ الدّراسات المنجزة من قبل العرب عن قانون، ولدينا إلى حدّ السّاعة مثالان عن ذلك هما صبحي حديدي ورامي أبو شهاب. ويبدو أيضاً أنّ سعيد هو الذي عرّف العرب، خاصّة المشاركة منهم، بقانون، وقد يصدق ذلك على بعض المغاربة المعاصرين، أمّا المغاربة الأوائل فإنّهم تعرّفوا على الخطاب القانونيّ انطلاقاً من فانون نفسه،

203 : صبحي حديدي، "الخطاب ما بعد الكولونياليّ في الأدب والنّظرية النّقدية المعاصرة"، مجلة الكرمل، مؤسسة الكرمل النّقافية ومركز خليل السكاكينيّ الثّقافيّ، فلسطين، ع 47، يناير 1993.

204 : صبحي حديدي، "محارب فانون الذي لا يستريح"، جريدة القدس العربيّ، 2020/09/20، الموقع الإلكترونيّ: www.alquds.co.uk

205 : رامي أبو شهاب، الرّسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونياليّة في النّقد العربيّ المعاصر، النّظرية والتّطبيق، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص107.

206 : نفسه، ص111.

ونجد ذلك عموماً عند الجزائريين، أو تعرّفوا عليه انطلاقاً من تكوينهم في فرنسا، كما هو حال عبد الله العروي.

وفي مقال آخر لرامي في مجلة الكلمة²⁰⁷، نجده يقول أنّ قانون امتلاك عدداً من المستويات للنضال ضدّ الاضطهاد القائم، انطلاقاً من لون البشرة، ومروراً بمعالجة الآثار النفسية للاستعمار على أثر الشخصية الخاضعة للهيمنة، وإلى نقد النخب الحاكمة. ولكنّ قانون لم يقتصر على هذه المستويات فقط، بل تعدّاه إلى مستويات أخرى لا نجد ذكراً لها عند رامي، ولعلّ السبب في ذلك، يعود إلى كون كلام رامي عن قانون مجرد مقالات صحافية لا ترقى إلى مستوى الدراسة القيّمة.

ويستعرض رامي العديد من المكونات الثقافية التي شكّلت شخصية قانون، كالثقافة المحليّة، والثقافة الفرنسيّة، والفكر الماركسيّ، والوجوديّة. والأثر الأكثر تأكيداً هو إيميه سيزار. ورغم أنّ كتابات قانون في معظمها تتحدّث عن الجزائر، فإنّنا لا نجد رامي يشير إلى أثر التواجد في الجزائر على قانون؛ بوصفه أحد أهمّ الروافد التي شكّلت شخصيته.

وفي مقام آخر نجد الدكتور حسام الدين فياض، يتحدّث عن "رؤية فرانز قانون لقوى التحوّل الاجتماعيّ"²⁰⁸، وهو مقال لا جدّة فيه، إذ يذكر فياض أنّ قانون عبّر عن موقفه من قوى التحوّل الاجتماعيّ، من خلال تمجيده لقيم الرّيف ودور الفلاحين كقوى ثوريّة. ويقارن صاحب المقال بين طبقة الفلاحين في العالم المصنّع وعندنا. ويختم مقاله بالقول أنّ طبقة الفلاحين طبقة ثوريّة بحكم مطالبها، لأنّ المطلب الأساسيّ للفلاح هو الأرض، وهذا غير صحيح برأينا لأنّ طبقة الفلاحين هي طبقة ثوريّة بحكم القيم التي تتمتع بها، وبحكم تعارضها التام مع المستعمر، لا بحكم مطالبها.

ولعليّ قصير في مجلة الاستغراب مقال موسوم بـ "فرانز قانون فيلسوف المعدّبين في الأرض"، وهو مقال صدر حديثاً، استعرض فيه جوانب من حياة الرّجل، مؤكّداً على أمرين اثنين: الأوّل هو أنّه جرى حجب قانون "معدّبو الأرض" بفانون "بشرة سوداء أفتنة بيضاء"، ويرى أنّ ذلك راجع إلى التّقديم الذي صُدّر به كتاب "بشرة سوداء أفتنة بيضاء" من طرف هومي بابا حول [تضاربات الهوية]²⁰⁹، وذلك في طبعته الإنجليزيّة²⁰⁹. والثاني هو أنّ النتائج

207 : رامي أبو شهاب، "فرانز قانون ومقاومة الاختلاف"، مجلة الكلمة، ع39، يوليو 2010. الموقع الإلكتروني: www.alkalimah.com

208 : حسام الدين فياض، "رؤية فرانز قانون لقوى التحوّل الاجتماعيّ"، صفحة: نحو علم اجتماع تنويري، ط1، 2017. الموقع الإلكتروني:

<https://www.facebook.com/profile.php?id=100013362274564>.

209 : علي قصير، "فرانز قانون فيلسوف المعدّبين في الأرض"، مجلة الاستغراب، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، ع 12، صيف 2018/م1439هـ، ص244.

التي توصل إليها فانون لم تكن محض تفكير، وإنما كانت انطلاقاً من تجارب خاضها الرجل سواء في الأنتيل أو فرنسا أو الجزائر أو إفريقيا²¹⁰.

ويرى قصير أنّ فانون ليس مجرد كاتب يمجد العنف كما أشيع عنه، ولكننا لا نجده يدعم موقفه بالحجج اللازمة لذلك؛ ممّا يجعل كلامه مجرد رأي غير مبني على وقائع تبرره إلا ما كان مرتبطاً بطفولة فانون، وهو هنا يميل إلى دافيد ماسي كي يقول أنّ فانون كان في طفولته عنيفاً وقاسياً إلى حدّ ما، ممّا جعل أفكاره حادة إلى درجة معينة²¹¹.

ويرى صاحب المقال أنّ فكر فانون عانى قصوراً في عدّة ميادين، منها أنّ حديثه عن المثقّف يمكن أن يكون العنصر الأقلّ استقراراً في المخطّط القانوني، ومنها أنّ أفكار فانون قد تبدو اليوم مفرطة في مثاليتها، وأنّ توقّعاته بشأن إفريقيا ثبتت صحتها. وكنا قد عالجت هذه الميادين جميعاً، ورددنا على هذه الشّبه واحدة بواحدة.

ويبدو أنّ علي قصير بوصفه أستاذاً جامعياً وباحثاً في سوسيولوجيا الإعلام المعاصر بلبنان، غير ضليع بميدان الدّراسة هذا، بدليل أنّه لم يقرأ فانون مباشرة، وإنما قرأه انطلاقاً من كتابات الآخرين عنه، وبشكل خاصّ نايجل غيبسون ودافيد ماسي. أضف إلى ذلك أنّ حديثه اتّسم بنظرة عامّة لا عمق فيها، فنجدّه يطلق أحكاماً غير متبوعة بما يعضدها، كما أنّه يستعمل تجاوزات معرفيّة مثل وصفه لكتاب "معدّبو الأرض" بالرواية، أو بالقول أنّ دافيد ماسي باحث فرنسيّ في حين أنّه ليس كذلك.

وأما يحيى بن الوليد، فله عندنا مقالان، الأوّل موسوم بـ "خطاب ما بعد الاستعمار"²¹²، يقول فيه عن فانون أنّه وُصف بـ "نبيّ العالم الثالث"، و"وكيل الحقيقة المنتهكة والمتحوّلة"، و"المبشّر الأوّل بنظريّة ما بعد الاستعمار". ويحيلنا في حديثه عن فانون إلى صبحي حديدي؛ الذي يحيلنا بدوره إلى إدوارد سعيد؛ الذي جعل من فانون المدافع عن سرد التّحرير المضاد الذي ينتمي إلى حقبة ما بعد الحداثة. وهذا الموقف المتّخذ يحتوي على تجاوزين: الأوّل أنّ ربط فانون بالمدافع عن سرد التّحرير هو اختزال معرفيّ وحصر لفكر الرجل في نقطة واحدة، والثاني أنّ الاستشهاد عن غائب (فانون) بغائب (سعيد) بغائب آخر (حديدي) من طرف حاضر (يحيى بن الوليد) غير مقبول بنظرنا.

ويردّ يحيى على تقديم سارتر لكتاب فانون بالاستشهاد بـ "بول جونسون" الذي قال أنّ عنف سارتر في تقديمه، أكثر تعطّشاً للدّماء من الكتاب نفسه. ولفظة "أكثر" التي كرّرها يحيى هي اسم تفضيل، ومعلوم أنّ اسم التّفضيل يدلّ على أنّ شيئين اشتركا في صفة واحدة (وهي

210 : نفسه، ص 237.

211 : نفسه، ص 246.

212 : يحيى بن الوليد، "خطاب ما بعد الاستعمار"، مجلّة الكلمة، ع 16، أبريل 2008. الموقع

الإلكتروني: www.alkalimah.com

هنا التّعطش للدماء) وزاد أحدهما على الآخر في تلك الصّفة، فهل سمة معذبو الأرض هي التّعطش للدماء؟

ويصرّح صاحب المقال أنّه لا ينافس فانونَ في ميدان خطاب ما بعد الاستعمار، إلّا إيميه سيزار، وألبير ميمي، وليوبولد سيدار سنغور. أولاً يعلم أنّ سيزار اختار الانضمام إلى فرنسا بينما رفضها فانون، وأنّ ألبير ميمي انتهاز الفرصة ليلتحق بفرنسا الإمبرياليّة؛ بعد أن منحت الحقّ ليهود شمال إفريقيا بالتّجنّس بجنسيتها، وأنّ سنغور كان موضع انتقاد شديد من طرف فانون بسبب موالاته لفرنسا وبسبب جمعيته النّقافيّة التي أنشأها؛ والتي ردّ عليها فانون بشدّة في معرض حديثه عن النّقافة القوميّة.

وأما مقاله الثّاني فموسوم بـ "إدوارد سعيد مستعيدا فرانز فانون"²¹³، وفيه يقول يحيى أنّ فانون مثلما انتقد الاستعمار، فإنّه كان على علم بمنظريه ودارسيه، ولذلك انتقدهم بصراحة منذ أوّل كتاب له.

ويقول أنّ لإدوارد سعيد الفضل في عدم اختزال فانون في كونه مجردّ مناهض شرس للاستعمار، أو في مجردّ مشكّك في البرجوازيات الوطنيّة المتقاعسة، وإنّما في موضوعة فكره ضمن نظريّة الخطاب ما بعد الكولونياليّ. ويذكر يحيى أنّ سعيدا عندما استرجع فانون قال أنّ سوء قراءته تعتبر خيانة، ولكنّ يحيى لم يدقّق في مدى وفاء سعيد لفانون في استرجاعه إيّاه.

وعلى سعيد آخر، يشير صاحب المقال إلى محدوديّة تداول فانون في العالم العربيّ مقارنة مع الغرب. ويرى أنّ الدّراسات حوله بالإنجليزيّة أكثر من الفرنسيّة، لأنّ فرنسا لم تأخذ في الانفتاح على "نظريّة الخطاب ما بعد الكولونياليّ" إلّا بعد حين، وذلك بسبب ميراثها الكولونياليّ الثّقيل.

ويختم مقاله بالقول أنّ الدّراسات ما بعد الكولونياليّة التي بقدر ما طوّرت عمل فانون، فإنّها أضعفته، ففانون ما بعد الكولونياليّ-حسب إيدي باناري-صورة معكوسة لفانون المفكّر الثّوريّ الذي كان عليه.

ونختم حديثنا عن العرب بالشهادة الصادمة، التي ذكرها الدّكتور يوسف بكار نقلا عن الأديب الأردنيّ الرّاحل مؤنس الرّزاز، والتي تبين أنّ النّقاد العرب غافلون عن الخطاب الفانونيّ تماما، وإن هم عادوا إليه فليس ذلك سوى خوض مع الخائضين. يقول بكار في معرض حديثه عن "أضواء جديدة على موسم الهجرة إلى الشّمال"²¹⁴: "المسألة الأولى، تأثر الطّيب صالح بفكر الكاتب المناضل المارتيينيكي فرانز فانون عن تحرير الشّعوب من أصناف الهيمنة، ومناهضة الاستعمار، والتّشويه النفسيّ وعلاقة المستعمر بالمستعمر؛ وإفادته الكبيرة منها،

²¹³ : يحيى بن الوليد، "إدوارد سعيد مستعيدا فرانز فانون"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات

والأبحاث، 2018/11/29، الموقع الإلكتروني: www.mominoun.com/articles/6219

²¹⁴: يوسف بكار، "أضواء جديدة على موسم الهجرة إلى الشّمال"، وكالة عرار (مؤسسة عرار العربيّة للإعلام، 2012/02/24. الموقع الإلكتروني: www.sha3erjordan.net

ولقد اكتشف هذا الأديب الأردني الراحل مؤنس الرزاز وصارح به الطيب صالح، الذي قال: «فرانز فانون (منجمي الكبير) الذي أنهل منه، لكنّ أحداً من النقاد لم يُشر إلى ذلك».

ويذكر بكار معظم الأعمال التي جاءتنا عن فانون، ولكنه يزيد عليها عملاً آخر هو مسرحية "المؤامرة" التي لا نجد لها ذكراً عند أيّ ناقد أو باحث، كما أنه ذكر بعض أهمّ الأعمال التي كتبت عن فانون، وجملة من الدراسات حوله في الوطن العربيّ على غرار مقال مدني قصري الموسوم بـ "فرانز فانون: مثقف ملتزم وأديب وطبيب نفسي ذائع الصيت" الذي صدر في صحيفة "الغد" الأردنية، بتاريخ السبت 10 كانون الأوّل 2011. ويذكر أنّ الجزائر لم تنسَ فانون، إذ نظّمت الوكالة الجزائرية للإشعاع الثقافيّ ملتقىً دولياً (3-4 ديسمبر 2011) بمناسبة الذكرى الخمسين لوفاته تذكيراً به وبفكره، واعترافاً بمواقفه ونضاله وجهاده في سبيلها، كي يظلّ حاضراً في حوارات هذه الأيام، أيام ما بعد الاستعمار، الذي جعل يطلّ بوجوه جديدة. ويضيف أنّ صدى ملتقى الجزائر تردّد في «أخبار الأدب» المصريّة، التي أفردت ملفاً خاصاً عن فانون، نشرت فيه مقالاتٍ عنه، وفصولاً من مذكرات حوله، ومقاطع من تقديم سارتر لكتابه، ومقالة "عنف فانون" التي ترجمها ثائر ديب من كتاب "تأملات حول المنفى" لإدوارد سعيد في العدد 960 الصادر بتاريخ 18 ديسمبر 2011.

وبختام الحديث عن فانون عند العرب، ننقل مجال دراستنا إلى إفريقيا، ولنا في الأفارقة- باستثناء العرب الذين درسناهم- دراسة واحدة فقط، وهي لأشيل مبمبي في كتابه "نقد العقل الزنجي"، فقد خصّص مبحثاً للحديث عن "عنف المستعمر المحرّر"، ومما جاء فيه أنّ فانون اضطلع بدراسة كيفية تحويل عنف المستعمر؛ بوصفه غليانا طاقويّاً وغريزة بقاء تافهة، إلى كلام سياسيّ مليء وكامل²¹⁵.

ويبدو أنّ أشيل يميل نحو تمجيد العنف، شأنه في ذلك شأن إزيكيال مفاليلي الذي تحدّثنا عنه سابقاً، ويبدو أيضاً أنّه يكرّر جملاً من تقديم سارتر لكتاب فانون، وذلك حين يقول أنّ الأمر يتعلّق بحقّ إعطاء الموت لمن أُلّف عدم تلقّيها، وإنّما أُلّف إخضاع الغير دون تحفّظ ولامقابل²¹⁶. ويتّضح أيضاً أنّه ممّن يميلون إلى اعتبار عنف فانون مندرجا ضمن المسار العام للمعالجة، في حين أنّه تحرّريّ لا علاجيّ تطهيريّ.

ومما يُحسب لأشيل إشارته إلى ضرورة انغماس المثقّف الحالي في العمل، وهي نقطة مهمّة من النقاط التي دعا إليها فانون بالنسبة إليه، ويرى أنّنا بحاجة ماسة في وقتنا الحاضر، إلى المزوجة بين النضال والنقد²¹⁷.

ومما يُشهد له أيضاً، تأكّيده على أنّنا مدينون لفانون بشيء واحد، هو أنّه علّمنا فكرة أنّ في كلّ شخص إنسانيّ، يوجد شيء لا يمكن ترويضه، شيء لا يمكن للهيمنة- أيّاً كانت أشكالها-

²¹⁵ : أشيل مبمبي، نقد العقل الزنجي، ت. طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1،

2018، ص226.

²¹⁶ : نفسه، ص226.

²¹⁷ : نفسه، ص231.

إقصاءه ولا احتواءه ولا قمعه، ولقد عمل فانون على فهم صيغة تفجّر هذا الشيء في سياق كولونياليّ لم يعد واقعنا اليوم، وما علينا إلا أن نفجّر هذا الشيء في سياقنا اليوم.

وبهذه الدّراسة الوحيدة التي بين أيدينا، نحصل كلّ ما قلناه بالقول أنّه باستثناء مقال رضوى عاشور الذي تميّز بالجدّة والعمق، فإنّ دراسة صبحي حديدي وإن كانت قيّمة في المجال المذكور، إلا أنّها تناولت فانون من منظور الآخرين عنه؛ على غرار إدوارد سعيد، ممّا جعلها تميل إلى كونها خوضا واتباعا، أكثر من كونها مبادرة واستباقا. ومثلما فعل صبحي تبعه رامي أبو شهاب، ويحيى بن الوليد. وأمّا حسام الدّين فيّاض فعالج نقطة مستهلكة تمثّلت في طبقة الفلاحين، وأدلى بدلوه فيها دون أن يأتي بجديد، وبذلك اندرج عمله أيضا في كونه خوضا مع الخائضين كذلك. وأمّا علي قصير، فمعه يمكننا أن نتأكد، أنّ هناك مواضيع أصبحت شبيهة بالموضة التي يتهافت الجميع لاقتنائها، وإلا فما هو مبرّر أن يكتب إعلاميّ دراسة سطحيّة عن فانون دون أن يأتي بجديد، وربّما كرّر مغالطات حوله وجعلها من باب المسلمّ بها، في حين أنّها ليست كذلك. وأمّا يوسف بكار، فقد غلب على مقاله طابع التّقرير، وربّما يكمن عذره في أنّه لم يتّخذ من فانون ميدانا لدراسته، وإنّما أراد تسليط أضواء جديدة على رواية الطّيب صالح "موسم الهجرة إلى الشّمال". ويصدق ما قلناه عن العرب على أنشيل ولكن بدرجة أقلّ، لأنّه يدرك على الأقلّ أنّه ينبغي علينا استثمار الخطاب الفانونيّ في سياقنا اليوم.

(9) بين أنيا لومبا وأصحاب "الرّدّ بالكتابة"

مثلما اشتغل العديد من العرب على فانون بسبب اشتغال إدوارد سعيد عليه، نجد الهنديين يدرسون فانون بسبب دراسة هومي بابا له، ولنا في أنيا لومبا وغاياتري سيفاك ما يؤكّد ذلك. وسنعرض في هذا المبحث لكيفيّة تعامل أنيا لومبا مع الخطاب الفانونيّ، لأنّها برأينا قراءة فريدة، ثمّ نعرّج بعد ذلك على أصحاب كتاب "الرّدّ بالكتابة"، كي نرى أحوال فانون عندهم، وسنتبيّن الفرق في التّعامل بين هذا وذاك.

في كتابها "في نظريّة الاستعمار وما بعد الاستعمار"، الصّادر سنة 1998، تقول أنيا لومبا أنّ فانون كان واحدا من الذين نقّحوا الفكر الماركسيّ في ميدان صراع الطبقات على أنّه محرّك التّاريخ، وتذكر أنّ فانون أضاف معطى آخر يدخل في تحديد ذلك، يتمثّل في أنّ الفارق بين من يملك ومن لا يملك أمر يقرّره العرق²¹⁸، وتستننتج بذلك أنّ هناك تداخلا بين العرق والطّبقة عند فانون.

وتؤكّد لومبا، في إطار جمعها بين فانون وسيزار، أنّهما يشتركان في نظرتهم للاستعمار من حيث هو الجانب الماحي للشّخصيّة الإنسانيّة. وأمّا في إطار جمعها بينه وسعيد،

218 : أنيا لومبا، في نظريّة الاستعمار وما بعد الاستعمار الأديبيّة، ت. محمّد عبد الغنيّ غنوم، دار الحوار للطباعة والنّشر والتّوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007، ص36.

فتقول أنّ فانون كان قد أنجز، قبل سعيد بسنوات كثيرة، إدانته للاستعمار بقوله حرفياً أنّ: أوروبا هي من خلقت العالم الثالث²¹⁹.

وتذهب أنيا لومبا إلى أنّ فانون لم يكتف بالبيكولوجيا في دراسته للعالم الاستعماريّ، بل تعدّها إلى اعتبار أمور أخرى لا يمكن إقصاؤها من ميدان الدراسة، وتقول أنّه كانت لفانون إشراقات في ميدان بيكولوجيا الاستعمار، ففي ضوء تاريخ مؤسسة التحليل النفسيّ، فإنّ الاقتراحات التي قدّمها فانون، في كتابيه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" و"معدّبو الأرض"، خاصّة فيما تعلق بعقدة أوديب، كانت انفجاريّة، ممّا جعل عمل فانون يندرج بصورة مباشرة ضمن النظريات العرقية فيما يتعلّق بالنموّ الجسميّ والنفسيّ²²⁰.

وممّا جاء عنها أيضا أنّ فانون قال أنّ [التّحضير] هو الذي أدّى إلى الجنون المحليّ، لأنّه لم يكن تحديثاً؛ بل استعماراً خلخل نفس المستعمر وشوّهها، وذلك راجع إلى أنّ المستعمر لم يقدر على مجاراة ما كان يحصل، لأنّ الاستعمار كان قد نخر جوهر وجوده وجوهر ذاتيّته. وتوضّح لومبا أنّ فانون ردّ كلّ أشكال السلوك الدينيّ والسحريّ والتّعصبيّ إلى كونها أشكال مقاومة للحكم الاستعماريّ. وبذلك فإنّه يخالف مانوني الذي اعتبر أنّ السكان الأصليين استبدلوا تقديس الأسلاف بتقديس المستعمر.

وتضيف أنيا في هذا الميدان أيضا، أنّ فانون لا يخرج عن إطار النّماذج التي كانت سائدة حينها؛ فيما يتعلّق بالعقل الأسود، بل يطوّرها إلى درجة ينعكس فيها معناها السياسيّ، ولذلك نجده يصرّح أنّ الخصائص التي كانت قد وصفت في التحليل النفسيّ للإثنيات؛ على أنّها أشكال هيسستيريا محليّة، وعلى أنّها دليل على بُنى عقل الأسلاف، ما هي في واقع الأمر إلاّ علامات مقاومة²²¹.

وبينما كان مانوني قد اقترح أنّ الاستعمار هو نتيجة فروقات نفسيّة محدّدة بين الأعراق، والتي تؤدّي ببعض الشّعوب إلى التّبعية والحاجة إلى أن يحكمها غيرها، فإنّ فانون حاجج أنّ الاستعمار في الحقيقة، هو السبب الذي أدّى إلى نشوء فروقات نفسيّة على المستويات العرقية ومحقّ الفرد الأسود إلى العدم.

وفي ميدان علم النفس أيضا، تقول أنيا أنّ فانون نقّح خطّة لاكان المسمّاة "مرحلة المرأة"، واقترح أنّ عقدة أوديب والبنى الأسريّة التي تسكن في داخلها؛ عاجزة عن وصف البنى النفسيّة لفرد جزر الأنتيل. وسبق لنا أن عالجنّا كلّ هذه النّقاط، وليس لنا خلاف مع لومبا حولها.

وعلى سعيد آخر، تتحدّث لومبا عن تزايد الاهتمام بخطاب فانون، إذ تقول أنّه تمّ النّظر إليه، في السّنوات الأخيرة، مع استبعاد شخصيات مهمّة أخرى في الغائب، كأهمّ ناشط معارض

219 : نفسه، ص 57.

220 : نفسه، ص 149.

221 : نفسه، ص 150.

للاستعمار، وأنه أضحى كما قال ألبير ميمي نبيّ العالم الثالث و"بطلا رومانيا لتفكيك الاستعمار"²²². وبودنا الإشارة هنا، إلى أنّ لومبا لم تنفطن إلى محاولة ميمي حصر الخطاب القانوني في الرومانسية أو الغنائية أو اللّغة الكثيفة، في مقابل تغييب جوانب أخرى مهمّة من فكره، ذلك أنّه يكثر الحديث باستمرار عن غنائية الخطاب القانوني ورومانسيته ولغته، ويكثر عقد مقارنات لغوية وغنائية وشاعرية بينه وبين آخرين، على غرار إيميه سيزار، وهذا بنيتة مبطنّة، تكمن في توجيه الخطاب القانوني إلى غير ما وُضع له. ولقد تعلّمنا من محمّد حربي ألا ننساق وراء من يريدون حصر قانون في تيمات غنائية فقط²²³.

ومما جاء في كتابها أيضا، أنّ قانون لم يكن محلّلا نفسيا راديكاليا، بل ناشطا سياسيا معارضا للاستعمار أيضا، وأنّ النقاد انقسموا وقالوا أنّ هناك توترا بين هذين الوجهين لديه، فالأول هو قانون "بشرة سوداء أفنعة بيضاء" المهتمّ بعلم نفس المسحوقين، والثاني هو قانون "معدّب الأرض" الذي يركّز اهتمامه على ثورة المسحوقين ويدعم قضية المقاومة الجزائرية، ويصوّر في كتاباته شعبا موحدًا تغلّب على آثار الاستعمار²²⁴. وترى لومبا أنّه لا يمكن فصل هذين الوجهين، وأنهما متداخلان تداخلا شديدا، ومع ذلك فالنقاد منقسمون بشكل حادّ، حول كيفية عمل هذا التداخل، وتضرب أنيا عن ذلك مثلا بهومي بابا.

يسيء بابا تفسير قانون تفسيراً ما بعد بنويّ، ويحصره في وجه واحد فقط، أمّا قانون الثوريّ، فقد بقي حسب "طفيليا أوروبيا" في القضايا التي ناصرها دون أن يتعلّم على الإطلاق لغة الشعب الذي ناصره؛ أو يشارك في الحياة اليومية لذاك الشعب، وهذا الرأى هو عين ما ذهب إليه ألبير ميمي-كما تنقل ذلك لومبا-حين قال أنّ قانون كان يتحدّث عن الشعوب المستعمرة والإنسانية برمتها، ولكن بنعمة مسيحية²²⁵. وواضح أنّ النعمة استعملت هنا من أجل الضرب في حيثيّة انغماس قانون في الشعوب التي انضمّ إليها وتبنّى قضاياها.

وفي معرض حديثها عن الهجنة، تقول أنيا أنّه في الوقت الذي كانت فيه السلطات الاستعمارية تعمل جاهدة، من أجل دعوة السود إلى تقليد الثقافة البيضاء، بغية احتواء ثقافتهم الأصلية والقضاء عليها، فإنّ بابا رأى أنّ مثل هذه الدعوة توهن الهيمنة الاستعمارية وتضعفها²²⁶. وتضيف أنّه إن كان المقلدون عند قانون رعايا مخلوعين، فإنّ لهم عند بابا تأثيرا في إضعاف السلطة.

وأما ما جاء عنها في حديثها عن "القوميّات"، فنجدها تصرّح أنّ مقالة فرانز فانون "الجزائر تنزع حجابها"، تحتوي على نقاش أسرّ حول صياغة المرأة القومية، ذلك أنّ اعتبار

222 : نفسه، ص150.

223 : راجع بهذا الصدد Mohammed Harbi, *postface*, dans : Frantz Fanon, *œuvres*, أو انظر مبحث "الجزائريون وفانون" من هذا الفصل.

224 : نفسه، ص152.

225 : نفسه، ص154.

226 : نفسه، ص181.

مجال النوع (genre) جوائياً بالنسبة للثقافة القومية، فلا يمكن مخاطبة هذا المجال سوى أنه قومي، ولذلك أُعيب على قانون كونه مهتماً بالنساء الجزائريات وغيرهن من النساء الملونات، فقط للدرجة التي يكنّ فيها مفيدات في مناقشة الأمة²²⁷.

لقد قلنا حرفياً في الفصل الثاني من هذا العمل بأنّ مبدأ معارضة السيطرة الكولونيالية، يقود إلى تحولات جوهرية في ضمير الجزائري الذي حوّر هذه السيطرة المفروضة عليه، إلى وسائل ثورية؛ تروم طرد النظام الكولونيالي واجتثاثه من عروقه، وهو عين ما فعلته النساء الجزائريات، وما فعله قانون هو وصف هذه التحوّلات وتفسيرها، ولم يقدّم باستغلال وضعيّة ما ليستدلّ بها على فكرة يريد البرهنة عليها، وبعبارة أخرى، لم يكن قانون يملك اعتقاداً مسبقاً بفكرة القومية، ثمّ قام بعد ذلك باستغلال وضع المرأة الجزائرية والملونة معها من أجل إثبات معتقده، لأنّ الأمور ستغدو بذلك مقلوّبة، والصحيح أنّ قانون وصف ما رآه، ثمّ استنتج منه نظريته، لا العكس. وهذا ينفي فرضيّة استغلاله للمرأة من أجل خدمة مساعيه القوميّة.

ونختم حديثنا عن لومبا بحديثها عن "القوميّات"، إذ جاء فيه أنّ قانون انتقد بشدّة حركة الزنجيّة، ووصف أديها بالكتابة العنيفة الرنّانة المزخرفة؛ التي تعيد في مجملها طمأنة القوّة المحتلّة²²⁸. وتقول أنّ قانون اقترح "أدبا قومياً" و"أدب قتال" موجّه نحو الشعب، ومهتمّ بتشكيل وعي قوميّ، وملتزم بالنضال من أجل التحرّر القوميّ.

وانطلاقاً من حيثيّة التأكيد على الأدب الصّادر عن المستعمر أو المستعمر السابق، ظهر إلينا مفهوم جديد؛ يحاول أصحابه التّنظير للأدب والخطابات التي تقف في وجه الهيمنة التي فرضها ويفرضها المستعمر بشكليه القديم والحديث، وذلك من خلال فضح لعبتها وكشف التمثيلات المنزويّة تحتها، وهذا المفهوم هو الرّدّ بالكتابة، وله جذور عدّة وميادين شتى ومنظّرون كثر، ولسنا نعنّى في هذا المقام بتتبّع أصحاب هذا الاتّجاه، وإنّما نروم تقصّي كيفية تعامل أصحابه مع الخطاب الفانونيّ.

لقد عاد كلّ من بيل أشكروفت، وغاريت غريفيث، وهيلين تيفيث، وهم الذين سنطلق عليهم اسم "أصحاب الرّدّ بالكتابة" فيما تبقى من هذا المبحث، بتأليف كتاب يتناولون فيه النّصوص التي تندرج ضمن نطاق ما بعد الكولونيالية، ولم يخلُ كتابهم هذا من ذكر قانون أو الرّجوع إليه، فقد ورد ذكره في غير موضع منه. وسنحاول تقصّي ذلك.

في محاولة من هؤلاء النّقاد تحديد ميدان دراستهم، نجد أنّ هناك مقاربة رئيسيّة ما بعد كولونيالية مشتقة من أعمال فرانز فانون وألبير ميمي، نجد فيها أنّ أيّ نوع من النّصوص في

227 : نفسه، ص198.

228 : نفسه، ص215.

مجالات ما بعد الكولونيالية، هو موضوع للسيطرة السياسية والتخييلية والاجتماعية الكائنة في العلاقة بين المستعمر والمستعمَر²²⁹.

وفي معرض حديثهم عن النظريات الأدبية الإفريقية، وتحديدًا عن الزنجية و"أدب السود"، يعود أصحاب الردّ بالكتابة إلى فانون، ومما جاء عنهم أنّ فانون قام بتطوير واحد من أكثر التحليلات [تطرفًا] بشأن التبعات السيكولوجية والسوسولوجية للعملية الكولونيالية، إذ أنكر القالب النمطيّ العنصريّ في قلب الممارسة الكولونيالية، ذلك أنّ هذا النمط كان قائمًا على جعل المستعمرين، خاصة السود منهم، مستعدين للاقتناع بوضع قناع أبيض على الثقافة والامتياز²³⁰.

ومما جاء عنهم أيضًا، أنّ تحليل فانون يؤكد على إدراك الواقع الاقتصاديّ والسياسيّ الذي يشكّل أساس تأكيد الاختلاف العنصريّ، وأنّه هو الذي شكّل القاعدة المادية للملامح السيكولوجية والثقافية المشتركة للشعوب المستعمرة. وخلافًا لأنصار الزنجية الأوائل، فقد كان تحليل فانون يركز دوماً على معارضة سياسية.

وبودنا أن نعلّق على عبارة معارضة سياسية هذه، إذ يبدو أنّها لا تفي الخطاب القانونيّ حقّه، فليس فانون معارضا سياسيًا. قد يصدق هذا الوصف على فانون قبل انسلاخه من الانتساب لفرنسا، ولكننا سنجد هذا الوصف يتكرّر حتّى مع نقاد آخرين، وهو برأينا مغالطة وجب فضحها وتعريفها، لأنها قائمة على اختزال فانون في المعارضة السياسية فقط.

ومما ورد في الكتاب، عن فانون، أنّه أدرك أنّ توظيف خطاب العلاقة الكولونيالية هو نوع من الغموض، وأنّه يُسفر عن قوّة كبيرة في إدماج المعارضة ونزع سلاحها، ولكنه يعترف بقوّة هذا الخطاب من حيث هو قوّة تمحو الغموض، وبوصفه نقطة الانطلاق لموقف معارض جديد يستهدف تحرير المستعمرين.

وينتقل أصحاب الردّ بالكتابة بعد ذلك، إلى القراءات التي حاولت مقارنة فانون بوصفه نموذجًا لقراءة الآداب ما بعد الكولونيالية، على غرار عبدول جان محمّد، وبينيتا باري. ففي كتاب "الجماليات المانوية" الصادر سنة 1983، جاء عبدول جان محمّد ليطور رؤية فانون تجاه الازدواجية المانوية في المجتمعات الكولونيالية؛ التي توظّف نظرية ما بعد البنيوية والماركسية، لتقييم بنية إفريقيا في الكتابة عبر القرن الأخير. وتولّد عملية التقييم هذه قراءة للفترة الكولونيالية والنصوص الإفريقية المكتوبة بالإنجليزية، في فترة ما بعد الاستقلال، داخل سياق سياسيّ وإيديولوجيّ²³¹.

229 : بيل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفيث، الردّ بالكتابة، النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ت. شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص59.

230 : نفسه، ص207.

231 : نفسه، ص220.

وأما بيننا باري فكانت تستحضر قانون من حيث هو نموذجٌ بديلٌ كلاسيكيٌّ وفَعَالٌ، وتصف موقعه باعتباره بيني "وعيا سياسيا، وذاتا موحدة في عداء تام مع [القاهر]". وترفض باري كتابات بعض منظري الخطاب الكولونيالي بوصفه "لا سياسيا"، فنجدها تخالف هومي بابا وغاياتري سيفاك، إذ المشكلة المحيرة لنزاعها معهم حسب أصحاب الرد بالكتابة، هي عدم فعاليتهم السياسية بل حتى التبعات الرجعية الناجمة عن مواقفهم²³².

ويستنتج أصحاب الرد بالكتابة أن قانون وباري-عندما نقرأهما قراءة جيدة وسليمة- وغيرهما من النقاد الذين يُفترض أنهم يسعون إلى التخلُّص من الكولونيالية وينخرطون في كتابة ما تعتبره باري سرديات تحررية وطنية، يتناولون قضية المرحلة التالية التي تتجاوز الحدود التي يفرضها التأثير الناجم عن "الإسكات" الذي تمارسه الكولونيالية: المرحلة التي يمكن أن تخلق مساحة كافية بحيث يمكن كتابة "المستعمر" في التاريخ مرة أخرى. ولكن باري تختلف عن قانون في عدم تسليمها بالتفاعل المتبادل بين المستعمر والمستعمر، وذلك رغم ترحيبها بمشروع قانون كما يذهب إلى ذلك أصحاب الرد بالكتابة²³³.

وإذا جاز لنا أن نعقد قرانا بين هؤلاء وأنيا لومبا على سبيل حوصلة هذا المبحث، فإننا نرى أن دراسة لومبا تميّزت بنوع من الشمولية حول المشروع الفانوني، فقد عالجت نظريته لعلم النفس، وارتباطه الشديد بالاجتماعي والسياسي، وناقشت التوتر الحاصل لدى النقاد حول تفضيل أحد وجهي قانون المتداخلين أساسا في مجال دراستهم، كما أنها تحدّثت عن الثقافة وقضايا الزنجية من منظور فانوني وغيرها من القضايا المرتبطة بعصرها، ولا نجدنا تنساق وراء قضايا مستهلكة مثل العنف أو طبقة الفلاحين إلا ما غفلت عنه؛ وهو قضية الغنائية. وأما أصحاب الرد بالكتابة فلم يعالجوا سوى جانب واحد من الخطاب الفانوني، وهو المتعلق بالنظرية الأدبية، ولعل مشروعهم هو الذي جعلهم يوظفون قانون بهذا الشكل. وبذا نختم مبحثنا هذا.

(10) في تفجير النظرية الفانونية من الداخل

عندما ننظر إلى عديد الدراسات التي استحضرت قانون سابقا، أو إلى تلك التي ما زالت تستحضره في عصرنا هذا، فإننا نرى أن معظمها، إن لم نقل كلها، تكاد تكون ميّالة إلى التركيز على نقاط متجاوزة أو أخرى ضخّ الحديث عنها بشكل ممتنع، ونذكر على سبيل المثال العنف وطبقة الفلاحين. ولقد أدّى هذا التناول للخطاب الفانوني وبهذه الطريقة، إلى جعله منغلقا على ذاته، ومحصورا في مواضيع معينة. وبالمقابل، فقد حدث إغفال متعمد للعديد من النقاط التي لها صلة وثيقة بحاضرنا وحالنا وعالمنا. وسنبدا بالحديث عن النقاط التي يدور الحديث عنها

232 : نفسه، ص 294.

233 : نفسه، ص 295.

بشكل متقصد، على أن نعود بعدها للتطرق إلى تلك التي نرى أنها تشكّل روح الخطاب القانوني خاصة بالنسبة لنا نحن الجزائريين.

ويأتي، في مقدّمة ما كثر الحديث عنه بشكل مفرط؛ العنف وما أثاره من ردود فعل متباينة حوله هنا وهناك، ولقد تمّت مقاربتة من ناحية كونه إنسانياً، أو من ناحية كونه ذا وقع نفسي إيجابي على صاحبه، وتمّ وسمه تبعاً لذلك بأنه علاجيّ أو تطهيريّ، أو من نواح أخرى. وقد اتّهم قانون انطلاقاً من حديثه عن العنف، بأنه من الممجّدين له، وتمّ تفسير كلّ النعرات التي تقوم هنا وهناك من منظور قانون للعنف، وحُمل، وهو في قبره، تهمة التحريض عليه. ولقد ذهبنا مذهباً فصلاً في إنصاف قانون حول مفهوم العنف؛ بأن قلنا أنه وجدته ماثلاً أمامه فاكتفى بوصفه أولاً، والبناء عليه ثانياً، وقلنا أيضاً أنّ تأييده له، كان انطلاقاً من إيمانه بأنّ هذا العنف تقدّميّ، وأنّه لا يسعى إلى الانتشار والتوسّع.

ويكمن ثاني هذه النقاط، في الدور الذي منحه قانون لطبقة الفلاحين في أريافهم، وللأوباش والمشرّدين المتكتّلين حول مدنهم، ورأى الدارسون أنّ قانون، خلافاً لماركس، ضخم الدور الذي قامت به هذه الطبقة، بدعوى أنّها غير قادرة على الاضطلاع بمهمة مثل هذه. ورددنا على ذلك أيضاً بالقول أنّ قانون لم يمنح لهذه الطبقة دوراً من عنده، وإنّما ذكر حقائق متعلّقة بطبيعة هذه الطبقة في إفريقيا عامّة، وفي الجزائر خاصّة، ولقد رأينا كيف أنّ عبد القادر جغلول وافقه في ذلك رغم الخلافات البارزة بينهما حول الموضوع ذاته.

وأما ثالث هذه النقاط، فنجدته كامناً في أنّه لا يتمّ استحضار قانون من قبل الدارسين، إلّا بنية التّركيز الدائم والحديث على أنّه مغيب بشكل بارز؛ خصوصاً في العالم الذي اضطلع بمهمة الدفاع عنه. ونجد هذا الاتجاه متبنّي من طرف الآخر طبعاً، إذ يسعى، وبشكل ممنهج، إلى توظيف قانون توظيفاً أدائياً، فلا تجده يحاول بعث فكره من جديد، بل يوجّه من خلال استحضاره انتقادات شديدة لهجتها للعالم الثالث. وقد نجد أحياناً أنّ هذا الاتجاه متبنّي أيضاً من طرف أبناء بشرتنا الملونة دون طرح بديل ناجع وفعال، أو دون محاولة استخلاص الروح الفعلية للخطاب القانوني.

وأما رابع هذه النقاط، فقائم أساساً على تتبّع المشاكل التي أوقعنا أنفسنا فيها، والقول أنّ ما حدّرنا قانون منه قد وقع، وبالتالي الحكم علينا بأننا لم نحافظ على الاستقلال، بل أوقعنا أنفسنا في استعمار جديد في ثوب آخر. وهذا الاستحضار برأينا هو ترجيح لتلك المقولة التي قالها المستعمر سابقاً: "إذا أردتم الاستقلال، خذوه واغرقوا"، أي أنّ أصحاب هذا الاتجاه يجعلون من أنفسهم الناطقين الرّسميين باسمه، وهم يكفونه بذلك عناء أن يأكل لحمنا كما كان يفعل، لأنّه وجد من يفعل عنه ذلك.

وأما خامسها، فنجد فيه أنّ استحضار قانون لا يكون إلّا بنية عقد قران له مع من ارتبطوا به أو بخطابه، وغالباً ما تكون هذه العملية غير محمودة النتائج، فقد قرُن اسم قانون بإيميه سيزار، وكانت نتيجة ذلك أن حُصر خطاب قانون في العنانيّة فقط، وقرُن مع سارتر، فأصبح بذلك من الممجّدين للعنف، وقرُن بإدوارد سعيد، فحدث بذلك تحوير تشويهيّ للمسار القانوني

خاصّة فيما تعلق بفكرة عقد التّسويّة، وقرن بهومي بابا، فاتّهم الخطاب الفانونيّ بأنّه التمس حولا عاجلة فرضتها عليه حالة الوجود المضطربة التي كانت قائمة زمنه، وقرن بالعديد من المفكرين البارزين، كجورج سوريل، وولفريدو باريتو، والمهاتما غاندي، وكارل ماركس، وغيرهم، وكان ذلك كلّه على حساب تغييب أبرز معالم الخطاب الفانونيّ وأنجعها.

وهناك العديد من النّقاط التي جعلت المشتغلين على فانون، يحومون حول حمى هذا الخطاب دون أن يوشكوا أن يقعوا فيه، فأصبحوا بذلك كمن يستعرض قوّته دون أن يستخدمها. ولذلك فقد بقي فانون وخطابه في معزل عن أن تتمّ دراسته بشكل فعليّ؛ بأن يتمّ التّركيز فيه على ما يخدم حاضرنا من عناصر، أمّا تلك التي لا تخدمه، فإنّها تُحفظ، وربّما يأتي الوقت الذي يصبح فيه استحضارها لازما ومسوّغا.

وعليه، فإنّ ما يبدو لنا، من خلال ما درسناه حول الرّجل وخطابه، هو أنّنا كجزائريين ملزمون بالتّركيز على مجموعة من العناصر التي سنذكرها، والتي لا نجد تركيزا عليها عند غيرنا. وقد تكون هذه العناصر صالحة لغيرنا، وقد لا تكون كذلك، فالحديث عن فانون في هذا المبحث، هو من منظور جزائريّ فقط، وليس معنى هذا أنّنا نعتبر أنفسنا مخالفين لغيرنا، بل لأنّنا لا نملك باعا فيما هو عليه حال غيرنا، ولأنّ الخطاب الفانونيّ انطلق بشكل أساسيّ من الجزائر وما وقع فيها فعلا؛ مع تنويعات في بعض البلدان الإفريقيّة والآسيويّة واللاتينيّة.

وسنبدأ بالملاحظة العامّة التي تطبع التّعامل مع فانون عندنا، إذ أنّ تدريس الخطاب الفانونيّ في الجامعة يكون دائما من طبيعة اختزاليّة لبعض محاوره، ذلك أنّ التّعليم العالي في بلادنا قائم على التّخصّص، أي أنّ الطّالب لا يمكنه أن يكون ملما بتخصّصات عديدة، بل بتخصّص واحد فقط، فإذا قمنا بتدريس فانون لطلبة البسيكولوجيا، فإنّ تركيزهم سيكون منصبا على جانب واحد فقط، وإذا فعلنا ذلك مع قسم العلوم السياسيّة حصلنا على نتيجة مماثلة، وسيتمّ إغفال جوانب أخرى، وسيكون الحال كذلك مع علم الاجتماع أو قسم الفلسفة أو الأنثروبولوجيا أو غيرها. وسيصبح لدينا بذلك فانون نفسيّ، وفانون اجتماعيّ، وسياسيّ، وفلسفيّ، وأدبيّ. وكلّها ستكون مواضيع عاجزة عن الإلمام بخطابه من نواحيه المختلفة والمتلاقحة فيما بينها.

كما أنّ هناك ملاحظة أخرى تطرح هنا، وهي متعلّقة بالكيفيّة التي نتعامل بها مع فانون خصوصا، ومع مفكرينا عموما، فعندما تسأل أهل الدّين مثلا، يقولون أنّنا ابتعدنا كثيرا عن الشّريعة، وعندما تسأل أهل القانون يقولون لك أنّنا بعيدون جدّا عن العدالة، وعندما تسأل أهل النّقافة تجد عندهم جوابا مماثلا. وحال الفانونيين هو حال هؤلاء جميعا، فماذا فعل أهل الدّين وأصحاب الجبّة السّوداء ورجال النّقافة كي ينهضوا بالدّين والعدالة والنّقافة؟ وماذا فعل أنصار فانون كي يحيّنوا فكره ويعيدوا بعث روحه؟

إنّ الاكتفاء بوصف المسافة الفاصلة بيننا وبين فكر الرّجل معدوم الفائدة، وكذلك الدّعوة إلى إعادة قراءة فانون، وعلينا إن نحن أردنا الرّجوع إلى السّكة ألا نكتفي بوصف العالم، بل علينا أن نغيّره، ولا ينفعا، تبعا لذلك، البحث في الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والنّقافيّة للجزائر أو غيرها، كي نثبت أنّنا وقعنا فيما حدّرنا فانون منه، لأنّ هذه الطّريقة هي

إعادة استحضار سيئة للغاية، وغالبا ما تكون مقنعة بأقنعة شتى؛ الغاية منها إثبات غرقنا من جهة، وكفنا عن المحاولة من جهة أخرى. إن ما ينبغي علينا فعله، هو أن نبحث عن المنعرج الخاطئ الذي سلكناه، ثم نقوم ما اعوج منا كي تستقيم أمورنا.

وعلينا أن نكف عن مقارنة أنفسنا بالآخر تلك المقارنة السلبية؛ بالقول أنهم ابتعدوا عنا بعدنا عن النجوم، لأن مقارنة من هذا القبيل هي مقارنة تهدم ولا تبني، بل ينبغي علينا البدء ولو بالشيء القليل والبسيط، سواء أكان ذلك في الزراعة أو الصناعة التحويلية، أو تصحيح المنظومة التربوية أو السياسية، أو قطاع العدالة أو الصحة أو غيرها. ولكن ذلك لا يتأتى إلا بشرطين: ضرورة خضوع ذلك كله إلى التخطيط، ووجوب الاستثمار في الإنسان. وسنعود لتفصيل ذلك في حينه.

وأما الآن، فلنفرض أننا نريد التغيير، فما الذي يتطلبه منا ذلك؟ للإجابة على هذا الطرح، يتوجب علينا البحث أولاً فيمن يغير، وما هي أوصافه؟ وهل التغيير مطلوب من الجميع أم أنه رهن بفتة دون أخرى؟ ويتطلب منا ذلك أيضاً، البحث في الأمور التي ينبغي تغييرها وفي كيفية ذلك طبعاً، وفي النتائج التي نريد الوصول إليها؛ إذ يجب أن يكون احتمال الربح، في أي مشروع ننوي خوضه، أكثر من احتمال الخسارة.

إن شخصاً يجعل مسافة بينه وبين الواقع الذي نعيشه كجزائريين، ثم يتموضع موضع أولئك الذين يرون في بلادنا هلاكاً أكيداً، واستحالة نهوض، وأن حالنا لا يمكنها أن تتحسن مطلقاً، فإنه لا ينبغي عليه الوقوف عند هذا الحد، والبكاء على الحال، وندب الحظ، لأن ذلك سيجعله متفجعاً عادياً، ولقد تعلمنا من فانون ومسرحيته ألا نتماهى مع ما هو ماثل أمامنا من أحداث مأساوية، بل علينا أن ننفصل عنها. إن المطلوب من شخص كهذا أن يكون فاعلاً لا منفعلاً، وأن يحاول أن يبعث من هذا الوضع وضعاً جديداً، وعليه أن يتخذ من الردوم التي أمامه مادة لبناء جديد.

ويطيب لنا هنا الاستشهاد من قانون العقوبات في بلادنا، إذ يكثر الحديث عن الغاية من سجن المخالفين للقانون مدة معينة، ثم إذا ما انتهت مدة سجنهم أو صدر عفو عنهم، نجدهم يعودون إلى سابق عهدهم وإلى إجرامهم، وهنا نرى بشكل واضح، عدم نجاعة هذا النظام العقابي، لأنه لا يستثمر في هؤلاء المعاقبين بل يجعلهم ينحطون أكثر فأكثر. وكان من المفروض أن نحور هذه الحالة إلى ما يخدمنا، فلماذا لا نحكم على المخالفين أحكاماً لا يتم فيها سجنهم داخل أسوار المؤسسات العقابية طوال النهار، بل نجبرهم على القيام بخدمات مدنية في مختلف القطاعات، فنرسلهم إلى قطاع الزراعة أو إلى مشروع سد أخضر جديد، أو إلى قطاع البناء والأشغال العمومية، ولن نسمي ذلك حكماً عليهم بالأعمال الشاقة، وإنما سنسميه استثمار تنامي الجرائم في بلادنا وتحويلها إلى خلق نموذج إنسان جديد وفعال، فعوض أن نعلم السجين الأكل والنوم والكسل، فإننا نعلمه العمل والنشاط والإبداع، ولن يضرنا شيء إذا ما نحن أنشأنا له حساباً بريدياً ندرّ عليه في أتعابه، وربما نمول مشاريعه التي يتقدم بها إن هو قضى فترته العقابية، ونكون بذلك قد استثمرنا فيه، فأحسننا الاستثمار.

وبعيدا عن نظام العقوبات في بلادنا، نعود كي نقول أنّ الرّغبة في التّغيير أمر ضروريّ، إنّها أشبه بتناول الطّعام، ونجدها عند الجميع دون استثناء، إلا أنّ ما نفتقده هو الجرأة على البدء، وسنستعير من قانون هنا، ثنائيّة العفويّة/ التّنظيم، كي نطبّقها على ميداننا هذا، فمن المعلوم أنّ لدى الشّعب رغبة في التّغيير، وتطلّعا كبيرا ليكون حالنا أفضل، ولكنهم لا يعرفون الكيفيّة اللاّزمة لذلك، فقد غلب عليهم توهم أنّ الطّريق طويل وصعب، وهو كذلك، وتمّ جعلهم حبيسي ظروف ومعتقدات وممارسات تغلّبت عليهم وغلب عليهم طبع تقبلها، ولكنّ ذلك لم يمنعهم يوما من التّساؤل: إلى متى نبقى على هذه الحال؟ ومتى نبدأ؟ إنّ ما ينبغي علينا فعله في هذه الحالة هو أن نخلق ونوجد فئة تضطلع بأخذ يد هؤلاء وتنظيمهم وتوعيتهم من أجل السير قدما. وينبغي ألاّ تكون هذه الفئة من الكيانات المعهودة كالإداريين والسياسيين والحزبيين والوجوه المألوفة التي غلب على الشّعب فقدان الثّقة فيها.

ويقودنا هذا إلى الحديث عن الانغماس، انغماس من هم في حكم مرتبة أعلى من الشّعب مع أبناء جلدتهم، انغماسا فعليّا. والانغماس هو ثاني عنصر من العناصر البالغة الأهميّة التي دعى إليها قانون، والمقصود به حدوث انضفار بين المسؤول ورعيّته، أو بين المثقّف والشّعب. وكلّما حدث ذلك الاتّصال الفعليّ بين الطّرفين تجنّبنا حدوث مزلق عديدة، أمّا إن لم يحدث فإنّنا نفتح أبوابا عديدة لحدوث انزلاقات كبيرة.

ومما ينبغي التّنبه إليه هو أنّ الشّروط في حدوث الانغماس الفعليّ، يتمثّل في أن ينزل من هم في حكم طبقة أعلى، درجة، ويصعد من هم في حكم درجة أدنى، درجة، ويحصل بذلك أن يرتقي الشّعب من صفة المنفعل بالواقع إلى فاعل فيه، ويحصل كذلك أن يرتبط المسؤول والمثقّف بالمنبع الحقيقيّ للقيم الذي هو الشّعب. أمّا إن نزل هؤلاء إلى مصافّ الشّعب بأن يصبحوا مثله منفعلين بالواقع لا فاعلين فيه، فإنّ الانغماس يفقد معناه ونجاعته في هذه الحالة. إنّ الشعب كالشمس، لا غنى لنا عنها، ولكن علينا ألاّ نقترّب منها كثيرا فنحترق، وألاّ نبتعد عنها كثيرا فنجمّد، ومع ذلك فلا يمكننا الخروج من الفلك الذي يربطنا بها، لأنّنا خاضعون لقانون التّجاذب العام بيننا وبينها.

ولا يجب أن يكون الانغماس في الشّعب مجرد مظاهر أو صور تبتّ على التّلفاز ووسائل الاتّصال؛ بأن يتعمّد الرّئيس أو الرّعيم أن يظهر وسط الشّعب في حين أنّه لا يرى فيه سوى سواد أعظم؛ لا يحرك عجلة التّنمية بل يعرفلها، ولقد حدّرتنا قانون من هذه الفئة التي إن هي تعاملت مع الشّعب، فإنّها تفعل ذلك من منطلق تعامل إنسان راشد مع طفل. ولعلّ السّبب في ذلك هو أنّها تعتقد أنّ تفكيرها تفكير فدّ، إلا أنّ الحقيقة هي أنّ تفكير أذكى الأشخاص لا يمكن أن يطيح بالتقليد الشّعبيّ القديم. وعليه، فإنّ المعيار الذي نقيس به مدى نجاعة مشروع أو مخطّط هو الشّعب، لأنّ مخطّطا ما مهما بلغت درجة اتّفاقه مع نفسه، فإنّ عليه أن يتوافق كذلك مع الواقع، وإلاّ عدّ لاغيا.

ومن ذلك مثلا، تلك الخطب التي تلقى في المساجد أو في الحصص التلفزيونيّة عن شخصيّة إسلاميّة ما، والتي يكون الهدف منها هو خلق نموذج إسلاميّ كأبي بكر أو عمر رضي

الله عنهما أو صلاح الدين الأيوبي أو غيرهم، وذلك من أجل الاقتداء والتأسي بهم، وقد ينسحب هذا الكلام أيضا على أبطال ثورتنا المجيدة، ولكن الخطأ الذي سنوقع فيه الإنسان العادي، هو أننا سنجعله عاجزا عن تمثّل الدين أو التاريخ البطولي لهذا أو ذلك، وسيصبح بالنسبة إليه-من باب اللامعقول-الارتقاء إلى هذا المثال العالي. وهذا هو حاله أيضا مع الصناعة والحضارة أيضا، ولذلك وجب علينا الابتعاد عن هذه السياسة وردّ الأمور إلى نموذج واقعي في تناول كلّ الناس.

ونستنتج من هذا المثال أنّ هناك بونا شاسعا بين هؤلاء وبين الشعب، فالخطاب الديني مثلا، رغم أنّه موجّه لعامة الناس، إلّا أنّه موجّه ومسيّس، ولا تجد فيه حديثا عن حتّ الشباب على العمل، والابتعاد عن الكسل، أو توجيههم إلى مشاريع تهّمهم، ولا تجد الإمام ينزل إلى الشارع فيخاطب الناس وينصحهم ويشجّعهم ويأخذ بيدهم، وإنّما تجد عمله يدور بشكل روتيني بين مسكنه ومسجده جيئة وذهابا.

كما أنّ هذا الخطاب منفصل بشكل بارز عن المجتمع والواقع، وفيه يتمّ التركيز على تلك المواضيع المتداولة وباستمرار، ونحن نقصد هنا تركيزه الدائم على التطرّق لمواضيع الخلاف المعروفة، كالمولد النبويّ وجواز الاحتفال به من عدمه، أو في تركيزه على الخلاف الموجود بين الملل والنحل كالسلفية والطرقية وغيرهما. وبالمقابل فإنّه ابتعد بشكل رهيب عن التركيز على الإنسان والاستثمار فيه.

وأما على الصعيد السياسيّ، وتحديدًا في نظام الانتخابات، فإنّ الانغماس بين المترشّح والشعب يكون منعذما في معظم الحالات، فإذا أردنا إنشاء انتخابات شرعية وذات مصداقية، فعلينا أولا وقبل كلّ شيء أن نقضي على مشكل واحد، هو ألا نطلب من الشعب التصويت على فئة متعالية عليه. ويجب أن يخضع نظام الإدارة إلى ذلك طبعًا، فكيف لنا أن نكون إطارات تكون بعيدة عن التماس مع الشعب، ثمّ نوكل لها وظائف إدارية في الولايات والدوائر والمؤسسات العمومية، ثمّ نحن نشكّي بعد ذلك من البيروقراطية وغيرها من المشاكل. إنّ ما تقدّمه هذه الفئة من علاج لا يناسب المرض الذي يعاني منه الشعب.

وليس المطلوب من هذا كلّه أن نجعل المنتخبين والإداريين من عامّة الشعب، ونلغي الفئة الأخرى، وإنّما علينا أن نجعل هؤلاء يعودون إلى الشعب وينغمسون فيه، ويعرفون منه ما يهّمهم وما يريدون القيام به، لأنّ الشعب هو الموجّه والضامن في أيّ عمل نقدم عليه، وإلّا فإنّه سيبوء بالفشل المحتوم. وعلينا أن نعكس الاتجاه الغالب على مسؤولينا ومنقّبين الذين لا يديرون رؤوسهم إلى الشعب الذي ينتمون إليه، وإنّما يميلون بكليتهم إلى الغرب ونتاجه، ممّا جعل حضورهم حضورًا فيزيائيًا فقط.

ولقد استنتجنا من سيرة فانون أنّ تواجده في العالم الثالث، ورحلته العكسية من الغرب إلى الشرق، هما اللذان منحا فكره ذلك الاستقبال المشهود، وتلك القيمة التي جعلت فكره متوافقا مع نفسه من جهة، ومع الواقع من جهة ثانية، ولو أنّه بقي في أوروبا دون أن ينغمس في عالمنا

لكان كلامه عنًا مجرد تخمينات وفرصيات فوقية، أو لكان قائما على تخيل الأشياء أثناء غيابها. ويقودنا هذا إلى الحديث عن نقطة أخرى مرتبطة بهذه ارتباطا وثيقا.

وتتمثل هذه النقطة في أهمية التواجد في الداخل بدل الخارج، ذلك أن التغيير إنما يكون انطلاقا من داخل البلاد لا من خارجها، ولقد أشار فانون إلى ذلك في حديثه عن الأعضاء الذين انشقوا عن الحزب، وانضموا إلى الشعب، فكان لهم فضل في إصلاح شأن الحزب الذي كان متصدعا إلى ثلاثة فرقاء، وفي تعبيرهم الصادق عن رغبات الشعب الذي كّل بانطلاقة العمل الثوري التحرري، ولو أن الدعوة إلى الثورة كانت من الخارج لما كتب لها أن تولد.

وقد بيّنا سابقا، في معرض قراننا بين مسرحية فانون "الأيدي المتوازية" مع مسرحية إيميه سيزار "*Et les chiens se taisaient*"، كيف أن طبيعة البطل الراغب في قلب النظام، اختلفت من إيفيتالوس إلى "التائر"، وقلنا أن النتائج كانت مختلفة، لأن بطل فانون كان واحدا من النظام باعتباره ابن الملك، فكان التغيير نابعا من الداخل، أما بطل إيميه سيزار فكان من العامة، ولذلك فإنه أخفق في مسعاه، لأن التغيير كان نابعا من الخارج.

ويمكننا أن نستغل ذلك في استقطاب الأدمغة التي هاجرت إلى الخارج؛ بأن نوّفر لها ظروفا مناسبة لمستواها الذي بلغته، لا أن نرجعها إلى وطنها الأم كي نجعلها تنزل في السلم درجات عديدة، ولقد حدث ذلك فعلا، إذ عاد بعض أدمغتنا إلى الجزائر رغبة منهم في بناء وطنهم، فإذا هم يصدمون بالصد الذي لاقوه، فما كان من هؤلاء إلا أن عادوا أدرأجهم ولم نستفد منهم، حتى أننا لم نمنحهم حق الانغماس مع شعبهم، لأن من شأن هذا أن يقوم بعملية صحيحة لبعض المسارات الخاطئة التي تعلموها من الآخر وساروا عليها.

ويمكننا استغلال ذلك أيضا في الردّ على دعاة الهجنة، فنقول لهم أنه إن كان للهجنة أن تكون، فإنما تكون من بلد فقد قيمه المرجعية الأصلية، إلى بلد احتفظ بهذه القيم أو قام ببعثها من جديد، ومن بلد يستغل الإنسان فيه أخاه الإنسان تحت غطاء إنسانوي، إلى بلد يعترف فيه الإنسان بأخيه الإنسان مهما كان لونه أو عرقه أو لغته. وللهجنة أن تكون ضمن العالم الثالث نفسه، بأن يكون ذلك من بلد بدأ يميل إلى صفّ الدول الإمبريالية المستغلة، إلى بلد يرفض سياسات هذه الدول وما زال من المناهضين لها.

ومن العناصر التي نستخلصها أيضا من مسار فانون، والتي يمكنها أن تكون مناسبة لحاضرنا، قضية العمل في الظلام، ولقد استخلصنا ذلك من مسرحية فانون الثانية "الأيدي المتوازية"، إذ رأينا كيف أن بطلها إيفيتالوس اقترب كثيرا من تحقيق مسعاه نحو تغيير واقع ليبوس، لأنه لم يظهر نيّاته في قتل والده أمام الجميع، غير أن أمورا أخرى قد حالت دون اكتمال نجاحه؛ ذكرنا منها أنه أغفل الشعب ولم يحضره لتقبّل الوضع الجديد.

ويمنحنا العمل في الظلام إمكانية رؤية النور، وذلك بأن تعمل في الخفاء، ولا تصرّح بما تتوي القيام به، لأن ذلك سيفضح خططك، ويجعلك في مرمى سهام المعطلين والمعرقين، أما إن كتمت خططك، وتصرفت بعيدا عن أعين المتربّصين بك، فإن ذلك سيحسب لك لا

عليك، أما إن صرّحت أمام العالم جميعا بأنك ستقطع الحبل السري بينك وبين الغرب، وأنك ستجفّ المنابع التي يشربون منها خير اتنا، وأنك ستلغي امتيازاتهم في رمشة عين، فهذا عين الغلط، والأولى لك أن تعرف كيف يتصرفون، ثم تتصرف تصرفا موازيا لتصرفهم، وتجعل من الوضع السيء وضعاً حسناً.

ومن النقاط التي ينبغي علينا استحضارها أيضاً، قضية نفي الفردانية والانضمام إلى الجماعة، لا العكس، ذلك أننا رأينا أنه في الوقت الذي كان فيه العديد من نوابغنا ينكرون ذواتهم، ويتحلّلون في الجماعة التي تبنت الثورة، فإن روائيينا في ذلك الزمان، والذين كتبوا عن الثورة، فإنهم صوّروا ما طبيعته جمعية على أبطال طبيعتهم فردانية، فكتابات مالك حداد ومحمد ديب وآسيا جبار وآخرون دليل على ذلك، وهذا تحوّر خطير في مسار الأدب وجب التنبيه إلى خطورته. حتى أن جنس الرواية قائم على شخصية رئيسية تروم تحقيق أهدافها ذات الطبيعة الفردانية غالباً، ويساندها في ذلك أو يعارضها بقية الشخصيات، فكيف لنا أن نفلو ما طبيعته جمعية في قالب طبيعته فردانية.

ويضاف إلى ذلك محاولة تأكيد بعض إخواننا في الجزائر أو خارجها على مميزات فردانية خاصة بجماعة دون أخرى، وذلك من أجل التأكيد على هويتهم وانتمايتهم، وبرأينا أن هذا ليس صواباً، لأن التأكيد على الفروق يبعد فرضية الوحدة ويقوّض أسسها. والحلّ الذي نقتحه لذلك هو الابتعاد عن ربط الهوية باللغة، ففي الجزائر مثلاً هناك هوية جزائرية فقط، وليست هناك هوية عربية أو أمازيغية، لأن القول بوجود هوية جزائرية لا يلغي العربية والأمازيغية، وإنما يؤكدهما ويعزّز مكانتهما؛ بأن يمنحهما الرّحم التي تكفل نماءهما. ويقال الكلام نفسه عن اتحاد المغرب العربي الكبير، وكان الأولى تسميته بالاتحاد المغربي الكبير، ذلك أن التسمية الثانية لا تلغي لا العرب ولا الأمازيغ ولا أيّ فئة أخرى، فكّلهم منطوون تحت غطائها، أما التسمية الأولى فاخترالية، ووجب علينا الابتعاد عن كلّ ما من شأنه أن يخلق الشقاق بيننا.

ونجد ذلك متجسداً في النظام النقابي في بلدنا أو غيره، فمن غير المعقول أن يكون لقطاع واحد عدد كبير من النقابات، فقطاعاً التّربية والصّحة مثلاً يمتلكان ما لا يقلّ في مجمله عن عشرين أو ثلاثين نقابة، وكلّ واحدة تمارس نشاطها في معزل عن الأخرى، والسبب واضح للعيان طبعاً، فليست رغبة هؤلاء إصلاح الأوضاع، وإنما التأكيد على مصالح فردانية، وغالباً ما تكون هذه النقابات ذات انتماء حزبي، والحزب يروم تحقيق مصالح أفراد لا مصالح الجماعة كما هو حالنا اليوم.

ولو أن نقابيينا، ونحن لا نستثنى أيّة نقابة، عادوا إلى تاريخ كفاحنا، لرأوا مثلاً أن سبب فشل المقاومات الشعبية هو أنها كانت تقوم هنا وهناك، متفرقة وغير منسجمة، إلى أن جاءت ثورة التحرير فحزنا ثورة واحدة ومنسجمة؛ لم يستثن منها أيّ جزائري، ولو كان للنقابات أن تتحد فيما بينها لحققت معظم حقوقها، ولكن بشرط ألا يمنعها ذلك من حتّ العمال على أداء

الواجبات، لأنّ السّمة البارزة في بلادنا هي وجود فئة كبيرة من المطالبين بالحقوق دون أداء الواجبات.

إنّ قيام مواطن بإغفال واجباته، وتبنيّه سياسة المطالبة بالحقوق فقط، يعتبر من باب تعليق معطفه على مشجب الآخر، وليس ذلك بالجديد، فقد سارع الجزائريون غداة الاستقلال إلى المطالبة بالمناصب والامتيازات، وأغفلوا تماما ضرورة وضع البلاد في السّكة، وذلك من خلال القيام بما يحفظ لها استقلالها التّام. ولما كان الحال على ذلك، فقد وقعنا في تبعيّة للآخر تبعيّة تكاد تكون في الاقتصاد والثّقافة وفي غير ذلك.

ولقد قال فانون سابقا أنّ عدم التّبعيّة للآخر، هو أساس المشروع القوميّ، وسنقضي على التّبعيّة عندما نخاطب المستغلّين قائلين: "لا تقلقوا بشأننا، فنحن لن نجري خلفكم، فلسنا من النّوع الذي يشرب من كأس قذرة". سنقضي عليها عندما نضع في قائمة أولوياتنا حماية اقتصادنا والسّعي إلى تطويره، ويبدأ ذلك باعتقادنا من خلال معالجة القضية على الصّعيدين الدّاخليّ والخارجيّ.

أمّا على الصّعيد الخارجيّ، فتحليل الوضعيّة يبدي لنا أنّ الآخر يسعى بشكل حثيث إلى الحفاظ على مصالحه التي حقّقها إلى حدّ السّاعة، وليس هناك مجال ليتخلّى عنها، كما أنّه يسعى إلى اكتساب امتيازات جديدة، نذكر من ذلك تلك العقود التي تمنح لهذا البلد أو ذاك، من أجل أن يكون الأمر النّاهي في قطاع معيّن كالمحروقات والإسمنت والطّاقة والصّناعات الصّيدلانيّة وغيرها. ويجب علينا بكلّ بساطة قطع الطّريق أمام منح هؤلاء امتيازات جديدة، حتّى لا نقع في المشكل الآتي. إنّ القضاء على مشكل التّبعيّة يفتضي منّا تقادي المشكل الآتي قبل وقوعه، أو قبل أن نتسبّب في وقوعه، حتّى ولو كلّفنا ذلك تبعات كثيرة، لأنّ تحمّل لحظة ألم واحدة يساوي حياة من المجد بعدها.

وفيما يخصّ مشكل المادّة الأوليّة التي لا نتحكّم في أسعارها، فإنّ ذلك مشكل عويص حقّا، لأنّنا لسنا الوحيدين الذين يمتلكون هذه المادّة، وليس لنا أن نسيطر على ظروف السّوق الرّاهنة أو أن نحرّر موادنا الأوليّة من ظروف هذه السّوق، لأنّ هناك العديد من التّنازلات التي تقدّمها دول أخرى، ممّا يجعل التّحكّم فيها غير ممكن، ولذلك وجب علينا عدم الاعتماد عليها والانتقال إلى تعزيز الاقتصاد على الصّعيد الدّاخليّ.

وأول ما يجب علينا القيام به، هو خلق وعي اقتصاديّ لدى الجميع، ولن يضرنا شيء إذا ما نحن أخذنا على عاتقنا مشروع إنجاز جمعية وطنيّة تتكفّل بذلك، ولتكن لها فروع عدّة وقريبة من أولئك الذين يملكون أفكارا، كي يتمكّنوا من تحويل الفكرة إلى عمل وطاقة عمليّة كما يقول بن نبيّ، وهناك عدد معتبر منهم في بلادنا، إلّا أنّهم لا يملكون الغطاء الذي يحميهم ويبين لهم الطّريق الذي يكون فيه احتمال الرّبح أكبر من احتمال الخسارة.

ويجب أيضا أن تقوم هذه الجمعيّة، بجعلنا قادرين على تمثّل النّماذج الصّحيحة من أجل بعث اقتصادنا، لا أن تجعل منها نماذج خياليّة وبعيدة كلّ البعد عن الإدراك، لأنّ الأصل في

ذلك هو أن نقوم بالخطوة الأولى، ثم تأتي الخطوات التالية تباعاً، وسيتم تنظيم الإنتاج بعدها حسب الكمية والنوعية، وسنبدأ بتحقيق متطلبات سوقنا الداخلية، وذلك بأن نقضي على مشكل الندرة بالوفرة، ولا يعني ذلك أن نستورد أو نقدم حلاً استعجالية، أو نحاول تنظيم التوزيع أو نقضي على المضاربين، وإنما ينبغي علينا الاستثمار في ميدان ما هو نادر، ونجعله وافراً وبكثرة، وبذلك نقضي على المشاكل الأخرى. فليس العيب في أن نفتقد مادة ما في السوق، لأن ذلك يحصل باستمرار، ولكن العيب في أن نبقي مفقدين لشيء ما أمداً طويلة دون أن نفعل شيئاً.

ويشهد قطاع الفلاحة ذلك أيضاً، فنجد أن سنوات الوفرة تكون متبوعة دائماً بفترات الندرة، فنجد بعض المواد الفلاحية وافرة في عام ما وفرة كبيرة جداً، مما يجعل مشكلي تسويقها وتخزين الفائض منها مطروحين أمام طاولتنا، وينخفض سعرها في السوق مما يتسبب في خسائر معتبرة للفلاحين، فيعزفون عن زراعتها في الأعوام الموالية، مما يجعلها نادرة في الأسواق وغالية الثمن. فإذا ما حدث ذلك نجد معظم الفلاحين يعودون إلى إنتاج هذه المادة، وربما فعل ذلك فلاحون آخرون لم يكن لهم عهد بإنتاج هذه المادة، فيزيد إنتاجها مرة أخرى، ونجد أنفسنا نور في حلقة مفرغة بين الوفرة والندرة.

وللقضاء على ذلك ينبغي علينا تنظيم الإنتاج، حسب الحاجة أولاً، وحسب طبيعة المنطقة ثانياً، فنكف منطقة بزراعة معينة على أن تقوم منطقة أخرى بإنتاج مادة أخرى، ويمكن تبادل الأدوار في الأعوام التي تليها مراعاة للأرض الفلاحية التي تمل إنتاج مادة واحدة. وينبغي علينا أيضاً تنظيم الإنتاج عن طريق إيجاد أسواق لما أعد للبيع، ومخازن لما أعد للتخزين. ووجب علينا كذلك التأكيد على التشجير، بأن نغرس أكثر مما يتم حرقه، لا أن نصور الوزير يغرس شجرة واحدة في عيد الشجرة ثم ندير ظهرنا لذلك إلى عيد الشجرة المقبل، فنغرس شجرة أخرى، ونصورها ونبتها في شاشات التلفاز كي يراها الجميع. إن ما ينبغي علينا فعله هو إعادة تشجير بلادنا بشكل ممنهج، يتم فيه تنويع الأشجار حسب المناطق وظروفها المناخية، وحسب متطلبات السوق، فنغرس أشجار الفاكهة، ونغرس الأشجار المعدة للخشب. ويجب أن ننظم الغابات، بأن نجعلها غير قابلة للحرق دفعة واحدة، وذلك بأن نفصل بين مساحة غابية وأخرى بمساحة فارغة تحول دون احتراق الغابتين معاً، إلى غير ذلك من الخطط الناجعة في هذا الميدان، ويبقى الأمر المهم هو أن نبدأ.

وأما على مستوى الثقافة والتبعية الثقافية، فإن قانون دعانا إلى ألا نتوقع على ذاتنا، وألا نندمج مع الآخر، وإنما دعانا إلى أن تكون لنا ثقافة مقاومة تقف في وجه كل ثقافة أخرى؛ تريد احتواءنا وإخضاعنا والسيطرة علينا أو نفي وجود ثقافة لدينا. ولذلك ينبغي علينا التأسيس لهذا النوع من الثقافة، ووضع الخطوط العريضة له، وذلك عن طريق خلق وعي بهذا النوع لدى تلاميذنا وطلبتنا، لأن ذلك هو السبيل الوحيد لصد ثقافة الآخر وانتشارها الرهيب، فلم يعد لأي بلد طاقة في صد انتشارها، ولذلك وجب علينا خلق جماعات واعية بخطر ذلك، تقي نفسها ووطنها شر تلك الثقافة.

ويجب أن يلعب مثقفونا ورجال الدولة دورا رياديًا في ذلك، وليس لنا أن نتبع خطواتهم أصلاً. ومن المزالق التي وقعنا فيها ثقافياً، هي أننا لا نتعاطى مع الثقافة ضمن إطار مشروعية تقوية البلاد، وإنما نفعل ذلك دون أن تكون لنا سياسة معينة، ولذلك فإننا أقدمنا على تبني حلول استعجالية قد تكون خرقاً واضحاً للمشروع الثقافي لبلادنا.

ومن ذلك ما أقدمت عليه وزارة التربية الوطنية، حينما شرعت تدرّس المواد العلمية باستعمال الحروف اللاتينية، وكأنّ لغتنا لا تصلح في ميدان العلوم، ففي الوقت الذي كنّا نرغب فيه بتعريب التعليم العالي، كي يتلاءم مع المقررات الدراسية الأساسية، أقبلت وزارة التربية على القيام بالعملية العكسية، فغيّرت لغتنا إلى لغة أخرى هي لغة الغالب والمهيمن، وغيّبت لغتنا، وهذا أحد أبرز وجوه التبعية للآخر إن لم نقل أولها.

وهناك مثال آخر يبيّن ضعف السياسة المتبعة من أجل تقوية ثقافتنا، ففي كتاب السنة الرابعة متوسط للغة العربية، نصّ عن رسّام جزائري مشهور، ويدرس هذا النصّ للتلاميذ بغية استخلاص القيم منه؛ خاصة تلك التي تعزّز المواطنة وتغرس حبّ الوطن في نفوس التلاميذ، ولكنّ الذي أدرج نصّاً كهذا، قد غاب عنه أنّه يوطّد لمرحلة ثقافية تبين وتؤكد مدى الخضوع النخبوي لهذا الرسّام، وتبرز بقاءه بين مرحلتين ثقافيتين عديمتي التأثير: إمّا أن يفقد ويحاكي كبار رسّامي الغرب، وإمّا أن ينكمش ليرسم آثاراً إسلامية لا حياة فيها. وكلّ ذلك بعيد عن المرحلة الثقافية الحاسمة؛ التي تجعل التلميذ يتعلّم من تلقاء نفسه أن يكون مندرجاً ضمن أمة متفردة.

ويعود السبب في ذلك إلى أنّ إسناد تأليف الكتاب المدرسيّ، عُهد به إلى أشخاص يؤمنون بالشكل والطرائق التعليمية على حساب المضامين، ونحن نقصد هنا أصحاب تعليمية اللغة؛ الذين أفقدوا المناهج التعليمية العديد من القيم التي كانت موجودة فيها، وذلك لصالح ادّعاءاتهم الفارغة بغرس قيم لا وجود لها أصلاً في مقرراتهم.

وهناك العديد من الأمثلة التي بوسعنا أن نعدّها في هذا المجال، سواء أكان ذلك في المدارس أو الجامعات والمعاهد، أو في الملتقيات الوطنية والمهرجانات والتظاهرات الثقافية التي تقام هنا وهناك، والتي ينبغي تصحيح السياسة المتبعة فيها، وذلك من خلال انتهاج مبادئ تجعل ثقافتنا ثقافة مقاومة من جهة، ولديها قابلية الانفتاح على الآخر والتناقص معه من جهة أخرى، ولكن بشرط ألا نكون مجرد تابعين له، ومنفعلين به، بل علينا أن نؤثر ونتأثر، لا أن نتأثر فقط.

وعموماً، فلقد تركّز الخطاب القانوني على عدّة مرتكزات، سنحاول حوصلة ما يخدم منها حاضرنا، ويبعدنا عن التّفوق على أنفسنا، منها أنّ على الإنسان ألا يجزع ممّا يراه أمامه، ولو كان خراباً كبيراً، بل عليه أن يكون صلباً ويحاول تخطّي هذا الخراب من أجل بناء عالم جديد. ومنها أنّ الرحلة العكسية من الغرب إلى الشرق أفضل من الرحلة التي يقوم بها مثقفونا وأبناء وطننا، وذلك لأنّها منحت قانون إمكانية الانغماس في شعب آمن بما آمن به، واحتفظ بالقيم الإنسانية الأصلية.

ومما ارتكز عليه أيضا أنّ التّغيير لا يكون من الخارج، بل من الدّاخل، وأنّ العمل في الظّلام وبعيدا عن أعين الآخرين أفضل من أن تبدي غاياتك وتصرّح بها. ومنها أنّ على الإنسان أن ينفي فردانيته وينضمّ إلى الجماعة، وألا يركّز على المطالبة بالحقوق في مقابل إغفال الواجبات، لأنّه لا يحقّ لك أن تطالب بحقّ ما لم تؤدّ واجبا، فالواجب أولى من الحقّ لا العكس.

وعلى صعيد آخر، ارتكز هذا الخطاب أيضا على عدم الاعتماد على الآخريّة، لأنّها شرط محبط للذّات، ولأنّ عدم التّبعية للأخر هي الأساس في كلّ مشروع ننوي القيام به. كما أنّ المحافظة على القيم والمبادئ أولى من المسارعة إلى عقد تسويات مع الآخر، لأنّ التّسوية إن عنت شيئا، فإنّما تعني التّنازل، ولا تعني شيئا آخر.

وفيما يتعلّق بالدور المنوط بالدولة، فإنّه لا يطلب منها أن تكون إمّا عضوا فاعلا في النّشاط الاجتماعي والاقتصاديّ أو عضوا مراقبا، وإنّما يجب عليها أن تلعب الدورين معا، فتشارك في النّشاطين معا ولها صلاحية المراقبة. ويجب على المسؤولين أن يوعوا الشّعب، لأنّ من حقّه أن يكون واعيا، ولأنّ من حقّه أن يعرف، وعليهم أن يكفّوا عن الاعتقاد أنّ الشّعب يعرف حركة البناء والتّطور، بل يسرّعها إن هو أشرك في ذلك، وعليهم أن يكفّوا أيضا عن عمليات استغبائه؛ بأن يطيلوا الكلام معه، ويطيلوا الشّرح والدوران حول موضوع واحد، فالشّعب ليس جاهلا، وليس صبيّا، بل هو راشد وعلى أنّ الاستعداد للانطلاق. أمّا إن نحن واصلنا في استغبائه، فإنّ التّفقة بين الطرفين ستندم، وستحدث مزلق عديدة، وتأخيرات كثيرة، ولن تجد الشّعب يعير انتباها لخطابات هؤلاء ولا إلى أبواقهم، ولذلك فإنّك تجد مثلا عزوفا عند الجزائريين عن قراءة الجريدة أو الاستماع إلى الأخبار في التّفاز أو المشاركة في التّظاهرات التّفافية والسياسيّة وغيرها.

ومن سياسات الاستغباء الممارسة معه سياسة التّخويف والإيهام، لأنّ هؤلاء يعلمون أنّ التّخويف خارجيا يولّد النّظام داخليا، كما أنّ إيهام الشّعب بوجود عدوّ يتربّص به، هو أمر يغطّي تجاوزات هؤلاء، ويمنحهم فرجةً للعب على الحبلين، فمن جهة يعزّزون وجودهم بوصفهم الأمر النّاهي، ومن جهة أخرى يعزّزون سيطرة الآخر علينا بمنحه مزيدا من الامتيازات والتّنازلات كغطاء عن تجاوزاتهم، وعلى هؤلاء ألاّ يحمّلوا غيرهم تبعات ما أوقعوا أنفسهم فيه.

وليس هذا دعوة إلى تغيير النّظام أو الانقلاب عليه، لأنّ تغيير النّظام لم يفلح مطلقا، ولا يمكنه أن يفلح، لأنّه يسمح دائما بإفساح المجال لعصابة جديدة محلّ العصابة القديمة، بل علينا أن نعزّز نظامنا، وأن نقوّيه، وأن نجعل الشّرفاء المنتمين إليه يغلقون كلّ الطّرق أمام أولئك الانتهازيين الذين يضعفون البلاد ويبيعونها بثمن بخس، فيحدثون تغييرا من الدّاخل يكون محمود العواقب أفضل من أيّ تغيير آخر.

ومن مرتكزات الخطاب القانونيّ أيضا، أنّه لم يتّخذ من الاستعمار مرجعيّة، بل اتّخذ من الثّورة ذلك، وعليه، فلا يمكننا الاستمرار في وصف النّظام الكولونياليّ بالمرجعيّة، ولا

يمكننا الاستمرار في الرّد بالكتابة عليه، إذ ليست الكولونيالية سوى مرحلة مؤقتة، ووجب علينا التفكير، على جميع الأصعدة، في أمور أخرى، والابتعاد عن الانغلاق في الكولونيالية.

ومن مرتكزاته أيضا أنّه لم يكن يسمع صوته للأخر، بل كان يخاطب إخوانه فقط، كما أنّه لم يكن يعتبر نفسه تابعا يحاول التّكلم. وإذا حدث وسلّمنا أنّنا نريد الكلام، فلمن سنسمع صوتنا؟ إنّ تحليل الوضعيّة يظهر وجود تابع ومتّبع فقط، ولا يبدو على المتّبع أنّه يريد التّخلي عن دوره ومركزه، وإذن، فهو لا يستمع إلينا، بل ينظر إلى شكلنا ولوننا وصورتنا وأوضاعنا وحالنا فقط. ولقائل أن يقول لنا أنّ الصّمت يصيب صاحبه بالصّم، فنقول له بدورنا أنّ التّمرد لا يدّعي نمريته ولا يظهرها، لأنّها موجودة فعلا فيه، وليس له أن يقنع الآخرين بأنّه يتمتّع بالصفّات التي تجعل منه نمرًا.

ومنها أيضا أنّه يفضح تلك الممارسات التي ظاهرها إنسانيّ، وباطنها إنسانيّ، ونذكر منها مثلا، أنّه يتمّ في وقتنا الحاضر، في البلدان الأوروبية، الاحتفاء بنساء ذوات أصول إفريقيّة، وتكريمهنّ، وتقديم الجوائز لهنّ، وذلك لأنّهنّ يحاولن تشويه مجتمعهنّ الأصليّ وإفراغه من كلّ محتوى إنسانيّ، فيعمدون مثلا إلى اتّهام العرب والادّعاء أنّهم يظلمون المرأة بفرض الحجاب عليها، أو بإعطائها نصف ما يرثه الرّجل، أو بأنّهنّ غير حرّات في ممارسة أيّة علاقة بعيدا عن عادات المجتمع، أو بالقول أنّهن لا يستطعن إظهار مفاتنهنّ في الشّارع وما إلى ذلك من الأمور التي تريد تحرير جسد المرأة لا المرأة بوصفها امرأة. وإذا جاز لنا التّمثيل هنا، فهل تعتبر النّساء البرازيليات أو الكولومبيات متحرّرات وهنّ سافرات؟ الإجابة هي لا.

ومنها أيضا أنّه يفضح تلك الممارسات التي يلجأ إليها الغرب من أجل تبرير تدخّله في بلداننا تدخلا عسكريّا، بأن يجعل منّا تهديدا محتملا له، ولأمنه القوميّ، كي يواصل صناعاته الحربيّة، وكي يسوّغ لعملياته العسكريّة. فإذا ما حدث له ذلك، عاث في البلاد فسادا، ومحقّ القيم الإنسانيّة، واقتسم الخيرات الماديّة، واقتسم العلماء مثلما حدث في العراق وغيرها. وتجد حكّامنا يسارعون من جديد إلى التّسوية والتّنازل، ويصبح البلد بذلك بقرة حلوبا لغيرنا، وسوقا جديدة له، وقاعدة من قواعده.

إنّ أهمّ ما جاء به الخطاب الفانونيّ برأينا هو قضية الاستثمار في الإنسان، وجعله قادرا على التّبصّر ووضع الخطّط للمستقبل، وعلينا أن نتنبّأ نحن ذلك أيضا، ولقد ذهب بن نبيّ مذهباً مماثلا في ذلك، فلماذا لا نضع استراتيجيّة من أجل خلق إنسان جديد يتمتّع بهذه الصفّات؟ إنّ المراهق الجزائريّ، وقد بدأت عيناه تدركان الواقع، يصطدم بالعديد من المعوّقات، وبعضها قابع في ذهنه فقط، إذ يتلقّف من المحيط أفكارا ومواقف تجعله منغلقا على ذاته، وعاجزا عن الخطو خطوة واحدة إلى الأمام، فتجده يكرّر: "هذه ليست بلادا، سأتركها لكم وأقطع البحر، الدّولة لم تفعل شيئا". ولكنّ السؤال الذي يطرح هنا: ماذا فعلت أنت أوّلا؟ وماذا فعلنا نحن كي نمُنح هذا النّاشئ وعيا جديدا يجعله واحدا من المشاركين في البناء، لا من المتفرّجين أو من المعوّقين له.

وبرأينا أنّ هناك العديد من الأمور العالقة في هذا الميدان، وعلينا ألاّ نتعمّد التّأخير والتّسويف كلّ مرّة، بل علينا أن نبدأ فقط، وأن نستغلّ سواعدنا ونبني بأيدينا، ولنا في ذلك العديد من الكفاءات والمفكرين الذي بإمكانهم ذلك، وما فانون أو بن نبي إلاّ عيّنة من ذلك، وعلينا أن نحين أفكارهم ونضيف عليها شيئاً جديداً، ونؤسس لعهد جديد لبلادنا.

الخاتمة

كنا قد عقدنا العزم، في مستهل هذا البحث، على أن نبسط الخطاب الفانوني أمام القارئ بسطا، وذلك من خلال تقديم فكره انطلاقا مما جاءنا عنه من أعمال، وبعيدا عن أولئك الذين جعلوا أنفسهم أوصياء عليه، وفسروا آراءه وأفكاره تبعا لأهوائهم ومصالحهم الدفينة.

ولذلك فإننا عالجنا من جهة أولى تطوّر الفكر الفانوني وجعلنا من تواجده في البلدة نقطة الانعطاف في مساره التكويني، وعالجنا من جهة ثانية تلك المقولات الجاهزة والمستهلكة التي طالت فكر فانون وتطاله، والتي نجد لها تكرارا دون تمحيص، ولذلك فإننا حاولنا كشفها وفضح لعبتها والمغالطة التي تحتوي عليها.

توصّلنا في الفصل الأوّل من هذا البحث إلى عدّة نتائج، تعلق بعضها بالمسرح عند فانون، بينما تعلق بعضها الآخر بأشكال التصادمات الحادثة بين البيض والسود. ولقد قادتنا دراستنا لمسرحيتي فانون إلى اكتشاف الاتجاه الأدبي المنتهج من قبله، كما أنّها قادتنا إلى القول أنّ مسرح فانون يستحضر بشكل أو بآخر، بعض المقولات الفلسفية الوجودية من جهة، وبعض الأعمال الأدبية من جهة أخرى. وكنا قد رأينا أنّه إذا تمّ استحضار مقولة فلسفية في مسرح فانون، فذلك لا يكون إلا من أجل نقضها، ووصفنا بذلك مسرحه بمسرح التناقض، وأنّه إذا استحضر عملا أدبيا فإنما يكون ذلك من أجل موافقته أو لا ومفارقته ثانيا، ووصفنا ذلك بالتحوير الأدبي. كما أنّنا توصّلنا إلى العديد من النقاط المهمة خاصة ما تعلق بعمليتي الهدم والبناء.

ولم يكن باستطاعتنا أن نواصل بحثنا عن فانون دون أن نخصّص مبحثا للحديث عن نظرتنا للمسرح، وما جرّنا إلى ذلك هو تلك الكتابات التي أخذت منحى جانبا لحقيقة المسرح، ونحن نقصد هنا تلك النقاشات الحادة بين من يرون أولوية النص المسرحي على العرض، وبين من يرون عكس ذلك.

تحدّثنا بعد ذلك عن أطروحة فانون التي تقدّم بها من أجل نيل شهادة الدكتوراه في الطب، ورأينا أنّها عمل حصيف في ميدان البسيكولوجيا، وذلك لأنّها تعرّضت لأراء كبار هذا الميدان، وخاصة فيما تعلق بالعلاقة بين النفسي والعقلي أو بين النفسي والاجتماعي.

وغير بعيد عن البسيكولوجيا، تحدّثنا عن أهمّ المراحل التي تطرّق إليها كتاب فانون الأوّل؛ الموسوم بـ"بشرة سوداء وأقنعة بيضاء"، ورأينا فيه أشكال التصادمات الحادثة بين السود والبيض، ورأينا كذلك تطلّعات فانون بخصوص رغبته في القضاء على العقد الوجودية لدى الطرفين؛ عقدة الدونية لدى الأسود، وعقدة الفوقية لدى الأبيض، وأيضا رغبته في مناهضة العنصرية التي خصّصنا لها مبحثا هي الأخرى.

وختمنا الفصل الأوّل هذا بنقطة مهمة؛ تمثّلت في أنّه إن كان طموح فانون في إنقاذ الإنسانية كبيرا، وذلك من خلال الأخذ بيد الأبيض والأسود معا، فإنّه سيكتشف لاحقا أنّ طموحه هذا متعذّر التحقّق، وعليه فإنّ بناءه الذي شيّده سيسرع في التصدّع ثمّ التهدّم، والانعطاف التي ستحدث له هي مجيء فانون إلى الجزائر.

يشكّل تواجد قانون في البلدية الفصل الثّاني من هذا البحث، وتحديدًا بعد تولّيه منصبًا في مستشفى الأمراض العقليّة بالبلدية آنذاك، إلى غاية توجيهه رسالة استقالة إلى الحاكم العام على الجزائر، ولقد عالجنّا فيه الطّريقة المعتمدة من قبله في التّعامل مع النّزلاء في المستشفى، كما أنّنا عرضنا لبعض الأعداد من الجريدة الدّاخلية التي أسّسها قانون بنفسه، والتي أبانت عن تقدير قانون لعمله حقّ قدره، ولتفانيه فيه أيضًا.

ولقد شهدنا مع تدرّجنا في هذا الفصل عن ميل قانون نحو ميدان آخر من الكتابة؛ تمثّل في السياسة، فلقد قادته الأوضاع التي كانت تعيشها الجزائر إلى ربط ما هو نفسيّ بغيره سواء أكان اجتماعيًا أو سياسيًا أو غير ذلك. ولقد انضمّ قانون في هذه الفترة إلى جبهة التّحرير الوطنيّ، وكان يعمل معها بشكل سرّي، وكانت له لقاءات مع بعض القادة المحليين، كما كانت له خرجات ميدانيّة في مناطق عدّة من الجزائر؛ لعلّ من أبرزها أعالي البلدية ومنطقة القبائل.

ولقد كتب قانون عن تواجده في الجزائر كتابًا هو "العام الخامس للثورة الجزائرية"، وفيه تحدّث عن ظاهرة التّحوّل الاجتماعيّ بمناسبة العمل التّحرّريّ، فكانت له مشاهدات وملاحظات وتفسيرات عن المرأة والعائلة والطّبيب والأقليات الأوروبيّة في الجزائر؛ كيف كانت قبل الثّورة، وكيف أصبحت بسببها.

ولمّا كان الكمّ الذي كتبه قانون عن الثّورة كبيرًا، فإنّنا انسقنا للحديث عن علاقة قانون بالتّنظير للثّورة، وهل بالإمكان اعتباره واحداً من الباعثين لها. وكنا قد خلصنا إلى أنّه إن كان قانون وجهًا بارزًا في الثّورة الجزائريّة، فإنّ ذلك لا يجعله من الذين خطّطوا لها وأشعلوا فتيلها. صحيح أنّه بمقدار ما تأثر بها فإنّه أثر فيها كذلك، ولكنّ ذلك لا يمنحه مرتبة المفجّر لها أو المخطّط لاندلاعها.

خصّصنا في هذا الفصل أيضًا، حديثًا عن أصحاب السير الذين كتبوا عن قانون، وتحديدًا فترة تواجده في الجزائر، وعرضنا لمختلف آرائهم وناقشناها كذلك؛ على غرار محمّد الميلي ودافيد ماصي وأليس شرقي.

وتطرّقنا في هذا الفصل إلى تلك الأعمال الروائيّة التي صدرت عن جزائريين، وكان ظهورها متزامنًا مع الثّورة أو سابقًا لها، وقد عالجنّاها من زاوية التّزام أصحابها التّزامًا ثوريًا من عدمه، واستنتجنا بعد ذلك أنّ جلّ هذه الأعمال لم تشهد التّزامًا ثوريًا إلّا ما كان منها مغلفًا بما سمّيناه عملية تصحيحيّة.

وأما الفصل الثّالث من هذا البحث، فيشكّل خلاصة ما توصّل إليه قانون من كلّ اكتسبه وعينه سابقًا، وهو قراءة في كتابه الأخير الموسوم بـ"معدّبو الأرض"، ولقد خصّصنا فيه حديثًا معتبرًا عن العنف الذي عالجه قانون، ورأينا أنّه تمّت مقاربتة من نواحٍ عدّة، لعلّ من أبرزها مقارنته مع مبادئ الماركسيّة، أو من ناحية كونه إنسانيًا من عدمه، أو من ناحية كونه النتيجة الحتميّة لما كانت تشهده الجزائر من مشاهد دامية على نفسيّة قانون. ورددنا على ذلك

كلّهُ، واستخلصنا مقارنة خاصة بنا حول عنف فانون، وذلك بعيدا عن تلك التي كانت مثارة حوله.

حاولنا بعد ذلك ربط عنف فانون بالثورة الجزائرية، وقلنا أنّ حديث فانون عن الانطلاق العفويّ للعمل التحرريّ والأخطاء التي يمكن أن تعترض ذلك، كان ناتجا عن ملاحظاته لما حدث في الجزائر بشكل خاصّ وفي بعض الدول الإفريقية بشكل عامّ.

ولقد خصّصنا أيضا مبحثا للحديث عن الانزلاقات التي يمكن أن تحدث إذا ما نحن قاربنا الاستقلال، فلقد حدّر فانون من سيطرة البرجوازية الوطنية على الحكم، وقيامها بتسخير الحزب الوطنيّ من أجل خدمة مصالحها، كما بيّنا أثر ذلك على الوحدة الإفريقية المنشودة من قبل فانون.

وبما أنّ فانون لم يعيش فترة الاستقلال، فقد استعنا بمالك بن نبيّ وعبد الله العروي من أجل أن نبيّ أثر التخطيط في نجاح الاستقلال، وكنا قد قارنا آراءهما مع آراء فانون، ورأينا أنّهما تهجّما على فانون تهجّما ذاتيا لا موضوعيا، وذلك تحت غطاء إيديولوجيّ يسعى لتبرير ما هو كائن.

ولقد ربطنا بعد ذلك بين العنف والثقافة، وتحدّثنا عن المراحل الثقافية الثلاثة التي ناقشها فانون، والتي خلص من خلالها إلى أنّ الثقافة الحقيقية هي تلك التي تكون مرتبطة بالثورة وأحداثها، وأمّا ما عدا ذلك فمردود لأنّه ليس تعبيراً صادقا عن روح الشعب. وتبعنا لذلك فقد فسّرنا كيفية تعامل فانون مع المثقّفين، ورأينا أنّه تعامل مبرّر، وليس تهميشا متقصّدا كما أشيع عنه.

وانطلاقا من نظرة فانون للثقافة والمثقّفين، أخذنا بعض الأعمال الأدبية الجزائرية وبعض الروايات الإفريقية، وحاولنا إدخالها في مختبر فانون، ورأينا أنّ معظمها لا يرقى لأنّ يندرج ضمن المرحلة الثقافية الحاسمة، وإن كانت في بعضها ملامح تمهيدية لها.

وأما آخر الفصول فقد خصّصناه للحديث عن الكيفية التي تمّ التعامل بها مع الخطاب القانوني، بدأنا أولا بإدوارد سعيد، وذلك بحكم الرّبط الآليّ الذي نجده بين الرّجلين، وبحكم ادّعاء سعيد تكلمة المشروع القانوني، ولقد رأينا تباينا واضحا بين الطّرفين استنتاجنا من كتابات سعيد عامّة وبتلك التي تعالج القضية الفلسطينية خاصة.

كشفتنا بعد ذلك عن المغالطة التي حاول فيها هومي بابا أن يوقعنا فيها، وذلك من خلال ادّعاءه أنّ مبادئ الهجنة والتّجاذب تجد أساسا لها في كتابات فانون، ورأينا أنّ هذا غير صحيح لعدّة اعتبارات أوردناها.

ولقد تحدّثنا بعد ذلك عن العلاقة الجامعة بين فانون ومختلف الديانات كالإسلام واليهودية والمسيحية، ورأينا أنّ محيط فانون كان يهوديا بامتياز، ولذلك فإنّه تحاشى الحديث عن القضية الفلسطينية مراعاة لهم. كما رأينا أنّه كان يتوجّس خيفة من الإسلام، وفسّرنا ذلك بالقول أنّ فانون تعرّف على الإسلام انطلاقا من ممارسات المسلمين أنفسهم، لا من تعاليم الإسلام ذاتها،

وغنيّ عن البيان أنّ هناك فرقا بين الأمرين. وأمّا نظرتّه إلى المسيحيّة فقد كانت واضحة، فقد رفضها أصلا في بدايات كتاباته، لأنّها كانت تدعو إلى طريق الأبيّض وتبرّر أفعاله مهما كانت.

حاولنا الجمع بعد ذلك بين قانون والجزائريين، ورأينا أنّه تمّ تغييب قانون بشكل جزئيّ على الصّعيد السياسيّ، وأمّا على الأصعدة الأخرى فلقد كان قانون حاضرا لا مغيبا عكس ما يتمّ الترويج له، وذكرنا العديد من الدّراسات الجزائريّة التي عالجت قانون انطلاقا من بن نبيّ ومرورا بمحمّد الميليّ وعبد القادر جغلول، ووصولاً إلى وحيد بن بو عزيز وعبد القادر بن عراب وغيرهم.

كما أنّنا خصّصنا مباحث للحديث عن العرب والأفارقة وكيفية تعاملهم مع قانون، وعن كيفية تعامل الإيطاليين والفرنسيين والأمريكيين وغيرهم مع الخطاب القانونيّ، وعرّجنا على أنيا لومبا وأصحاب الرّدّ بالكتابة وغيرهم. وختمنا هذا الفصل بمحاولة منّا وضع الخطاب القانونيّ في سياق الحاضر، وذلك من خلال رغبتنا في تحيين الفكر القانونيّ وبعثه. وبها ختمنا عملنا هذا.

إنّ تتبّع مسار قانون قادننا إلى العديد من النّتائج، منها ما يحسب له، ومنها ما يحسب عليه، وإذا ما نحن أردنا استثمار أفكاره استثمارا جيّدا، فعليّنا نزع الطّابع النّبويّ عنها، فليس قانون نبياّ رغم تبصّراته الفدّة، ولكنّه مفكّر حصيف، ووجب علينا الجمع بين آرائه وآراء بعض المفكّرين الآخرين الذين ينتمون إلى طينتنا، نذكر على سبيل المثال مالك بن نبيّ، وعبد الله العرويّ، وغيرهما، وذلك من أجل استخلاص نظريّة فعّالة تكون أساسا في بناء أوطاننا من جهة، وقطع الحبل السّريّ الذي مازال يربطنا بالمستعمر السّابق من جهة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع

1) المدونة

الأعمال المترجمة عن الفرنسية

- 1) فانون، فرانز، العام الخامس للثورة الجزائرية، ت. ذوقان فرقوط، مراجعة عبد القادر بوزيدة، منشورات ANEP، ط1، 2004.
- 2) فانون، فرانز، بشرة سوداء أفتحة بيضاء، ترجمة أحمد خليل، مراجعة عبد القادر بوزيدة، منشورات ANEP، الجزائر، 2007.
- 3) فانون، فرانز، معذبو الأرض، ت. سامي الدروبي وجمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط1، 2014.

الأعمال باللغة الفرنسية:

- 1) Frantz Fanon, *œuvres 2*, textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Jc Young, Hibr Editions, Alger, 2014.
- 2) Frantz Fanon, *œuvres*, préface d'Achille Mbebe/ introduction de Magali Bessone, Hibr Editions, Alger, 2014.

2) المراجع

باللغة العربية

- 1- إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتّمرکز حوا الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997.
- 2- أبو شهاب، رامي، الرّسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربيّ المعاصر، النظرية والتّطبيق، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
- 3- أرندت، حنا، في العنف، ت. إبراهيم العريس، دار السّاقى، بيروت لبنان، ط1، 1992.
- 4- إريكسن، توماس هايلاند، العرقية والقومية، ت. د. لاهاي عبد المحسن، سلسلة عالم المعرفة، العدد 393، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012.
- 5- أشكروفت، بيل، غريفيث، غاريث، تيفيث، هيلين، الرّد بالكتابة، النظرية والتّطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ت. شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

- 6- إنجلز، فريديريك، ضدّ دوهرينج، ثورة السيّد أوجين دوهرينج في العلوم، ت. محمّد الجندي وخير الدين الضامن، دار التّقدّم، موسكو، 1984.
- 7- بابا، هومي. ك، موقع الثقافة، ت. ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2004.
- 8- بالاندييه، جورج، الأنثروبولوجيا السياسيّة، ت. علي المصريّ، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2007.
- 9- بدوي، عبد الرّحمن، دراسات في الفلسفة الوجوديّة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت-لبنان، ط1، 1980.
- 10- بن بوعزيز، وحيد، جدل الثقافة، مقالات في الآخريّة والكولونياليّة والديكولونياليّة، دار ميم للنّشر، الجزائر، ط1، 2018.
- 11- بن سبّاع، محمّد، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السيّاسات، بيروت، ط1، مارس 2015.
- 12- بن عراب، عبد القادر، فرانز فانون رجل القطيعة، ت. عبد السّلام يخلف، دار بهاء الدّين للنّشر والتّوزيع، قسنطينة، الجزائر، 2013.
- 13- بن نبيّ، مالك، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق سوريا، ط11، 2014.
- 14- بن نبيّ، مالك، بين الرّشاد والتّيّه، دار الفكر، دمشق سوريا، ط11، 2015.
- 15- بن نبيّ، مالك، تأملات، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط11، 2014.
- 16- بن نبيّ، مالك، شروط النّهضة، دار الفكر، دمشق سوريا، ط13، 2015.
- 17- بن نبيّ، مالك، فكرة الإفريقيّة الآسيويّة في ظلّ مؤتمر باندونغ، ت. عبد الصّبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط3، 2001.
- 18- بن نبيّ، مالك، من أجل التّغيير، دار الفكر، دمشق سوريا، ط8، 2014.
- 19- بوتومور، توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنّشر والتّوزيع والتنمية الثقافيّة، بنغازي، ليبيا، ط2، 2004.
- 20- بورتر، روي، موجز تاريخ الجنون، ت. ناصر مصطفى، مراجعة د. أحمد خريس، هيئة أبو ظبي للثقافة والتّراث، كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربيّة المتّحدة، ط1، 2012.
- 21- بوشنسكي، إم، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ت. د. عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1992.
- 22- بومنير، كمال، النظرية النقديّة لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- 23- بومنير، كمال، قراءات في الفكر النّقديّ لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2012.

- 24- تودودوروف، تزيفيتان، فتح أمريكا مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، سيناء للنشر، القاهرة مصر، ط1، 1992.
- 25- تودودوروف، تزيفيتان، الخوف من البرابرة، ما رواء صدام الحضارات، ت. جان ماجد جبور، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي الإمارات العربيّة المتّحدة، ط1، 2009.
- 26- جغلول، عبد القادر، تاريخ الجزائر دراسة سوسولوجيّة، ت. فيصل عبّاس، دار الحداثة للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1982.
- 27- جوليفيه، ريجيس، المذاهب الوجودية من كيركيارد إلى سارتر، ت. فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
- 28- خليل، فؤاد، الماركسيّة في البحث النّقديّ: الرّاهنيّة، التّاريخ، النّسق، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2010.
- 29- دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.
- 30- ديورانت، ول، قصّة الفلسفة، مكتبة المعارف، ت. فتح الله محمّد المشعشع، بيروت، لبنان، ط6، 1988.
- 31- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ت. محمّد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
- 32- رسول، فاضل، هكذا تحدّث عليّ شريعتي، دار الكلمة للنّشر، بيروت، لبنان، ط3، 1987.
- 33- ريكور، بول، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ت. فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- 34- ريكور، بول، من النّص إلى الفعل، أبحاث التّأويل، ت. محمّد برادة، وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، الهرم، مصر، ط1، 2001.
- 35- الزبيري، العقيد الطّاهر، مذكّرات آخر قادة الأوراس التّاريخيين، منشورات ANEP، الجزائر، 2008.
- 36- سارتر، جون بول، المومس الفاضلة، ت. عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2013.
- 37- سارتر، جون بول، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظّاهراتيّة، ت. عبد الرّحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1966.

- 38- سارتر، جون بول، مسرحيات سارتر، ت. د. سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان.
- 39- سارتر، جون بول، مواقف مناهضة للاستعمار، تقديم فاطمة بلجرد، منشورات ANEP، الجزائر، 2007.
- 40- ساري، محمّد، عشر محطّات للأدب الجزائريّ الحديث، المهرجان الدوليّ للأدب وكتاب الشّباب، الجزائر، 2012.
- 41- ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمّد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996.
- 42- سرّو، رينيه، هيجل والهيكلية، ت. أدونيس العكره، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- 43- سعوديّ، محمّد عبد الغنيّ، قضايا إفريقيّة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 34، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- 44- سعيد، إدوارد، الثّقافة والإمبرياليّة، ت. كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط4، 2014.
- 45- سعيد، إدوارد، الثّقافة والمقاومة، حاوره دافيد بارساميان، ت. علاء الدّين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 46- سعيد، إدوارد، المثقّف والسّلطة، ت. محمّد عنّاني، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2006.
- 47- سعيد، إدوارد، تأمّلات حول المنفى 1 ومقالات أخرى، ت. ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2، 2007.
- 48- سعيد، إدوارد، فرويد وغير الأوروبيين، ت. فاضل جتكر، مجلّة الكرمل، ع73/72، مؤسسة الكرمل الثّقافيّة ومركز خليل السكاكينيّ الثّقافيّ، فلسطين، 2002.
- 49- سوفوكليس، أوديب ملكا، ت. مينة كروان، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، ط1، 2008.
- 50- الشّاروني، حبيب، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، منشأة المعارف بالإسكندريّة، مصر.
- 51- شريعتي، علي، دين ضدّ الدّين، ت. حيدر مجيد، مؤسسة العطار الثّقافيّة، العراق، ط1، 2007.
- 52- الشّعراوي، عبد المعطي، أساطير إغريقيّة، الجزء الثّاني، أساطير الآلهة الصّغرى، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، 1995.
- 53- شكسبير، ويليام، هاملت أمير دنمركة، تعريب جامعة الدّول العربيّة (المنظمة العربيّة للترجمة والثقافة والعلوم)، دار المعارف، القاهرة، ط3، 2000.

- 54- شلش، علي، الأدب الإفريقيّ، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 1993.
- 55- شولي عاشور، كريستيان، تقديم، ت. السيّدة منور، ضمن: فرانز فانون، معذبو الأرض، موفم للنشر، الجزائر، 2007.
- 56- عامل، مهدي، أزمة الحضارة العربيّة أم أزمة البرجوازيات العربيّة، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط8، 2013.
- 57- عامل، مهدي، مقدّمات نظريّة لدراسة أثر الفكر الاشتراكيّ في حركة التحرّر الوطنيّ، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط7، 2013.
- 58- عبد الجبّار، فالح، الاستلاب: هوبز، لوك، روسو، هيجل، فويرباخ، ماركس، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2018.
- 59- عبد السّلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999.
- 60- عبد الكريم، عبد المقصود، جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.
- 61- العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1995.
- 62- عمراني، عبد المجيد، جان بول سارتر والثورة الجزائريّة، مكتبة مدبولي، الجزائر.
- 63- الغدّامي، عبد الله، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- 64- غيبسون، نايجل، فانون المخيّل بعد-الكولونياليّة، ت. خالد عايد أبو هديب، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
- 65- فريق من الباحثين، علم النفس وميادينه، ترجمة وجيه أسعد، مؤسسة الرّسالة، سوريا، ط2، 1993.
- 66- فوكو، ميشال، حفریات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء المغرب، ط2، 1987.
- 67- كامل، فؤاد، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف بمصر.
- 68- كوت، دافيد، فرانز فانون، سيرة فكريّة، ت. عدنان كيّالي، مدارات للأبحاث والنّشر، القاهرة، ط1، 2017.
- 69- كوش، دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، ت. منير السّعيداني، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

- 70- لوجون، فيليب، السيرة الذاتية، الميثاق والتاريخ الأدبي، ت. عمر حلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
- 71- لومبا، أنيا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ت. محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007.
- 72- لويد، ب. س، إفريقيا في عصر التحوّل الاجتماعي، ت. شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 28، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- 73- ماثاي، وانغاري، إفريقيا والتّحدّي، ت. أشرف محمد كيلاني، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2014.
- 74- ماركس وإنجلز، البيان الشيوعي، ت. العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 2015.
- 75- ماركس، كارل، الثامن عشر من برومير "لويس بونايرت"، تقديم فريدريك إنجلز، ط2، دار التقدّم موسكو.
- 76- ماركيز، هيربرت، العقل والثورة، ت. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1970.
- 77- ميمبي، أنسيل، نقد العقل الزنجي، ت. طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2018.
- 78- مجموعة من الأكاديميين، العين الثالثة، تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي، إعداد حياة أمّ السعد، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018.
- 79- مجموعة من المؤلفين، غبش المرايا: فصول في الثقافة والنظرية الثقافية، إعداد وترجمة وتقديم خالدة حامد، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2016.
- 80- مصدق، حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت؛ النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.
- 81- مصطفى أنور، علا، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة ميرلوبونتي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.
- 82- مكي، أحمد، الأدب المقارن، دار العلم للملايين، القاهرة، ط1، 2010.
- 83- منور، أحمد، الأدب الجزائريّ باللسان الفرنسيّ: نشأته، وتطوّره، وقضاياها، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر العاصمة، ط2، 2017.

- 84- ميرشنت، مولوين، ليتش، وكليفورد، الكوميديا والتراجيديا، ت. د. علي أحمد محمود، سلسلة عالم المعرفة، العدد 18، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979.
- 85- ميرلوبونتي، موريس، ظواهرية الإدراك، ت. د. فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، 1998.
- 86- الميلّي، محمّد، فرانز فانون والثورة الجزائرية، الجزائر عاصمة الثقافة العربية، وزارة الثقافة، 2007.
- 87- ميمي، ألبير، صورة المستعمر، ت. ميشال سطوف، منشورات ANEP، الجزائر، 2007.
- 88- نيتشه، فريدريك، مولد التراجيديا، ت. شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2008.
- 89- نيتشه، فريدريك، هكذا تحدّث زرادشت، ت. فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر، 1938.
- 90- وزارة التربية الوطنية، كتابي في اللغة العربية؛ السنة الأولى متوسط، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، الجزائر، 2020/2019.

بالفرنسية

- 1) Césaire, Aimé, *Et les chiens se taisaient*, Présence Africaine, Paris, 1956.
- 2) Cherki, Alice, *Frantz Fanon, portrait*, Édition du Seuil, 2011.
- 3) Claudel, Paul, *Partage de Midi*, Gallimard, Paris, 1994.
- 4) de Beauvoir, Simone, *la force des choses 2*, édition électronique, Gallimard, Paris, France, 2014.
- 5) Defoe, Daniel, *Robinson Crusoé*, traduit par Pétrus Borel. Éditions Larousse, France 2010.
- 6) Derrida, Jacques, *Positions*, les Éditions de minuit, Paris, France, 1972.
- 7) Djeghloul, Abdelkader, *Huit études sur l'Algérie*, entreprise nationale du livre, Alger, 1986.

- 8) *Fanon Frantz, recueil de textes introduit par Mireille Fanon-Mendes-France*, édition Média-plus, Constantine, 2013.
- 9) Fanon, Frantz, **lettre à Ali Shariati**, présentation par Sara Shariati, et traduction par Ehsan Shariati, dans : Frantz Fanon, *Œuvres 2*, textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalifa et Robert Jc Young, Hibr Editions, Alger, 2014.
- 10) Gendzier, Irène, *Frantz Fanon*, traduit de l'anglais par Edouard Deliman, Seuil, Paris, 1976.
- 11) Hénane, René, *Les armes miraculeuses d'Aimé Césaire*, une lecture critique, L'Harmattan, Paris, 2008.
- 12) Jeanson, Francis, *postface à l'édition de 1965 de <peau noire masques blancs>*, dans : Frantz Fanon, *œuvres*, préface d'Achille Mbembe/ introduction de Magali Bessone, Hibr Editions, Alger, 2014.
- 13) Jeanson, Francis, *préface pour <peau noire masques blancs>*, dans : Frantz Fanon, *œuvres*, , préface d'Achille Mbembe/ introduction de Magali Bessone, Hibr Editions, Alger, 2014.
- 14) Macey, David, *Frantz fanon, une vie*, traduit de l'anglais par Christophe Jaquet et Marc Saint-Upéry, la découverte, Paris, 2011, 2013.
- 15) Nietzsche, Freidrich, *la naissance de la tragédie*, traduit de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue, et Jean Nancy, éditions Gallimard, 1977.
- 16) Said, Edward W, *L'Orientalisme*, édition Points, Paris France, 2005.
- 17) Sartre, Jean Paul, *la nausée*, Gallimard, 1938
- 18) Sartre, Jean Paul, *Les mains sales*, édition Gallimard, 1948.

3) قائمة بعناوين المقالات

بالعربية

- (1) "جمالية الاستقبال والتلقي عند هانز روبرت ياكوبس"، عرض عبد القادر بوزيدة، مجلة اللغة والأدب، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، العدد 10، رجب/ديسمبر 1996.
- (2) "إدوارد سعيد مستعيدا فرانز فانون"، يحيى بن الوليد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018/11/29، الموقع الإلكتروني: www.mominoun.com/articles/6219
- (3) "أضواء جديدة على موسم الهجرة إلى الشمال"، يوسف بكار، وكالة عرار (مؤسسة عرار العربية للإعلام، 2012/02/24. الموقع الإلكتروني: www.sha3erjordan.net
- (4) "الثورة الجزائرية في كتابات المثقفين الفرنسيين، سارتر نموذجا"، سليم بنقعة، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، الجزائر، ع11، 2015، ص59-71.
- (5) "الدراسات ما بعد الكولونيالية من منظور أبرز أقطابها"، بسمة جديلي، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي اتامنغت، الجزائر، ع9، ماي 2016.
- (6) "الدكتور فرانز فانون والثورة الجزائرية"، ثابتي حياة، قسم التاريخ وعلم الآثار- جامعة تلمسان، مجلة المرأة للدراسات المغاربية، مجلد1، ع1، ص155-173.
- (7) "الصوت: فرانز فانون، إقبال أحمد، إدوار سعيد"، رضوى عاشور، مجلة "ألف" للبلاغة المقارنة، ع25 "إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار"، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 2005.
- (8) "الفنّ أهو استسلام ديونيسي أم فعل أبولوني"، أوس أحمد أسعد، صحيفة تشرين، عدد 12763، الصادر بتاريخ 2016/10/24، سوريا.
- (9) "اللعب في الدماغ، لخالد الصاوي، بين رغبة التعبير وطموح التثوير"، حازم علي، مجلة فصول، العدد 73، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ربيع/صيف 2008.
- (10) "المتعة المسرحية"، ميسون علي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد 73، ربيع/صيف 2008.
- (11) "النص-العرض"، أن إبيرسفالديت. سمية زياش، مجلة اللغة والأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، العدد 19، ذو القعدة 1430/نوفمبر 2009.

- (12) "النقد المسرحي والسيمياء"، سميّة زباش، مجلة اللّغة والأدب، قسم اللّغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، العدد 20، 2011.
- (13) "تمثّلات الاتّجاه ما بعد الاستعماريّ في كتابات مالك بن نبيّ وفرانز فانون"، عبد العزيز شعبان، مجلّة إشكالات في اللّغة والأدب، المركز الجامعيّ لتامنغست، المجلّد 9، ع5، السنّة 2020، ص1052-1069.
- (14) "خالق النّصّ، وصاحب العرض"، نعمان عاشور، مجلّة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلّد الثّاني، العدد الثالث، أفريل/ماي/جوان 1982.
- (15) "خطاب ما بعد الاستعمار"، يحيى بن الوليد، مجلّة الكلمة، ع 16، أفريل 2008. الموقع الإلكتروني: www.alkalimah.com
- (16) "دفن فرانز فانون على الطّريقة الجزائريّة"، أزراج عمر، جريدة العرب، السنّة 41، العدد 11075، الجمعة 2018/08/10.
- (17) "دفن فرانز فانون على الطّريقة الجزائريّة"، أزراج عمر، جريدة العرب، السنّة 41، العدد 11075، الجمعة 2018/08/10.
- (18) "رؤية فرانز فانون لقوى التّحوّل الاجتماعيّ"، حسام الدّين قيّاض، صفحة: نحو علم اجتماع تنويريّ، ط1، 2017. الموقع الإلكتروني: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100013362274564>
- (19) "غياب البعد الإسلاميّ في نصوص فانون؛ الإسلام المسكوت عنه في كتاب معذبو الأرض"، فوزي السليسي، ضمن: فرانز فانون، معذبو الأرض، ت. سامي الدّروبي وجمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنّشر، القاهرة، ط1، 2014.
- (20) "فرانز فانون في التّفكير ما بعد الحداثيّ: الكلمة والشّيء"، وحيد بن بو عزيز، جريدة القدس العربيّ، 2013/09/18. الموقع الإلكتروني: www.alquds.co.uk/?p=85452
- (21) "فرانز فانون فيلسوف المعذبين في الأرض"، علي قصير، مجلّة الاستغراب، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيةّ، بيروت، لبنان، ع 12، صيف 2018م/1439هـ.
- (22) "فرانز فانون مثقّف الحرّيّة الذي حاور الفلسفة الغربيّة"، أزراج عمر، جريدة العرب، السنّة 42، العدد 11582، الجمعة 2020/01/10.
- (23) "فرانز فانون ومقاومة الاختلاف"، رامي أبو شهاب، مجلّة الكلمة، ع39، يوليو 2010. الموقع الإلكتروني: www.alkalimah.com

- (24) "فرانز فانون: فكرة العنف ومزالق فضاء ما بعد الاستعمار، قراءة في ضوء النقد ما بعد الاستعماري"، عبد العزيز شعبان، مجلة اللّغة والأدب، جامعة الجزائر 2، ع30، ج2، ديسمبر 2018.
- (25) "فرانسيس جونسون من الفلسفة الوجودية إلى مناصرة الثورة الجزائرية، دراسة مقارنة حول موقف النّخبة المثقفة الفرنسية من الثورة الجزائرية"، عتيقة مصطفى، مجلة عصور الجديدة، مجلد 3، ع 10، قسم التاريخ، جامعة وهران، صيف 1434هـ/2013م.
- (26) "فلاسفة غربيون كانوا يعتقدون العالم الثالث غير موجود"، أزراج عمر، جريدة العرب، السنة 42، العدد 11522، الجمعة 2019/11/08.
- (27) "ما بعد الكولونيالية واللّغة"، رامي أبو شهاب، مجلة الكلمة الإلكترونية، لندن، إنجلترا، ع 58، فبراير 2012.
- (28) "ماذا فعلنا بفرانز فانون"، أزراج عمر، جريدة العرب، السنة 38، العدد 10155، 2016/01/15.
- (29) "مسرحة الأنساق الثقافيّة في اسمي راشيل كوري"، كريمة سامي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، العدد 73، ربيع/صيف 2008.
- (30) "هل الاستناد على الدين يؤدي إلى تصديق الجبهة العالمية المشتركة ضدّ الاستعمار"، علي شريعتي، ضمن: فاضل رسول، هكذا تحدّث علي شريعتي، دار الكلمة للنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1987.
- (31) استشراف القطيعة في أدب مولود فرعون، نموذج الأرض والدم، نوال بن صالح، مجلة المخبر، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ع 9، 2013.
- (32) ألبير كامو، بين الضفتين وبين المواطنة والولاء، نواف أبو ساري، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة 1، ع 38، ديسمبر 2012.
- (33) انبثاق الوعي بالآخريّة وحدود المقاومة، مقاربات ما بعد نسوية في أعمال آسيا جبار ورضوى عاشور، حياة أمّ السعد، مجلة اللغة العربيّة، المجلس الأعلى للّغة العربيّة، الجزائر العاصمة، المجلد 19، ع 3، مارس 2017.
- (34) الحريق لمحمد ديب، من النصّ المكتوب إلى الصّورة المرئيّة، بغداد أحمد بلية، مجلة تنوير، المركز الجامعي بالنعامة، الجزائر، ع 5، مارس 2018.
- (35) صراع الهويّات في رواية الغريب لألبير كامو، من الأديان إلى الأنسنة، البشير بختي، مجلة إشكالات في اللّغة والأدب، جامعة المسيلة، الجزائر، المجلد 9، ع2، 2020.

- (36) صورة السّياسة الفرنسيّة في الجزائر من خلال الأعمال الأدبيّة لمولود فرعون، كنزة حاج إبراهيم، مجلّة التّعليميّة، جامعة حسّيبة بن بو علي الشّلف الجزائري، المجلّد 5، ع 14، ماي 2018.
- (37) على الجانب الصّحيح للمتراس: "المنفى وثنائيّة القوميّة"، من غيرشوم شولم وحنّة أرندت إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش، أمنون راز كراكتسكين، مجلّة الكرمل الجديد، ع 4/3، مؤسّسة الكرمل التّقافيّة ومركز خليل السّكاكينيّ التّقافيّ، فلسطين، ربيع/صيف 2012.
- (38) قراءة في ثلاثية مولود معمري، جمال شوالب، مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة الجزائر، المجلّد 17، ع 2، سبتمبر 2002.
- (39) مالك حدّاد بين الاستعمار واللّغة، فاطمة الزّهران فنازي، مجلّة المقال، جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة، المجلّد 2، العدد 2، 2016.
- (40) المرأة، الوعي، والثّورة/ أطفال العالم الجديد لآسيا جبار، سامية داودي، مجلّة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، ع 16، 2013.
- (41) مقال "الماركسية ودور العنف في التّاريخ"، علي عبد الله صغير، مركز الدّراسات والأبحاث العلمانيّة في العالم العربيّ، موقع www.ssrcaw.org 10/10/2013.
- (42) مقال "لماذا نلجأ إلى العنف"، فرانز فانون، خطاب ألقى في مؤتمر أكرا في أبريل 1960. انظر: فرانز فانون، العام الخامس للثّورة الجزائريّة، ت. ذوقان فرقوط، مراجعة عبد القادر بوزيدة، منشورات ANEP، ط 1، 2004.

باللّغة الفرنسيّة

- 1) *le syndrome nord-africain*, Frantz Fanon, Frantz Fanon, œuvres.
(نشر هذا المقال للمرّة الأولى في مجلة Esprit، فيفري 1952)
- 2) *Antillais et Africains*, Frantz Fanon, Frantz Fanon, œuvres.
(نشر هذا المقال للمرّة الأولى في مجلة Esprit، فيفري 1955)
- 3) *Racisme et culture*, Frantz Fanon, Frantz Fanon, œuvres,
(نشر هذا المقال للمرّة الأولى في مجلة Présence africaine، جوان-نوفمبر 1956)
- 4) *l'Algérie face aux tortionnaires français*, Frantz Fanon, œuvres.

- (نُشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد، ع 10، سبتمبر 1957)
- 5) *À propos d'un plaidoyer*, Frantz Fanon, œuvres.
(نُشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد، ع 12، 15 نوفمبر 1957)
- 6) *le calvaire d'un peuple*, Frantz Fanon, œuvres 2.
(نُشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد، ع 31، نوفمبر 1958)
- 7) *Fureur raciste en France*, Frantz Fanon, œuvres.
(نُشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد، ع 42، 25 ماي 1959)
- 8) *les illusions gaullistes*, Frantz Fanon, œuvres 2.
(نُشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد، ع 28، 22 أوت 1958)
- 9) *Une crise continuée*, Frantz Fanon, œuvres 2.
(نُشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد، ع 23، 05 ماي 1958)
- 10) *Le monde occidental et l'expérience fasciste en France*, Frantz Fanon, œuvres 2, p 502. (نُشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد ع 25، 13 جوان، 1958)
- 11) *Le testament d'un homme de gauche*, Frantz Fanon, œuvres 2.
(نُشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد، ع 21، 01 أفريل 1958)
- 12) *Ecoute homme blanc, de Richard Wright*, Frantz Fanon, œuvres 2.
(نُشر هذا المقال للمرّة الأولى في جريدة المجاهد، ع 47، 03 أوت 1959)
- 13) *les intellectuels et les démocrates français devant la révolution algérienne*, Frantz Fanon, œuvres.
(نُشرت هذه المقالات الثلاثة على التوالي في جريدة المجاهد في 12/1 و 12/15 و 12/30 سنة 1957).
- 14) *Éthique et violence chez Frantz Fanon, Jean Khalifa, les temps modernes, n°689, 2018, Galimard, France.*
- 15) *Féminisme et postcolonialisme: Beauvoir, Fanon et la guerre d'Algérie*, Annabelle Golay, international journal of francophone studies, volume 10, number 3, 2007.
- 16) : *Fanon, Shariati et la question de la religion, cinquante ans après*, Sara Shariati, Karthala <politique africaine>, 2016,

n°143, article disponible à l'adresse : www.cairn.info/revue-plotique-africaine-2016-3-page59.htm.

- 17) *La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans : difficultés méthodologiques*, Frantz fanon, dans : Frantz Fanon, Œuvres 2, textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Jc Young, Hibr Editions, Alger, 2014.
- 18) *La vie quotidienne dans les douars*, Frantz fanon, dans : Frantz Fanon, Œuvres 2, textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Jc Young, Hibr Editions, Alger, 2014.
- 19) *le Tat chez les femmes musulmanes ; sociologie de la perception et de l'imagination*, Frantz fanon, dans : Frantz Fanon, Œuvres 2, textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Jc Young, Hibr Editions, Alger, 2014.
- 20) *Frantz Fanon et le messianisme paysan*, Mohammed Harbi, Tumultes, n31, vers une pensée politique postcoloniale à partir de Frantz Fanon, éditions Kimé, Paris, France, octobre 2008.
- 21) La présence post mortem de Frantz Fanon durant le Panaf 1969 ; la présence de l'absent, Meriem Khellas, actes du colloque international : Frantz Fanon à Alger, 7/8 juillet 2009, coordonnés et présentés par Mustapha Haddab, CNRPAH, 2011.
- 22) *l'antériorité africaine, fanon et son engagement pour l'Afrique*, C. Chaulet Achour, actes du colloque international « l'Afrique aujourd'hui et Fanon », Alger 1, 2, 3 juin 2013, coordination et présentation Omar Lardjane, CNRPAH, 2015.
- 23) Dossier « Pour Frantz Fanon », C. Chaulet Achour, nouvelles études Francophones, Vol 21, n°2, automne 2006, url : www.jstor.org/stable/25701999.
- 24) ¹:*fanon parmi nous*, Pierre Chaulet Achour, actes du colloque international : Frantz Fanon à Alger, 7/8 juillet 2009, coordonnés et présentés par Mustapha Haddab, CNRPAH, 2011.

- 25) *le message de Frantz Fanon*, Claudine Chaulet Achour, actes du colloque international Frantz Fanon à Alger, 7/8 juillet 2009, coordonnés et présentés par Mustapha Haddab, CNRPAH, 2011.
- 26) *Fanon de retour*, Pierre Chaulet Achour, Esprit Frantz Fanon, Apic Éditions, Alger, 2015.
- 27) *un parcours de ruptures, ou le rêve d'un monde*, Houria Chafai Salhi, actes du colloque international Frantz Fanon à Alger, 7/8 juillet 2009, coordonnés et présentés par Mustapha Haddab, CNRPAH, 2011
- 28) *Frantz Fanon, une voix : Alger-Le Cap*, Alice Cherki, actes du colloque international « l'Afrique aujourd'hui et Fanon », Alger 1, 2, 3 juin 2013, coordination et présentation Omar Lardjane, CNRPAH, 2015.
- 29) *Orphelins de Fanon*, Alice Cherki, Esprit Frantz Fanon, Apic Éditions, Alger, 2015.
- 30) *Témoignage*, Olivier Fanon, actes du colloque international Frantz Fanon à Alger, 7/8 juillet 2009, coordonnés et présentés par Mustapha Haddab, CNRPAH, 2011.
- 31) *discrimination et violence*, Tassadit Yacine, Tumultes, n31, vers une pensée politique postcoloniale à partir de Frantz Fanon, éditions Kimé, Paris, France, octobre 2008.
- 32) *un espoir contrarié, un destin à réaliser. Que reste-il de Fanon en Algérie*, Idriss Terranti, Karthala & « politique africaine », 2016, n°143. Article disponible en ligne : www.cairn.info/revue-politique-africaine-2016-3-page-153.htm.
- 33) Frantz Fanon, aux Antilles, naissance d'une nation ? dans : Frantz Fanon, œuvres,

- 34) Neelam Srivastava, le Fanon italien : révélation d'une enfouie, dans : Frantz Fanon, œuvres 2,
- 35) Frantz Fanon, éditoriaux de l'hebdomadaire intérieur de l'hôpital psychiatrique de Blida-joinville, Amina Azza Bekkat, dans : Frantz Fanon, œuvres 2.

4) الدراسات الجامعية

- 1) استراتيجيّة النّقد الثقافيّ في الخطاب المعاصر، من القراءة الجماليّة إلى القراءة النّقائيّة، بحث في الأصول المعرفيّة، سليم حيّولة، أطروحة دكتوراه (مخطوط)، جامعة الجزائر 2، كلية الآداب واللّغات، قسم اللّغة العربيّة وآدابها، 2014/2013.
- 2) "حضور فرانز فانون في النّقد الثقافيّ، دراسة فكريّة"، رسالة مقدّمة من أجل نيل شهادة ماجستير في الأدب العربيّ، تخصّص قضايا الأدب والدراسات النّقدية والمقارنة، من إعداد موايسي سعيد، وإشراف أ.د/ وحيد بن بو عزيز، جامعة الجزائر 2، قسم اللّغة العربيّة وآدابها، الجزائر 2014/2013م.

5) المعاجم

- 1) الشّرّيني، لطفي، معجم مصطلحات الطّب النفسيّ، مراجعة عادل صادق، مركز تعريب العلوم الصحيّة.
- 2) المراجعة العاشرة للتّصنيف الدّوليّ للأمراض، تصنيف الاضطرابات النفسيّة والسلوكيّة، منظمّة الصّحة العالميّة، المكتب الإقليميّ لشرق المتوسّط، ت. وحدة الطّب النفسيّ بجامعة عين شمس بالقاهرة، إشراف أحمد عكاشة، 1999.
- 3) الخليل، سمير، دليل مصطلحات الدّراسات النّقائيّة والنّقد الثقافيّ، إضاءة توثيقية للمفاهيم النّقائيّة المتداولة، مراجعة سمير الشّيخ، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان. (سنة النّشر غير مذكورة).

فهرس المواضيع

المقدمة.....	3ص
(1 الفصل الأول: البدايات أو الآراء القبليّة.....	11ص
<i>L'œil se noie</i> أو العين الغريقة ومسرح النّقاض.....	13ص
<i>Les mains parallèles</i> أو الأيدي المتوازية وثنائية البناء والهدم.....	29ص
التّحوير الأدبيّ أو شيء من الأدب المقارن.....	55ص
في المسرح والكتابة المسرحيّة.....	97ص
في الاغتراب والحرية.....	105ص
في أشكال التّصادمات الحادثة بين البيض والسّود.....	111ص
في مفهوم العنصريّة ونشأتها وراهنها.....	116ص
(2 الفصل الثاني: البليدة نقطة الانعطاف.....	126ص
العلاج الاجتماعيّ ونقد مدرسة الجزائر.....	129ص
الجريدة الداخليّة لمستشفى البليدة.....	132ص
انكشاف السّتار والانتقال من العنصريّة البيولوجيّة إلى العنصريّة الثقافيّة.....	136ص
أشكال العنصريّة.....	141ص
التّحوّل الاجتماعيّ والقوى المؤثّرة فيه.....	153ص
فانون والتّنظير الثّوريّ.....	156ص
البليدة من منظور أصحاب السّير.....	159ص
آليات التّمثيل العرقيّ والأسس الفانونيّة في ذلك.....	164ص
الأدب البليديّ، بين الالتزام السّياسيّ والخضوع النّخبويّ.....	166ص

3	الفصل الثالث: النهايات أو الآراء البعدية.....	ص176
	العنف بوصفه القابلة التي يولد على يديها مجتمع جديد من أحشاء مجتمع قديم..	ص176
	المسار العنفي بين الثورة الجزائرية والجدل الهيجليي.....	ص194
	إفلاس البرجوازية الوطنية ووهم الوحدة الإفريقية.....	ص198
	بين الاستقلال والاستقلالية.....	ص206
	في العلاقة بين الثقافة والتحرر وقضية تهميش قانون المثقفين.....	ص213
	التجليات الثقافية الأدبية في الجزائر إبان الاستعمار.....	ص222
	الرواية الإفريقية بين الانسياق نحو ثقافة الآخر أو التقوقع على الذات.....	ص242
4	الفصل الرابع استقبال قانون.....	ص247
	إدوارد سعيد والامتداد الإمبريالي.....	ص253
	هومي بابا وتقيؤ الأنماط الجامدة.....	ص260
	اليهود وقانون أو قضية إغفال قانون للقضية الفلسطينية.....	ص268
	قانون والإسلام؛ جهل أم تجاهل؟.....	ص279
	الجزائريون وقانون: بين التغييب الفعلي والتغييب المروج له.....	ص289
	فرانز قانون بعيدا عن إفريقيا: بين التخوين أو التنصيب نبيا.....	ص314
	فائض التأويل بين جغلول، بن عراب، وغيندراير.....	ص324
	عرب وأفارقة، اهتمام جدي بقانون أم مجرد خوض مع الخائضين.....	ص331
	بين أنيا لومبا وأصحاب "الردّ بالكتابة".....	ص337
	في تفجير النظرية القانونية من الداخل.....	ص342
	الخاتمة.....	ص356
	قائمة المصادر والمراجع.....	ص361