فرانز فانون بين تغييب الإسلام والتّضامن مع اليهود

Frantz Fanon between the absence of Islam and solidarity with the Jews

Frantz Fanon entre absence d'Islam et solidarité avec les juifs

موايسي سعيد[1]

تاريخ الإرسال: 2021/03/04 **تاريخ القبول:** 2021/07/12 **تاريخ النشر:** 2022/06/01

ملخص:

يروم هذا المقال البحث في الأسباب التي جعلت فرانز فانون يسقط الإسلام من نظريّته الثّوريّة؛ رغم أنّه كان ملمحا بارزا في نمط الحياة المناهض للاستعمار آنذاك. ويتطلّع من ناحية أخرى، إلى استقصاء مدى تأثير المحيط اليهوديّ الذي كان فانون متواجدا به على أفكاره عموما، وبشكل خاصٍّ على عدم نصرته للقضيّة الفلسطينيّة التي بقي صامتا حيالها. وسجد القارئ فيه أيضا، قِرانا بين فانون وجملة من المفكّرين والنّقاد، على غرار مالك بن نبيّ وعليّ شريعتي، وسارتر وأليس شرقي، وحنّة أرندت وأعضاء معهد فرانكفورت.

الكلمات المفتاحية: فانون؛ الإسلام؛ اليهود؛ القضيّة الفلسطينيّة.

Abstract :

This article looks for the reasons why did Frantz Fanon omit Islam from his revolutionary theory, despite of the fact that it was a clear factor in the colonialist way of life during that time. It also tries to show how the Jewish environment where he lived could affect his way of thinking in general, and more precisely his ignorance to the Palestinian cause. The reader will find a comparison between Fanon and a number of thinkers and criticizers such as Malek Bennabi, Ali Shariati, Sartre, Alice Cherki, Hannah Arendt, and the members of Frankfurt institute.

Keywords : Fanon ; Islam ; Jews ; Palestinian cause.

Résumé :

Cet article est basé sur la nécessité de trouver les raisons pour lesquelles l'Islam fait l'objet d'une ignorance systématisée dans les écritures de Frantz Fanon, notamment sa théorie révolutionnaire, en dépit d'être une caractéristique importante du mode de vie anticolonial de l'époque. Et il vise aussi à approuver que l'environnement de Fanon, constitué essentiellement par des juifs, lui a empêché de parler sur la question Palestinienne, dont il demeuré silencieux. Le lecteur trouvera dans cet article un attachement entre Fanon et pas mal de penseurs comme Malek Bennabi, Ali Shariati, Sartre, Alice Cherki, Hannah Arendt, et les membres de l'institut de Frankfort.

Mots clés : Fanon ; Islam ; juifs ; la cause Palestinienne.

*المؤلف المراسل

[1] Mouaici Said, Faculty of Arabic language and literature and oriental languages, Algiers 2: Algeria, said.mouaici@univ-alger2.dz.

مقدمة

لقد تمّ استقبال فانون من طرف الغرب بحفاوة لا نجد لها مثيلا عندنا، وتمّت مناقشة أهمّ ما جاءنا عنه من قبَل العديد من المفكّرين والنّقاد، فكان منهم المؤيّد لفكره، وكان منهم المعارض، وكان منهم المنتقص لقيمة آرائه، وكان منهم الطّاعن في شخصه. وإذا ما نحن انتقلنا إلى عالمنا الثّالث، وبشكل خاصّ إلى الجزائر، نجد أنّ استقباله لم يكن على الوجه المطلوب واللّائق، خاصّة وأنّه يُعدّ الابن البارّ لها، والمناضل في صفوفها، والمستند عليها في إرساء نظريّته الدّاعية إلى مناهضة الاستعمار بشكليه؛ التّقليديّ والحديث.

ولسنا ننوي في هذا المقام الحديث عن الكيفيّة التي استقبل بها الجزائريّون فانونهم، ولكنّنا نروم أن نقاربه دينيّا، وذلك من خلال البحث عن مدى تأثير الإسلام على فكره، ومن خلال إبراز أثر المحيط الخاصّ به؛ والذي كان يهوديّا بامتياز. وسنستغلّ هذه الحيثيّة للحديث عن الأسباب التي جعلته يسقط القضيّة الفلسطينيّة من حساباته، ولا يتطرّق لها مطلقا. فهل ذلك راجع لكونه متعاطفا مع اليهود ولاعتقاده أنّ لهم أحقيّة في القدس؟ أم لأنّه أسقط الإسلام من حساباته سلفا؟

وبناء على ذلك، فإنّنا سنجد في هذا المقال قرانا بين فانون وأولئك الذين حاولوا مقاربته دينيّا، كـ"مالك بن نبيّ" والإيرانيّ "عليّ شريعتي"، وقرانا له كذلك مع اليهود أو المتضامنين معهم؛ الذين عُرف عنهم ازدواجيّة في الحكم بين مناهضة الاستعمار من جهة، والسّكوت عمّا يفعله أبناء جلدتهم في فلسطين المحتلّة من جهة أخرى، كـ"جاك أزولاي" (و"جون بول سارتر" و"سيمون دي بوفوار" و"أليس شرقي" وغيرهم. وسنبدأ بالحديث عن فانون والإسلام لأنّه ذو أولويّة، ثمّ نعرّج على اليهود وأثرهم على فانون.

1-فرانز فانون والإسلام؛ جهل أم تجاهل؟

يعود سبب حديثنا عن فانون والإسلام إلى أمور ثلاثة: يكمن أوّلها في انتقاص "مالك بن نبي" من قدر فانون بدعوى أنّه ملحد. ويكمن ثانيها في القراءة التي قدّمها "فوزي السليسلي" لكتاب "معذّبو الأرض" انطلاقا من فرضيّة تغييب فانون لتأثير الإسلام على بلورة فكره؛ خاصّة فيما تعلّق بالانطلاق العفويّ للثّورة وضرورة تنظيمه. وأمّا ثالثها فكامن في تلك المقاربة التي قام بها "عليّ شريعتي" لفكر فانون ومحاولة قولبة أفكاره في قالب إسلاميّ.

ويجد هذا المبحث الذي نحن بصدد معالجته أهميّته في كونه يثير نقطة مهمّة متعلّقة باستقبال فانون، إذ لو كان فانون قد أسلم وأعلن ذلك على ملإ من النّاس، فهل كان ليحظى باستقبال مغاير لما حدث له من طرف الجزائريين أو المسلمين العرب؟ وهل كان سيحظى بما يسمّيه صاحب "جدل الثقافة" بالقراءة العاطفيّة من قبَل الجزائريين مثلما حُصّ بها

"إتيان دينيه" الذي أشهر إسلامه ليصبح "نصر الدّين دينيه" وينال بذلك استقبالا مميّزا؟ (بن بوعزيز، 2018، صفحة 84) وبالإضافة إلى ذلك، يروم هذا المبحث إثراء مختلف تلك الآراء حول فانون والإسلام، ويحاول إضافة تأويل آخر لها لا نجد له ذكرا في معظم الدّراسات التي اطّلعنا عليها.

ونبدأ حديثنا من "مالك بن نبي" (1973/1905)، إذ المعلوم أنّ السّمة التي تطبعه هي أنّه مفكّر إسلاميّ، أي أنّه يعطي للإسلام أهميّة عظيمة في بعث الحضارة والقضاء على المشكلات التي تعتورها، ولذلك فإنّه قلّل من أهميّة الدّور الذي يمكن لفانون أو فكره أن يؤدّياه في هزّ الرّوح الجزائريّة؛ ووصلها بذلك الرّعش المقدّس الذي دفع بالشّعب الجزائريّ إلى النّضال المحرّر؛ والذي يتعيّن اليوم أن يدعم انطلاقته الثّوريّة إلى حظائر الشّغل والعمل (بن نبيّ، القضايا الكبرى، 2014، صفحة 108)، وهذا راجع حسب "بن نبيّ" لكونه ملحدا، وأنّه لا يمكنه أن يتكلّم لغة شعب مسلم أو أن يشاطره معتقداته وهو على تلك الحال (بن نبيّ، القضايا الكبرى، 2014، صفحة 109).

وقد جاء هذا النّقد الشّديدة لهجتُه في محاضرة ألقاها "بن نبي" في الجزائر العاصمة، بتاريخ 1964/02/24، حول مشكلة المفهوميّة أو الإيديولوجيا، وقد صرّح فيها "بن نبي" أنّ كلّ جزائريّ يستشعر عند ذكر اسم فانون كلّ التّقدير والتّأثّر، ومع ذلك فعمله لا يقدّم ولا يمكنه أن يقدّم نشيد النّضال والعمل للشّعب الجزائريّ، وذلك لأنّه لا يغوص إلى الجذور العميقة من ذاتيّة هذا الشّعب. ويردف "بن نبي" قائلا: "فالنّشيد الذي يحشد طاقة الشّعب...لا يمكنه أن يتشكّل على سجلّ أجنبيّ حتّى في مجرّد تعبيره الفنيّ أو الموسيقيّ أو الأدبيّ، لأنّ عمليّة تركيبه تتمّ داخل روح الشّعب أوّلا، لكي تترجم فيما بعد ضمن فكر إنسانيّ يكون جزءا من تلك الرّوح الجماعيّة (بن نبيّ، القضايا الكبرى، 2014، صفحة 108).

ولكنّ "بن نبي" يشهد بأمرين لصالح فانون؛ الأوّل هو أنّه تمّ ظلمه عندما جُعل صاحب نظريّة الثورة الجزائريّة، والثّاني أنّنا سنظلمه إذا ما نحن قلّلنا من قيمة دوره في تشييد مفهوميّة إفريقيّة، لأنّ فانون يمثّل في هذا الميدان كلّاً متكاملا. والسّبب الذي يورده "بن نبي"، هو أنّ فانون يحمل في روحه كلّ روح إفريقيّة، وكلّ تاريخها، وكلّ مأساتها. ولنا أن نتساءل هنا: كيف يكون فانون صاحب النّشيد الإفريقيّ ولا يكون كذلك في الجزائر؟ فهل الجزائر بلد غير إفريقيّ؟ وكيف يكون فانون كذلك في إفريقيا التي لم يتواجد فيها إلّا أشهرا قليلة؟ ويكون عكس ذلك في الجزائر التي مكث فيها مدّة أطول من المدّة المذكورة بكثير؛ واختلط بشعبها ومجاهديها، وزار قراها ومداشرها، وانضمّ إلى ثورتها التّحريريّة؟ فما هو السّبب في هذه الازدواجيّة في الحكم بين الجزائر وإفريقيا؟

يذهب صاحب "جدل الثّقافة" إلى تفسير ذلك بالقول أنّه <حينما نعرف فكر "بن نبي"؛ نفهم أنّ ما قصده من هذا الحكم اتّجاه الرّجل لا يرتبط بالشّكّ في إخلاص فانون اتجاه الصّورة الجزائريّة، فالرّجل يعدّ من المناضلين الكبار في صفوفها، ولكنّ ما يقصده بن نبي؛ هو أنّ فانون تناسى العنصر الأنثروبولوجيّ الثّقافيّ النّسبيّ الخاصّ بكلّ مجتمع عاش

الاستعمار على حده> (بن بوعزيز، 2018، صفحة 99). 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 مقلوبا، فيصبح فانون جاهلا بإفريقيا لا الجزائر، لأنّه غنيّ عن البيان أنّ فانون صاغ نظريّته أوّلا وقبل كلّ شيء انطلاقا ممّا حدث في الجزائر لا العكس.

إنّ هذا الحكم الصّادر عن "بن نبيّ" يستلزم تبعاتٍ أخرى، ويستجلب أمورا كانت في طيّ النّسيان، فهل يعتبر كلّ جزائريّ غير مسلمٍ أجنبيّا وبعيدا عن إنشاد ما يحشد طاقة الشّعب ويدفعه إلى الأمام؟ وإذا كانت الإجابة بالموافقة، فمعنى هذا أنّ هناك إقصاء للأقلّيّات الموجودة في الجزائر من نصارى ويهود حتّى وإن كان عددهم ضئيلا جدّا، 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؟

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 الاتّجاهين، 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 الأفروآسيويّة، هو الذي جعله يستصغر الدّور الذي يقوم به أولئك الذين ليسوا منه، فأبعد فانون بذلك وقلّل من أهميّة دوره. ولعلّ حكمه هذا كان استتباعا لحكمه على المهندس والمخطّط الألمانيّ الدّكتور "شاخت"[2]؛ بدعوى أنّه بعيد عن إدراك الدّور الذي تلعبه القيم الإنسانيّة مقابل الأدوار الأخرى ولو كانت اقتصاديّة (بن نبيّ، تأمّلات، 2014، صفحة 58). ويبدو أنّ "بن نبيّ" أسقط أحكامه المتعلّقة بـ"شاخت" 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 نفكّر فيه بأفكار الآخرين معرّض للفشل لا محالة (بن نبيّ، بين الرّشاد والتّيه، 2015، صفحة 172). فمن هم الآخرون حسب "بن نبيّ" يا ترى؟

فإذا كان المقصود بالآخرين الأجانبُ، 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 نعيا 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

[2]: شاخت هو أحد أهمّ المهندسين الألمان الذين استعانت بهم إندونيسيا من أجل وضع مخطّط اقتصاديّ لتطوير بلادها.

الاستعمار الموجّهة ضدّ الشّعب الجزائريّ تصبّ دائما ضدّ مفصل صمود الرّوح الجزائريّة؛ الإسلام (بن نبيّ، من أجل التّغيير، 2014، صفحة 74). وأمّا فانون فلم يكن مسلما، ولذلك فإنّه عاجز عن إدراك القيم الحقيقيّة للشّعب الجزائريّ، وأمّا باقي إفريقيا، وبشكل خاصّ الدّولُ 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 الدّور 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 محاولةً لتأويل سبب عدم 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 أأسلم أم لم يسلم فإنّ النّقد لا ينبغي أن يتعلّق بالرّجال بل بما قاله الرّجال، إذ أنّ العادة جارية على وجوب النّظر لذات القول لا للقائل. وبذا يكون كلام "بن نبي" في حقّ فانون باطلا. وبه نختم حديثنا عنه.

ويكتسب هذا النّقاش تشعّبا آخر له مع "فوزي السليسلي"[3]، ففي آخر الترجمة التي قام بها "سامي الدّروبي" (1976/1921) و"جمال الأتاسي" (2000/1922) لكتاب معذّبو الأرض نجد ملحقا موسوما بـ"غياب البعد الإسلاميّ في نصوص فانون؛ الإسلام المسكوت عنه في كتاب معذّبو الأرض"، يزعم فيه صاحبه "فوزي السليسلي" أنّ الانطلاق العفوي للفلاحين الجزائريين؛ والذي بنى فانون عليه نظريته الثّورية، لم يكن أمرا عفويّا، بدليل أنّ كلّ الأمثلة التي ذكرها فانون ليدلّل على العفويّة الثّوريّة للفلّاحين الجزائريين تنتمي بوضوح إلى التّقاليد الإسلاميّة المناهضة للاستعمار (السليسلي، 2014، صفحة 259). ويذهب صاحب المقال إلى أنّ فانون اكتفى بتقديمها بوصفها عفويّة، وصمت عن مصدرها الإسلاميّ، ولو أنّه فعل ذلك، لكانت نظريته الثّوريّة قائمة على مزيج من نسقين مختلفين للتّنظيم: أحدهما إسلاميّ، والآخر ماركسيّ (السليسلي، 2014، صفحة 260).

ومن النّقاط التي يعالجها "السليسلي" أيضا هي أنّه في الحين الذي كان فيه موقف فانون من الكنيسة واضحا، فإنّ موقفه من الإسلام لم يكن كذلك، بل كان أكثر تعقيدا، إذ يرفض فانون الكنيسة ومهمّتها جذريّا بدعوى أنّها كنيسة الأبيض وتدعو إلى انتهاج طريق البيض. أمّا الإسلام، فقد كان فانون يشير إليه باستمرار دون اعتراف بذلك، فنجده يتحدّث عن ذكرى حقبة مقاومة الاستعمار، وأنّ أطفال القرى يعرفون أسماء الشّيوخ الذين شهدوا آخر ثورة، وأنّ الفلّاحين لم يتخلّوا عن نمط حياة مناهض للاستعمار بطبيعته. إنّه الإسلام. ولكن ما الذي جعل فانون لا يسمّيه صراحة؟ يذكر

[3]: فوزي السليسلي هو أستاذ النّقد الأدبي بقسم اللغة الإنجليزيّة بجامعة الملك فيصل بالمملكة العربيّة السّعوديّة.

"السليسلي" أنّه من بين الأسباب التي جعلت ذلك يحدث هو أنّ المناضلين الجزائريين الذين عرفوا فانون اندهشوا كثيرا من ردّة فعله عند اكتشافه أنّ المقاومة كانت ملمحا ثابتا في التّاريخ الجزائريّ قبل 1954، وأنّ الجزائريين الذين عرفوا فانون وحاربوا إلى جانبه أكّدوا ضعف معرفته بالإسلام.

ولكنّ هناك أسبابا أقوى ذكرها "فوزي"، منها أنّ خطابه كان موجّها للقارئ الغربيّ الملحد، ولذلك فإنّه استخدم مصطلحات ثوريّة مألوفة لدى القارئ الغربيّ ونزع من مكوّناتها كلّ إشارة للإسلام. وهذا غير وارد، لأنّ تقديم "سارتر" (1980/1905) لكتاب "معذّبو الأرض" هو الذي جعل القارئ يعتقد أنّ الكتاب موجّه للغرب في أنّه كان موجّها للعالم الثّالث أساسا. ومنها أنّ فانون خلّص نفسه من مشاكل نظريّة كبيرة لم تكن الأكاديمية الموجودة قد اكتشفتها في ذلك الوقت، ولذلك فإنّه استعاض عن الإسلام بالعفويّة. ولعلّ أهمّ هذه الأسباب هو أنّ رغبة فانون في أن يجعل الثّورة الجزائريّة نموذجا قابلا للتّطبيق في بلاد العالم الثّالث الأخرى، جعله يستبعد الجوانب الخاصّة بالحالة الجزائريّة؛ مثل الإسلام، وذلك كي يجعل التّجربة الجزائريّة ملائمة قدر الإمكان لدول إفريقيّة أخرى.

ولنا أن نوافق "السليسلي" في نقطة واحدة هي قيام فانون بتغييب الإسلام فقط، أمّا باقي النّقاط الأخرى فإنّنا نبتعد عنها، وسنعود لاحقا إلى مناقشة هذه الأسباب بعد أن نتحدّث عن "عليّ شريعتي"[4] الذي حاول مقاربة الفكر الفانونيّ دينيّا. ونبدأ حديثنا عنه بالقول، أنّ الرّأي الذي يسير عليه معظم النّقاد، هو أنّ "شريعتي" حاول توظيف النّظريّة الفانونيّة في سياق آخر على اختلاف موجود بين السياقين الإيرانيّ والجزائريّ طبعا، إلّا أنّنا سنذهب مذهبا آخر نرى فيه أنّ "شريعتي" أعاد بعث ما كان مغيّبا في فكر فانون وأخرجه إلى واضحة النّهار، واقترنت بذلك النّظريّة الثّوريّة في كتاب معذّبو الأرض بما كان مغيّبا فيها؛ الإسلام، من أجل خلق مزيج جديد؛ مكّن "شريعتي" من أن يصبح المنظّر الأوّل للثّورة الإيرانيّة ضدّ نظام "الشّاه" الذي كان مدعوما من طرف الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ولقد نجحت هذه الثّورة على علّاتها، لأنّ الثّورات ناجحة كحركات، وباطلة كأنظمة كما هو معلوم بالممارسة لا بالضّرورة.

وتعود أولى لقاءات "شريعتي" بفانون إلى السّنوات التي كان فيها "شريعتي" يدرس في فرنسا، ولقد ثبت حدوث مراسلات بين الطّرفين ضاع معظمها، إلّا أنّه من الواضح أنّ خطّ التّوجه العام الذي يجمعهما؛ هو الرّغبة في تأسيس إنسانيّة أخرى وحضارة أخرى يمكن للإنسان أن يعيش فيها جيّدا (Fanon, lettre à Ali Shariati, 2014, p. 543). وأمّا ما يفرّقهما، فهو أنّه إن كان "شريعتي" يعتبر الإسلام المحرّك الأساسيّ للحضارة والثّورة والإنسانيّة، فإنّ فانون يعتبر العودة إلى الإسلام تقوقعا على الذّات (Fanon, lettre à Ali Shariati, 2014, p. 544). فما الذي جعل فانون ينظر إلى الإسلام

[4]: **علي شريعتي (1977/1933) مفكّر إيرانيّ ومصلح إسلاميّ شيعيّ، يعدّ من المنظّرين للثّورة الإسلاميّة في إيران ضدّ نظام الشّاه.**

هذه النّظرة؟ وما الذي جعل "شريعتي" يفجّر ما غضّ فانون الطّرف عنه، ويجعل منه حجر الأساس ومربط الفرس في إذكاء شعلة الثّورة؟

ونبدأ بالقول أنّ فانون لم يكن جاهلا بالإسلام، فقد تعرّف على تأثيره الكبير انطلاقا ممّا رآه في مستشفى البليدة للأمراض العقليّة، ومن المعاينات التي كان يقوم بها أثناء رحلاته الميدانيّة في سهول متيجة وأعالي الأطلس البُليدي وجبال القبائل ومداشرها. غير أنّ ما كان فانون جاهلا به هو الفرق بين الإسلام الممارس من قبل الجزائريين في ذلك الوقت، والإسلام بوصفه شريعة، أي أنّ فانون تعرّف على الإسلام انطلاقا ممّا رأى المسلمين يمارسونه آنذاك، ولذلك فقد حكم عليه حكما إقصائيّا؛ فلا نجد له ظهورا في نظريّته الثّوريّة إلّا ما جاء عرَضا.

وأوّل موضع ظهر فيه حديث فانون عن الإسلام كان في مقال مشترك له مع "جاك أزولاي"[5] موسوم بـ "العلاج الاجتماعيّ في قسم الرّجال المسلمين؛ صعوبات منهجيّة". وهو مقال توصّل فيه صاحباه إلى أنّه في الوقت الذي شهدت فيه تقنية "العلاج الاجتماعيّ" نجاحا مشهودا في الجناح الخاصّ بالأوروبيين، فإنّها لم تكن كذلك في جناح الرّجال المسلمين (Fanon et Azoulay, 2014, pp. 304-305)، ممّا استرعى انتباه فانون وصاحبه كي يبحثا فيما أغفلاه طبعا؛ وهو ضرورة الكشف عن الطّابع الحقيقيّ والملموس الذي يطبع مجتمع السّكان الأصليين. وهذا يدلّ أنّ فانون كان على دراية بالعنصر الأنثروبولوجي الثّقافيّ النّسبيّ الخاصّ بالجزائر أو على الأقلّ ببعض المناطق فيها. وبناء على ذلك، فقد عرضا ملاحظات عدّة حول المجتمع الجزائريّ، منها أنّ المجتمع الإسلاميّ التّقليديّ هو مجتمع ذو روح تيوقراطيّة؛ يمثّل فيه شيخ القرية أو كبير الدّشرة السّلطة العليا، وأنّ الإسلام فيه طريقة حياة، وأنّه لا يسمح لأيّ علمانيّة أن تندرج ضمنه؛ فالقانون والأخلاق والعلوم والفلسفة كلّها متواشجة في المجتمع الجزائريّ المسلم (Fanon et Azoulay, 2014, p. 307). وعليه، فإنّ فانون ليس جاهلا بالإسلام تماما، كما أنّه ليس ضليعا به أيضا، لأنّ حديثه ليس مبنيّا على معرفة مبادئه الحقيقيّة، وإنّما هو قائم على معايناته لما رآه من ممارسات الجزائريين المسلمين أنفسِهم.

ولا نجد فانون يتحدّث عن الإسلام في هذا المقال فقط، بل في مقالات أخرى، لعلّ من أهمّها: "الحياة اليوميّة في الدّواوير" و"فحص تفهمّ الموضوع عند النّساء المسلمات؛ سوسيولوجيا الإدراك والتّخييل". ففي الأوّل يتحدّث فانون عن كيفيّة تعامل أبناء الدّوّار مع الغريب، ويقول أنّهم يعتبرونه أخا لهم، لأنّ ما يجمعهم به هو رابط متين يرجع إلى اشتراكهم في عقيدة واحدة (Fanon, La vie quotidienne dans les douars, 2014, p. 316). وفي الثّاني الذي أنجزه رفقة "شارل

[5]: **جاك أزولاي (Jacques Azoulay) (2011/1927)، هو أحد الأطبّاء المتمرّنين الذين رافقوا فانون في عمله أثناء تواجده في البليدة.**

جيرونيمي"[6]، نجد تفسيرا لسبب عدم تجاوب النّساء المسلمات مع فحص تفهّم الموضوع (le Tat) إلى وجود ضرورات قرآنيّة محدّدة تحرّم الكذب مثلا أو ارتكاب إثم أو التّنبؤ بما لم يحدث، لأنّ الذي يعلم ما سيحدث هو الله وحده (Fanon et Geronimi, 2014, p. 364).

وليس من شأن هذه الممارسات والملاحظات أن تجعل فانون ينظر إلى دور الإسلام نظرة تشاؤم. ولكنّ الذي حدث هو أنّ فانون لاحظ أنّ ما يطبع العالم المستعمَر تلك الصّراعات القَبَليّة التي تحدث بين الإخوة لأسباب واهية يعتبر الدّين واحدا منها، وقد ازداد يقينا بأنّ الدّين يفرّق الصّفوف ولا يوحّدها، ففي حديثه عن الحزب السّياسيّ نجده يحذّر من حيلة يلجأ إليها المستعمِر غالبا؛ عن طريق قيامه بتشكيل حزب موازٍ للحزب الذي يرعى الاندفاعة القوميّة والكفاح التّحرّريّ، يكون إمّا قائما على أساس قَبَليّ أو دينيّ (فانون، معذّبو الأرض، 2014، صفحة 102). وقد حدث ذلك فعلا في الجزائر، ولكنّ فانون لا يذكره صراحة، فقد عمد كلٌّ من "فرحات عبّاس" (1985/1899) و"مصالي الحاج" (1974/1898) إلى إنشاء حزبين موازيين لجبهة التّحرير الوطنيّ مثلما يذكر ذلك دافيد ماصي إذ يقول: "في جويلية 1955، يقرّر الحزب الشيوعيّ الجزائريّ (PCA) الانضمام للثّورة بصفة مستقلّة عن الجبهة وجيشها، وكان أغلب أعضائه، لا معظمَهم، من الأقدام السّوداء بزعامة "فرحات عبّاس"، إلّا أنّ هذا الحزب تمّ حلّه، وقرّر "فرحات" الانضمام إلى الجبهة" (Macy, 2011, p. 275). 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 باندلا ع حرب أهليّة إبّان حرب التّحرير الوطنيّة، وهذا هو الذي أدّى إلى أن يرى زعماء الجبهة في "مصالي" خائنا للوطن (Macy, 2011, p. 275). وغنيّ عن البيان أنّ "مصالي" كان زعيما إسلاميّا وإصلاحيّا، وأنّه كاد يتسبّب في انشقاق كبير في صفوف الثّورة، وهذا سبب آخر جعل فانون يتحاشى الحديث عن الإسلام.

وانطلاقا من كلّ هذه المعطيات، فإنّ مقولة أنّ فانون كان جاهلا بالإسلام لا تجد مكانا لها هنا، ويكون "محمّد حربي"[7] بذلك مجانبا للصّواب حينما زعم أنّه بحكم مخالطة فانون لزعماء محايدين دينيّا، فلم يكن باستطاعته إدراك التّأثير القويّ للإسلام على أعضاء جبهة التّحرير، فقد كان يظنّ أنّ فكر عصر الأنوار وفلسفته يحتلّان حيّزا هامّا في الفضاءات الثّقافيّة الجزائريّة، وهي نظرة سخيفة كما يقول "حربي" (Harbi, 2011, p. 678). وعليه، فإذا لم يكن فانون جاهلا بالإسلام فهل كان متجاهلا له؟

[6]: شارل جيرونيمي (**Charles Géronimi**) (**2016/1931**) هو أحد الأطبّاء المتمرّنين الذين رافقوا فانون في عمله أثناء تواجده في البليدة كذلك.

[7]: محمّد حربي (**1933/ –**) هو أحد المناضلين الجزائريين، وأحد أهمّ المؤرّخين لتاريخ الجزائر الثّوريّ والسياسيّ.

من أجل توضيح نظرة فانون إلى الإسلام، نعود إلى مقال لـ"سارة شريعتي" موسوم بـ "فانون، شريعتي وقضيّة الدّين، خمسون سنة من بعد"، حاولت فيه ابنة "عليّ شريعتي" أن تبيّن كيفيّة تعامل فانون مع الإسلام، فقالت أنّ فانون كان متشائما من الدّور الذي يمكن للإسلام أن يؤدّيه 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 المستعمَر –بفعل الدّيانة– مدعو إلى تقبّل قدره والخضوع له (Shariati, 2016, p. 61)، وأنّ توظيف الإسلام كان توظيفا أداتيّا؛ إذ عمد المستعمِر إلى استخدامه كأداة من أجل تقسيم الشّعب (Shariati, 2016, p. 62). وعليه، فإنّ فانون كان يتوجّس خيفة من إنعاش الرّوح الدّينيّة التي قد تنبئ بانقسامات شديدة لا قِبَل للوحدة الوطنيّة بها؛ والتي تُعتبر الأساس في نجاح عمليّة التّحرّر طبعا.

وأمّا "شريعتي"، فإنّه كان يولي البنية الدّاخليّة للإسلام أهميّة بالغة أكثر من تلك البنية النّاتجة عن تطوّره التّاريخيّ أو عن الوقائع التي يحيل إليها. وخلافا للنّظرة الماركسيّة التي ترى أنّ الدّين أفيون الشّعوب، فإنّ "شريعتي" يرى أنّ الدّين قد يكون أفيونا وترياقا في الآن ذاته. وتذهب "سارة" إلى أنّ أباها لم يكن يرى الحلّ –خلافا لفانون– في التّخلّي عن الدّين، فقد تعلّم عن "ماكس فيبر" (1920/1864) أنّ الأوروبيين لم يصلوا إلى العصرنة عن طريق التّخلّي عن الدّين بل عن طريق إصلاحه (Shariati, 2016, p. 64). وفانون لم يفعل ذلك. ويتّضح ذلك جيّدا في كتاب "عليّ شريعتي" الموسوم بـ "دين ضدّ الدّين"، إذ نجد فيه ردّا ضمنيّا على فانون، فيقول صاحب الكتاب أنّه سيتصدّى علميّا لأخطر حكم أصدره المستنيرون حول الدّين؛ والقاضي بأنّ الدّين يتنافى مع الحضارة والتّقدّم وإرادة الشّعوب وحريّتها، أو هو في أحسن الأحوال غير قادر على مواكبة هذه الأمور (شريعتي، دين ضدّ الدّين، 2007، صفحة 28). 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 أصدروه ينطبق على نصف الحقيقية، ويهمل نصفها الآخر، بل ويتجنّى عليه، وذلك لأنّ ثمّة نمطا آخر من الدّين يختلف اختلافا جوهريّا عن النّمط الذي اصطدموا به وبممارسات أتباعه" (شريعتي، دين ضدّ الدّين، 2007، الصفحات 28–29).

وفي مقال له موسوم بـ "هل الاستناد على الدّين يؤدّي إلى تصديع الجبهة العالميّة المشتركة ضدّ الاستعمار"، يناقش "عليّ شريعتي" فانون ويقترح عودة مشروطة للدّين وتعاليمه، إذ العودة إلى الدّين لا تعني العمل على ترويج التّقاليد والأساليب الموجودة الآن ونشرها في 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 منّا (شريعتي، هل الاستناد على الدّين يؤدّي إلى تصدّع الجبهة العالميّة المشتركة ضدّ الاستعمار، 1987، صفحة 202).

وفصل الخطاب في المسألة كلّها هو كالآتي: إنّ القول أنّ فانون تحاشى الحديث عن الإسلام وارد، ولكنّ الأسباب المساقة من طرف النّقاد بدت لنا عاجزة عن تفسير هذا النّزوع، ويبدو أنّ الذي قرأ فانون قراءة جيّدة هو "عليّ شريعتي" الذي تفطّن إلى النّقطة المفصليّة التي جعلت فانون يتوجّس ريبة من الإسلام، فبسطها بسطا، وأزاح عنها ما كان يعتورها، وذلك بأن ميّز بين الإسلام الممارس من طرف المسلمين، والإسلام بوصفه حقيقة بعيدة عن هذه الممارسات. كما أنّ القول أنّ فانون غير قادر على مشاطرة الشّعب الجزائريّ معتقداته والتّكلّم بلغته؛ بدعوى أنّه أجنبيّ وملحد غير وارد أيضا، لأنّ هذا النّقد لم يكن موجّها لما قاله فانون بل لفانون نفسه، وبيّنا المفارقة الكامنة وراء ذلك، إذ لو أنّنا افترضنا أنّ فانون أسلم فإنّ كلّ هذا النّقد كان سيزول بحركة سحريّة، وسيحلّ محلّة قراءة عاطفيّة تجعل من قبر فانون مزارا لمنتقديه السّابقين. كما أنّنا بيّنا أنّ القول بأنّ "دينيه" أفضل من فانون في الشّعور بمأساة الشّعب الجزائريّ ينطوي على ازدواجيّة في الحكم.

وأمّا القول أنّ المناضلين الجزائريين اندهشوا من ردّة فعل فانون حال معرفته أنّ المقاومة كانت ملمحا بارزا في التّاريخ الجزائريّ لا يثبت جهل فانون بالإسلام، ذلك أنّ النّظر إلى تاريخ حصول هذه الدّهشة كان في بداية الثّورة، وأمّا تاريخ كتابة معذّبو الأرض فكان بعد ذلك بسنوات، ممّا يوجد مندوحة وفسحة له كي يتعرّف على وجوه هذه المقاومة، وهو ما حصل فعلا. وكذلك القول بأنّ فانون 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 طبعا، فكيف يكون فانون قريبا من زعماء محايدين دينيّا، ثمّ تبدو عليه الدّهشة حينما يعلمه هؤلاء أنّ المقاومة كانت ملمحا إسلاميّا جزائريّا، ففاقد الشيء لا يعطيه.

كما أنّ القول أنّ موقف فانون من الإسلام لم يكن واضحا غير وارد أيضا، بل كان واضحا جدّا، والرّسالة التي بعثها فانون إلى "شريعتي" تبيّن أنّه كان مطّلعا على الإسلام ودوره العظيم في الوقوف في وجه الاستعمار بشتّى أشكاله، ولكنّ فانون أبدى عدم قدرته شخصيّا على التّمسك بذلك السّلاح الجبّار؛ الإسلام. (فانون، مقتطف من رسالة بعثها فانون إلى عليّ شريعتي، 1987، صفحة 240)

ونختم هذا المبحث بربطه بسياقه، إذ يبدو لنا إضافة إلى الأسباب التي قبلناها سابقا، أنّ هناك عاملا آخر يغفل النّقاد عنه، وهو إبراز مدى تأثير اليهود؛ الذين كانوا يشكّلون محيط فانون، على قيامه بتغييب الإسلام، فربّما تحاشى فانون

الحديث عن الإسلام مراعاة لتعاطفه معهم كما سنبيّن ذلك الآن، أو لأنّ الإسلام لا يرى في اليهود إلّا أنّهم أشدّ النّاس عداوة للمسلمين، ولذلك تحاشى فانون الكلام عنه لميلانه إلى صفّ اليهود كما سيتّضح لنا ذلك.

2-فرانز فانون واليهود أو قضيّة إغفال فانون لقضيّتنا الفلسطينيّة

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 حتما إلى الحديث عن السّبب الذي جعل فانون لا يتحدّث مطلقا عن القضيّة الفلسطينيّة، فهل ذلك راجع إلى أنّه لم يكن يعتبرها شكلا من أشكال الاستعمار؟ وأنّ لليهود أحقيّة في القدس؟ أم أنّ محيطه منعه من التّطرّق لهذه القضيّة؟ وعلينا أن نبحث فيما إذا كان صمته هذا امتناعا مقصودا إن نحن أردنا أن نفي الحيثيّة هذه حقّها ومستحقّها.

ولعلّ بادي الرّأي الذي يمكننا تتبّعه في تفسير سبب امتناع فانون عن نصرة القضيّة الفلسطينيّة؛ هو أنّه كان محاطا بجماعة معتبَرة من اليهود أو من المتعاطفين معهم، فنجد مثلا "سارتر" وشريكته "سيمون دي بوفوار"، وهما من المتعاطفين مع اليهود والدّاعمين لهم، و"أليس شرقي" و"جاك أزولاي" و"ألبير ميمي"، وهؤلاء يهود بامتياز، أضف إليهم "شارل جيرونيمي"؛ كاثوليكيّ مرتبط لفترة من الزّمن مع أليس شرقي. وسنعرّج في هذا المبحث أيضا على اليهوديّة الألمانيّة "حنّة أرندت" وأصحاب معهد فرانكفورت والنّظريّة النّقديّة بحكم أنّهم في معظمهم يهود، وذلك من أجل أن نرى كيفيّة تعامل اليهود فيما يخصّ وطنهم المزعوم.

وينبغي القول أنّه رغم كون محيط فانون يهوديّا بامتياز، فإنّ ذلك لا يمكن أن يعتبَر حجّة تجعله يصمت أو يمتنع عن الحديث عن القضيّة الفلسطينيّة، ولذلك فإنّ هذا يعتبَر مأخذا آخر يؤخذ عليه إضافة إلى انتصاره للّغة الفرنسيّة ضدّ اللّغات المحليّة كالعربيّة مثلا. وسنلاحظ مع تزايد سطور هذا المبحث أنّ اليهود حتّى وإن كانوا متضامنين مع الشّعوب المستعمَرة والمستضعَفة، أو كانوا من المناهضين للإمبرياليّة، فإنّهم لا يناصرون القضيّة الفلسطينيّة، ويرون أنّ الأحقيّة في كلّ ما يحدث في فلسطين لليهود دون غيرهم.

ونبدأ بمن يحلو للنّقاد أن يربطوا اسم فانون به وبشكل آليٍّ، "جون بول سارتر"، وعلينا إن نحن أردنا الجمع بينهما جمعا دقيقا، أن نفرّق بين فانون قبل الجزائر وفانون بعدها، لأنّ هذا التّقسيم بالغ الأهميّة كما سنرى. وعليه، فإنّنا نجد شبه تقارب تامّ بين فانون و"سارتر" في كتاب فانون الأوّل، على أن تتّسع الهوّة بينهما كلّما ابتعدنا زمنيّا خاصة بعد مجيء فانون إلى الجزائر. ففيما يخصّ كتاب "بشرة سوداء، أقنعة 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 "جاك لاكان" المعنون <خشبة

المسرح البيضاء> هو ذو إيحاءات واضحة هنا (أي في كتاب بشرة سوداء)، فإنّ تحليل "سارتر" <المعادي للسّاميّة واليهود> قدّم بداية مهمّة لفانون للتّفكير في هذه المشكلة" (غيبسون، 2013، صفحة 53). وهذا صحيح، إذ أنّ صفحات بشرة سوداء تشير بشكل مطّرد إلى "سارتر" وعمله المتعلّق بمعاداة السّاميّة، وإليكم بعض ما جاء فيه.

يقول فانون أنّ "سارتر" كتب في "تأمّلات حول المسألة اليهوديّة" ما يلي: "لقد تركوا أنفسهم (أي اليهود) يتسمّمون بتمثّل معيّن يحمله الآخرون عنهم، وعاشوا في الخوف من عدم مطابقة أعمالهم لهذا التّمثّل، وهكذا من الممكن القول أنّ سلوكهم يتحدّد دوما من الدّاخل" (فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، 2007، صفحة 116). ولكنّ فانون يعلّق على ذلك بالقول أنّ اليهوديّ خلاف الأسود، فإن كان اليهوديّ عبدا للفكرة التي يكوّنها الآخرون عنه، فإنّ الأسود يبقى عبد مظهره وظهوره. ويرى فانون أنّ الأسود شأنه شأن اليهوديّ غيرُ راضيين عن تعريقهما، ولذلك يقول: "كنت أتأنسن. وانضممت إلى اليهوديّ، فأصبحنا أخوين في التّعاسة". ويواصل فانون في تعداد أوجه التّقارب بين السود واليهود بقوله أنّ أستاذه في الفلسفة، الأنتيليّ الأصل، قال لهم مرّة: "عندما تسمعونهم يتحدّثون بسوء عن اليهود، أصيخوا السّمع، فالحديث عنكم". واستنتج فانون بذلك أنّ المعادي للسّاميّة هو بالضّرورة معادٍ للزّنجيّ (فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، 2007، صفحة 123).

ولقد عُرِف عن "إيميه سيزير"[8] وقوفه أيضا إلى جانب المسألة اليهوديّة، وكان من أولئك المناهضين لمعاداة السّاميّة، ولكنّنا لا نجد مطلقا حديثا عند "سيزير" أو فانون أو حتّى "سارتر" بوصفهم يساريين في فرنسا أنّ فلسطينيين قُتِلوا أو أُبيدوا أو طُردوا من قراهم بعد أن هُدّمت منازلهم واقتُلِعت أشجار زيتونهم.

ويبيّن كتاب "بشرة سوداء" عن تأثّر فانون بـ"سارتر" تأثّرا شديدا، ولكنّ حدّة هذا التّوتّر ستشرع في التّواري شيئا فشيئا، خاصّة بعد تأييد "سارتر" للموقف الذي اتّخذه الحزب الشّيوعيّ الفرنسيّ الذي تخلّى عن المبادئ الحقيقيّة للماركسيّة اللّينينيّة الدّاعية إلى عدم التّخلّي عن البروليتاريا، إضافة إلى عدم مساندته للثّورة 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"[9]، والتي كانت تؤيّد الثّورة منذ انطلاقتها.

---

[8]: **هو إيميه سيزير (Aimé Césaire) (2008/1913) مفكّر وشاعر ومسرحيّ مارتنيكيّ، ورائد حركة الزّنوجة كذلك في جزر الأنتيل.**

[9]: **فرانسيس جونسون (Francis Jeanson) (2009/1922) هو أحد اليساريين الفرنسيين الذين ساندوا الثورة الجزائرية فعلا، إلى أن حكم عليه غيابيّا، فأثار ذلك ردود فعل كثيرة انتهت بتوقيع ما أطلق عليه بيان 121، وهو بيان وقّعته 121 شخصيّة فرنسيّة مثقّفة من أجل مساندة جونسون وشبكته التي أنشأها لمساندة الثورة الجزائريّة.**

وتبدو آثار التّباعد الحاصل بين فانون و"سارتر" في التّقديم الذي صُدِّر به كتاب فانون "معذّبو الأرض" من طرف "سارتر" بعد أن طلب فانون منه ذلك، وكنّا قد وضّحنا المغالطة التي ينطوي عليها هذ التّقديم في المبحث الأوّل من عملنا هذا. ورغم هذا التّباعد الحاصل بينهما، فإنّ حديث فانون عن اليهود لم يشهد تغييرا، ففي ظلّ احتدام الكفاح في الجزائر وبلوغ الثّورة عامها الخامس، وفي ظلّ هذا التّباعد بين الرّجلين، فإنّ فانون يتحدّث عن يهود الجزائر ومساندتهم للثّورة الجزائريّة في "الأقليّة الأوروبيّة في الجزائر"، وهذا وارد، ولكنّه لم يذكر مرّة أخرى فلسطين مع أنّها كانت قضيّة دوليّة ذائعة الصّيت.

ولقد انتهت العلاقة بشكل نهائيّ بين فانون و"سارتر" بعد طلب أرملة فانون حذف تقديم "سارتر" من الكتاب، وذلك بعد أن قام هذا الأخير بزيارة الأراضي المحتلّة ووقوفه إلى جانب اليهود في حرب السّتة أيّام (Cherki, 2011, p. 320). ويبدو من خلال هذا الموقف أنّ أرملة فانون كانت من المساندين للقضيّة الفلسطينيّة، فهل كان فانون كذلك ولم يفصح؟ ولكن، ألا يعتبَر عدم الإفصاح خطيئة كبيرة بنظر فانون وهو الذي وجّه كلاما شديد اللّهجة لـ"سارتر" وشريكته "سيمون دي بوفوار"؛ بدعوى عدم شعورهما بالعار من كونهما فرنسيين لم يندّدا بما يحدث في الجزائر (Golay, 2007, p. 414)، فهل يعيب فانون على الآخرين ما يفعلونه ويبيحه لنفسه دونهم؟

ونختم حديثنا عن "سارتر" بالتّعليق على الكتاب الذي جُمعت فيه بعض مقالاته تحت عنوان "مواقف مناهضة للاستعمار". وقد كتبت "فاطمة بلجرد" تقديما لهذا الكتاب، قالت فيه أنّ "سارتر" يمثّل دون منازع أكبر منظّر فرنسيّ مناهض للاستعمار (بلجرد، 2007، صفحة 3). ونحن نقول لها أنّ هذا غير صحيح، لأنّ تعرّض "سارتر" للثّورة الجزائريّة والاستعمار كان ذا طابع تمركزيّ، أي أنّه لم يكن مبنيا على إيمانه بحقّ الشّعوب في الاستقلال، وإنّما كان خوفا على "الشّرف" الفرنسيّ من الضّياع، خاصّة فيما تعلّق بالتّعذيب، مثل قضيّة "هنري علّاق"[10] أو غيره. يقول سارتر مؤكّدا ذلك أنّه لم يكن يعتقد أنّ الفرنسيين الذين عانوا في الحرب العالمية الثانية سيتحوّلون إلى أشخاص يُصرِخون الآخرين ويعذّبونهم (بلجرد، 2007، صفحة 13).

ومن الذين ساندوا القضيّة اليهوديّة "سيمون دي بوفوار"[11] التي زارت الأراضي المحتلّة رفقة سارتر، وساندت اليهود مثلما فعل، وهي التي التقت فانون سنة 1961 في روما، وأجرت معه محادثة خلصت من خلالها إلى التّأكيد على وجود حيويّة في فكر فانون حول الصّراع بين المثقّف والثّوريّ (Golay, 2007, p. 419). إلّا أنّ الفارق بين "دي بوفوار" و"سارتر"

[10]: هو أحد الذين عذّبتهم فرنسا في الجزائر، وأثار ذلك ردود فعل دوليّة كبيرة، وألّفت حوله كتب عديدة.

[11]: سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) (1986/1908)، كاتبة ومفكّرة فرنسيّة، اشتهرت بأفكارها حول الجنس الآخر وقضايا النّسويّة.

هو أنّ انضمامها لمساندة الثّورة الجزائريّة كان سابقا لانضمام "سارتر" وإن كان ذلك بشكل خفيّ كما تقول، وأمّا انضمامها للثّورة بشكل صريح فكان سنة 1960، وذلك من خلال قيامها بالدّفاع عن البطلة الجزائريّة "جميلة بوباشا" التي أصدر في حقّها حكم بالإعدام من طرف الاستعمار الفرنسيّ، والتي تعرّضت للضّرب والتّعذيب والتّنكيل والاغتصاب. وقد كان هذا هو السّبب الرّئيس لانضمامها لمساندة الثّورة الجزائريّة.

ولكنّنا نطرح، انطلاقا من هذه الوقائع، السؤال الآتي: هل انضمام "دي بوفوار" إلى الثّورة كان انضماما عقائديّا مبنيّا على الإيمان بأحقيّة شعب مستعمَر في الاستقلال؟ أم أنّه كان انضماما استغلاليّا لحدث تاريخيّ تبنّته "دي بوفوار" من أجل الدّفاع عن المرأة وحقوقها؟ وواضح جدّا أنّ هذا الانضمام لم يكن بريئا ومسالما، وإنّما كان باطلا ظاهره حقّ. وما يؤكّد قولنا هذا أمران: الأوّل أنّ حديثها عن انضمامها للثّورة بشكل خفيّ لم يظهر إلّا في سيرتها الذّاتيّة الموسومة بـ *la force des choses*، والتي ظهرت بعد سنة واحدة من استقلال الجزائر، والذي خصّصت فيه حيّزا كبيرا للحديث عن الثّورة الجزائريّة. وهذا الحديث ذو طابع استرجاعيّ طبعا، يقوم فيه صاحبه بعمليّة انتقائيّة وتفسيريّة لما حدث له، ثمّ يُخرجه بشكل يخدم التّاريخ من جهة ومقاصد صاحبه من جهة أخرى، ممّا يغلب عليه كونه عمليّة تصحيحيّة للمواقف المتّخذة سابقا لا أكثر ولا أقلّ.

وأمّا الأمر الثّاني فهو أنّ انضمامها للثّورة سنة 1960 لم يكن من أجل إيمانها بأحقيّة شعب في الاستقلال، وإلّا لكانت فعلت ذلك مع فلسطين، فقد فهمت "دي بوفوار" سنة 1958، أي بعد ثلاث سنين من اندلاع الثّورة، وهي الفترة التي يفترض أنّها كانت فيها مساندة للثّورة بشكل خفيّ، أنّ الحكومة الفرنسيّة ستنقبر في هذه الثّورة (Beauvoir, 2014, p. 94)، كما أنّ مكانتها في بلادها، وفي العالم، جعل مواقفها مضطربة بين أن تقف موقفا مماثلا لـ"ألبير كامو" (Albert Camus) (1960/1913) أو أن تخالفه (Beauvoir, 2014, p. 94). ومعنى هذا أنّها لم تكن مؤمنة بالثّورة، بل كان موقفها يعاني ما يسمّيه "هومي بابا" (1949/-) اختلالا بين الانتصار لبلدها الأمّ-رغم كلّ شيء-أو أن تتخلّى عن كلّ شيء لصالح الجزائر وقضيتها العادلة. ومعناه أيضا أنّ ما جاء في سيرتها الذّاتيّة من تصريحات يخالف النّظام المرجعيّ كما يسمّيه فيليب لوجون[12] (Philippe Lejeune) (1938/-). وأمّا تصريحها علنا بانضمامها للثّورة ومساندتها، فلم يكن إلّا مبرّرا اتّخذته "دي بوفوار" من أجل ما عُرف عنها بنضالها من أجل النّسويّة والجنس الآخر وتحريرهما من الدّونيّة التي فُرضت عليهما. ولقد تحدّث فانون عن هذه الفئة من المثقّفين الذين كانوا يصابون بالدّوار لما يسمعونه من عمليات القتل

[12]: هو أحد المتخصّصين في ميدان السيرة الذّاتيّة.

والإبادة والتّعذيب التي تحدث في الجزائر، ولكنّ هذا لم يكن مساندة للجزائريين، وإنّما خوفا على "الأمّة" الفرنسيّة من أن يصبح أبناؤها فاشيين، وخوفا من أن يضيع الشّرف الفرنسيّ. وهذا ما وقعت فيه "دي بوفوار" دون أن تشعر.

وممّا يُشهَد لها أنّها استندت إلى فانون وحديثه عن العلاقة الجامعة بين مستعمِر/مستعمَر، لتسقطها على العلاقة بين ذكر/أنثى من أجل أن تخلص إلى نظريّة في النّسويّة. ولكنّ هذه الشّهادة لا تُغفل ذلك الموقف الذي اتّخذته رفقة "سارتر" بالتّخلي عن نصرة الشّعوب المستضعَفة، وهما اللّذان وقعا بيان 121 الذي يدعو في ظاهره إلى مساندة الثّورة، ولكنّه لم يكن سوى ردّة فعل على اعتقال شبكة "فرانسيس جونسون" ومحاكمتها بتهمة خيانة فرنسا. أي أنّه بيان من فرنسيين بسبب فرنسيين، كما كان دفاع "دي بوفوار" عن "بوباشا" مرافعة فرنسيّة لمسعى تحرّري فرنسيّ حول المرأة. وقد كانت الثّورة الجزائريّة هي الدّافع في الأوّل لا السّبب، وكانت "بوباشا" كذلك في الثّاني أيضا. وشتّان ما بين السّبب والدّافع.

وما يجعل كلامنا يملك جزءا من الحقيقة هو أنّها سارعت سنة 1972 إلى الإنقاص من قيمة الفكر الفانونيّ بالقول أنّه أخطأ عندما اعتبر أنّ دور المرأة في الثّورة سيخلّصها من القمع الذّكوريّ (Golay, 2007, p. 413). وبذا تكون قد تنكّرت لفانون وفكره مثلما تنكّر "سارتر" قبلها. ولا يسعنا أن نقول عنها وعنه أيضا، سوى أنّهما حاولا فصل التراث الفرنسيّ عن أبعاده الكولونياليّة في جانبه المنافي للإنسانيّة لا أكثر ولا أقلّ.

وإضافة إلى "سارتر" و"دي بوفوار" اللّذين لم يكونا يهوديين، نجد "شارل جيرونيمي" الذي لم يكن يهوديا هو الآخر، ولكنّه ارتبط بـ"أليس شرقي" (Alice Cherki) (1936/-)، وهي يهودية طبعا، عندما كانت ذات عشرين سنة من عمرها، ولكنّهما سرعان ما انفصلا. ولقد كان "جيرونيمي" طبيبا متمرّنا في مستشفى البليدة، وكان زميلا لفانون أيضا رفقة "جاك أزولاي"، وهو يهوديّ آخر، ولكلّ منهما مقالات مشتركة مع فانون.

ولما حدث صدام فكريّ حول فرضيّة تقصّد فانون إفشال تقنية العلاج الاجتماعيّ في البليدة، سارع "أزولاي" للدّفاع عن فانون بينما أكّد "جيرونيمي" الفرضيّة. ويبدو من خلال هذا الموقف أنّ "جيرونيمي" كان معاديا لفانون بينما كان "أزولاي" مدافعا عنه. ولكنّ ما بدا لنا غير صحيح، إذ أنّ "جيرونيمي" كان على خلاف فكريّ مع فانون، أمّا "أزولاي" فقد تنكّر تماما لفانون بعد أن كان يبدي تأييده له، فلقد قال أنّه لم يتعرّف على فانون من خلال قراءته لمعذّبو الأرض، وكأنّ شخصا آخر هو الذي كتبه لا فانون، وهذا بشهادة "أليس شرقي" عنه (Cherki, 2011, p. 304).

وانطلاقا من هذه الوقائع التي ذكرناها يتّضح لنا أنّ كلًّا من "سارتر" و"دي بوفوار" بوصفهما مساندين لليهود، و"أزولاي" بوصفه يهوديّا، كانوا على وفاق مع فانون ثمّ تنكّروا له، ولو كان المقام يسمح لنا لَبَحثْنا في إمكانيّة تحوّل هذا

الموقف إلى ظاهرة نمطيّة عند اليهود، ولكنّنا في بحثنا هذا نروم تبيين أنّ محيط فانون كان يهوديّا بامتياز ممّا جعله لا يتحدّث عن القضيّة الفلسطينيّة مطلقا، وسنثبت لاحقا أنّ لليهود عقيدة خاصّة بهم فيما يخصّ وطنهم المنشود.

وأمّا "أليس شرقي"، فليس هناك ما يقال عنها سوى أنّها كانت موضوعيّة في تعاملها مع فانون، وحاولت قراءة فكره قراءة صحيحة بحكم مصاحبتها له في مستشفى البليدة، واستمرار هذه الصحبة إلى أواخر أيّام حياته، ممّا جعلتها من أولئك الذين أوّلوا كلام فانون حسب معايشتهم له، ممّا يجعل تأويلهم أفضل من أيّ تأويل آخر إن اتّسم بالموضوعيّة طبعا، أمّا إن كان خلاف ذلك، فإنّ هذه المصاحبة وهذا التّعايش سيصبحان غطاء من أجل تحريف ما جاءنا عنه، ويتجلّى ذلك بوضوح في تقديم "سارتر" لكتاب معذّبو الأرض الذي ردّت عليه "أليس شرقي" بقولها أنّ الخطاب فيه ليس موجّها للأوروبيين مثلما زعم "سارتر"، وإنّما هو موجّه للمستضعفين، وبذلك فإنّها اتّهمت "سارتر" بالتّمركز تمركزا أوروبيا فوقيا خلاف فانون الذي تمركز تمركزا آخر، وكشفت لنا أنّ المصاحبة ليست دليلا على التّأويل الصّحيح وصدق أقوال المصاحبين.

ورغم أنّها كانت مجاهدة ومساندة للشّعوب المستعمَرة، فإنّنا لا نجدها تناصر القضيّة الفلسطينيّة، فهل هذا هو حال كلّ اليهود خاصّة إذا علمنا أنّ "ألبير ميمي"(Albert Memmi) (2020/1920)، وهو يهوديّ أيضا، وكاتب مدافع عن المستضعَفين والمستعمَرين، لا يناصر القضيّة أبدا، وليس هذا بالغريب، فقد كان ردّ فانون على كتاب "ألبير ميمي" الموسوم بـ "صورة المستعمر" كشّافا بدعوى أنّه موجّه للأبيض من أجل أن يشرح له أنّ سلوك الأسود والعربيّ والشّمال-إفريقيّ هو نتيجة لسلوك الأبيض تجاهه (Fanon, Ecoute homme blanc, de Richard Wright, 2014, p. 525). ولقد كانت خاتمة كتابه توسّلا للأبيض كي يتكرّم على غيره ببعض الحقوق، وأن يعدّل تصرّفاته في المستعمَرات، دون أن تحتوي هذه الخاتمة أو الكتاب بأكمله على حلّ نابع من غير الأبيض، لأنّه لا يرفض أوروبا ككلّ، وإنّما يرفض وجهها في المستعمَرات، ويطالبها بأن تعترف بحقوق-نا (ميمي، 2007، صفحة 145). ولكنّ "ميمي" سرعان ما يتخلّى عن موقفه بوصفه منتميّا إلى شمال إفريقيا، وبوصفه مناصرا للمستضعفين، ويستغلّ فرصة القانون الذي سنّته فرنسا؛ والذي تمنح بموجبه الجنسيّة الفرنسيّة ليهود شمال إفريقيا، فيلتحق بفرنسا، وينضمّ إلى صفّ الدّولة المستعمِرة والإمبرياليّة. وهذا تنكّر آخر طبعا.

وبمناسبة تكرّر لفظة تنكّر اليهود هذه، سننقل مجال دراستنا مكانيّا كي نثبت موقف اليهود التّنكريّ هذا، ولْنذهب إلى ألمانيا لأنّنا أكثرنا من الاستشهاد بالفرنسيين أو من مال إلى صفّهم، وسنقف تحديدا عند "حنّة أرندت"[13] وأعضاء معهد فرانكفورت. ولقد عُرف عن "أرندت" أنّها كتبت كثيرا عن العنف والسّياسة والثّورة والعلاقات الموجودة بينها، كما

[13]: هي حنّة أرندت (**Hannat Arendt**) (**1975/1906**)، مفكّرة سياسيّة وباحثة يهوديّة من أصل ألماني.

أنّها كتبت عن فلسطين وعن اليهود أيضا، وكانت تدافع عن فلسطين لا بوصفها مستعمَرة، بل على أساسين اثنين: الأوّل بدافع إنسانيّ، أي أنّ ما يحدث فيها مناف للإنسانيّة. والثّاني "لإنقاذ الوطن اليهوديّ"، وهو عنوان مقال لها رفضت فيه التّقسيم سنة 1948 بدعوى أنّ القيادة اليهوديّة رضخت للمصالح الكولونياليّة (كراتسكين، 2012، صفحة 97). ويقول "أمنون راز"[14] أنّ نقدها في هذا المقال أو في غيره لم يكن من زاوية عداء للقوميّة أو الصّهيونيّة، بل عن قناعة عميقة بأنّ اليهود لا يمكن أن يحقّقوا انعتاقهم إلّا كشعب. وبكلمات أخرى، فإنّها لم تكتب من وجهة نظر عامة، بل من وجهة نظر يهوديّة، أو بالأحرى من وجهة نظر يهوديّة قوميّة (كراتسكين، 2012، صفحة 101). ويبرز هذا طابع التّمركز الذي شهدناه مع "سارتر" وبدرجة أقلّ عند "دي بوفوار" يتكرّر هنا مع "أرندت"، وذلك على أساس معالجة القضيّة من جانب واحد دون حساب للطّرف الآخر.

ونجد في ألمانيا أعضاء معهد فرانكفورت بحكم أنّ معظم أعضائه يهود؛ لا يبارحون هذا الموقف أيضا، ولقد نوّرنا "إدوارد سعيد" (2003/1935) حول هذه النّقطة في كتابه "الثقافة والإمبرياليّة" عندما قال: "[بالرّغم] من تبصّراتها النّفاذة المخصبة في العلاقات بين السيطرة والمجتمع الحديث والفرص المتاحة للخلاص عبر الفن...فإنّها تبقى صامتة صمتا مذهلا عن النّظريّة العرقيّة والمقاومة ضدّ الإمبرياليّة" (سعيد، 2014، صفحة 333). ويضيف قائلا: "وها هو المنظّر الرئيسيّ لمدرسة فرانكفورت اليوم، "يورغن هابرماس"، يوضّح في مقابلة أنّ الصّمت امتناع مقصود، كلّا، يقول "هابرماس" ليس لدينا ما نقوله للصّراعات ضدّ الإمبرياليّة وضدّ الرّأسماليّة في العالم الثّالث، حتّى لو كنت، كما يضيف قائلا، أعي حقيقة أنّ هذه وجهة نظر ضيّقة في تمركزها الأوروبيّ" (سعيد، 2014، صفحة 333). ورغم أنّ مدرسة فرانكفورت بنت معظم نقدها على الماركسيّة، إلّا أنّنا لا نجدها تناصر الشّعوب المستضعفة في حين أنّ الماركسيّة كانت تفعل ذلك، ولذلك فقد أُطلِق على هذه المدرسة اسم "ماركسيّة دون بروليتاريا"، وذلك جرّاء الرّفض النّهائيّ من جانب مفكريها للفكرة الماركسيّة الرّئيسيّة عن الطّبقة العاملة كقوّة ثوريّة (بوتومور، 2004، صفحة 129).

ويبدو أنّ هذا الرّفض للتّعامل مع العالم الثالث ومع الشعوب المستعمَرة والطّبقة العماليّة راجع إلى كون معظم أعضاء معهد فرانكفورت كانوا يهودا، ف"أدورنو" يهوديّ، و"إيريك أويرباخ" كذلك، ومعهما "والتر بنيامين"، و"هربرت ماركوز"، و"ماكس هوركهايمر"، وغيرهم. ولم يتفطّن "كمال بومنير"[15] إلى هذه النّقطة 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

[14]: أستاذ محاضر في قسم التّاريخ اليهوديّ بجامعة بن غوريون في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة.

[15]: أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر 2 حاليّا، وأحد المتخصّصين في فكر معهد فرانكفورت للدّراسات النّقديّة.

المعرفيّ أو عن إبراز الطّابع التّمركزيّ لهم أوروبيّا دون سائر الأوطان والأقطار والأمصار، أو عن المبرّر الذي جعله ينقل كمّا معرفيّا هائلا إلى جزء من العالم غيرِ معتَرف 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؛ كالمنبوذين والمضطَهدين والطّلبة من الأجناس والألوان الأخرى" (بومنير، قراءات في الفكر النّقديّ لمدرسة فرانكفورت، 2012، صفحة 69)، إلّا أنّه لم ينتبه إلى ما قلناه، إذ واضح جدّا أنّ الطّلبة الذين يتحدّث عنهم "ماركوز" هم من أجناس وألوان أخرى يدرسون في أوروبا دون سائر الطّلبة 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 يهوديّا مثل معظم الأعضاء الآخرين، خاصّة حول التّسامح وحقوق الإنسان والاعتراف بالآخر، إذ طلع علينا "هونيث" بمفهوم "الاعتراف" بوصفه إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعيّة والإنسانيّة، قصد التّخفيف من المعاناة والظّلم الاجتماعيّ والسّياسيّ واللّامساواة وكلّ أشكال الاحتقار والأمراض الاجتماعيّة" (بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، 2010، صفحة 130). ولكنّ إعادة البناء هذه تكون ضمن مجتمع واحد بين أفراد محدّدين، ولا تكون بين شعب وشعب آخر مستعمَر. 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 توجّهها العام، ولا يتحدّث عن القضايا التي أثرناها هنا، ومثلما فعل "هونيث" فعل "بومنير" كذلك.

وإذا نحن أردنا، على سبيل ختام هذا المبحث، أن نجمع كلّ هذا الشّتات الماثل أمامنا، نقول أنّ فانون لم ينصر القضيّة الفلسطينيّة وبقي صامتا حيالها، وذلك رغم أنّه اضطلع بمساندة الشّعوب المستعمَرة والمستضعَفة، ولعلّ السبب في ذلك هو كون محيطه كان يهوديّا بامتياز، ومعلوم أنّ اليهود–كما تتبّعنا ذلك، يتنكّرون أمام كلّ الحقائق فيما يخصّ وطنهم المزعوم وقوميتهم اليهوديّة المنشودة. ويضاف إلى هذا العامل احتمال آخر، مفاده أنّ الأنتيليين يملكون بالاستصحاب حبّا ومودّة لليهود؛ ربّما اكتسبوها من مخالطة الفرنسيين لقرون طويلة، أو تولّدت لديهم بعد محرقة "هتلر" لليهود، أو هي موجودة بالفطرة لديهم، وكنّا قد استشهدنا بـ"إيميه سيزير" سابقا وبأستاذ فانون في الفلسفة حول تعامل الأنتيليين مع اليهود. ويبقى علينا القول أنّه مهما كان السّبب الكامن وراء ذلك، فإنّ صمت فانون حيال القضيّة الفلسطينيّة لا يجد له ما يبرّره.

خاتمة

إنّه لمن المهمّ للغايّة، التّذكير أنّ استناد فانون على الثّورة الجزائريّة، قد مكّنه من صياغة نظريّة ثوريّة محكمة، إلّا أنّ هذا الاستناد، إذا نحن دقّقنا النّظر فيه، له ما يشوبه طبعا. وقد آثرنا الحديث في هذا المقال، عن الأسباب التي جعلت فانون يتوجّس خيفة من الإسلام، وخلصنا إلى أنّ الذي قرأ فانون دينيّا هو الإيرانيّ "عليّ شريعتي"، وذلك خلافا لـ"مالك بن نبيّ" و"فوزي السليسلي". أضف إلى ذلك أنّنا لم نقصر مجال دراستنا على هذا الحدّ، وإنّما وسّعنا نطاقها كي نبيّن الأثر الذي خلّفه اليهود على النتاج الفكريّ الفانونيّ، فرغم أنّ فانون كان من المتعهّدين بمناهضة الاستعمار في دول العالم الثّالث، إلّا أنّنا تفطّنا إلى امتناعه عن الحديث عن القضيّة الفلسطينيّة امتناعا غير مبرّر، وخلصنا إلى أنّ فانون لم يكتف بتغييب الإسلام من كتاباته فقط، بل كان لذلك صدىً تجلّى في سكوته عمّا يحدث في الأراضي المحتلّة الفلسطينيّة بفعل اليهود الغاصبين.

قائمة المراجع باللّغة العربيّة

1. إدوارد سعيد. (2014). *الثقافة والإمبرياليّة*. بيروت: دار الآداب .
2. ألبير ميمي. (2007). *صورة المستعمَر*. الجزائر: منشورات ANEP.
3. أمنون راز كراتسكين. (ربيع/صيف, 2012). على الجانب الصّحيح للمتراس: "المنفى وثنائيّة القوميّة"، من غيرشوم شولم وحنّة أرندت إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش. *مجلة الكرمل الجديد، 4/3*.
4. توم بوتومور. (2004). *مدرسة فرانكفورت*. بنغازي: دار أويا للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّنميّة الثقافيّة.
5. عليّ شريعتي. (1987). هل الاستناد على الدّين يؤدّي إلى تصدّع الجبهة العالميّة المشتركة ضدّ الاستعمار. تأليف فاضل رسول، *هكذا تحدّث عليّ شريعتي* (الصفحات 201-203). بيروت: دار الكلمة للنّشر.
6. عليّ شريعتي. (2007). *دين ضدّ الدّين*. العراق: مؤسّسة العطّار الثقافيّة.
7. فاطمة بلجرد. (2007). تقديم لكتاب جون بول سارتر مواقف مناهضة للاستعمار. تأليف جون بول سارتر، *جون بول سارتر، مواقف مناهضة للاستعمار* (الصفحات 3-7). الجزائر: منشورات ANEP.
8. فرانز فانون. (1987). مقتطف من رسالة بعثها فانون إلى عليّ شريعتي. تأليف فاضل رسول، *هكذا تحدّث عليّ شريعتي* (الصفحات 240-241). بيروت: دار الكلمة للنّشر.
9. فرانز فانون. (2007). *بشرة سوداء أقنعة بيضاء*. الجزائر: منشورات ANEP.
10. فرانز فانون. (2014). *معذّبو الأرض*. القاهرة : مدارات للبحث والنّشر.
11. فوزي السليسلي. (2014). غياب البعد الإسلامي في نصوص فانون؛ الإسلام المسكوت عنه في "معذّبو الأرض". تأليف فرانز فانون، *معذّبو الأرض* (الصفحات 256-280). القاهرة: مدارات للبحث والنّشر.
12. كمال بومنير. (2010). *النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت*. الجزائر: منشورات الاختلاف.
13. كمال بومنير. (2012). *قراءات في الفكر النّقديّ لمدرسة فرانكفورت*. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة.

14.مالك بن نبيّ. (2014). *القضايا الكبرى*. دمشق: دار الفكر.
15.مالك بن نبيّ. (2014). *تأمّلات*. دمشق: دار الفكر.
16.مالك بن نبيّ. (2014). *من أجل التّغيير*. دمشق: دار الفكر.
17.مالك بن نبيّ. (2015). *بين الرّشاد والتّيه*. دمشق: دار الفكر.
18.نايجل غيبسون. (2013). *فانون المخيّلة بعد الكولونياليّة*. بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.
19.وحيد بن بوعزيز. (2018). *جدل الثّقافة، مقالات في الآخريّة والكولونياليّة والديكولونياليّة*. الجزائر: دار ميم للنّشر.

قائمة المراجع باللّغة الأجنبيّة

1. Beauvoir, S. d. (2014). *la force des choses 2.* Paris : Gallimard (édition électronique).
2. Cherki, A. (2011). *Frantz Fanon, portrait.* Paris: Édition du Seuil .
3. Fanon et Azoulay. (2014). La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans : difficultés méthodologiques. Dans F. fanon, *Oeuvres2* (pp. 297-313). Alger: Hibr Éditions.
4. Fanon et Geronimi. (2014). le Tat chez les femmes musulmanes ; sociologie de la perception et de l'imagination. Dans F. Fanon, *Oeuvres2* (pp. 361-365). Alger: Hibr Éditions.
5. Fanon, F. (2014). Ecoute homme blanc, de Richard Wright. Dans F. Fanon, *Oeuvres2* (pp. 524-526). alger: hibr Éditions.
6. Fanon, F. (2014). La vie quotidienne dans les douars. Dans F. Fanon, *Oeuvres2* (pp. 314-324). Alger: Hibr Éditions.
7. Fanon, F. (2014). lettre à Ali Shariati. Dans F. Fanon, *Oeuvres 2* (pp. 543-544). Alger: Hibr Éditions.
8. Golay, A. (2007). Féminisme et postcolonialisme: Beauvoir, Fanon et la guerre d'Algérie. *international journal of francophone studies, 10*(3), p. 414.
9. Harbi, M. (2011). postface de l'édition de 2002 de les damnés de la terre. Dans F. Fanon, *Oeuvres* (pp. 677-681). Alger: Hibr Éditions.
10. Macy, D. (2011). *Frantz fanon, une vie.* Paris: la découverte.
11. Shariati, S. (2016, mars). Fanon, Shariati et la question de la religion, cinquante ans aprés. *Karthala <politique africaine>*, pp. 59-72. Récupéré sur www.cairn.info/revue-plotique-africaine-2016-3-page59.htm