Issn:2437-0967 مجلة اللغة الوظيفية
المجلد10،العدد1
2023

إشكالية المنفى عند فرانــز فانون:

استرجاع الهوية ومقاومة الاستلاب الكولونيالي

Frantz Fanon and The problematic of exile

reclaiming identity and resisting colonial alienation

توفيق شابو [*](1)

البليدة2،الجزائر

Chaboutoufik167@gmail.com

تاريخ الإرسال:2023/03/31	تاريخ القبول:2023/06/07	تاريخ النشر:2023/06/17

الملخص:

تروم ورقتنا البحثية هذه، مقاربة إشكالية المنفى عند المفكر والمناضل فرانز فانون، والذي مثلت كتاباته نوعا من مقاومة أوجاع المنفى واستلاب الذات، كون المنفى من جهة هو تجربة واعية تطرح إشكاليات الأصل والهوية من جهة، ومن جهة أخرى هو تجربة مجازية مُحَفِّزة للكتابة تدلُّ على النظر إلى العالم والعلاقات البشرية وتفاعل الذوات والثقافات سلبا أو إيجابا .

ففرانز فانون الآتي من بيئة مختلفة، يكتشف بشرته السوداء في فرنسا التي ولّدت لديه شعوراً بالغربة والنفي في مجتمع أبيض، و سيتعزز هذا الشعور لديه فيما بعد أثناء عمله في الجزائر مديراً لمستشفى الأمراض العقلية، حين شعر بأن المعاملة المختلفة للمختلف عرقيا أو ثقافيا،هي نموذج لمعاملة ذوي البشرة السوداء مثله. وستغدو سردية كتابه "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" نوعا من مقاومة الذات لأشكال

* توفيق شابو

الدونية والإحساس بالاغتراب و المنفى، وهو ما أيقظ فيه الإحساس بالهوية وبالذات،باعتبارها كينونة، وباعتبارها تفردا و تميّزا عن الآخر.

الكلمات المفتاحية:فرانز فانون،المنفى، كولونيا لية، الزنوجة، المانوية.

Abstract

Our research paper aims at the approach of exile by Franz Fanon, whose writings represented a form of resistance to the pain of exile and the alienation of the self.

In the experience of Franz Fanon, who discovers his black skin in France, which generated a feeling of alienation in a white society, and this feeling will be strengthened in him later during his work in Algeria, when he felt that different treatment is a model for treating black-skinned people like him. The narrative of "black skin and white masks" will become a kind of self-resistance to forms of inferiority. And the sense of alienation and exile, which is what awakened the sense of identity as an expression and a sense of self, as an entity and as a singularity and distinction from the other.

مقدمة:

تعتبر تجربة المنفى في المفاهيم المتعارف عليها أنها تجربة إبعاد وإقصاء، ولا ينفك هذا المفهوم يتواشج مع مفاهيم الانفصال والاغتراب النفسي، وبذلك تضفي تجربة المنفى على الإنسان حالة من الانشطار والتمزق، بين النوستالجية العاطفية، وبين النبذ والإقصاء، وهي حالة كما يصفها إدوارد سعيد بأنها أحد أكثر الأقدار كآبة على الإنسان.

كما تمثل تجربة النفي عملية مقاومة بين ثقافة النافي وثقافة المنفي، لذا فغالبا ما تعبر تجربة النفي عن ثقافة مضادة، تكسر الحدود وتتجاوز القمع والهيمنة المتسلطة في أشكالها السياسية والاجتماعية والثقافية، وهي بذلك تضفي على المنفي رؤية نحو العالم والأشياء، وتتغير فيه الحالات النفسية والتخيلية، ويصبح للذاكرة دورا مهما فيتشكيل الأوطان والهويات.

وعليه فان إشكالية بحثنا تتمحور حول أسئلة محورية تتعلق بفهم إشكالية المنفى باعتبار المنفى من أهم المعطيات الرئيسية في العلاقات الاستعمارية؟ وماهو التصور الذي بلوره فرانز فانون حول المنفى من خلال كتاباته التحليلية للاستعمار كوضع والمستعمَر والمستعمِر كذوات؟

ومنه فان بحثنا يهدف إلى فهم إشكالية المنفى داخل الظروف الكولونيالية التي تموضعت داخل شروط تاريخية حرجة والتي أعطاها المفكر فرانز فانون بعدا آخرا مربوطا بسياقات اجتماعية وتاريخية.

واخترنا المنهج التحليلي لفهم إشكالية المنفى مع مقاربتها تاريخيا ومعطياتها السوسيولوجية والنفسية .

2.المنفي وثقافة الحدود البينية:

1.2 في مفهوم المنفى وماهيته:

يتشكل مفهوم المنفى بطبيعته المعقدة والمتداخلةبين الفرض والرغبة، بوصفه حالة من الإبعاد والاغتراب الذي يدفع المرء إليه أو يجبر عليه، ولذلك فتعريف المنفى يتضمن فكرة الانفصال والابتعاد عن وطن حقيقي أو عن أصل ثقافي أو إثني،[1]كما شدد بعض نقاد ما بعد الاستعمار وجوب التمييز بين فكرة النفي التي تتضمن اضطرارا غير اختياري، وفكرة الهجرة التي تتضمن فعلا أو حالة اختيارية،[2] وفق هذا المنظور يمكننا أن ننظر إلى المنفى، في بعدين مختلفين: أولهما منفىً مفروض وآخر اختياري، فالأول مفروض، حيث لا يستطيع المنفيُّ العودة إلى وطنه حتى لو رغب في ذلك، أما الثاني فهو اختياري نشأ نتيجة رغبة المرء في مغادرة وطنه.

وعلى هذا الأساس، فإن الصلة بين "الذات" و"الآخر" في تجربة النفي تتقاطع مع تجربتي المهاجر و المُغرَّب ، حيث يُقيم المنفيّ مثل الأول(المهاجر) في بلد ليس بلده، ولكنّه مثل الثاني يتجنّب التمثّل، وخلافًا للمُغرَّب، لا يبحث عن تجديد تجربته وزيادة حدّة الغربة[3].أي أن كلا الحالتين تخضعان لتمثّلات الإزاحة المكانية من جهة، وشعور الابتعاد والانفصال من جهة ثانية، تجعلان من تجربة المنفى تجربة اجتثاث وفصل هووي، تعمق من اغتراب الذات وضياعها، وكما يرى ادوارد سعيد فأيّا كان المنفى ، فإنه مكان قاس وموحش، ليس لأنه كذلك في الأصل أو الواقع، وإنما لأنه مكان غريب ، ولأن المنفي ، غير قادر على التكيف معه.[4] أي إن المنفى يعمق من

شعور الانفصام بين الذات والمكان، حيث تصبح أي محاولة للتأقلم هي محاولة يائسة مما ينعكس سلبا على الجانب النفسي والوجداني .

وداخل التحولات التاريخية وما شهدته البشرية من عمليات النزوح والشتات، والاغتراب والاقتلاع، والتشريد، والنفي من جهة، ومن مسارات الرحيل الطوعي، أو الهجرة بحثًا عن الحرية، أو الرغبة في أوضاع معيشة أفضل، يحتفظ معنى المنفى بطبيعته المعقّدة، ويستوعب معنييّ الهجرة والاغتراب معًا: الهجرة حين يجري السعي إلى المنفى وتفضيل الإقامة فيه اختياريًّا –خارج الوطن– ، والاغتراب حين يُنظر إليه بوصفه حالة من الشعور بالعزلة والإبعاد اضطراريًّا داخل الوطن كان أم خارجه. وفي هذه الحالات جميعها، يمثّل المنفى واقعًا انتقاليًّا يتمُّ بالقوّة أو بالفعل، عندما يعني الانتقال من الأليف والمعلوم إلى الغريب والمجهول، ويعني مواجهة الكائن الإنساني لمصيره، وبالتالي يتحول مفهوم المنفى من كونه واقعًا مستجدًّا، إلى كونه تجربة إشكالية تقذف بالذات المنفية والمُطارَدة في أتون أسئلة المصير والهويّة.[5] هذه الأسئلة التي غالبا ما تصاغ في قوالب حسية ومعنوية وتمثيلية كون الهوية هي الرهان الوحيد الذي يتبقى للذات أن تصارع من أجلها.

للمنفى، إذن، أسماء كثيرة وبعدان، داخليّ وخارجيّ. داخلي هو غُرْبَة المرء عن مجتمعه وثقافته بسبب سلطة مستبدّة، فيصير داخل الوطن تعريفًا حادًّا للمنفى. وخارجيّ هو انفصال المرء عن مكانه الأول وعن جغرافيته وفضائه المرجعي. وإذا كان الأوّل يجد متنفس مدلولاته في الاغتراب بما هو شرخ في كينونة الذات، فإنّ الثاني يستتبع واقع الهجرة إلى المكان الغريب حيث الانقطاع عن الفضاء المرجعيّ ما يولِّد لدى الذات الفردية رَقْصًا على الأجناب بين الـ"هنا" والـ"هناك"[6].

وإذا كان النفي هو نبذ ونزع للألفة، فهو منزلة بين منزلتيين، أو لنقول زمكان مؤقت يقع بين زمكانين، أحدهما ماض يقع في الوطن المبعد، والأخر وشيك الحدوث يقع في المستقبل القريب بما يساوي الموت، هكذا يكون المنفى هو البرزخ أو هو ذلك الاستثناء الذي يقع بين الحياة والموت[7]، فالمنفى في النهاية حالة برزخية وهو الشرخ الذي لا التئام له بين الكائن البشري ومكانه الأصلي، بين الذات وموطنها الحقيقي.[8] و بهذا المعنى، يُكرّس المنفَى إذا شعورًا من عدم الانتماء، فالمنفَى ليس

مكانًا غريبًا فحسب، إنّما هو مكان يتعذّر فيه ممارسة الانتماء؛ لأنّه طارئ ومُخرَّب، بل إنّه يضمر قوّة طاردة في العلاقات القائمة فيه بالنسبة للمنفيّ، ويخيّم عليه ضحالة المشاركة ودفئ الحميمية.

ولطالما وقع تعارض بل انفصام بين المنفيّ والمكان الذي رُحّل أو ارتحل إليه، مما ينتج عليه فشل في إعادة تشكيل الذوات حسب مقتضيات المنفَى وشروطه، فالمنفى في جوهره هو حالة متقطعة من حالات الكينونة، كون المنفيون مجتثّون من جذورهم ومن ماضيهم، لذلك يشعرون بتلك الحاجة الملحة لإعادة تشكيل حياتهم المحطمة.[9]هذه الحياة التي غالبا ما تصدم بقوة طرد معارضة تعيق أية محاولة لترميها أو إعادة إسكانها في موطنها الأصلي أو الافتراضي، أو حتى في أوطانها المتخيلة وهي التجربة التي غالبا ما يعاد صوغها في سردية الكتابة أو التمثيل.

إن الإستراتيجية التي يمارسها المنفى ضدّ من ينتسب إليه، هي الانغلاق على من يكون فيه، ووضعه تحت طائلة انتظار دائم، فيتمخّض عن كل ذلك شعور مرّكب من الآمال والإخفاقات، ومن الإقدام والتردّد، ومن الاندماج والعزلة، ومن الاطمئنان والخوف، ومن النبذ والاشتياق، وسواء تعايش المرء مع هذه أو تلك، فإن إحساسه المريع بفقدان مكانه يورثه شكّا بأنه خارج الدائرة الحميمة للانتماء البشري.[10]

ومن الحقّ أن توصف حال المنفيّ بأنّها شقاء أخلاقيّ دائم، فالمنفيّ هو منْ اقتُلع من المكان الذي ولد فيه لسبب ما، وأخفق في مدّ جسور الاندماج مع المكان الذي أصبح فيه، فحياته متوتّرة ومصيره ملتبس، وهو يتآكل باستمرار، فالمنفيّ ينطوي على ذات ممزّقة، لا سبيل إلى إعادة تشكيلها في كينونة منسجمة مع نفسها أو مع العالم، فيقدم لنا المنفى تمثيلاً سرديًّا عميقًا لهذه الحالات المتضاربة من الرؤى والمصائر والتجارب التي يخوضها المنفيّ، ليكشف موقفه منها.[11] فالذات الممزقة بفعل عملية النفي تقع أسيرة التواصل من جهة وحبيسة المصير والكينونة من جهة أخرى .

يصف إدوارد سعيد المنفى بأنه أكثر المصائر إثارة للحزن،[12] مركزا على أن النفي والطرد في التاريخ القديم كان عقابا مروعا للشخص المنفي، كما أنه كان يعني نوعا من النبذ وعدم الشعور بالاستقرار في المكان[13]. وحين يقارن إدوارد سعيد معنى المنفى في الحاضر بمعناه في الماضي، يشير إلى تحول المنفى من تجربة شخصية إلى تجربة جماعية أصابت شعوبا وأعراقا بكاملها،عبر

عمليات الاقتلاع والتشريد والنفي القسري. وبذلك يجمع المنفي المعاصر بين تجربة المنفى الشخصية ما قبل الحديثة، وتجربة الاقتلاع التي جلبها الاستعمار الحديث لشعوب بكاملها. فيصبح المنفي يعيش حالة وسطية لا ينسجم تماما مع المحيط الجديد، ولا يتخلص كليا من عبئ البيئة الماضية، تضايقه أنصاف التدخلات، وأنصاف الانفصلات، فهو نوستالجي عاطفي من ناحية، ومقلد حاذق، أو منبوذ لا يعلم به أحد من ناحية أخرى.[14]

و يشدد إدوارد سعيد على ما يسميه "المنفى المجازي"، في مقابل المنفى الجسدي، أو الجغرافي أو الابتعاد القسري عن الوطن، فالمنفى المجازي يمكن أن يكون صفة المثقف الذي يعيش في وطنه عضوا في مجتمع بعينه، لكنه بالرغم من ذلك يستطيع أن يكون لا منتميا.[15] ويقيم سعيد صلات نسب بين المثقف اللامنتمي، والمثقف المنفي الذي يجد صعوبة بالغة في التأقلم والإحساس بالألفة مع المحيط، وهي الأحاسيس التي تميز المواطنين وأبناء المجتمعات الأصلية، أولئك المستقرين الذين تربوا في أحضان الوطن والثقافة.

بهذا ، فإن إدوارد سعيد يفضل هذا النوع من المثقفين الذين لا يحسون بالراحة أو الطمأنينة، بل إنهم يحسون بعدم الاستقرار ويشعرون بضرورة الحركة الدائمة مسببين عدم الراحة للآخرين كذلك.[16] فالمثقف المنفي، واقعا أو مجازا، يرى الأشياء بوصفها عارضة، لا بوصفها أمرا لا مناص منه، وينظر إليها بوصفها سلسلة من الاختيارات التاريخية للرجال والنساء، بوصفها وقائع اجتماعية صنعها البشر لا بوصفها أشياء طبيعية.[17] أي إن إدوارد سعيد يفضل ذلك النوع من المثقفين اللامنتمين، الذين يقيمون على الحدود، لأن هذا النوع من المثقفين المنفيين يخالفون السائد، يتصفون بالجرأة، ويمثلون التغيير، ويستمرون في الحركة في هذا العالم المتغير.

ويركز إدوارد سعيد على مفهومي الثقافة و المقاومة، ويربط الأخيرة بمفهوم محدد للمثقف، فيصور فيه هذا الأخير كمنفيٍّ، وهامشيٍّ، وهاوٍ، وخالقٍ للغة تحاول قول الحق للسلطة.وتمثل الثقافة أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس والإزالة والإقصاء. إن المقاومة هنا هي شكل من أشكال الذاكرة في مقابل محاولات النسيان، ففي الجزائر، مثلاً، سعى المستعمر الفرنسي إلى منع تعليم اللغة العربية في المدارس، فبدأ الناس يجترحون أماكن أخرى – المساجد في حالة الجزائر– لتعليم اللغة العربية وإدامة

التراث الشفهي. هناك دائماً محاولة للقمع والإخضاع يقابلها إبداع شعبي وإرادة يضطلعان بمهمة المقاومة.[18] ومنه فهو يؤكد على دور المثقف كغير منتمٍ، في المقاومة ويرى سعيد أن النقد المقاوم يتطلب من المثقف أن يلتزم باستعمال لغة قومية، ليس فقط لأنها ملائمة له ومألوفة لديه، وإنما من باب أمله أن يُخلّف في اللغة انطباعه عقلية معينة، ولهجة مميزة، وفي النهاية منظوراً يختص به.[19]

2.2 المنفى والتجربة الاستعمارية:

إن "الحدود البينية" تقف على إدراك عميق بأنها موقع للحدود المعرفية والثقافية، حيث ينشأ داخلها وعي يفصح عن الأصوات، والرؤى،والتصورات التاريخية المناهضة والمعارضة، والتي تتشكل في كثير من الأحيان في نزعات تحاول تأصيل موقعها، مثل ما نجد ذلك في أصوات الأقليات، والشعوب المحتلة، والذوات الخاضعة لأشكال الرقابة، والمضطهدين، والمجتثين من أصلهم وثقافتهم وتاريخهم.

و إذا كان مصطلح الاستعمار يشير إلى النفوذ واستغلال الأرض والسكان.[20] فقد ظل الإحساس بالتفوق الحضاري، لدى المستعرين سببا في تحريك روح التوسع ومشاعر الهيمنة. ذلك أن عملية الاستغلال والنفوذ في نظرهم ليس إلا عاملا أساسيا للازدهار ، و لتطوير البلدان المستعمرة .وبهذا المسوغ ارتكزت الإيديولوجية الاستعمارية على التبرير للفعل الاستعماري، لذا يعد مصطلح الكولونيالية حسب **بيل أشكروفت** ذا أهمية في تحديد الشكل الأمثل للاستغلال الذي تنامى مع التوسع الأوروبي خلال القرون الأربعة الماضية ،وعليه يظهر نطاق وتنوع المستوطنات الكولونيالية المتولدة عن توسع المجتمع الأوروبي بعد عصر النهضة الأوروبية بسبب اعتبار مصطلح الكولونيالية شكلا مميزا للايدولوجيا الامبريالية.[21] وهو الشكل التلازمي بين الهيمنة الإيديولوجية، والهيمنة العسكرية ومن خلال هذه العلاقة ،و مثل هذه المواقف أصبحت فكرة العالم الكولونيالي تتمحور حول شعب أدنى منزلة ،لا يقف خارج دائرة التاريخ فحسب ،إنما قدر له في أصل تكوينه الجيني أن يكون أدنى منزلة. وهكذا فان استعبادهم ليس مجرد مسألة جلب منفعة مادية فحسب، بل يصبح هذا الاستعباد مسألة فطرية. [22]

لقد قام المبدأ الاستعماريّ على فكرة السيطرة بالقوّة المعزّزة بالمراقبة والفصل، مروجا لفكرة تفوّق طبائعه وثقافاته، فروّج لمعرفة خدمت المصالح الاستعماريّة، وسعى إلى تثبيت صورة للمجتمعات

المستعمَرة تخدم إيديولوجيته المبّيتة سلفا، فكان بذلك جزءًا من وسائل السيطرة عليها، لأنّه وضعها في موقع أدنى من موقع الشعوب المستعمِرة، وكنتيجة لهذه الصيغة أمكن للاستعمار أن يمثّل ويعاد تقديمه بوصفه مهمة تمدينية فاضلة، وتحت هذه المبررات طوّرت الكولونيالية إيديولوجيا مرسخة، وأصبح من الصعب إدراك ممارساتها التي تتوارى خلفها مهمة تمدينية وتنموية.

و ما يمكن توصيفه داخل سياقات تاريخية فان حياة ثلاث أرباع البشر قد تشكلت داخل تجربة الاستعمار عبر عمليات التوسع والاستغلال الامبريالي، وفق إستراتيجية مادية وخطابية، تتعمد إخضاع وهيمنة الآخرين بوصفهم ذواتا مغايرة، فقد كانت عملية النفي من إنتاج الكولونيالية حيث تمت ممارسة ضغط على كثير من الشعوب لنفي أنفسهم من ثقافتهم، ولغاتهم وعاداتهم الخاصة، لقد كان هذا الفعل ملمحا متعمدا في الممارسة الكولونيالية.[23] لقد لمست التجربة الاستعمارية المناحي المادية والإدراكية لدى العديد من الشعوب المهيمنة، وقد تجاوز الاستعمار الحيز المادي، إلى معطيات معنوية شكّلها الخطاب المعرفي والعلمي باعتباره مجازا عمّق من النظرة نحو الآخرين، بل وعمق من الهوة النفسية لدى هذه الشعوب، و شكل وعي الغرب و منظوره الفكري نحو الآخرين، فالإيديولوجيات التي وضعت في خدمة الاستعمار كانت متنوعة واستخدمت على نحو متغاير لتناسب المقتضيات والخصوصيات المحلية.[24] وعليه فان الكتابة المضادة للمركز الامبريالي ولدت في سياق مزدوج من التوتر مع آثار الماضي الاستعماري، ساعية إلى تأكيد الهوية المستقلة مناهضة الافتراضات والمقولات التي سعى المركز الامبريالي إلى ترسيخها، فلقد تطورت هذه الكتابات عبر مراحل وهي تستجيب للوعي الوطني والإقليمي كما تؤكد مشروع الاختلاف عن المشروع الامبريالي.[25]

وهكذا، فإن إعادة قراءة وإعادة كتابة السجل التاريخي والخيالي الأوروبي مهمة حيوية باعتبار أنه سمة من سمات خطاب ما بعد الاستعمار بشكل عام. وهكذا تتشكل الأدبيات/الثقافات اللاحقة للاستعمار في ممارسات مضادة لا ممارسات متجانسة، وهي تقدم استراتيجيات استدلالية المضادة للخطاب المهيمن، وقد أدرجت الكتابة في سياق الاستعمار وما بعده الواقع التاريخي كما وظفت شبكة العلاقات التي صنعت الدافع الإبداعي والسيكولوجي الأكثر أهمية في الكتابة.[26]

وتتميّز كتابة المنفى بأنّها مزيج من الاغتراب والنفور المركّب؛ لكونها نتاجًا لوهم الانتماء المزدوج إلى هُويّتين أو أكثر، تخفي في طيّاتها إشكاليّة خلافيّة؛ لأنّها يتشكّل عبر رؤية نافذة ومنظور حادّ يتعالى على التسطيح، ويتضمّن نبرة عالية من التشريح المباشر لأوضاع المنفيّ، ولكلِّ من الجماعة التي اقتُلع منها والجماعة الحاضنة له، وينبض برؤية ذات ارتدادات متواصلة نحو مناطق مجهولة داخل النفس الإنسانيّة.[27] وبهذا المعنى تصبح كتابة المنفى بأنها كتابة تنبع عن الاهتمام بالمكان والإزاحة منه، فضلا عن إزاحة اللغة ومنها الثقافة بوجه عام.

المقاربة الفانونية: تفكيك المانوية الكولونيالية:

يمثل الطبيب والمفكر فرانز فانون شاهدا على فترة التمدد الاستعماري وماخلّفه من أثار مدمرة على الشعوب والأمم والثقافات، فشخصية فانون المتعددة الأبعاد، كونه مارتينيكي، وفرنسي، وجزائري،إضافة إلى أن هذه الشخصية المهمة، قد لعبت دورا مهنيا ،وعلميا، وإنسانيا فهو الطبيب النفسي والمفكر الفيلسوف والمناضل السياسي عكست تجربته الاستثنائية مثالا لمقاومة الاستعمار و أطروحاته التبريرية.و يُستحضر المفكر والمناضل فرانز فانون بوصفه شكلا للنقد التحرري المناهض للكولونيالية حيث تمثل نصوصه استبصارت لآثار الهيمنة الكولونيالية على نفسية المستعمر والتي صاغها من خلال دراساته الإكلينيكية.

لقد ارتبط فرانز فانون بوصفاته النفّاذة، والصدام العنيف، والمواجهة الشجاعة مع الكولونيالية ومنطلقاتها، من منطلق فكري وعلمي وثقافي، فكان مشروعه قائما من أجل تجاوز المانوية، سواء في شكلها الكولونيالي أو في شكلها المضاد للكولونيالية،[28] ونقصد بالمانوية البنية الثنائية للايدولوجيا الكولونيالية، وهي العملية التي يستقطب من خلالها الخطاب الكولونيالي المجتمع والثقافة والوجود الفعلي للمستعمر والمستعمر في المقولات المانوية للخير والشر،[29] وبذلك يتجسد العالم البعيد عن الحضارة الغربية، بوصفه فوضويا وشرا في جوهره ، بينما تتجسد الثقافة المتحضرة بوصفها تجسيد للخير.

إن الرهان بالنسبة لفرانز فانون كان رهانا سرديا فكرا وتمثيلا، كون فكرة الثنائية التي صاغها الاستعمار عبر مقولاته أفضت إلى نسق من المعرفة بدت فيها العوالم الأخرى بوصفها أنظمة تمثلات تم

تجميعها في إطار واحد وعكست نوعا من السرد, الذي هو تشكيل عالم متماسك متخيل, تحاك ضمنه صور الذات عن ماضيها, و تتدغم فيه أهواء, وتحيّزات, وافتراضات تكتسب طبيعة البديهيات, ونزعات, وتكوينات عقائدية يصوغها الحاضر بتعقيداته بقدر ما يصوغها الماضي بتجلياته وخفاياه، فتنسج حكاية هي تأريخ الذات لنفسها وللعالم, تمنح طبيعة الحقيقية التاريخية, وتمارس فعلها في نفوس الجماعة وتوجيه سلوكهم وتصورهم لأنفسهم وللآخرين, بوصفها حقيقة ثابتة تاريخيا. و تدخل في هذه الحكاية, أو السردية, مكونات الدين, واللغة, والعرق, والأساطير, والخبرة الشعبية, وكل ما تهتز له جوانب النفس المتخيلة[30] .

بهذا المعنى تبدو الكولونيالية في الواقع آلة كاسحة، فلقد تم تدمير الثقافات التي ظهرت قبل السيرة الكولونيالية، لكن ما كان بالأهمية ذاتها هو أن هذه الثقافات ظلت قائمة ،لكن ما بقي منها قد تم جره إلى الدوامة المانوية التي أنتجتها الكولونيالية ، ما جعل حتى أكثر الممارسات ماقبل الكولولونيالية معادية للكولونيالية ،وبوعي فانون لهذا المأزق الإشكالي فانه يؤكد على تنشيط الثقافة التحررية، وهو ما يبعث الحياة في ممارسات اجتماعية جديدة وإعادة صوغ هوية وطنية ممكنة.[31]

لقد امتلك فرانز فانون موقعه الفكري والتحرري كونه مناهضا للإمبريالية والاستعمار، واكتسب مفهومه للنضال شمولية تنطلق من رؤية إنسانية، تتجاوز الاختلافات العرقية والجغرافية والثقافية، و تلامس قيم الحق والعدالة والحرية، حيث رفض كل إقصاء وهيمنة على الآخر المختلف ، ومصادرة حقه في الوجود، كما تميز نضال فرانز فانون من خلال اشتباكه الفكري والثقافي والإنساني مع كل أشكال الظلم والاضطهاد والهيمنة ، وكما يقول ديفيد كوت: **إذا كان الاستعمار البريطاني قد خلق غاندي، فان فانون كان صنيعة الرجل الأبيض،**[32] فصرخة فانون ببعديها الثوري والفلسفي ما هي إلا نتاج لغطرسة الرجل الأبيض وتسلطه ،فليس الرجل الأبيض هنا إلا باعتباره مؤسسة عرقية لا ذات فردية ، ففانون الإنسان الذي صقلته تجربة الاستعمار لم يتقصّد قلب المعادلة العنصرية بتوصيفه للرجل الأبيض في مقابل الرجل الأسود إلا من قبيل توصيفه لنموذج عرقي عنصري قد يكون البيض هم أنفسهم من ضحاياه.

وقياسا على فكرة أن المستعمر والمستعمر عالقان في شبكة معقدة من العلاقات، انطلق فانون في تحليلاته من معالجة الآثار النفسية للاستعمار على الشخصية المستعمرة، إلى نقد الطبقة البرجوازية

النخبوية التي أوجدها المستعمر، إلى استبصاراته عقب نيل هذه الشعوب لاستقلالها. فكان مشروعه قائما على تفكيك التمايزات التي أحدثها "المستعمر" على الشعوب المستعمَرة، وبذلك تكمن أهميته في خلق المناخ الذي ألهم العديد من المناضلين والكتاب والمفكرين طرائق وسائل للمناهضة والتي صاغت أسس النظرية مابعد الكولونيالية و خطاب ما بعد الاستعمار. فقد قام نقاد الكولونيالية و مابعد الكولونيالية بجهود بحثية لإعادة قراءة الفعل الاستعماري خطابا وممارسة في ضوء علاقات القوة و الهيمنة التي شهدتها الحقبة الاستعمارية والتي امتدت من القرن الخامس عشر إلى النصف الثاني من القرن العشرين تقريبا. وفحص العواقب الصادمة التي كانت وما تزال في تقنيع موقف القوة وإخفاء مدى تقاطع تجربة الطرف الأقوى مع الأضعف واعتمادها عليه, بكل ما في ذلك من غرابة. [33] فكانت غاية الدراسات الكولونيالية و مابعد الكولونيالية هي تفكيك و كشف الأقنعة المزيفة من على وجه الثقافة الامبريالية و مدى الزيف الذي تنطوي عليهما الأفكار العقلانية والتنويرية والنزعة الإنسانية المخادعة والتي تحاول الثقافة الامبريالية تقديمها بوصفها الواجهة البراقة للوعي الجمعي الغربي.

درس فانون العلاقة بين المستعمر والمستعمر ومنتجات العنصرية والفوقية البيضاء معتمدا على النظرية النفسية لفهم الإحساس الصدامي للوضاعة أو النقص، الذي يحل على ضحايا الافتراضات العنصرية للقوى الاستعمارية المهيمنة. لقد فهم فانون بأن نهاية الاستعمار لا تعني نهاية الكولونيالية، فالعلاقة الموجودة بين المستعمر والمستعمر لا تختزل في الأبعاد المادية لأنها تنبني على حالة نفسانية وتقتضي أدوات تحليلية مختلفة، فخروج المستعمر من الأرض دون خروجه من الذات لا يمثل سوى إعادة إنتاج لصيرورة كولونيالية يكتنفها الاستلاب،[34] فالاستعمار حسب فانون ليس آلة مفكرة ولا خطابًا يتم تفكيكه، وإذا كان من تعريف يمكن تقديمه للاستعمار فهو أنه اختراق عنيف لكل أوجه الحياة في المستعمرة؛ اختراقٌ للثقافة والقيم والموارد،إنه نفي منظم للأخر من حيث هو قرار صارم بإنكار أي صفة إنسانية للآخر،[35] لذلك شكل التحرر البراديغم الغالب على تفكير فرانز فانون، ووجد أن العنف هو السبيل الوحيد لاسترجاع الكرامة المسلوبة. واقتنع أنه لا شيء غير العنف يمكن أن يُعرّف المستعمِر ويحلل فاعليته فمحو الاستعمار هو حدث عنيف دائما.[36] وبهذا صاغا فانون منظّروره للعنف من وجهة تحررية يهدف إلى إنهاء معادلة استبدادية ثابتة ومتواصلة عبر التاريخ.

لذا فلم يكن مفهوم العنف بالمعنى المتواتر والمبتذل في مفهوم فرانز فانون، لذلك فحين نحاول تفكيك مفهومه للعنف، فإن التحليل يحيلنا إلى أن فانون أعطى للعنف مضامين نفسية، تتمثل في اتخاذ العنف وسيلة "لتطهير النفس" من السموم وتخليص المستعمَر من مركب النقص الموجود لديه، باعتباره غير قادر على ممارسة العنف على غرار المستعمِر،بل ويعتبر فانون العنف منسجمًا وطبيعة الأشياء، لأنه هو الوسيلة الرئيسية التي يستمد منها المستعمِر والمستعمَر معًا قوتهما، فعنف النظام الاستعماري وعنف المستعمر يتوازنان ويتجاوبان في تجانس مشترك.[37] يضعنا فانون بهذا التصور أمام آليتين للعنف، فكما أن الاستعمار لا يكون إلا بالعنف، فكذلك التحرر واستعادة الإنسان المستعمَر لذاتيته وإنسانيته لا يتم إلا بالعنف أيضًا.

أما مسألة تصفية الاستعمار (الديكولونيالية) عند فانون فإن هذه العملية لا تخضع للمنطق الاستبدالي(استبدال أسماء الأماكن والذوات بأسماء وذوات أخرى) بل إن تصفية الاستعمار هي عملية تاريخية تدريجية ثقافية أكثر منها مادية، وهذا ما يفسر المحاذير التي ركز عليها فانون في ما بعد الاستقلال في أن الذوات ما بعد الكولونيالية تبقى حبيسة الشرط الكولونيالي بفعل المعايشة الطويلة مع المستعمر،[38] كون النتيجة التي كان يشخصها فانون هو تحول المعادلة الاستبدادية من المستعمر إلى المستعمر ، أي إلى أبناء البلد الواحد أو ما يسميه فانون بمزالق الشعور القومين الذي غالبا ما ظهر في فترات ما بعد الاستقلال من تحويل المبادئ الثورية إلى قمع و استغلال ورفع شعارات جوفاء عن المشاريع الوطنية التحررية، وبدا أن النخب الوطنية حاولت حذو النخب الغربية في تنكرها لمبادئ الكفاح والبناء التي نادت بها أثناء حركتها التحررية ،ومنه فالنقد الذاتي الذي انبرى فيه فانون للتصدي لكل أشكال قلب المعادلة التحررية إلى معادلة استبدادية هو ما مكنه من فهم الحركية السياسية والسوسيولوجية لمجتمعات بعد الاستقلال، لذا نراه يشدد على صيرورة التحرر الفعلية ، أي التحرر بما هو استعادة وبناء للإنسان الجديد، فكره ،وثقافته، وسلوكه، وكأن فانون يحاول أن يجتث الذوات المستعمرة بان يمنحها استقلالها الكلي من تبعيتها للمستعمر.

3.جدل المنفى في كتاب بشرة سوداء أقنعة بيضاء:

1.3التركيب الكولونيالي وإشكالية الاستلاب:

يقوم مشروع فرانز فانون على تعرية الفكر الاستعماري، ونزعته العنصرية القائمة على التمييز العرقي، كما عالجها في كتاب " **بشرة سوداء،أقنعة بيضاء**"،الذي عكس المسألة النظرية المتصلة بتجاوز تصنيفات العرق، وبذلك يمثل هذا الكتاب نوعا من السردية التي تحلل النفي والاغتراب وتمثيلا للاختلاف الذي يعانيه الأسود، (كذات و كعرق)، حيث يغرق المستعمر الذوات المستعمرة في غيرتهم واختلافهم قصد تعميق اغترابهم ونفيهم عن ثقافتهم وجذورهم، وهي حالة امتداد في التصورات الاستعمارية في خلق تمايز بين الذات وآخرها، بل يمكن أن تكون من صميم العقل الامبريالي الذي صاغ تجربة الاستعمار في كليتها.

إن شكل العرقية التي أسس لها الاستعمار – والتي انبرى فرانز فانون لدحضها– تعد أحد القوانين الضمنية الفاعلة في تمركزه، كونه يعكس أنويّة حضارية، ذلك أن هذه الأنوية العرقية تذهب إلى القول بأن أجناس من البشر تتقدم وتزداد قوة لأن جنسها مهيأ للتقدم، في حين يخبو تطور أجناس أخرى لا تتمتع بمواهب كافية للتقدم، فتميل إلى البقاء على الحالة البدائية والتوقف عند مستوى حضاري معين[39]. أي أن هذه الفكرة عبارة عن تقييم تفاضلي يحدد بموجبه التقابل بين جنس له خصوصية قابلية التطور، وجنس أو أجناس أخرى تمتاز بالسكون.

لقد كان من نتاج الخطابات المركزية أنها أطّرت فكرة التفريق العرقي على أساس البشرة واللون والجنس، ضمن نظام مؤسس على مقولات علمية،وتصورات عقائدية ومخيال جماعي، وكلها تؤكد العرق باعتباره مقررا للتاريخ وسببا في نشوء الحضارة. و يمكن القول إن هذا الجهاز التنميطي مكّن الاستعمار من توصيف نفسه كذات فاعلة وقوية، وتوصيف الآخر المستعمر كذات منبوذة مخالفة لنسقه المتفوق.

ومن هذا المنطلق، يستخدم فانون المنفى استخداما مجازيا في تحليله لعبء الاستعمار وضغطه على الذات السوداء، إن المنفى في وصف فانون يبتعد عن كونه شرطا تاريخيا سياسيا، أو اقتصاديا، محددا ناشئا عن الهجرة القسرية أو الطرد المبرمج من الوطن، أو الإبعاد العنيف لجماعات وشعوب محددة، ليلامس مفهوم الهوية المنشقة، والذات المشروخة لأسباب تتصل بالتجربة الكولونيالية للشعوب المستعمرة.

إن المنفى عرض نفسي من وجهة نظر فانون، وهوية مكتسبة تقيم على حدود الثقافات، وتعلم الذات والآخر كيفية النظر إلى تداخل الثقافات وتجارب البشر.[40]

لقد وصف فرانز فانون المنفيّ بأنه نتيجة وضع اجتماعي وثقافي، كما أن المنفي من وجهة نظر فانون هو "عبد الظهور"، فالسود يريدون أن يظهروا للبيض مهما كلف الأمر غنى فكرهم وتساوي قدرتهم الروحية،[41] وبهذا المعنى فإن المنفي الأسود وهو يعانق الثقافة البيضاء، متخذا القناع الأبيض، يظن أنه يفعل ذلك بملء إرادته، انطلاقا من فعل حرية.

ويتساوق هذا المفهوم للمنفى من خلال تنظير فكري وفلسفي ونفسي عميق، فقد قام فانون بتحليل نفسية الإنسان الزنجي بسبب الاضطهاد العنصري والثقافي والاستعماري الذي مارسه ضده الإنسان الأبيض، و أدرك فانون ما تكتنزه البشرة السوداء للزنجي من إشكاليات تاريخية وعرقية وإنسانية، وما تولده من عطب نفسي للشخص الأسود، فبدأ بتتبع ومعالجة هذا الانعكاس النفسي على الإنسان المستعمر والمضطهد، عبر ممارسة قامت المعالجة العيادية النفسية فيها بدور كبير. إذ لم يكن فانون يعتقد أن هذا التشكيل الفيزيائي يقف عائقا في سبيل انغماسه كوجود، وكيان إنساني في المجموع الكلي للبشرية جمعاء، فكما يقول أنه قد جاء إلى هذا العالم ليكتشف معاني الأشياء ورغبة في أن يصل إلى أصل هذا العالم[42]، ولكنه اكتشف فجأة أنه أصبح موضوعا بحد ذاته، في وسط موضوعات أخرى، ذلك يعني أن يصبح الإنسان صاحب البشرة السوداء بما يختص بحدوده كيانه مصدر تساؤلات وبحث، فهو يتحول إلى موضوع للدراسة والاختلاف والتمايز السلبي، وهكذا يصبح محل اختلاف، أي موضوعا مختلفا عليه، بينما الآخرون منسجمون مع ذواتهم، ويسيرون في نسق منسجم في التكوين البشري.

لقد اعتبر فانون النفي والاغتراب تجربة فردية أولا وجماعية ثانيا، حين تمتد إلى تعطيل ثقافات عاشت في نفوس أبناءها منذ ألاف السنوات، من خلال إحلال أساطير الدونية التي روج لها المستعمر محل الوعي الجمعي لدى الأصلانيين، حيث يستعبد الزنجي بعقدة النقص والدونية ويتصرف تبعا لهذا وفق العصاب الناتج عن هذه العقد، فيبذل الزنجي جهوده للفرار من ذاتيته ونفسيته وتدمير لونه عن طريق محاولة تبييض نفسه ون ثم وجوده بغية الارتقاء في الموقع الاجتماعي .

يناقش فانون وضع السود ومحاولة نزع الاغتراب والنفي عن وجودهم، حيث يعتبر أن مشكلة الاغتراب هي مشكلة عصابية بالدرجة الأولى، وأن السياق الاجتماعي الذي يتولد فيه هو الحقيقة التي تجعل من المستعمر يستثمره في صالحه لإغراق الأسود في دونيته، ينطلق فانون في كتاب بشرة بيضاء أقنعة سوداء في توصيف الاغتراب وحدود الاقتراب، فإذا كان للشخص الأسود حسبه بعدان: أولهما مع نظيره وثانيهما مع الأبيض وهو نوع من الانشطار العضوي الذي صاغته التجربة الكولونيالية، فإن الأسود يحاول عبر وسائل عديدة تبييض بشرته وفق معايير يسوقها الأبيض، وتعتبر اللغة من أهم التوصيفات حسب فانون التي تقرب الأسود من حدود البياض، أي سيقترب من الإنسان الحقيقي بقدر ما يمتلك من لغة الإنسان الأبيض.[43] إن المسالة اللغوية حسب فانون هي نتاج عصاب الأسود في الخروج من سواده والمرور عبر بوابة اللغة نحو البياض كون عدم امتلاك لغة المستعمر هي ربط الأسود بصورته وتقييده كصورة أبدية لجوهره.

من خلال بنيتين متعارضتين يتوغل فانون في توصيف الذوات المغتربة والمستلبة في حدّيتها السوداء، حيث يذكر علاقة المرأة الملونة بالرجل الأبيض ثم علاقة الرجل الملون بالمرأة البيضاء، وهو يتقصّد تحليل فكرة الدونية والإشكالية السوداء، **فإن** فانون يشير للبعد النفسي في العقلية المستعمَرة، الذي يحوّل بانتباهه إلى العلاقة بين المرأة الملونة والرجل الأبيض وكيف ساهم الوضع الاستعماري في خلق شرخ نفسي أدى إلى حالة عصابية للإنسان الأسود، أو ما يسميه فانون **بالهذيان المانوي**، والحال هذه تنطبق على حالات هذيانية عند المرأة الزنجية التي ترى خلاصها في الرجل الأبيض، فيقدم فانون لطبيعة هذا الاستلاب النفساني للأسود فالزنجية تعر بدونيتها تتوق أن تجعل من نفسها مقبولة في عالم البيض وهي في حاولتها هذه تستعين بعملية التهيج العاطفي.[44]

والشيء نفسه يقع مع الزنجي الأسود القلق بلون بشرته في محاولة الارتباط بالمرأة البيضاء وهو نوع من الدراما ينجر عنه نوع من التبخيس الذاتي العاطفي،[45] ثم إن الرجل الأسود يرتبط بالتوصيف الجنسي وهو يعبر عن الرغبات المكبوتة لدى الأوروبي، والرغبات يتم إسقاطها على الزنجي وأن الرجل الأسود الذي يشكل تهديدا للمرأة البيضاء يتم ضربه وأحيانا خصيه.

إن الإشكالية القائمة على الوجود المادي للبشرة السوداء لا يعني صلب المشكلة، إنما ما ينتج من ذلك من انعكاس على البنية الاجتماعية والثقافية لكون الإنسان أسود، يقول فانون بهذا الصدد: "أن كل انطولوجيا وكل إنّية وكل كينونة تغدو مستحيلة التحقق في مجتمع مستعمر وممدن[46]، ولهذا فهو يرى أن مشكلة الإنسان الأسود هي داخل المجتمع الاستعماري من جهة، وفي علاقته مع الرجل الأبيض من جهة أخرى، أو حتى مع المحيط، وبالتالي على الإنسان الأسود أن يطابق الصورة الموضوعة له، أي التمثيل representation المسبق له، وأن يتصرف بناء على تشكله في عقل الرجل الأبيض، وهي الترسيمات التي خطط لها المستعمر تاريخيا وعرقيا والذي نسج تفاصيل وحكايات لبناء مخطط جلدي وعرقي للرجل الأسود.[47] فالدونية والانحطاط والتخلف والبذاءة، وكل هذه المكونات التي اختلقها الأبيض للأسود، هي صورة تعمل على تنميط شخصية ووجود الإنسان الأسود، لذلك فان فانون في فصل "التجربة المعاشة للأسود" يحاول فهم الكينونة ووضع هيكلية للذات والعالم ودحض التصورات الخاطئة، ومعيارية الحكم على الأعراق الأخرى، وهي وضعية شاقة بالنسبة لفانون، فإذا كان علماء النفس يعتبرون أن أكبر صدمة هي الاتصال بما هو عقلاني، فانه عند فانون ليس هناك شيئ عصابي أكثر من الاصطدام باللامعقول.[48]

ثمة لحظة في كتاب **بشرة سوداء أقنعة بيضاء** يعتنق فيها فانون وعيي الأسود بوصفه وعيا مطلقا(الوعي المطلق الهيجلي) وليس بوسع شخص آخر أن يخبره بذلك ، ومنه فقد أدت قوة تمثيل فانون لرد الفعال المانوي إلى أن الكثيرين انتقدوا انطلاقا من أن فانون هو داعية لهذا الطرح ،لكن وبحسب تفكير فانون وحده اعتناق رد الفعل على تركيب الأبيض لصورة الأسود آو لتركيب الكولنيالي لصورة المستعمر يمكّن للمرء من تفكيك المانوية العنصرية، وبالتالي أن يبدأ بتجاوزها. ومع أن رد الفعل إزاء تركيب الصورة من طرف الأخر يظل في إطار لغة الأول، كرد فعل لفعل ما، فإنه فقط عبر انتقاد هذا النوع من العمل يصل المرء إلى لحظة جديدة من معرفة الذات، وبالتالي القدرة على الوصول إلى تفجير ا العنصرية المانوية وهذه التجربة نمثل عملية تحرير نفسي وفكري في آن واحد.[49]

إن صورة الأنا الأسود في وعي الآخر الأبيض ليست صورة تعكس الواقع الحقيقي ولا يعني هذا فل الغربي الاستعماري في الوصول إلى الصورة الحقيقة لهذه الأنا المقابلة ولكنها صورة مرهونة بوعي

إيديولوجي وسياق تاريخي طويل وهو اتساق بين الاستعمار وبنياته الفكرية المخيالية تسوغ له استمرارية استعمار و اضطهاد الآخرين وجعلها مستساغة عقليا ونظريا وعلميا ، ممهدا لنزع هوية الآخرين كونها لا تحتوي في نظره على أية قيمة ايجابية وهي الصورة التي لا تنفك في ديموماتها عبر آليات مختلفة ومتنوعة بدءا من الوضعية الدونية والتراتبية العرقية وصولا إلى التوصيف اللغوي .

2.3 ديالكتيك الاعتراف ومسألة العرقية:

قبل الحديث عن ديالكتيك الاعتراف كما صاغه فانون يجب المرور أولا إلى تحديد الاعتراف ذاته باعتباره علاقة بينذواتية، فالاعتراف يحصل دائما في علاقة مشتركة فعلية آو متخيلة مع الأخر، وهكذا يرتبط **الاعتراف ب:** ارتباطا وثيقا مع **الاعتراف إلى:** وبهذا الارتباط يتميز فعل الاعتراف من فعل معرفة الذي يمكن أن يقتصر على أن يكون علاقة مع الأشياء من دون الدخول في علاقة مماثلة لعلاقة فعل الاعتراف مع ذات أو ذوات أخرى[50] .

غير انه ينبغي التمييز بين هذه العلاقة البينذواتية بين الاعتراف إلى الآخر و الاعتراف بالآخر، ففي الحالة الأولى نكون أمام اعتراف بذنب ما، و في هذه الحالة ليس ثمة ندية بين المعترف والمعترف له . أما في الحالة الثانية من الاعتراف وهي الحالة الأهم في نظريات الاعتراف وفلسفاته نكون أمام وضع أكثر تركيبا وتعقيدا، ويمكن لهذا الاعتراف أن يكون متبادلا آو أحاديا[51] . أي أنه اعتراف من طرف واحد كما يمكن أن يكون بين أنداد آو بين أفراد تتفاوت مكانتهم وفقا لتراتيبية ما ينتمون إليه .

ومن هذا المنطلق و داخل سياق التبادلية يدخل فرانز فانون في مشروعه المقاوم مسألة العرق في مفهوم "**ديالكتيك الاعتراف**" الذي صاغه هيجل من قبل في مسألة السيد والعبد، ففانون يرى أن التبادلية هي حالة منتفية في الوضع الكولونيالي بتشريطاتها المسبقة، لذلك فإن أول سبل التبادلية هي أن أحقق للآخر حقيقته الإنسانية المختلفة عن حقيقته الطبيعية، وعلى الآخر القيام بعملية مماثلة.[52] وفي هذا الشكل التبادلي حسب فانون يصبح الاعتراف واقعا ملموسا لعدالة مطلوبة ومتحققة.

لكن الوضع الإشكالي المطروح حسب فانون هو أن العلاقة الكولونيالية مرتبطة بغياب الاعتراف، ففي الوضع الاستعماري تشير اللغة المستعملة إلى عدم تحصيل أية تبادلية حقيقية ،ولأن المستعمرين لا يحترمون ثقافة الآخر فان اللغة الوحيدة المستعملة هي لغة العنف . و إذا كانت لغة السيد هي وسيلة للتقدم في العالم الأبيض فإن الأسود الذي يتكلم لغة البيض يظل محروما من الاعتراف، ويبقى البياض هو المقياس للحكم على التسيد. وبالتالي فإن الاعتراف المؤسس على وعي التشابه يصل إلى طريق مسدود.

وبناء على هذا المنظور فإن مفهوم التبادلية في ديالكتيك الاعتراف الهيجلي لا تكون وشيكة عندما ينظر إليها من زاوية علاقة الأسود بالأبيض.[53] من هذا المنطلق فإن فانون يرى أن عملية المقاومة تكمن في نقض وجود الأسود الفيزيائي أولا، وقبل ذلك نقض كونه فكرة في عيون وعقل الرجل الأبيض، من هنا نعود إلى فكرة العنف التي كان ينحاز إليها فانون، فالعنف هو سبيل المواجهة كون العنف في هذه الحالة يصبح حتمية، وذلك بعدما تيقن فانون من أن عملية الاتحاد بين الأبيض والأسود لن تكون ناجعة، لأن الأبيض، أو لنقل أن المستعمر الأبيض، يريد من الأصلاني أن يكون مثله، والأبيض على قناعة تامة أن الأسود يستحيل أن يصبح مثله، أو حتى على نفس القدر من المستوى.

وعلى هذا الأساس يرى فانون في الديالكتيك الهيجلي في مفهوم الاعتراف انه ديالكتيك سلبي كونه يقف في طريق مسدود بالنسبة للأسود،باعتبار أن طريق التبادلية قد سدت بحواجز النظرة العنصرية ،وإذا كان فانون يختلف ضمنيا مع جون بول سارتر في موقفه من الاعتراف واستحالاتها في الشرط الإنساني فانه يرى العكس، أي أن التبادلية ممكنة كونها هي إحدى القيم الدائمة للواقع الإنساني.

4. خاتمة:

يوصف المنفى باعتباره حالة من الإبعاد والاغتراب الذي يدفع المرء إليه أو يجبر عليه، حيث يُكرّس شعورًا من عدم الانتماء،فالمنفى في جوهره هو حالة متقطعة من حالات الكينونة،والمنفيّ ينطوي على ذات ممزّقة، لا سبيل إلى إعادة تشكيلها في كينونة منسجمة مع نفسها أو مع العالم.

تعتبر كتابة المنفى مزيجا من الاغتراب كونها نتاجًا لوهم الانتماء المزدوج إلى هُويّتين أو أكثر، تخفي إشكاليّات خلافيّة؛ وتتضمّن نبرة عالية من التشريح لأوضاع المنفيّ، ولكلٍّ من الجماعة التي اقتُلع منها والجماعة الحاضنة له،وينبض برؤية ذات ارتدادات متواصلة نحو مناطق مجهولة داخل النفس الإنسانيّة.

تمثل الفانونية نزعة للنقد التحرري المناهض للكولونيالية، حيث مثلت نصوص فرانز فانون استبصارات تحليلية لأثار الهيمنة الكولونيالية على نفسية المستعمر، والتي صاغها من دراساته الإكلينيكية. فقد درس فانون العلاقة بين المستعمر والمستعمر ومنتجات العنصرية معتمدا على النظرية النفسية لفهم عقد النقص والدونية، والتي عالجها في كتاب " بشرة سوداء وأقنعة بيضاء"، وبذلك يمثل هذا الكتاب نوعا من السردية التي تحلل النفي والاغتراب وتمثل الاستلاب الذي يعانيه الزنوج في مجتمع استعماري.وعليه فان المنفى في وصف فانون يبتعد عن كونه شرطا تاريخيا سياسيا، أو اقتصاديا، بل هو وليد سياقات اجتماعية وثقافية، ثم إن النفي والاغتراب هي تجربة فردية أولا وجماعية ثانيا حين تمتد إلى تعطيل ثقافات الشعوب وتدميرها.

ويشير فانون إلى أن العلاقة الكولونيالية المرتبطة بغياب الاعتراف تصل إلى طريق مسدود، وبناء عليه فان عملية المقاومة تكمن في نقض الوجود الفيزيائي للزنجي أولا،ومنه نقض كونه فكرة في عيون وعقل الرجل الأبيض، لذا انحاز فانون إلى العنف في سبيل المواجهة كونها حتمية وجودية، وذلك بعد تيقن من أن عملية الاتحاد بين الأبيض والأسود لن تكون ناجعة.

5. قائمة المراجع:

[1]- أشكروفت بيل ، هيلين تيفين، جاريت غريفيت، دراسات ما بعد الكولولنيالية: المفاهيم الرئيسية،ترجمة أحمد الروبي، تقديم كريمة سامي2010،القاهرة،مصر،المركز القومي للترجمة،الطبعة الأولى، ،2010،الصفحة 166.

[2]- المرجع نفسه الصفحة 161.

[3]- تودوروف تزفيطان،نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود،2016،بيروت، لبنان دار المدى للدراسات والنشر ط1، 2016الصفحة32.

[4]- منيف عبد الرحمن ، الكاتب والمنفى،1994،بيرةت لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط2 ، 1994 ، ص 04.

[5]- عبد الله إبراهيم، السرد، والاعتراف، والهوية،2011،بيروت لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط 1 ،2011الصفحة 03.

[6]- عبد اللطيف الوراري، هجرات الأدب: عندما تصير هويات الكتابة بلا رسو، مجلة الجديد اللندنية العدد69، أكتوبر 2020، الصفحة 39.

[7]- الشحات محمد، سرديات المنفى،2006،بيروت لبنان، دار أزمنة للنشر والتوزيع ط1 ،2006الصفحة 23.

[8]- ادوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب، ط 2بيروت لبنان الصفحة 177

[9]- نفسه الصفحة 122

[10]- عبد الله إبراهيم، الكتابة والمنفى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1 بيروت لبنان ،2012 الصفحة 23

[11]- نفسه الصفحة 29

[12]- ادوارد سعيد، صور المثقف ترجمة غسان غصن مراجعة منى أنيس،1996 ،بيروت لبنان،دار النهار للنشر، 1996 الصفحة 57.

[13]- نفسه الصفحة 58.

[14]- نفسه الصفحة 59.

[15]- نفسه الصفحة 62.

[16]- نفسه الصفحة نفسها.

[17]- نفسه الصفحة 69.

[18]-إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حوار دافيد بارساميان، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب بيروت لبنان ط1 2006، ص 143-144

[19]- إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 41

[20]- زاهر رياض استعمار إفريقيا الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة مصر 1965 الصفحة 06

[21]- بيل اشكر وفت وآخرون دراسات بمابعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية الصفحة 106

[22]- المرجع نفسه الصفحة 107

[23]- بيل أشكروفت وآخرون،دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، الصفحة 168.

[24]- حديدي صبحي، الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية/ مجلة الكرمل، العدد 47، 1993. الصفحة 65.

[25]- نفسه الصفحة 66.

[26]- نفسه الصفحة 68.

[27]- عبد الله إبراهيم، السرد والاعتراف والهوية الصفحة 05.

[28] - نايجل سي غبسون، المخيلة بعد الكولونيالية، ترجمة خالد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ،الطبعة الأولى بيروت لبنان 2013 الصفحة32.

[29]- بيل أشكروفت وآخرون ،دراسات مابعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية الصفحة 219.

[30]- ادوارد سعيد الثقافة والامبريالية ترجمة كمال أبو ديب دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة4،بيروت لبنان2014 الصفحة 16

[31]- قصير علي ، فرانز فانون فيلسوف المعذبين في الأرض مجلة الاستغراب ع 12 السنة 4 ، 2018الصفحة 242

[32]- كوت ديفيد ، فرانز فانون سيرة فكرية،ترجمة عدنان كيالي،مدارات للنشر والأبحاث،ط1 القاهرة مصر 2016.الصفحة 31.

[33]- ادوارد سعيد الثقافة والامبريالية الصفحة 251

[34]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم للنشر، الطبعة الأولى، 2018 الصفحة 31.

[35]- فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي و جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة ،مصر الطبعة الثانية 2015ص 200.

[36]- نفسه الصفحة39 .

[37]- نفسه الصفحة 81.

[38]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة الصفحة 45.

[39]- حسين مؤنس، الحضارة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط02: 1998، ص56.

[40]- فخري صالح، معنى أدب المنفى، مجلة الكلمة منشورات منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد 10 أكتوبر 2007. الصفحة 22.

[41]- فرانز فانون ،بشرة سوداء أقنعة بيضاء ،ترجمة خليل احمد خليل ،منشورات الفارابي ،الطبعة الأولى ،بيروت لبنان 2004.الصفحة 12.

[42]-المرجع نفسه الصفحة 117.

[43]- المرجع نفسه الصفحة20.

[44]- المرجع نفسه الصفحة 65.

[45]- المرجع نفسه الصفحة 82.

[46]- المرجع نفسه الصفحة118.

[47]- المرجع نفسه الصفحة 120.

[48]- المرجع نفسه الصفحة 126.

[49]- قصير علي ، فرانز فانون فيلسوف المعذبين في الأرض،الصفحة 242

[50]- حسام الدين درويش العدالة بوصفها اعترافا مجلة تبين العدد 211 عام 2013 الصفحة 102

[51]- المرجع نفسه الصفحة 103

[52]- فرانز فانون ،بشرة سوداء أقنعة بيضاء ،الصفحة 230.

[53]- نايغل سي غبسون، المخيلة بعد الكولونيالية، الصفحة 70.

المصادروالمراجع:

1- فرانز فانون ،بشرة سوداء أقنعة بيضاء ،ترجمة خليل احمد خليل ،منشورات الفارابي ،الطبعة الأولى ،بيروت لبنان 2004.

2- فرانز فانون معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية 2015.

3- ديفيد كوت، فرانز فانون سيرة فكرية،ترجمة عدنان كيالي،مدارات للنشر والأبحاث،ط1 القاهرة مصر2016.

4- نايجل سي غبسون، المخيلة بعد الكولونيالية، ترجمة خالد أبو ديب المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ،الطبعة الأولى، بيروت لبنان2013.

5- بيل أشكروفت، هيلين تيفين، جاريت غريفيت، دراسات ما بعد الكولولنيالية: المفاهيم الرئيسية،ترجمة أحمد الروبي، تقديم كريمة سامي،المركز القومي للترجمة،الطبعة الأولى،القاهرة، مصر،2010.

6- محمد الشحات، سرديات المنفى، دار أزمنة للنشر والتوزيع ط1 عمان الأردن ،2006.

7- عبد الله إبراهيم، السرد، والاعتراف، والهوية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت لبنان ،2011.

8- عبد الله إبراهيم، الكتابة والمنفى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط 1 ،بيروت لبنان ،2012.

9- ادوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب، ط 2بيروت لبنان د/ت

10- ادوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن مراجعة منى أنيس دار النهار للنشر، بيروت لبنان،1996.

11- وحيد بن بوعزيز جدل الثقافة مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم للنشر، الطبعة الأولى2018.

12- تزفيطان تودورف،نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود،دار المدى للدراسات والنشر ط1،بيروت لبنان،2016.

13- عبد الرحمن منيف ، الكاتب والمنفى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط2 ، بيروت ، 1994

14- إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حوار دافيد بارساميان ترجمة علاء الدين أبو زينة دار الآداب بيروت لبنان ط1 2006

15- إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1996

16- ادوارد سعيد الثقافة والامبريالية ترجمة كمال أبو ديب دار الآداب للنشر والتوزيع الطبعة الرابعة بيروت لبنان2014

17- حسين مؤنس، الحضارة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط02: 1998

18- زاهر رياض استعمار إفريقيا الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة مصر1965