

الفضاء ما بعد الكولونيالي: سياسات الأوصاف البيضاء



جمال بلقاسم
باحث جزائري

مهمهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

«الميتافيزيقا جانب من جوانب الهيمنة ونتيجة عنها،
وليست سبباً لها»

جواني فاتيـمو

ملخص:

المراجعة المزمّنة لسياسات الأوصاف البيضاء، تتم، أيضًا، عبر فحص نسختين من السرديات التي شرّعت تلك الأوصاف واستكشافهما؛ الأولى منها: سياسية، والثانية: فلسفية، كما يقول ليوطار. والهدف من هذه المراجعة، هو: خلع صفة الشرعية (Delegitimation) على تلك السرديات، وجعلها خارج التاريخ، ذلك التاريخ الذي استحوذ عليه، من أسموا أنفسهم «الفائزين بالتاريخ» «The Winners of history»، في مقابل أولئك الذين رزحوا تحت نوبة الميتافيزيقا، المضطهدون والضعفاء ممن خسروا التاريخ، الذين أهملوا وأفرغوا تمامًا من الجدوى، وتركوا للموت بوحشية من قبل أولئك الفائزين، يعلق فاتيمو على هذه النقطة: «الفلسفة أو سياسات الأوصاف، هي: فلسفة الفائزين الذين يرغبون في الحفاظ على العالم كما هو»، وعلى أية حال، إذا كان تاريخ العالم: هو نصوص الفلسفة الغربية؛ فإن أحد الأسئلة العشوائية التي تتبادر إلى الذهن: كيف علينا سحب أنفسنا من تلك النصوص؟ الأمر يبدو عسيرًا، خاصة وأن دريدا صرح بأنه لا يوجد خارج خارج النصوص. أعتقد أن المسألة، إذن، تتعلق بإزاحة اشتغالات اللوغوس داخل تلك النصوص، أي؛ الاعتداء على سلطة الميتافيزيقا المحملة فيها.

نحن مجتمعات ما بعد كولونيلية، على حد تعبير هال⁽¹⁾، وإذا كانت الحادثة قد فسرت ما يحدث داخل العالم عبر المحددات الزمنية فقط (التاريخ)؛ فإن ما بعد الحادثة، ومنذ فوكو، اتجهت إلى الاهتمام بمسائل الأفضية⁽²⁾، وطريقة بنائها عبر الخطابات والسلطة والتأديب، بعبارة أخرى؛ الفضاء يتشكل من خلال طريقتنا نحن في الحديث عنه، طريقة تدمج، دائماً، ما يبدو أنه واضح لنا كنظرية في تعقلنا للعالم، وإقصاء وجهات نظر أخرى، على أنها طريقة غير مناسبة لنا لفهم العالم وتأويله، وبالتالي؛ فالفضاء نتيجة للسلطة التي تشرف على تنظيم وإنتاج، وتوجيه هذه الخطابات المشكلة له، عبر فعلي الإقصاء والإدماج.

ينتمي الفضاء ما بعد الكولونيالي إلى «الأزمة الجديدة»؛ مرحلة ما بعد الحادثة، وما بعد الماركسية، وما بعد البنيوية والتداولية الجديدة، التي نظر لها ريتشارد رورتي⁽³⁾.

أين تمت مراجعة الكثير من المعاني والحقائق، التي تم تأسيسها من قبل الثقافات الكولونيلية؛ التي كانت تعمل كخراطئ تنظم، وتدير «التجربة الحياتية، لمعظم الناس الذين يعيشون في هذا العالم اليوم»⁽⁴⁾، من الناحية الإستيمولوجية؛ تبنت هذه الخطابات البعدية نزعة ضد تمثيلية في تعاملها مع اللغة، أين أكد رورتي بأن اللغة عرضية⁽⁵⁾، وبالتالي؛ لا وجود لمفردات نهائية تصوغ العالم بشكل نهائي؟ في كتابه: الفلسفة ومراة الطبيعة⁽⁶⁾ (Philosophy and the Mirror of Nature)، اقترح رورتي أن الخطأ الجوهرى للفلسفة الغربية: هو رؤيتها للحقيقة كشيء يجب عليه أن يطابق الواقع (الحقيقة كمطابقة)، لذلك؛ حاولت تداوليته، كما يرى سيمون كريتشلي⁽⁷⁾ (Simon, C)؛ أن تفكك كل المزاعم الإستيمولوجية ذات النزعة الأصولية، المتضمنة في الأفلاطونية والواقعية الميتافيزيقية، والكانطية الجديدة، وفينيومينولوجيا ما قبل هيغل، هيغل؛ الذي رأى فيه بعض المعلقين، الذين ينتمون إلى نظرية ما بعد الاستعمار⁽⁸⁾؛ فيلسوفاً ذا تمرکز أوروبى في

1- Hall, Stuart. (2008) *Identities et Culture: Politiques des Cultural Studies*, trad. Par Cristopher Jaquet. Paris: éditions Amsterdam. p. 251.

2- Hall, Stuart. (1996) *Critical Dialogues in Cultural Studies*. Edited by David Morley and Kuan-hsing Chen. London and New York: Routledge. p. 325.

3- انظر، على سبيل المثال كتابه:

Rorty, Richard. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

4- Ghandi, Leela. (1998) *Postcolonial Theory: A critical introduction*. Australia: Allen and Unwin. p. 171.

5- Rorty, Richard. (1989) *Ibid.*, p.3.

6- Rorty, Richard. (1989) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

7- Chantal, Mouff. (ed.) (1996) *Deconstruction and Pragmatism*. Critchley, Simon ... (et al.). London and New York: Routledge. p. 19.

8- Ghandi, Leela. (1998) *Postcolonial Theory: A critical introduction*. Australia: Allen and Unwin. p. 171.

استعماله لمقولة التاريخ، كمقولة مرادفة للحضارة، فقط، ليدعي أن هاتين المقولتين تنتميان للغرب، أو بشكل أكثر تحديداً لأوروبا.

«الحضارة والتاريخ تتحركان بأنفاس غربية»، بهذا الحدس الهيجلي، برر التوسع الإمبريالي الغربي نفسه كمشروع بيداغوجي، يستجلب أولئك المتخلفين أو الهمج غير المسيحيين، إلى ظرف أكثر تهذيباً وثقافة داخل التاريخ.

داخل التجربة الحديثة استبقت أوروبا ذاتها، كذات نظرية سيادية لكل التواريخ الأخرى المرتبطة بالمجتمعات البشرية، مما أوجد الكثير من الانقطاعات؛ التي أسقطت وأغفل الحديث عنها داخل الخطاب التنظيري للحدث؛ الخطاب الذي ألحق بالسرديات الكبرى الغربية، بتعبير ليوطار⁹، التي بررت الكثير من المشاريع السياسية والاقتصادية والعسكرية داخل العالم المعاصر، إن مراجعة هذه الانقطاعات داخل الخطاب التنظيري للحدث، تعدّ مسألة مهمة لاستكمال الاستفهامات المعاصرة، كما يقول غيلروي، حين تحدث عن تجربة العبد على أنها ثقافة مضادة للحدث، متبنياً في ذلك موقف فوكو، الذي لا يهتم، من الناحية الإبيستمولوجية، أن يكون مع أو ضد الحدث؛ بل يريد أن يبحث، دائماً، عن طريقة تشكل مواقف مضادة للحدث؛ التي هي، في حد ذاتها، موقف مضاد لما قبل الحدث. يقول فوكو: «النقد الأنطولوجي لذواتنا، يجب أن لا يكون نظرية أو مذهباً، ولا حتى معرفة تستمر بالتراكم دائماً؛ بل يجب أن يتصور كمواقف وكأخلاقيات حياة فلسفية، يكون نقد ما نحن عليه، من خلالها، تحليلاً تاريخياً للحدود التي فرضت علينا، وإمكانية تجاوز تلك الحدود»¹⁰.

داخل الفضاء الكولونيالي، أيضاً، سعت ما بعد البنيوية، عبر بلاغتها الثورية، إلى إزاحة اللوغوس واشتغالاته داخل نصوصية الحدث، بوصفها؛ كولونيالية، ونصوصية معبأة بالكثير من المسلمات اليقينية، الحاضرة حضوراً ذاتياً وبشكل متعال، مما أوجد حقائق ذات مزاعم إبيستمولوجية ماهوية، وأصولية، وتمثيلية، أدت إلى الكثير من العنت السياسي داخل الظرف الحداثي، فلا وجود لدوال متعالية، كما قال دريدا، عندما أكد أن «أي تجاوز للفلسفة، لا يعني طي صفحتها؛ بل أن نقرأ الفلاسفة بطريقة أخرى»¹¹؛ طريقة تفكك العلاقات الأبدية (Ad-infinitum)، التي أسسها اللوغوس الغربي في تمثيلاته للمعنى، والحقيقية، وعلاقات الدوال بالمدلولات، إن خلخلة هذه العلاقات، وجعلها تقف على مستوى مائل، كان عبر العودة إلى النصوص التي شكلت تاريخ الفلسفة الغربية؛ (كنصوص أفلاطون، وجون جاك روسو، وإدموند

9- lyotard, Jean Francois. (1984) *The Postmodern Condition*. Geoff Bennington and Brian Massumi (Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press. p. 31.

10- Foucault, Michel. (1984) *What Is Enlightenment?*. In Rabinow, Paul. (ed.). *The Foucault Reader*. Pantheon Books: New York. p. 50.

11- Derrida, Jacques. (2005) *Writing and Difference*. Allan Bass (trans.) London & New York: Routledge. p. 208.

هوسيرل، ... إلخ)، واشتغلت كأصول للعقل الغربي في ادعاءاته ومزاعمه، وهذا العقل، كما قال هوسيرل، هو: "اللوغوس الذي أنتج داخل التاريخ، يخترق الكينونة من تلقاء ذاته، وعلى مرأى البصر، لكي يظهر لذاته؛ أي يعلن ذاته، ويسمعا كلوغوس؛ الذي نشأ من تلقاء ذاته، لكي يؤسس ذاته في ذاته، في الراهن الحي الحاضر حضوراً ذاتياً، ومن ظهوره الذاتي، أسس نفسه كتاريخ للعقل عبر الكتابة، وبالتالي؛ فهو يختلف عن ذاته، لكي يتلاءم معها مرة أخرى" (12).

حاول دريدا أن يقوض هذا الحضور الميتافيزيقي للمعاني والعلاقات التي أقرها اللوغوس، عبر طعنه في التأويلات التي اقترحتها نصوص الفلسفة الغربية، المبنية على اصطلاحات تقر بأن النفس البشرية، والعالم الخارجي، واللغة، والمعنى أشياء ثابتة، وبالتالي؛ قدم التفكيك، نفسه، كهدم لتلك المنهجية ذات الطابع الأصولي للعالم، والأشياء الموجودة في هذا العالم، من خلال إعادة تصرف إيتيقي وسياسي في هذه المنهجية، والميل بها نحو اللامنهجية لإعادة بنائها من جديد، عبر حقنها بأخلاقيات ومواقف خالية من الذهنية الاستعمارية. بعبارة أخرى؛ محاولة تصفية الاستعمار والبنى التي حفزته داخل العقل الغربي، لصالح ظرف ما بعد كولونيالي، يلاءم آمالنا، وما نريد أن نكون عليه في غدنا، يمكننا، هنا، أن نشتم ما زعمه روبرت يونغ (Robert J.C. Young)، في كتابه: **الميثولوجيات البيضاء؛ الغرب وكتابة التاريخ**، حينما أشار إلى حقيقة مفادها؛ أن ما يسمى بما بعد البنيوية، بدأت في تشكيلها بعيداً عن مصدرها الباريسي كما يبدو لنا، وجزء كبير من هؤلاء المفكرين قدموا من الجزائر، وحين يدقق المرء جيداً في بعض السمات والخصائص المرتبطة بهذه النظرية، كعمل دريدا على سبيل المثال، سيكتشف بأنها ترتبط بمنظورات سياسية، تتعلق بالجزائر المستعمرة سابقاً؛ بل ويمكننا أن نزع أن ما بعد البنيوية، يمكن أن تسمى نظرية «**فرونكو-مغربية**»؛ التي ارتبطت بأولئك الذين ناصروا حرب الجزائر خلال الخمسينات والستينات، أو تعاطفوا معها، مثلما فعل جون بول سارتر (13).

من المهم أن نؤكد أن الانخراط في نظريات ما بعد البنيوية؛ هو تدخل سياسي في النظرية الغربية المعاصرة، وهي نظريات يصفها يونغ بالميثولوجيات البيضاء، ذات طابع مونولوجي (أحادية المنطق)، لم تراعى فيها الخاصية الجماعية، التي ميزت التجربة التنظيرية للتاريخ والعالم والإنسان، وظلت، دائماً، محكومة بفرضيات أوروبية المنشأ، حتى وهي تدافع عن المقموعين والمضطهدين داخل التاريخ؛ فالماركسية، مثلاً، التي ادعت أنها معرفة جماعية شمولية، من خلال تأسيس ذاتها كنظرية جدلية للتاريخ الذي أدركته كشيء خارجي وموضوعي، لم تتخلص، في الواقع، من حدود المنظورات الغربية في عملها «التاريخ ليس هو نفسه داخل التوصيفات غير الأوروبية؛ فقد تم إدراكه على أنه سرديات أحادية جامعة،

12- Ibid., p. 364.

13- Young, Robert J.C. (2004) *White mythologies: writing history and the west*. 2nd ed. London & New York: Routledge. p. 7.

وليس كمجموعة من التواريخ المتعددة والمنفصلة عن بعضها البعض، التي لا يمكن احتوائها ضمن أية خطاطة غربية أحادية»⁽¹⁴⁾.

التحديدات الفلسفية الماركسية للتاريخ، اختزلته داخل خطاطة سردية غربية واحدة، حينما صورته على أنه انتقال نحو الحداثة، وبالتالي؛ فإن الإشكاليات الإستمولوجية والسياسية لدى غير الأوروبي الماركسي، ليست هي نفسها لدى الماركسي الغربي، من هنا؛ ستطرح الكثير من أسئلة المراجعة للفضاء ما بعد الكولونيالي، على سبيل المثال: لماذا وجد هذا الفضاء في السياسات ما بعد البنيوية ضالته التي لم يعثر عليها في الماركسية الأرثوذكسية؟ تكمن أحد الإجابات التي قدمها يونغ⁽¹⁵⁾: أن هذا الفضاء حرر نفسه من تقييدات وتحديدات النموذج السوفيتي الواحد؛ الذي هيمن عبر المعادلة الماركسية، التي تساوي العالم كسيرورة ثورية، وهي معادلة تحولت إلى نوع من الدوغمائية، وعليه سيعلق فوكو على أحداث مايو 1968م؛ التي وقعت في فرنسا، أنها بمثابة حدث ضد ماركسي، وما جعل هذا الحدث ممكناً في حد ذاته، هو: معارضته لصلابة ودوغمائية الماركسية.

من الناحية النظرية؛ فإن النضال ضد الاستعمار الذي مثلته الكثير من نظريات ما بعد الاستعمار (Post-colonial Theories)، وجد في سجلات النظرية ما بعد البنيوية، ما افتقرت إليه الماركسية الأرثوذكسية؛ فعلى سبيل المثال: إن إدوارد سعيد⁽¹⁶⁾ (Edward Said) في كتابه الاستشراق، استعان بمفاهيم السلطة والخطاب والحقيقة،... إلخ، المتضمنة في أعمال ميشال فوكو، للكشف عن أن ما يشكل الشرق: هو إسقاط من قبل القوى الغربية على موقع شاغر لذات الآخر، وأيضاً، ما قام به هومي. ك. بهابها⁽¹⁷⁾ (Homi k Bhabha)، حين ضمن في أعماله وجهات نظر ما بعد بنيوية، داخل الخطاب الكولونيالي، وما بعد الكولونيالي؛ الذي كان تدخلاً نظرياً وثقافياً في هذا الفضاء، وترى أنجيلا ماكروبي⁽¹⁸⁾: أن انخراط بهابها في سياسات ما بعد البنيوية، وما بعد الكولونيالية، يهدف إلى تأسيس جماعة تتقاسم فكرة «لا يقينية المعنى» المرتبطة بهذا الخطاب، وأسلوبه في استخدامه لمفاهيم مثل؛ التمويه، الهجنة، الحدية، الفجوة، الازدواجية، يترواح بين التفكيكي والنفسي اللاكاني والفوكاوي.

14- Ibid., p. 3.

15- Ibid., p. 3.

16- Said, Edward (1979) *Orientalism*. New York: Random House.

17- Bhabha, Homi k. (1994) *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.

18- McRobbie, Angela. (2005) *The Uses of Cultural Studies*. London and Thousand Oaks: Sage. p.102.

غايتري سبيفاك⁽¹⁹⁾ (Gayatri Chakravorty Spivak)، كثيرًا ما كان دريدا حاضرًا في أعمالها، مما يدل على تأثيرها الكبير به، ويتجلى ذلك من خلال أسلوبها التفكيكي في كتاباتها وأبحاثها الفكرية.

رؤية الماركسية الأرثوذكسية كسرد لم يعد كافيًا لتفسير الكثير من المشكلات التي تطرأ من حين لآخر على العالم المعاصر، حفز ظهور ما بعد الماركسية (Post-Marxism)، التي ارتبطت بأعمال إرنستو لاكلو⁽²⁰⁾ (Ernesto Laclau)، وشنتال موف (Chantal Mouffe)، وستيوارت هال (Stuart Hall)، وإن ما بعد الماركسية نظرية سياسة، قد يفاجأ البعض، كما يرى بول باومان (Paul Bowman)، حين يطلعون على هذه النظرية المرتبطة بلاكلو وموف، أنها مدينة للنظرية الأدبية، والفلسفة القارية، والتفكيك، والسيما، أكثر منها للنظرية السياسية، غير أن تطبيق المفاهيم والتقنيات التفكيكية، والأدبية، والنفسانية، والسيما، جعل أساسًا نظريًا لتحليل ما هو سياسي من قبل لاكلو وموف، اللذين طوروا نسخة راديكالية للنظرية الماركسية السياسية، التي أوجدت بلاغتها الأولى ضمن مفهومي الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية⁽²¹⁾.

عمل «الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية»، يعد نقدًا تاريخيًا ومنهجيًا لجينالوجيا الماركسية الكلاسيكية، عبر تفعيل عناصر نظرية ما بعد بنويوية^{22*}، تؤكد على المكانة التأسيسية للغة والخطاب في الثقافة، والطابع ضد الماهوي، من الناحية الإستيمولوجية، لكل المقولات الاجتماعية، وتبني الرؤية ما بعد البنيوية للسلطة، على أنها ذات طابع مُتَشَتَّت، «وبالتالي؛ أعطت مصداقية أكبر لحقول السلطة السياسية الصغرى والمقاومة، في حين أن الماركسية لم تفعل ذلك»⁽²³⁾، كما يعد هذا العمل تحيينات براديكماتية (منوالية) للأبوريا النظرية، التي وقعت في الماركسية، في منتصف السبعينيات، بعد فترة غنية وإبداعية، شكل مركزها لويس ألتوسير (أو

19- Spivak, G. (1993) 'Can the Subaltern Speak?', in P. Williams and L. Chrisman (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. London: Harvester Wheatsheaf.

20- للاطلاع على الكتاب التأسيسي لعملها حول هذه النظرية، انظر:

Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

21- Bowman, Paul. (2007) *Post-Marxism Versus Cultural Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press. p. 10.

22*- بخصوص هذه الفكرة، يقول لاكلو وموف في مقدمة كتابيهما: «هناك الكثير من التيارات التي غدت تفكيرنا، إلا أن ما بعد البنيوية؛ هي المجال الذي وجدنا فيه معيّنًا خصبًا، ساعد على بلورة تأملاتنا النظرية، داخل هذا الحقل كان للتفكيك والنظرية اللاكانية أهمية بالغة في صياغتنا لمقاربة حول الهيمنة، وقد اقتبسنا من التفكيك مصطلح **الحيرة**؛ فأصبح بإمكان المرء أن يرى الهيمنة على أنها نظرية للقرار الذي اتخذ داخل أفضية حائرة، أما المستويات الأعمق **للعرضية**، فتتطلب، دائمًا، نوعًا من الهيمنة؛ أي التفصلات العرضية، التي تعني طرقًا أخرى للقول: إن لحظة الإنعاش، ما هي سوى استرجاع لفعل مرتبط بالمؤسسة السياسية، التي وجدت مواردها وتحفيزاتها فيها هي، في حد ذاتها، وليس في مكان آخر، والنظرية اللاكانية وفرت أدوات منهجية حاسمة، ساعدت على صياغة نظرية للهيمنة، وبالتالي؛ فإن مقولة **النقطة العقدية** أو **الدال السيد**، تتضمن بعض العناصر الخاصة بوظيفة بنويوية كونية داخل حقل خطابي معين، والواقع أنه مهما كان تنظيم هذا الحقل؛ فإنه سيكون نتيجة لهذه الوظيفة، وفي السياق نفسه؛ فإن مفهوم **الذات قبل التنويع**، يؤسس لمركزية مقولة **التماهي**، ويجعلها ممكنة، وعليه؛ فإن التفكير في تحولات الهيمنة، سيكون بالاعتماد على التفصلات السياسية، وليس على الكيانات التي تشكلت خارج الحقل السياسي، مثل مصالح الطبقة؛ فتمفصلات الهيمنة تكون، بعد ذلك، خلق لهذه المصالح التي ستدعي تمثيلها». انظر:

Laclau and Mouffe (1985) *Ibid.*, p. xi.

23- Barker, Chris. (2004) *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage Publication. p. 155.

الألتوسيرية)، وتجديد الاهتمام بأعمال أنطونيو غرامشي، والفعالية النظرية المرتبطة بمدرسة فرانكفورت في ألمانيا. إلا أن لاكلو وموف أشارا إلى «وجود فجوة، بدأت في الاتساع بين حقائق الرأسمالية المعاصرة، ومما أمكن للماركسية أن تصنفه تحت مقولاتها، يمكننا فقط أن نتذكر تلك البهلوانية المفرطة، التي تخللت مفاهيم مثل؛ حتميات الحالة الأخيرة، ونسبية الاستقلالية، هذه الحالة، بشكل إجمالي، أثارت موقفين: نفي التغيير، والتراجع بشكل غير مقنع نحو مخابأ أرثوذكسي، أو قل: بطريقة دبكة (ad hoc way)، تلتصق بالشيء ولا تفارقه مجرد توصيفات تحليلية لاتجاهات جديدة تم مجاورتها، بدون تكامل، داخل محتوى نظري بقي مستقرا لم يتغير»⁽²⁴⁾.

مقولات هذا المحتوى النظري؛ كالطبقة، والاقتصاد، والسياسة، والإيدولوجيا، والتناقض بين القوى وعلاقات الإنتاج، فهمت على أنها إنشاءات خطابية، بدلاً من كونها مقولات تعكس ماهيات كونية، ومحاولة لاكلو وموف في عملهما، استهدفت إنعاش الظروف القبلية التي جعلت تلك المقولات الماركسية عملية خطابية ممكنة، وتساؤلها كان حول استمرارها أو انقطاعها داخل الرأسمالية المعاصرة⁽²⁵⁾. إن استجلاب مقولة الخطاب، هنا، للبحث في جينياولوجيا الهيمنة، وتحليل المنطق السياسي الجديد، والسعي وراء ديمقراطية راديكالية، يفسره لاكلو وموف كآلاتي: «مقولة الخطاب لها نسب داخل الفكر المعاصر، يعود إلى التيارات الفكرية الثلاثة التي سادت القرن العشرين؛ الفلسفة التحليلية، والفينومينولوجيا، والبنوية، وفي القرن العشرين بدأ بوهم الوساطة؛ أي ما جعل وسيطاً بيننا وبين العالم في عملية فهمه؛ الوصول إلى الأشياء عبر وسيط غير خطابي- المرجع، والظاهرة، والعلامة. ومع ذلك، وهم الوساطة هذا تم إزاحته في وقت لاحق، وكان لزاماً أن يستبدل بشكل من أشكال التوسط الخطابي، وهذا ما حدث في الفلسفة التحليلية مع عمل فتنشتاين، وفي الفينومينولوجيا مع التحليل الوجودي لمارتن هايدغر، وفي البنوية مع النقد ما بعد البنوي للعلامة، وفي الإبيستمولوجيا عبر مراجعات بوبر وكوهن وفياربند، وفي الماركسية مع أعمال غرامشي، أين تم استبدال فكرة هويات الطبقة في الماركسية الكلاسيكية بهويات الهيمنة المشكلة عبر التوسطات غير الجدلية»⁽²⁶⁾.

من الناحية الإبيستمولوجية؛ طورت ما بعد الماركسية مفهوم التمثيل (Articulation)، لتجنب الوقوع في الاختزالية أو الماهوية اللتين تورطت فيهما الماركسية، ويرى ديفيد مورلي أن نظرية التمثيل «من الناحية الإبيستمولوجية، تعني؛ طريقة تفكير في بنية ما نعرف كلعبة بين المتماثل وغير المتماثل، والتناقض كأجزاء داخل بناء معين، سلمنا بأنه يشكل وحدة معينة، أما سياسياً؛ فهو طريقة تمنح أولوية للبنية، ولعبة

24- Laclau and Mouffe (1985), p. viii.

25- Ibid., p. viii.

26- Laclau and Mouffe (1985), pp. x-xi.

السلطة المضمنة في علاقات الهيمنة والتبعية، أما استراتيجيًا؛ فيوفر التفصيل آلية للتدخل في أي تكوين اجتماعي معين أو أزمة أو سياق»⁽²⁷⁾، ومفهوم التفصيل، أيضًا، يعد واحدًا من أهم المفاهيم التي تم تداولها داخل الدراسات الثقافية، وهو مركزي في فهم طريقة تصور العالم من قبل المنظرين الثقافيين، الذين يحللون ويشاركون في بناء هذا العالم، كما أن منظري ما بعد الحداثة أبدوا عناية بهذا المفهوم؛ كجيل دولوز (Gilles Deleuze)، وكتري فليكس (Félix Guattari)⁽²⁸⁾ في حديثهما عن عمل الرغبة كإنتاج²⁹.

نظرية التفصيل، كما يرى هال، شكل من أشكال الترابط الذي يجمع بين عنصرين مختلفين، يمكنان من إيجاد وحدة معينة في ظروف تاريخية محددة، إلا أن هذه الوحدة مؤقتة؛ لأن الترابط «ليس ضروريًا أو حتميًا أو مطلقًا أو ماهويًا في جميع الظروف»⁽³⁰⁾، وبالتالي؛ فإن هذا الترابط عرضي، لأن هذين العنصرين بإمكانهما أن يعاودا التفصيل مرة أخرى، في ظروف أخرى، مع عناصر أخرى، لتشكيل وحدة جديدة في كل مرة.

إن الطبقة، والعرق، والإثنية، والأمة،... إلخ على سبيل المثال، خطابات تشكلت ضمن ملابسات تاريخية معينة، ووحدة هذه الخطابات، ما هي سوى تفصيل لعناصر مختلفة يمكنها أن تعاود التفصيل بطرق مختلفة؛ لأنها لا تمتلك انتماء ضروريًا للوحدة، يعلق هال على هذه المسألة كالاتي: «الوحدة التي حدثت: هي ربط بين الخطاب المتمفصل والقوى الاجتماعية في ظروف تاريخية معينة، غير أن هذا الربط ليس ضروريًا، وبالتالي؛ فإن نظرية التفصيل، تعد طريقة لفهم كيفية تماسك العناصر الأيديولوجية، في ظل بعض الظروف داخل خطاب معين، والسؤال الذي سي طرح: هل أصبحت هذه العناصر متمفصلة أم لا في أزمنة معينة لدى بعض الذوات السياسية؟ تتساءل نظرية التفصيل عن كيفية اكتشاف الأيدولوجيا لذواتها، بدلًا من كيفية تفكير الذوات في الأفكار التي تنتمي إليها بشكل حتمي وضروري؛ إنها تسمح لنا بالتفكير في

27- Hall, S. (1996) 'On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall' (ed. L. Grossberg), in D. Morley and D-K. Chen (eds), *Stuart Hall*. London: Routledge. p 113.

28- Ibid, p141 .

29- عمل الرغبة كإنتاج (desiring-production): مصطلح معتمد في كتابات دولوز وغاتاري في كتابهما ضد أوديب: «الرأسمالية والسكيزوفرينيا» (*Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*)، الذي صدر عام 1972م. والمفهوم يناقش العلاقة بين الرغبة والنظام الاجتماعي، ويحاول الكاتبان أن يميزا تصورًا بين عمل الرغبة كإنتاج والإنتاج الاجتماعي، لكي يلفتا الانتباه للتغيرات التاريخية التي تتخلل هذه العلاقة، والتدليل على أنهما جانبان لعملة واحدة، يقولان: «ليس هناك ما يضاهي المقولة التي تزعم بأن الإنتاج الاجتماعي، هو الذي يوجد الواقع، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى؛ عمل الرغبة كإنتاج عد مجرد استيهامات، وحقيقة هذه المسألة: هي أن الإنتاج الاجتماعي ببساطة، هو مجرد نتاج لعمل الرغبة في ظروف معينة». انظر:

Deleuze, G. & F. Guattari (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. R. Hurley, M. Seem & H. R. Lane (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press. p 29.

وانظر أيضًا:

Deleuze, G. (2005) *Key Concepts*. Charles J, Stivale (eds.). Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press. p 55.

30- Ibid, p141 .

الأيديولوجيا كتمكين للذوات، من خلال خلق طريقة تعقل معينة، أو جعلها أكثر فهمًا لوضعيتها التاريخية، دون اختزال هذا الفهم في موقع الطبقة السوسيو-اقتصادي أو المكانة الاجتماعية»⁽³¹⁾.

اعتماد الخطاب⁽³²⁾ كبراديكم، والقوة الاستعارية التي ميزته في إعادة صياغة الكثير من التصورات، جعل نظرية التمثيل تقترح؛ أن المجتمع يمكن أن يفكر في طريقة اشتغاله كاللغة تمامًا، ولكن هل معنى هذا؛ أن لا شيء يعمل عدا جوانبه الخطابية؟ كما قال هال، أي؛ ليس هناك ما عدا الخطابية؟ هل يمكن التفكير في الفاعلين داخل التاريخ، مثلاً، كذوات مشكلة خطابياً فقط؟ يعلق باومان على هذه النقطة الخلافية بين هال ولاكلو، بأن كلاهما يستخدم الخطاب كطريقة لتعقل الممارسة، إلا أن عدم التوافق بينهما، يكمن في طريقة استعمال هذه المقاربة «بالنسبة إلى لاكلو، لا شيء ما عدا الخطاب؛ فهو يحدد منطق كل التشكلات، أما هال؛ فيرى أنه يوجد في الممارسة ما هو أكثر من جانبها الخطابية فقط؛ لأن هذا الجانب الخطابية لا يحيل، في حد ذاته، على شيء معين، وعند الحديث عنه؛ فإن المرء لا يشير إلى شيء بعينه، يبدو وكأنه يشير إلى كل شيء، ولا شيء، والأسوأ؛ أنه قد يكون مبرراً للناقد الثقافي، ومحرراً له من عمل أي تحليل محدد لقوى حتمية معينة»⁽³³⁾.

عمل ما بعد الماركسية، يعد شاهداً على ما يسميه مويث «انتصار المقاربة الهرمينوطيقية للمجتمع على حساب نظيرتها الوضعانية»⁽³⁴⁾، وهي: مقاربة لها جذورها داخل أعمال ميشال فوكو، الذي ساعد على تطور النقد الثقافي، حيث يجعل من الخطاب، كمجانس للاجتماعية (Sociality) في حد ذاتها، لهذا؛ يؤكد مويث أن ما بعد الماركسية «لم تعد ترى الناس ككائنات تتواصل فقط؛ بل هم يكبرون وينمون عبر ممارسة التواصل»⁽³⁵⁾، وهو أمر جعل لاكلو يزيح معنى الخطاب، وينأى به عن المفهوم الضيق للنص، وبالعودة إلى الاختلاف بين استعمال هال ولاكلو لهذا التصور، أي؛ الخطاب، نجد هذا لا يعد أمراً إشكالياً في حد ذاته؛ بل المسألة، كما يرى مويث، تكمن في حاجتنا إلى مقاربة تبرز سبب ارتباط النصوص بعضها ببعض، يقول: «ما نحتاجه لكي نساهم في أي تحليل ثقافي أو سياسي، لا يمكن له أن يكون مجرد تكديس

31- Ibid, pp141-142.

32- النص الآتي الذي أورده جون مويث في كتابه النص: «جينالوجيا الموضوع ضد التخصصات»؛ بين بدقة مفهوم الخطاب الذي استعمله لاكلو في نسخته ما بعد الماركسية، ويقول مويث نقلاً عن لالكو: «عبر الخطاب، لا أريد أن أحيل إلى النص بشكل محدد؛ بل إلى مجموع الظواهر التي من خلالها وعبرها يكون حدوث المعنى الاجتماعي ممكناً. إن مجموع الظواهر التي تشكل المجتمع، في حد ذاته، الخطابية إذن، لا يمكن أن تدرك كمستوى من مستويات الاجتماعي، ولا حتى بعداً من أبعاده؛ بل هي متمازجة ومختلطة به، وهذا يعني أيضاً؛ أنها لا تشكل البنية الفوقية؛ لأنها هي الشرط ذاته لكل الممارسات الاجتماعية، بشكل دقيق، كل الممارسات الاجتماعية تشكل ذاتها هكذا، طالما أنها تنتج المعنى، ولا وجود لاجتماعي خارج الخطاب، وغير الخطابية ليس مناقضاً للخطابي؛ لأن هذه المسألة تبدو وكأنها أمر يتعلق بمستويين منفصلين؛ التاريخ والمجتمع، نص أزلي». انظر:

Mowitt, John. (1992) *Text: The Genealogy of an Antidisciplinary Object*. Durham, NC and London: Duke. p. 15.

33- Bowman, Paul. (2007) Ibid., pp. 70-71.

34- Ibid., p. 67.

35- Mowitt, John. (1992) Ibid., p. 16.

لتحليلات أو احصاءات فقط؛ بل أن نتساءل حول أي نوع من البراديكمات، التي يمكنها أن تدعم وتشر عن ارتباط هذه النصوص»⁽³⁶⁾.

لقد أضاف موييت بعداً مهماً إلى هذه المسألة الخلافية، حين طرح مشكلة البراديكمات⁽³⁷⁾، ويمكن الإشارة، هنا، إلى ما ذهب إليه فردريك جيمسون، حين دعا إلى التفكير في هذه البراديكمات، كمجرد إخفاقات داخل التاريخ لا كنجاحات، يقول: «من الأفضل أن نفكر في عملية تطور وتقدم التاريخ، كإخفاقات لا كنجاحات؛ فلو التقطنا بعض الأسماء الشهيرة بطريقة عشوائية، كلنين أو براخت؛ فإنهما سيمثلان حالتين فاشلتين داخل التاريخ، بمعنى؛ أنهما ممثلين أو فاعلين مقيدتين بحدودهما الأيديولوجية الخاصة بهما، وباللحظة التاريخية التي وجدا فيها، بدلاً من الاحتفاء بهما كنموذجين منتصرين»⁽³⁸⁾. ما يؤكد عليه هذا النص، هو؛ عرضية المعرفة التي تنتجها الذات داخل التاريخ، وفكرة الوصول إلى مفردات نهائية تصوغ العالم؛ هي فكرة متمركزة حول اللوغوس بامتياز، وما نفعله مجرد تمثيلات وسرديات، نظل ننشئها حول أنفسنا، وحول الآخرين باستمرار، وإذا أقررنا أن هذه البراديكمات، هي ما يجب أن يكون عليه العالم؛ فإننا سنقع في عنف الحقيقة، وذلك عبر فرض أوصاف محددة، يشبه الأمر كما قال جيانني فاتيمو (Gianni Vattimo)، وسنتياغو زبالا (Santiago Zabala)، في كتابيهما: **الشيوعية الهرمينوطيقية**: إن فرض أوصاف معينة في الإجابة على السؤال: من نحن؟ على سبيل المثال، يعد هيمنة، وهو ما سيقودنا، في النهاية، إلى الوقوع في ثقافة الميتافيزيقا، وإلزامنا بسياسات وصفية محددة، سيساعد فقط على إبقاء وصيانة تلك الهيمنة: «سياسات الأوصاف، لا تفرض السلطة للهيمنة كفلسفة فقط؛ بل بالأحرى، هي ذات وجود وظيفي يحفظ استمرار مجتمعات السيادة والهيمنة، وهو ما يجعل الحقيقة تتخذ شكلاً إلزامياً (العنف)، محمياً (إبستومولوجيا عبر الواقعية)، ثم الفوز بالتاريخ في النهاية، هذا النظام السياسي، المؤطر ميتافيزيقياً، يحتم على المجتمع أن يواجه نفسه تبعاً للحقيقة المفروضة (البراديكم الحالي)»⁽³⁹⁾.

إذا كان ماركس قد ذكر بأن الفلاسفة قد وصفوا العالم فقط، وأن اللحظة قد حانت لتأويله؛ فإن العديد من مفكري الفضاء ما بعد الكولونيالي، حاولوا مواجهة الواقعية الميتافيزيقية التي أوقعتنا فيها تلك التأويلات،

36- Ibid., p. 16.

37- استخدم فوكو مصطلح البراديكم "paradigm" في كتاباته، رغم أنه لم يقدم له تعريفاً واضحاً في كتابه أركيولوجيا المعرفة، أو الأعمال التالية له، ولكي يميز موضوعات بحثه عن الحقول التاريخية؛ فإنه أطلق عدة تسميات عن ذلك: الوضعية "positivity"، المَشكلة "problematization"، التشكل الخطابي "discursive formation"، الجهاز "apparatus"، أو المعرفة "knowledge" بشكل عام، التي يؤكد على أن استعمالها ككلمة "يحيل إلى كل العمليات والتأثيرات الناجمة عن ميزة التعرف، التي تكون مقبولة في نقطة زمنية معينة، وفي مجال معين"، بهدف الكشف عن العلاقة الأزمنة بين المعرفة والسلطة. انظر:

Agamben, Giorgio. (2009) *The Signature Of All Things: On Method*. Luca D'isanto with Kevin Attell (trans.). New York: Zone Books. p. 9.

38- Jameson, Fredric. (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso. p. 209.

39- Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) *Hermeneutics Communism: From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press. p. 11.

عبر جعل الفلسفة سياسة ثقافية تواجه الكثير من الأوصاف، التي تم إلصاقها بالعرق والجغرافيات والجماعات الثقافية والهوياتية، وبعد الدعوة إلى تفكيك هذه الميتافيزيقا، أصبحت الفلسفة مجرد كتابة عن العالم، وليست سلطاناً أو عرشاً عليه، وأصبحت البراديكيمات الميتافيزيقية، تعامل على أنها بقايا داخل التاريخ، وليست هي التاريخ في حد ذاته؛ لأن «الميتافيزيقا جانب من جوانب الهيمنة، ونتيجة عنها، وليست سبباً لها»⁴⁰، وبالتالي؛ فالكولونيالية محفزة للميتافيزيقا، من خلال سعيها، في مرحلة ما داخل التاريخ، أن تفرض أوصاف معينة تشكل الذات المستعمرة، وتحددها، لتمكين عملية الهيمنة والاستعلائية، وسؤال المقاومة، هنا، بالنسبة إلى تلك الذوات المستعمرة، هو: كيف تتجاوز تلك الحدود والأوصاف الميتافيزيقية التي أوقعها فيها الكولونيالية؟ لأن الميتافيزيقا، كما يقول زبالا: «هي التاريخ المشكل للكينونة، بعبارة أخرى؛ إنها تمثل الخاصية التأسيسية للفلسفة»⁴¹، الفلسفة أو «الجماعة المثقفة»، التي دعمت براديكيمات الهيمنة، عبر سعي السياسيين والمشرعين والطبقات الحاكمة إلى فرضها على المجتمعات، ودون هذه الفلسفة، أيضاً، لم يكن ليحدث ذلك، كما أن ما حدث لم يكن سببه الحصول على نتائج أفضل مما هي عليه داخل الظرف الإنساني؛ بل لأن هؤلاء الفلاسفة، كما يقول فاتيمو: «كانوا يمثلون الإنجاز الأعظم لجوهر الميتافيزيقا، الحقيقة الكونية؛ التي أصبحت فرضاً وإلزاماً، يمارس محوًا على كل الاختلافات الفردية والهوياتية»⁴².

المراجعة المزمدة لسياسات الأوصاف البيضاء، يتم، أيضاً، عبر فحص واستكشاف نسختين من السرديات التي شرعت تلك الأوصاف؛ الأولى: سياسية، والثانية: فلسفية، كما يقول ليوطار⁴³، والهدف من هذه المراجعة؛ هو خلع صفة الشرعية (Delegitimation) عن تلك السرديات، وجعلها خارج التاريخ، الذي استحوذ عليه من أسموا أنفسهم «الفائزين بالتاريخ» «The Winners of history»، في مقابل أولئك رزحوا تحت نوبة الميتافيزيقا؛ كالمضطهدين والضعفاء ممن خسروا التاريخ، وأهملوا وأفرغوا تماماً من الجدوى، وتركوا للموت بوحشية من قبل أولئك الفائزين. يعلق فاتيمو على هذه النقطة: «الفلسفة أو سياسات الأوصاف، هي؛ فلسفة الفائزين الذين يرغبون في الحفاظ على العالم كما هو»⁴⁴، على أية حال، إذا كان تاريخ العالم هو نصوص الفلسفة الغربية؛ فإن أحد الأسئلة العشوائية التي تتبادر إلى الذهن: كيف علينا سحب أنفسنا من تلك النصوص؟ الأمر يبدو عسيراً، خاصة، وأن دريدا صرح بأنه لا يوجد خارج خارج النصوص، أعتقد أن المسألة، إذن، تتعلق بإزاحة اشتغالات اللوغوس داخل تلك النصوص، أي؛ الاعتداء على سلطة الميتافيزيقا المحملة فيها.

40- Ibid., p 11.

41- Zabala, S. (2009) *The Remains Of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*. New York: Columbia University Press, P p 2-3 .

42- Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid., p p 12-13 .

43- Lyotard, Jean Francois. (1984) Ibid., p 31.

44- Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid., p 2.

قائمة المصادر والمراجع:

1. Agamben, Giorgio. (2009) *The Signature Of All Things: On Method*. Luca D'isanto with Kevin Attell (trans.). New York: Zone Books.
2. Barker, Chris. (2004) *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage Publication.
3. Bhabha, Homi k. (1994) *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
4. Bowman, Paul. (2007) *Post-Marxism Versus Cultural Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
5. Chantal, Mouff. (ed.) (1996) *Deconstruction and Pragmatism*. Critchley, Simon ... (et al.). London and New York: Routledge.
6. Deleuze, G. & F. Guattari (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. R. Hurley, M. Seem & H. R. Lane (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
7. Deleuze, G. (2005) *Key Concepts*. Charles J, Stivale (eds.). Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
8. Derrida, Jacques. (2005) *Writing and Difference*. Allan Bass (trans.) London & New York: Routledge.
9. Ghandi, Leela. (1998) *Postcolonial Theory: A critical introduction*. Australia: Allen and Unwin.
10. Ghandi, Leela. (1998) *Postcolonial Theory: A critical introduction*. Australia: Allen and Unwin.
11. Hall, S. (1996) 'On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall' (ed. L. Grossberg), in D. Morley and D-K. Chen (eds), *Stuart Hall*. London: Routledge.
12. Hall, Stuart. (1996) *Critical Dialogues in Cultural Studies*. Edited by David Morley and Kuan-hsing Chen. London and New York: Routledge.
13. Hall, Stuart. (2008) *Identités et Culture: Politiques des Cultural Studies*, trad. Par Cristopher Jaquet. Paris: éditions Amsterdam.
14. Jameson, Fredric. (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
15. Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
16. Lyotard, Jean Francois. (1984) *The Postmodern Condition*. Geoff Bennington and Brian Massumi (Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
17. McRobbie, Angela. (2005) *The Uses of Cultural Studies*. London and Thousand Oaks: Sage.
18. Foucault, Michel. (1984) *What Is Enlightenment?*. In Rabinow, Paul. (ed.). *The Foucault Reader*. Pantheon Books: New York.
19. Mowitt, John. (1992) *Text: The Genealogy of an Antidisciplinary Object*. Durham, NC and London: Duke.
20. Rorty, Richard. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Rorty, Richard. (1989) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

22. Said, Edward (1979) *Orientalism*. New York: Random House.
23. Spivak, G. (1993) 'Can the Subaltern Speak?', in P. Williams and L. Chrisman (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. London: Harvester Wheatsheaf.
24. Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) *Hermeneutics Communism: From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press.
25. Young, Robert J.C. (2004) *White mythologies: writing history and the west*. 2nd ed. London & New York: Routledge.
26. Zabala, S. (2009) *The Remains Of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*. New York: Columbia University Press.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com