قراءة في النظريّة ما بعد الاستعماريّة في فكر فرانز فانون: كتاب (معذبو الأرض) نموذجًا الهيمنة وسؤال الهويّة

*بيان عمرو**

ملخص

يهدفُ البحث إلى تقديم قراءة في نظريّة ما بعد الاستعمار في فكر فرانز فانون، ويتناول كتابَهُ) معذبو الأرض (نموذجًا؛ للبحثِ في مفردات الهيمنة وسؤال الهوية، فهو يتناول الآثار المترتبة على الاستعمار، ويبحث في أبعاد المعركة التي خاضها فانون في المقاومة مِن منطلق نظرتِه مِن كونِ العالَم الاستعماري عالمًا ثنائيًا، وأنّ تغييره ليس معركة عقليّة بين وجهَتَيْ نظر؛ وبتأكيدِهِ ضرورةَ استعمال القوة الماديّة، وبإلحاحه على قضية الوعي والبناء الثقافي .ويبيّن البحث أهمية ما قدّمه فانون من فكر تأسيسي لأقطاب نظرية ما بعد الاستعمار مِن موقع الطبيب النفسي، فيتحدث عن الأثر الذي يتركه الاستعمار والتمييز العنصري في سلوكِ كُلٍّ مِن المُستعمَر والمُستَعمِر.

الكلمات الدالة: ما بعد الحداثة، النظرية ما بعد الاستعمارية، فرانز فانون، معذبو الأرض، الهيمنة، ثنائية المركز -الأطراف.

المقدمة

تمكّنت فلسفة الحداثة مِن إعطاء الإنسان مجدّدًا فرصته السانحة ليكون فاعلًا وموجودًا في حركة الكون، وأعادت له اعتباره بعد أن غُيِّبَ ليعودَ مجددًا مصدرًا من مصادر المعرفة، يقول رأيه ويعبّر عن فردانيّته. وعلى الرغم مِن أنّ فلسفة ما بعد الحداثة عادت وسلبت الإنسان دوره الفاعل، بالرجوع إلى الأصل الواحد للعقل البشريّ في طبيعته ووظيفته، واختزاله بعامل نحويٍّ، إلا أنّ مسألة " الشخصية" أو " الفرديّة"، أو الاعتراف بالإنسان ظلّت مؤرقة لمنظّري ما بعد الحداثة، مِن شكلانيين وبنيويين وعلماء السرد. وكان أن جاء نقد السرد أو النقد الأدبيّ لضرورة الاعترافِ بالإنسان.

وهنا يأتي خطاب ما بعد الكولونيالية خطابًا نقديًّا مرتكزًا على فكر ما بعد الحداثة، ومتناولًا الآثار الثقافية والاجتماعية والثقافية المترتبة على الاستعمار.

وظهرت دراسات ما بعد الكولونيالية في سبعينيات القرن العشرين بمراجعة القوى السياسية والثقافية التي قامت على أساسها فكرة الميز والصراع الثنائي القطب بين المركزية الأوروبيّة والعالم الثالث، ووقفت هذه النظرية على معطيات الخراب الذي خلّفه الاستعمار للمستعمَر، وذلك عقب حصول الشعوب على "استقلالها السياسيّ" من الأمم المستعمِرة، وإجراء معاينة للآثار المترتبة على الاستعمار العسكري. وهنا ظهر فانون ليقدّم مهاد نظرية ما بعد الاستعمار في كتابه "معذبو الأرض" وهو الأمر الذي يتفق عليه مؤسسو نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي. وقد أشار إدوارد سعيد في غير موضع إلى اهتدائه بفانون لتتوضح معالم النظرية لديه (سعيد، 1997).

يقول صبحي حديدي في دراسة له حول الخطاب ما بعد الكولونيالي " إدوارد سعيد جعل من فانون المدافع عن سرد التحرير المضاد الذي ينتمي إلى حقبة ما بعد الحداثة، وهومي بابا نحت من أفكار فانون معمارًا نظريًا لعالم ثالث ما بعد بنيوي... أما عند سبيفاك فقد ظهر فرانتز فانون في أصدق صوره وأكثرها بساطة وإقناعًا "(حديدي، 1993، ص80) إلى آخر كلامه حول دراسة الأثر. ما يعني أنّ أقطاب نظرية ما بعد الاستعمار ثلاثتهم قد أفادوا من أفكار فانون في كتاباتهم.

- **أزمة تعيين الهوية في ثنائية المركز – الأطراف**

يتّضح أنّ أزمة تعيين الهويّة، والأضرار الاجتماعيّة والنفسيّة والثقافيّة والسياسيّة التي لحقت المستعمَر، وسبّبت له الألم، قد شكّلت مدخلا لعدد من مفكري العالم الثالث الذين توجّهت أنظارهم لنقد الخطاب الاستعماري وتفكيك زيف المركزيّة الأوروبيّة، ما

* باحثة. تاريخ استلام البحث 2019/11/23، وتاريخ قبوله 2020/6/2.

©2021 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

دفع فانون؛ لأن يضع كتابه "معذبو الأرض" عام 1961 بالتزامن مع معركة تحرير الجزائر، وبعد كتابه الأول "جلد أسود قناع أبيض" عام 1952، ليتقدّم بمرحلة في التأسيس لما بعد الكولونيالية.

وجاءت هذه الدراسات ما بعد الكولونيالية في جلّها نتيجة للقراءة ثنائيّة المركز – الأطراف التي سادت زمنًا طويلا، وبأثرٍ مِن سياساتِ الإخضاعِ التي انتهجها المستعمِر عبر مؤسساته العلميّة والاقتصادية دافعًا بذلك نحوَ الهيمنة والسيطرة الحديثة حتّى بعد الاستقلال (ثنيو، 2012)، وقد سعت هذه الدراسات إلى تفكيك هذه الثنائيّة وإبطال فعاليتها، عبر انتقاد الفلسفات الغربيّة التي قالت بالمركزيّة والثبات، وسيرد في صفحات هذا البحث حديث عن نيتشه الذي " فجّر الفضيحة الكبرى" حين قالَ بِحركيَّةِ العالَم؛ لِيُسدِّد مِن خِلالها ضربة للعلمانيّة الغربيّة.

لقد خاض فانون معرَكَتَهُ في المقاومة مِن مُنطَلَق كونِ العالم الاستعماري عالمًا ثنائيًا، وأنّ تغييره ليس معركة عقليّة بين وجهَتَيْ نظر؛ إنّ فانون يُلحُّ على ضرورةِ استعمال القوة الماديّة للتخلص من الصورة التي وضعها المستعمِر لهُ بِتجريدِ الأخير من إنسانيّتِهِ عبر اللغة، وفي وصفه بألفاظٍ مُستعملَة في وصف الحيوان.

إنّ الحديث عن هذه الثنائية يحيلُ إلى الذاتِ الإنسانيّة، وما تختزِلُهُ في وَعيِها عن ضمير الـ " أنا"، أو ما يُدعى بـ " فلسفة الحضور"(بن عرفه، 1993).

سؤال الهوية والعلاقة غير المتكافئة بين طرفيْ الصراع

أراد فانون محوَ الاستعمارِ الذي كان يراه نزالا بين قوتين متعارضتيْن تجعل المستعمِر هو الذي يصنع المستعمَر في ظرف ما ويستمد منه المستعمِر حقيقته، هذا النزال – كما يراه فانون– يجب أن يتم تحت شعار العنف؛ إذ إن العنف وحده هو القادر على أن يغير الوجود تغييرًا أساسيًا. إن فانون ينظر إلى طرفي الصراع غير المتكافئين بحيث أن الاستعمار يسحق المستعمر ويسلبه ماهيته، ولذا فإن محو الاستعمار بنشر ثقافة العنف تحيل المستعمر إلى إنسان فاعل يدخل تيار التاريخ دخولا رائعا (فانون، 2004).

وقد باتت أسباب الاختلاف بين البشر اليوم متوزعة وتتولد عن ذرائع مختلفة؛ فهي في جانبٍ منها تحملُ صفةَ التنازع على مكامن الطاقة، وفي وجهٍ آخر تنبع بصورة مطلقة وحاسمة من الرغبة في السيطرة الكونية وتزعم العالم، لذا يمكن القول إنها تبدو، كما يردفُ الكاتب على ما سبق قائلًا إنّ الاختلاف يجيءُ "محفوزًا بجميعها في الآن نفسه" (الفيلالي، 2005، ص9).

ووفقًا للخطاب الكولونيالي الاستعماري– يرى الغرب في الشرق سمات الدونيّة (الرويلي والبازعي، 2007). هذه الدونية تعود في أصلها إلى التخندق الثقافي بدواعي الجهل بالآخر، وكل ذلك يعود في جانب كبير منه إلى العزلة الثقافيّة (الطاهر، 1999)؛ القصديّة وغير القصديّة. ويذهب فانون إلى القولِ بضرورةِ قِتالٍ حاسمٍ مميت يخوضه الطرفان المتنازعان، وهو بهذه الدعوة يريد أن ينقل المستعمَر الذي لطالما وصف بالدونية والتأخر، والخلو من القيم إلى طليعة الصف " الأواخر سيصبحون الأوائل"، وهو ما يقوله فانون في صفحات الكتاب، حين يلحّ على قضية الوعي.

وفيما نرى أنّ إدوارد سعيد وهو يُعاين الكيفية التي انتهى إليها تشكُّل المبنى الثقافي، لَيَتحَدَّث عن ثقافةِ التكريس والنبذِ والكبتِ والاختراق، ويشير إلى مطامحِ المعرفة الرسمية والتنفيذية والإدارية، يقول سعيد(سعيد، 2000، ص216):"إلى أي مدى ساهمت الثقافة في أسوأ تجاوزات الدولة، بدءًا من حروبها الإمبريالية ومستوطناتها الاستعمارية، وانتهاءً بمؤسساتها التي تبرر لنفسها ذاتيًا ممارسة القمع اللاإنساني والبغضاء العرقية والاستغلال السلوكي والاقتصادي؟". وإنّ هذا التوزع الذي وجدَ إدوارد سعيد نفسَهُ فيه بين أصولهِ التي تعودُ إلى وطنٍ مُستعمَر، والإمبريالية الإمريكيّة التي تُوزِّعُ شرورها على العالم، وضعت إدوارد سعيد أمامَ خيارِ الانحيازِ لِجهةٍ دونَ الثانية، فكانَ صوتَ المهمَّشين المُستَعمَرينَ، ولِسانَهُم إلى العالَم.

ويصف الفيلالي معرفة الأنا بالآخر بأنها مترددة بين النسبية والإطلاق، وهي في ذاتها تحمل بعديْن؛ أحدهما سلبي والآخر إيجابي؛ أما السلبي فهو إنما يغذي أسباب العداوة؛ لأنها تقوم على أيدلوجيات عنصرية تسيطر على السلوك الفردي والمواقف الاجتماعيّة، وتنطلق من نظرة تحقير واستنقاص تسمح لنفسها بشن الحروب وقتل الأبرياء، وفي بعدها الإيجابي فهي تساعد الذات على إدراك حالها من خلال معرفتها بالآخر المختلف، مما يدفعها إلى تصحيح مسارها بالمراجعة والتعديل(الفيلالي، 2005).

وهذا التنميط لصورة الآخر يضعنا أمام فكرة الاختلاف القائم فعلا، ولكنه يتجاوزه بضرورة التسامح. فيما تصبح الصورة الأكثر دلالة على التعايش الحقيقي هي تلك التي تنفي هذه الازدواجية، وترى أنّ على الشعوب أن "تواجه مصيرها الإنساني غير المعزول عن بقية المصائر البشريّة الأخرى" (الأعرج، 2013، ص18)، مِن مُنطلَق الإنسانيّة التي توحد الشعوب في العالم.

فلسفة العنف ومسألة الوعي:

كان فانون قد رفض في كتابه " معذبو الأرض" فلسفة "اللاعنف"، ورفضَ معها أفكارَ التدرُّجِ والإصلاح، ورأى أنّ حرية الدولة لا تعني حرية الإنسان؛ فقد عرف من خلال دراسته لمرضاه الجزائريين أنّ الاستعمارَ يُشوِّهُ الطبيعة الإنسانية، ويضيّع الإنسان (فانون، 2004)، كما آمن بأنّ الثورة هي الطريق الوحيدة إلى تحرير الإنسان، وبأن العمل الثوري هو السبيل إلى أن يتجاوز وضعه، وأن ينتقل من العبودية والضياع إلى الوجود الحر الكريم، ويقول:" العنف هو السبيل الوحيدة للقضاء على الاستعمار. إن هذا العالم الاستعماريّ الذي قام على العنف لا يمكن الخلاص منه إلا بالعنف. والجماهير المستعبدة تشعر بهذه الحقيقة شعورًا قويًا" (المرجع السابق، ص10).

وفانون كذلك أكّد رفضه للأحزاب السياسية البرجوازية الوسيطة بين المستعمر والمستعمِر والطامعة في الحكم، وانتقد أوروبا التي كانت تتحدث عن الإنسان؛ لكنها تقتله جماعات حيثما تجده "تخنق الإنسانية كلها تقريبا باسم مغامرة روحية مزعومة"، كلّ هذه الأفكار لفانون تؤكّد الثنائيّة التي عززتها الفلسفة الغربيّة، وينطلق منها فانون في حديثه ليبحثَ في إمكانيات تجاوزها في اقتياد إنسانِ العالمِ الثالثِ نحوَ خلاصه من الاستعمار وآثاره في فكره وعقيدته وتبعيّته " خلاصة القول أن العالم الثالث يكتشف نفسه ويخاطب نفسه بهذا الصوت، ويعلم الناس أن هذا العالم ليس متجانسًا، فما نزال نجد فيه شعوبًا مستعبدة، وأخرى نالت استقلالا كاذبا، وأخرى تقاتل من أجل أن تحصل على سيادتها..." (المرجع السابق، ص18)، لذا فإنّ فانون يؤكدُ هذه الفروق التي نشأت من التاريخ الاستعماري؛ أي نشأت مِن الاضطهاد.

ويشير فانون إلى أن النضال الحقيقي من أجل التحرر يجعل المستعمَر يكتشف أن: " حياته وتنفسه وخفقات قلبه لا تختلف عن حياة المستعمِر وتنفسه وعن ضربات قلبه" (المرجع السابق، ص50)، ومن ذلك كله يحاول فانون أن يحرر المستعمَر من خوفه من المستعمِر طالما أنهما متشابهان. إن ما يدفع فانون حقيقة هو الرغبة في تحطيم ثنائية هذا العالم؛ لأن التحرر من الاستعمار يوحد العالم، ما يعني أن يتخلص من فقدان التجانس هذا وبحل جذري.

ولكنّ إحلال هذا التجانس تواجهه سيطرة إيديولوجيّة السلطة الحاكمة التي تؤدّي دورًا تكرّس فيه تسليمَ المستعمَرِ المحكومِ بهذهِ السلطة "بينما تتبني كلّ إيديولوجية مقاومة على تحديد مفهوم الخصم وملامحه، فإذا ما سادت إيديولوجية الهيمنة استقرّ الوضع الاجتماعي نسبيًا، وأصبح الظلمُ هيّنًا، وأمرًا واقعًا. تحرصُ الأيديولوجيا الاستعماريّة على تكريسه بما أنها تحرصُ على سلبيّة موقف المستعمَر وتسليمه بها قدرًا لا يُردّ، هي تحرص في نهاية الأمر على تماسكها ونجاعة آلياتها" (ممّي، 2007، ص118). وهنا تبدو صَلافة المستعمر في الاستئثار بالقوّة، وتثبيت أركانها لصالِحِه، وعلى حسابِ المستعمَر، دون أن تكون للأخير فرصةُ التفكيرِ في شرعيّة الأوّلِ مِن عدمِها، ويبقى له الأمر في الرضوخ والتأقلم باعتبارهِ خيارًا لا فِكاكَ منه.

وذلك كله يصبُّ في سؤال:"هل يستطيعُ التابعُ أن يتكلّم؟" الذي نقرؤهُ مرارًا في أسئلةِ مُنظِّري ما بعد الكولونيالية في محاولةٍ لِمُراجعة " إلى أي مدى نجحَتْ القوةُ الكولونياليةُ في إسكاتِ المستعمَر؟ عندما نُشدِّدُ على القوة التدميرية للكولونيالية، فهل نضعُ الشعبَ المستعمَرَ في موقفِ الضحيّةِ التي لا تستطيعُ الردَّ؟" (لومبا، 2013، ص287). وتُناقش هذه الفكرة في الخطاب ما بعد الكولونيالي مِن مُنطلَق غياب الذات وحضورها، وكيفَ يحدِّدُ العالَمُ هذهِ الذات.

ويتحدث التونسي/الفرنسي ألبار ممّي عن العلاقة بين طرفيْ الصراع التي يحكمها التجاذب بين الهدم والإحياء، ويرى أنّ الهيمنة التي يمارسها السيد يجب أن تصدر عن إيمانه بمشروعيّة وجوده المطلقة، في المقابل لا يكفي أن يمتثل المستعمَر للعبوديّة بل إنّ عليه أن يقبل بها كي تتحقق شروط التبعيّة. يصف ممّي هذه العلاقة بـ " رابطة "، ولكنّها تُدمّر كي تعيد تشكيل ملامح المستعمَر وملامح المستعمِر.

وبالعودة إلى كتاب فانون، فإنه يمكن القول إنّ " معذبو الأرض" هو عمل فكري حاول من خلاله الأخير أن يحلّل الظاهرة الاستعمارية العالمية من موقعه طبيبًا نفسيًّا انتُدب للعمل في الجزائر في ظلّ الاستعمار الفرنسيّ، ألحّ فانون فيه على مسألة الوعي كمفهوم كلي (فانون، 2004)، وناقش أهميتها في تحرير الشعوب من الهيمنة. وطوّر فانون من خلال الاستعمار دراساته النفسيّة حول المستعمِر والمستعمَر، وفهم الظاهرة الاستعماريّة، حين لاحظ أن الاستقلال السياسي ليس كافيًا للخلاص؛ فالقوى الاستعمارية التي مارست " النفي" لشعوب العالم الثالث جعلته يفهم أبعاد الهيمنة الاستعمارية، وأثرها على المجتمعات، ووضعية الإنسان فيها، ما دعاه في آخر الكتاب؛ لِأَنْ يُثبِتَ حالات الاضطراب السلوكية والأمراض العقلية والجسميّة الناشئة عن المواجهات العنيفة في الجزائر – على وجه التحديد– في معركَتِها للتحرُّرِ الوطني.

الهيمنة الثقافية بوصفها وسيلة تدجينية: -

لقد تجاوز فانون الهيمنة والاحتواء في مفهوم غرامشي إلى اعتبار الاستعمار عملاً من أعمال العنف الشامل لا يواجهه إلا العنف الثوري، لا مجرد الهيمنة المقابلية (الحسيني، 2001) كما هي لدى غرامشي.

والهيمنة كما يراها غرامشي هي دعم أيدولوجية الطبقة المسيطرة، وهو يضع مخططًا مقارنًا بين الهيمنة والسيطرة؛ بحثًا في ممكنات المقاومة والتغيير. وتبرز الهيمنة بكونها ذات بعد (ثقافي/ فكري) إلى جانب البعد السياسي والاقتصادي، وتجيء – وفقًا لتصنيف مؤلفيْ كتاب دليل الناقد الأدبي– رديفة لكلمة " السلطويّة"، ولكن هذه (الهيمنة/ السلطوية هي هيمنة ضمنيّة تقضي بقبول الطبقات المهيمَن عليها وانصياعها لما تراه الطبقة المهيمنة عنها بوصفه "الواقع الطبيعي" والمنطقي(البازعي والرويلي، 2007).

وذلك يعني أن ينتج الغربُ الشرقَ – كما أشار إلى ذلك إدوارد سعيد في الاستشراق– (سعيد، 1981)، ويكون ذلك بالنفي؛ نفي الغرب البدائية والتوحش عن ذاته ليؤكد حضارته وتمدنه، فهو إنما ينفي الدونية كي يثبت التفوق في محاولة منه لأن يسقط على غيره ما يستبعده عن ذاته. وهو ما يتطلب وعيًا مضادًا لدى إدوارد سعيد يعطّل فكرة الغرب حول ذاته بكونه مركزًا للعالم ومصدرًا للحقيقة. لقد نهض فانون بهذه الفكرة قبل إدوارد سعيد بعشرين عامًا حين رأى أنّ أوروبا التي كانت تصنع التاريخ بات التاريخ هو الذي يصنعها، يصف جان بول سارتر عمل فانون في المقدمة التي وضعها سارتر لكتاب الأخير: " إن فانون هو أول من يعيد مولّدة التاريخ إلى النور بعد أنجلز"(فانون، 2004، ص22).

وقد جرى التصوّر على اعتبار أن نظرية ما بعد الاستعمار قد اتخذت من فكر ماركس وإنجلز أساسًا لها، والتفت المسيري في غير موضعٍ إلى ما هو غير ذلك حين أشار إلى خطأ الماركسيّة في التمركز حول الذات الغربيّة، يقول المسيري إن تأييد الاتحاد السوفييتي السابق لحركات التحرر في العالم الثالث جعلت البعض يتوهم أن ماركس وإنجلز قد ناهضوا الاستعمار ورفضوه، إلا أن القراءة المتمعنة تثبت عكس ذلك؛ لأن معرفتهما بالشرق وإفريقيا وتاريخهما كانت معدومة، هذا بالإضافة إلى" أن العنصريّة الغربيّة للرجل الأبيض التي تشكل الإطار المعرفي للغزو الإمبريالي قد وجدت طريقها إلى فكرهما" (المسيري، 1994)، "لذلك فإنّ ما بعد الاستعمار يبدو أنه ينتقد المزاعم الشمولية لنظم الفكر الغربيّة ويبدأ بتوبيخ للمزاعم الشموليّة للغة الماركسيّة..." (لومبا، 2007، ص 245). ما يعني أنّ الماركسيّة قد عززت فكرة الثنائيّة المصطرعة.

فقد منيت الفلسفات الغربية الحداثويّة بالفشل؛ لأنها انطلقت من مقولات عدتها إنسانيّة، على الرغم من أنها فككت الإنسان فأسقطت عنه إنسانيته ودرسته من خلال مقولات غير إنسانيّة ، وسحبته من عالمه إلى عالم الأشياء، هذه المنظومة ترى الإنسان غير قادر على تجاوز واقعه، وبالتالي ليس له إرادة حرة.

فماركس مثلاً قال إنَّ الحديث عن الإرادة الإنسانية وهم، والحديث عن الواقع وهم؛ لأن الوعي الإنساني إن هو إلا انعكاس للمادة. لذا، فإنّ هناك لحظة فلسفية حاسمة في تاريخ الحضارة الغربية تحدّث عنها المسيري هي لحظة ظهور نيتشه الذي –بحدّ قوله– قد أعلن الفضيحة الكاملة، إذ قال: إذا كان العالم مادة، فالمادة متحركة ، إذًا لا ثبات في العالم، ولا مُطلقات، فكل الأمور نسبية، ما يجعلها متساوية؛ إذا لا معنى ولا أخلاق، وأي حديث عن المعنى أو الأخلاق هو أوهام؛ فالواقع يقول إن الأخلاق عبارة عن أساطير ابتدعها بعض البشر بسبب فائدتها، لكنه لا يوجد في داخلها أي حقيقة، الحقيقة نفسها كما يقول نيتشه– هي أسطورة ابتدعها الإنسان من أجل فائدتها، من هذا المنظور لا يمكن الحديث عن مركزية الإنسان في الكون، على الرغم من كونه جوهر المشروع الحداثي؛ لأن كل الأمور متساوية، كما أنكر مقولة الكل وأكَّدَ وجود الجزئيات وهو إنجاز عظيم، لأنه بذلك سدد الضربة لأساس الميتافيزقيا العلمانية الغربية، فهو لم يسقط الميتافيزيقيا وحدها بل أسقط الحقيقة (الشابي،2005؛ المسيري، 1994).

وإنّ المسيري في محاضرته يتحدّث عن نسبيّة كل شيء وتحرّكه وتحوّله، ما يعني أنه لا توجد حقيقة ثابتة للأشياء، وهو إنما يدور في فلك توضيح الفكرة النيتشويّة التي تنكر الحقيقة "وكل شيء غير متماسك، شيء وحيد فقط يظهر كمصدر للتماسك وهو إرادة القوة، بإرادة القوة يفرض الإنسان ما يريد ومن هنا كانت الفكرة الإمبريالية فكرة في جوهرها نيتشوية، والفلسفة الغربية ما بعد نيتشه هي فلسفة نيتشوية، كل شيء في نهاية الأمر هو إرادة القوة أو إرادة شيء ما لا يوجد معنى مطلق بل معنى يُفرض، فوكو مثلا من فلاسفة ما بعد الحداثة المعرفة عنده إرادة القوة، لا يمكن فصل المعرفة عن القوة، وما هو موجود من معرفة إنما هو تعبير عن موازين القوى" (المسيري، 1994؛ بنعبد العالي، 1991) .

وعليه، فإنه يجب تغيير الوضع الاستعماري تغييراً كاملاً حين ندرك أن هذا العالم الذي يسوده النظام الاستعماري هو عالم غير متجانس، وله طابعه الخاص الذي يقسمه وفقا لانتساب المرء أو عدم انتسابه إلى نوع معين أو عرق معين، وتم ربطه

بالطبقة والواقع الاقتصادي؛ فالمرء غني لأنه أبيض، وأبيض؛ لأنه غني. هذه الأفكار التي يخلص إليها فانون تجعله يوجه أنظاره إلى التحليلات الماركسيّة وينتقدها بأن عليها " أن تخفف من حدّتها قليلا حين تعالج مشكلة المستعمرات"(لومبا، 2007، 45).

وبذلك نكون أمام "الهيمنة" بدلالتها الثقافية التي اكتسبت حضورًا في " النقد الماركسي والدراسات الثقافية والخطاب الاستعماري، وما بعد الاستعماري والبطركية والنقد النسوي" (الرويلي وميجان، 2007، ص 346). إذ تقوم في غالبها على بنية من اللامساواة. لقد كان أكثر ما يثير خوف فانون متبديًا في قلقه من الثقافة الغربية التي تدّعي التفوق والاكتمال، وتوهم بأنها قادرة على أن تؤمّن عبورًا آمنا في مرحلة التحرر والخلاص من الاستعمار، وإنما ينبه فانون إلى أنها سياسة استعماريّة أخرى وبمواصفات تدجينية، كما يشير إلى مسألة الهيمنة الثقافية، في الالتفاف لخوض معركة خلفية في ميدان الثقافة والقيم والتكنيك .

وتمرّ كل مفردة بظروف حضاريّة تشكّل مفهومها أو تعيد صياغته، أو تمنحه بعدًا جديدًا، ولذا فإن مفردة "هيمنة" لم تعرف قبل القرن التاسع عشر بمعنى السلطة السياسيّة، وإن كان لها استعمال مبكر في الإنجليزيّة ظهر بمعنى "سيطرة أو مبدأ الغلبة" بصورة عموميّة عام 1567 بحسب ريموند وليامز، ما يعني أن أول استعمال للكلمة التي يرجّح أنها أُخذَت عن اليونانية مباشرة egemonia تطوّر عن صيغته الماركسيّة التي ظهرت في القرن العشرين ليشير إلى علاقات بين طبقات اجتماعيّة كما في (هيمنة برجوازية) (وليمز، 2007).

ولكن الشكل الخفي والضمني هو ما ينتهي إليه ريموند وليمز في تحديده الأخير لمفردة هيمنة، حين يتحدث عن فكرة الطبقات الاجتماعيّة ومفهوم الهيمنة لدى البرجوازية، وصولا إلى الحديث عن نسق خفي ولا شعوريّ يتحكّم في تكوين الثقافة، ويشير إلى هذه التصورات المؤطِرة والمكوِنة التي يشكلها المهيمِن، ويجعل الخاضعين لها يتقبلونها كـ "واقع معتاد" أو بدهي (الحسيني، 2001). وهو ما أسماه غرامشي باللعب على الفطرة السليمة للشعب.

ولقد استطاع غرامشي أن يصوغ مفهوم "الهيمنة " حين حاول أن يفهم أسئلة ماركس وإنجلز التي أثاراها حول الإيديولوجيات والطبقات، وكيف أن أفكار الطبقة الحاكمة في كل حقبة هي الأفكار السائدة، وما الذي يدفع الناس العاديين إلى الاقتناع "بوجهة نظر محددة للأشياء" (لومبا، 2007، ص42).

وفي سياق الحديث عن الهيمنة الثقافية، نجد فانون في هذا الباب يشير إلى الأسباب التي تعطّل روح الهجوم لدى المستعمَر من الانطلاق، وتجعله يتبنّى وجهة نظر محددة للأشياء، وفي هذا الصدد نفهم موقفه من الدين والمعتقدات دفعة واحدة؛ فهو يرى أن الدين والإيمان بالقدَر يجعل المستعمَر مذعنا باعتبار "أن الله علة كل شيء... وهو الذي رسم هذا المصير" (فانون، 2004، ص58)، والأمر الآخر هو الخرافات التي وصفها بالمرعبة؛ لأنها تسيطر على فكر الجماعات وتدور حول القوى الغيبية السحرية. وكلها مع الممارسات الدينيّة تثبّت الإنسان في مكانه، ويلجأ إليها المستعمِر ويعمّقها في سبيل إحكام قبضته على إنسان المستعمرات.

وهذه النظريّة التي لم تبلغ النضج إلا في السبعينات من القرن الفائت كانت قد وجدت مهادًا في أفكار فانون الذي أقام مشروعه على تعرية الفكر الاستعماري، ونزعته العنصرية المستندة أساسًا على التمييز العرقي.

ويتحدث "كورنل ويست" في مقال له حول العلاقة بين الثقافة الزنجيّة وعمليّات نزع المركزيّة فيما بعد الحداثة التي " تشكّك في النماذج العرقيّة والمعرفيّة والثقافيّة، وفي أشكال الخطاب الثانويّة والمهمّشة وفي التراث" (بروكر، 1995، ص333).

وبالعودة إلى فانون، فقد وُصِفت اقتراحاته في ضوء تاريخ التحليل النفسي من قِبل لومبا بـ "الانفجاريّة"؛ لأنها استطاعت التأكيد أن التحديث قد أدى إلى الجنون المحليّ، بحيث لم يكن تحديثًا بل "استعمارًا خلخل نفس المستعمَر وشوهها، ذلك لأنّ الاستعمار نخر جوهر وجوده وجوهر ذاتيته" (لومبا، 2007، ص149).

وذلك أنّ المستعمِر الأبيض قد طبّق على النوع الإنساني مبدأ " العدد المغلق"؛ فلمّا أن كان لا يستطيع أحد أن يقترف بحق أخيه الإنسان جريمة بالسلب أو القتل أو الاستعباد، ظهر هذا المبدأ لدى المستعمِر ليبرر القتل والسلب حين قال بأنّ المستعمَر ليسَ شبيه الإنسان (فانون، 2004).

ويشدد فانون في حديثه عن المثقف ودوره في تحطيم الاستعمار ومحوه، كما يتحدث عن نوعين من أنواع المثقفين؛ مثقف انتهازي يحقق أغراضه الشخصيّة وينهب الموارد ويستغل تأخر الوعي الاجتماعي للأفراد ويصفه بـ " انتهازي رخيص"، أما الآخر فهو الذي يناضل في صفوف الشعب ولا يلح على الصفقات والسرقات فيستغل الاستعمار والسلطة، ويميل حيث تميل به المصالح.

ولكن فانون يحذر المثقف المناضل من الانهماك وبحماس في مهمات محليّة تجعله ينسى الوحدة والثورة الشعبية التي يعمل

لأجلها؛ لأن الانقسام الثنائي يظل قائما في مدة التحرر من الاستعمار.

وفانون من موقعه بوصفهِ طبيبًا نفسيًّا يتحدث عن الأثر الذي يتركه الاستعمار والتمييز العنصري في سلوك كل من المستعمَر والمستعمِر، ويرى أن إحساس المستعمَر بالحجز والحبس في العالم الاستعماري يجعل من أحلامه أحلامًا عضليّة يتجاوز فيها أشكال العجز الواقعي، فتبدو أحلام فعل وهجوم وعدوان، وبالتحليل النفسي السيكولوجي يرى فانون " أن المستعمَر أثناء الاستعمار لا يفتأ يحرّر نفسه من الساعة التاسعة مساءً إلى السادسة صباحًا" (فانون، 2004، ص56)، وهو بذلك يشير إلى أنه يتحرر في حلمه فقط، ما يجعله في الواقع يوجه هذه العدوانية التي ترسبت في عضلاته تجاه ذويه، وفانون بهذا التحليل يفسّر ظاهرة انتشار الجرائم في شمال إفريقيا في ذلك الحين.

في المقابل، فإن العلاقات التي يرصدها فانون بين المستعمِر والمستعمَر هي علاقات جماعة بجماعة، يقاوم فيها المستعمر كثرة العدد بكثرة القوة. من هنا يحلل فانون نفسية المستعمِر المصابة بما يصفه بداء " العرض "، يعني أنه كي يحافظ على سلامته تجاه المستعمَر عليه أن يستمر على التأكيد له بأنه سيّده. هنا يتوضح أن العالم الاستعماري يقوم أساسًا على اضطراب نفسي يلحق بالمستعمِر والمستعمَر على السواء.

هذا الاضطراب لا يقف عند حد معين لدى المستعمَر الذي يُساء إليه مِن قِبَل المُستعمِر، ولكنه سرعان ما يشهر سيفه عند أدنى نظرة عدائية مِن فرد في جماعته.

ويصف فانون هذا الفعل من موقعه بوصفهِ طبيبًا بـ " السلوك الهروبي"، فيقول: "كأن الانغماس في دم الأخوة يمكن أن يعمي عن رؤية العدو الحقيقي" (المرجع السابق، ص 58).

فانون إلى جانب ذلك كله يتحدث، كذلك، عن الحياة الانفعالية للمستعمَر التي تظهر في حالة المسّ والرقص، يطلق عليها فانون اسم " نوبة "، ويشير إلى أنها انحلالات حركية وحلقات إباحة يتحرر فيها المستعمَر من القيود، ويخفف نفسه من الأثقال بالوهم والخيال.

ولكنّ فانون يؤكد ضرورة أن يتخلص المستعمَر مِن هذه " الخزعبلات" في أثناء كفاحه للتحرير، وأن يقاتل القوة التي تنكر كيانه ممثلة بالاستعمار "إن المستعمَر يكتشف الواقع ويبدّله حين يقوم بحركة نضاليّة، ويمارس العنف، ويعمل في سبيل التحرير" (المرجع السابق، ص62).

وإن فانون يحاول ههنا إعادة توجيه هذا العنف في المستعمَر، والذي كان يفرّغ في حلبات الرقص، وفي قتل الإخوة وفي حفلات طرد العفاريت في الاتجاه الصحيح ناحية المستعمِر.

وفانون في: "معذبو الأرض" يعمل على فضح البرجوازية الاستعمارية التي تتوسط المستعمِر والمستعمَر، وترى في لحظة ما أن مصالحها باتت مهددة من ثورة المستعمَرين، فتعمل على إشاعة ثقافة " اللاعنف" لتمسك العصا من الوسط، هذه التسوية التي تسعى إليها البرجوازية الوطنية هي محاولة لإبقاء الصلة قائمة بينهم وبين الاستعمار، وهي في سبيل ذلك تستعمل الدين وسيلةً من وسائل التهدئة.

وإنّ فانون في صفحات كتابه يجعل الشعوب المستعمَرة كلا واحدًا أمام الاستعمار، بحيث يصبح كفاح إحداها ملهمًا ومدخلا للأخرى كي تثور، ويضرب مثلاً في الانتصار الذي حققه الفيتناميون في " ديان بيان فو" عام 1954، ما يدفع الشعوب المستعمرة إلى أن تسأل نفسها: " ماذا يجب أن نفعل حتى نحقق ديان بيان فو ثانية؟.

وينتهي في هذا الباب من الحديث عن الأحزاب السياسية والبرجوازية الانتهازية، والكفاح المسلح وثنائية المستعمر والمستعمَر إلى القول بأن العنف هو القادر على أن يخلص المستعمَر من مركب النقص بتأكيد أنّ أوروبا إنما خلقها العالم الثالث، ويرفع الشعوب إلى مستوى القائد، ويدفعها إلى التحرر الوطني.

ويحدث الخلاف بين الأحزاب السياسية والعمالية النقابية؛ فالأولى لا تجد الجدوى في اللجوء إلى القوة، كما أن وجودها هو نفي دائم لقيام أية ثورة مسلحة، بينما ترى جماهير العمال ضرورة انطلاق الكفاح المسلح الذي يتحرك بمعونة من " الفعلة الكادحين"، فتبدو هذه الجموع من القوى الثورية في الشعب المستعمَر من أكثرها عفوية وجذرية (فانون، 2004).

وفانون يتحدث عن هذا الانطلاق العفوي للثوريين من الجانحين، والمومسات والعاطلين عن العمل، والبائسين الذين يجدون في العمل النضالي ضالتهم، وفرصتهم في إعادة التوازن إلى أنفسهم، واستعادة لُحمَتهم في الأمة التي ينتمون إليها، فيجيء انطلاقهم هذا عفويًا دون برامج أو خطط أو قرارات، وكل ما في ذهنهم أمر واحد: يجب أن يرحل الأجانب، ما يجعل الشعب يشعر بـ " نشوة جماعية" (المرجع السابق، ص126).

وكل ذلك يتم بالوحدة وإزالة الخصومات والعداوات بين أبناء الجلدة الواحدة، لكن مبدأ الفورية والانطلاق العفوي لا شك يكبد الجموع الثائرة خسائر كبيرة، يسوق لها فانون الأمثلة، ويؤكد ضرورة التكتيك، وينبه إلى أن الوعي الذي يمتلكه المستعمر مكنه من تحليل قوى الثورة، وتعميق دراسة الخصم واستغلال كل فراغ أيديولوجي متاح يسهل استدراج " كتلة من الرجال يمكن دائمًا أن يحملها بؤسها الدائم وذلها، وفقدان شعورها بالمسؤولية على النكوص"(المرجع السابق، ص137)؛ أي أن تصبح أداة في خدمة أهداف المستعمِر.

وبذلك، نرى فانون هنا يؤكّد أنّ حصول الإنسان على تحرره لا يمكن إلا باعتماد عنف منظم واعٍ تحلل الجماهير من خلاله واقعها الاجتماعي، لتملك مفتاحه (المرجع السابق) دون ذلك – كما يرى فانون– سيعيش الناس كما في القرون الوسطى وفقا لوتيرة ثابتة.

ويشير فانون إلى أنّ وجود الأمة مرهون بالانتقال من الوعي القومي إلى الوعي السياسي والاجتماعي؛ يعني أنّه لا بد من وجود قيادة ثورية تعمل على برنامج تعتنقه الجماهير بناء على فهم واضح وحماسة ثابتة، وبذلك تحطم الجماهير كل الحواجز التي أبعدتها عن تاريخ العقل الإنساني، ما يعني أن عليها أن تمتلك الوعي، وتقاتل في مواجهة البؤس والجهل والخوف والجوع وتأخر الوعي، وهو ما يمكن أن يحرر الشعب سياسيًا واجتماعيًا.

وإن فانون هنا يقدّم طرحًا بالغ الأهمية حين يطالب بأن يكون هناك مفهوم جديد للإنسان، ومفهوم جديد حول مستقبل الإنسانيّة (المرجع السابق).

إذ هو يتطلع من خلال وعي سياسي واجتماعي جديد إلى وعي إنساني يتجاوز القيادة البرجوازية التي أحالت الشعور القومي إلى شكلية عقيمة.

وفي الثقافة القومية؛ يناقش فانون في هذا الباب مسألة يشعر أنها أساسية، وهي مشروعية المطالبة بإنشاء أمة، ويشير إلى أن الاستعمار لم يألُ جهدًا في محاولاته لأن يشل المطمح القومي، بإسباغ طابع اقتصادي عليه، بحجة أن البلاد تشكو من "تخلف خطير" يستوجب بذل الجهود والإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية (المرجع السابق)

وبذلك ينتهي إلى الحديث عن الثقافة والتحرر، وعن دور رواة القصص في الجزائر في انبثاقهم الثقافي الذي لم يغفل عنه الاستعمار. إنّ فانون في هذا الباب، وفي مُجمَل كتابهِ كما لو كان يستحثّ موقفًا ريادِيًّا من المثقفين لمزيدٍ مِن الإبداع، وتفعيل الحياة الثقافية كي تقدم إسهامها الكبير في رحلة الكفاح الوطني، ممتثلةً في ذلكَ كُلِّهِ للإرادةِ الشعبيّة.

ويموتُ فرانز فانون عام 1961، وتقيمُ له الجزائر نصبًا تذكاريًّا، وتحتفل سنويًّا بذِكراه، ويبقى كتابه "معذبو الأرض" علامةَ طريقٍ لِشعوبِ العالمِ الثالث، لِقراءةِ الخطابِ ما بعد الاستعماريّ.

ويمكن الخلوص إلى عددٍ من النتائج، وهي:

أولًا: يتفق مؤسسو نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي حول كون فرانز فانون الممهد لنظرية ما بعد الاستعمار، وقد أفاد أقطابُ نظرية ما بعد الاستعمار من أفكار فانون في كتاباتهم، ما يعني أن الوقوف لدى فانون وأفكاره، هو كشف عامّ لأبرز أبعاد هذه النظرية ومسالكها.

ثانيًا: وضعَ فانون كتابَه "معذبو الأرض" بعد أن عاين بنفسِه الأضرار الاجتماعية والنفسية والثقافية والسياسية التي لحقت بالمستعمَر، وسببت له الألم، كما أثرت في قدرتهِ على تعيين هويته، في محاولته للإجابة عن السؤال " من أنا".

ثالثًا: في كتاب فانون هذا يُفكِك زيف المركزية الأوروبيّة بالتزامن مع معركة تحرير الجزائر.

رابعًا: أكّد فانون ضرورة أن يكون الاستعمار نزالًا بين قوتين متعارضتين؛ فالعنف وحدَه هو القادر على تغيير الوجود تغييرًا أساسيًّا.

خامسًا: رفض فانون فكرة التسامح، ومفردات التعايش السلمي، فقد آمن بالثورة لتحرير الإنسان، وكان ذلك نتيجة لما توصّل إليه بمعاينة مرضاه الجزائريّين، إذ تأكّد له من دراسة حالاتهم أن الاستعمار يشوّه الطبيعة الإنسانيّة، وهو بذلك يؤكد القوة التدميريّة للكولونيالية التي تستمر حتى عقب الاستقلال السياسي؛ إذ يشير إلى خطورة وأبعاد الهيمنة الاستعمارية التي وقفت من وراء الاضطرابات السلوكية والأمراض العقلية والجسدية.

سادسًا: أكّد فانون حقيقية الفروق التي نشأت من التاريخ الاستعماري الذي اضطهد الإنسان، وعمّقت مِن ثنائيّة المستعمِر– المستعمَر، وقد عززت الفلسفة الغربية من هذه الفكرة أيضًا.

سابعًا: أبدى فانون توجُّسًا من الثقافة الغربية التي تمثّل بهيمنتها/ سلطويّتها تفوّقًا على المستعمَر فتدجّنه في معركة خلفيّة – كما يقول– في ميدان الثقافة، بالإشارة إلى الهيمنة الثقافية، ودور الخرافات وبعض الممارسات الدينية والقوى الغيبية السحرية في تجميد قدرة الإنسان عن الفِعل، وضرورة أن يتخلّص المستعمَر من هذه " الخزعبلات"، لذا فإنه يؤكد أهمية المثقف ودوره في تحطيم الاستعمار ومحوه.

ثامنًا: يدفع فانون إلى ضرورة التصدّي لمحاولات المستعمِر في شلّ المطمح القومي، وأنّ ذلك يستوجِب مِن المستعمَر الانتقال من الوعي القومي إلى الوعي السياسي والاجتماعي، والدعوة إلى إزالة أسباب الفُرقة والخلافات، وتجاوز مبدأ الانطلاق العفويّ؛ لأنه يكبّد الجموع الثائرة خسائر كبيرة.

المصادر والمراجع

الأعرج، واسيني. (2013)، السرد في مواجهة أعطاب الحداثة: الرواية العربية ورهانات الحرية/ الآخر/ الأنا، في : حاتم الفطناسي (محرّر)، السرد وأسئلة الكينونة، ط1 دبي: دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، (فصل في كتاب محرّر)، ص18.

آنيا لومبا.(2007)، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، ط1، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، ص 245، ص 45، ص 42، ص 149.

آنيا لومبا. (2013)، الكولونيالية وما بعدها، تر: د.باسل المسالمه، ط1، دمشق: دار التكوين، ص287 .

ألبار ممّي.(2007)، بورتريه المستعمَر مسبوقًا بـ : بورتريه المستعمِر، تر: الهادي خليل، ط1، تونس: الدار العربيّة للكتاب، ص118.

البازعي، سعد، الرويلي، ميجان.(2007)، دليل الناقد الأدبي، ط5 الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 21–22، ص 347، ص 346.

بنعبد العالي، عبد السلام.(1991)، أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقيا، ط1، المغرب: دار توبقال للنشر والتوزيع، ص 39.

بن عرفه، عبد العزيز.(1993)، الدال والاستبدال، ط1، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ص16.

بيتر بروكر.(1995)، الحداثة وما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، ط1 الإمارات العربيّة المتحدّة: منشورات المجمع الثقافي.

ثنيو، نور الدين.(2012)، قراءة وكتابة تاريخ الاستعمار في لحظة ما بعد الكولونياليّة، المجلة العربيّة للعلوم السياسيّة، (33)، شتاء 2012، ص 63.

حديدي، صبحي.(1993)، الخطاب ما بعد الكولونيالي– في الأدب والنظرية النقديّة، الكرمل، (47)، ص 80.

الحسيني، مازن.(2001)، قراءة في فكر غرامشي السياسي، ط1 القدس: دار التنوير للنشر والتوزيع، ص 30–31، ص 16

دومينيك دوفيلبان.(2005)، سمك القرش والنورس البحريّ، تر: هاشم صالح، ومحمد مخلوف، مراجعة: حسام الخطيب، ط1، الدوحة: المجلس الوطني للثقافة والتراث.

ريموند وليمز.(2007)، الكلمات المفاتيح، تر: نعيمان عثمان، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 149.

سعيد، إدوارد.(1981)، الاستشراق، تر: كمال أبو ديب، ط1، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ص39.

سعيد، إدوارد.(1997)، الثقافة والإمبريالية، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، ط1، بيروت: دار الآداب، ص 255.

سعيد، إدوارد. (2000)، العالم والنص والناقد، تر: عبد الكريم محفوض، ط1، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص216.

الشابي، نور الدين.(2005)، نيتشه ونقد الحداثة، ط1، القيروان: دار المعرفة للنشر، ص 301–309.

فرانز فانون.(2004)، معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي وجمال الأتاسي،ط1، بيروت:دار الفارابي، ص42، ص6، ص10، ص18، ص50، ص22، ص58، ص22، ص56، س58، ص62، ص123، ص126، ص137، ص139، ص191، ص 196.

الفطناسي، حاتم.(تحرير) (2013)، السرد وأسئلة الكينونة، ط1، بيروت: دار الصدى.

الفيلالي، مصطفى. (2005)، نحن والآخر، مجلة المستقبل العربي، 28 (318)، ص9.

لبيب، الطاهر.(تحرير)(1999)، صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 30–31.

محاضرات صوتيّة:

المسيري، عبد الوهاب، محاضرة بعنوان التيارات الفكريّة المعاصرة في العالم، 9 فبراير 1994، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (يوتيوب).

References

Sources and references

Waciny Laredj (2013), Al-Sard fi Muajahat ‘Atab al-Hadatha: Al-Riwayat Al-Arabiat wa Rehanat Al-Hurya / Al-akhar/ Al-‘Ana (The Narrative in the Face of the Defects of Modernity: the Arabic Novel and the stakes of Freedom/ the Self and the Other in: Hatem Al-Fatnassi (ed.)The Narrative and the Questions of Being (entity)), 1st ed, Dubai: Dar Al Sada for Press ,Publishing and Distribution,(chapter in an edited book),P.18.

Ania Loomba (2007), fi Nazariat Al-istiemar wa ma baed Al-Istiemar Al-'adabia, (Colonialism/Postcolonialism (The New Critical Idiom)), translated by: Mohammed Abdul Ghani Ghanoum, 1st ed, Syria: Dar al- Hiwar for publishing and distribution, p.245, p.45,p.42,p.149.

Ania Loomba (2013), Al-Kulunialia wa ma baedaha, (Postcolonial Studies and Beyond) Translated by: Dr. Basil Al-Masalmeh, Damascus: Dar Al Tkween, p. 287.

Albert Memmi (2007), Purtraih Al-Mustamar masbwqan be purtraih al Mustamir, (The Colonizer and the Colonized (Portrait of the Colonizer)), translated by: Al Hadi Khalil, 1st ed, Tunisia: Al Dar al Arabiya , p. 118.

Saad bin Al Bazai; Maijan Al-Ruwaili (2007), Dalil Al-Naqid Al-'Adabyi (The Literary Critic Handbook), 5th edition, Casablanca: Arab Cultural Center, p. 21-22,p.347,p.346.

Bin Abd Al- Aali Abd Al-Salam (1991), Ususu Al-Fikr Al-Falsafy Al-Mu'aser: Mujawazatu Al-Mitafyziqia (Foundations of Contemporary Philosophical Thoughts: Transcending the Metaphysics), first edition, Morocco: Toubkal Publishing and Distribution, p.39.

Bin Arafa, Abdul Aziz. (1993), Al-Dal walistibdal, (The indication and the Substitution), 1st ed, Latakia, Dar Al- Hiwar for Publishing and Distribution, p. 16.

Peter Brooker (1995), Al-Hadatha wa ma baed al-Hadatha, (Modernism/Postmodernism), translated by: Abdul Wahab Alloub, 1st ed, United Arab Emirates: Cultural Society Publications.

Noureddine Teniou (2012),Qera'at w Kitabat Tarikh Al-Istiemar fi Lahzat ma ba'ad al- Kulunialiah (Reading and Writing the History of Colonialism : a Postcolonial Approach), The Arab Journal of Political Science, (33), Winter 2012, p. 63.

Subhi Hadidi (1993), Al-Khitab ma ba'ad Al-Kulunialiy fi Al-Adab wa Al-Nathariah Al-Naqdiyah (A Postcolonial Discourse – in Literature and Critical Theory), Karmel, (47), p80.

Al-Husseini, Mazen. (2001),Qera'atun fi Fikr Gramsci Al-Siyasi, (A Reading in Gramsci's Political Thought), 1st ed, Jerusalem: Dar Al- tanweer for Publishing and Distribution, p. 30-31, p. 16.

Dominique de Villepin (2005), Samak Al-Qersh w Al-Nawras Al-Bahry (The Shark and the Seagull), translated by: Hashim saleh and Mohammed Makhlouf, reviewed by: Hossam al- Khatib, 1st ed, Al-Doha: National Council of Culture Arts and Heritage.

Raymond Williams (2007), Al-Kalimat Al-Mafatih (Key Words), translated by: Noaiman Othman, 1st ed, Casablanca: Arab Cultural Center, p. 149.

Said, Edward. (1981), Al Isteshraq (Orientalism), translated by: Kamal Abu Deeb, 1st ed, Beirut: Institute for Arab Research, p.39.

Said, Edward. (1997), Al-Thaqafa wa Al-Imprialiah (Culture and Imperialism), transfer to Arabic: Kamal Abu Deeb, 1st, Beirut: Dar Al- Aadab, p. 255.

Said, Edward. (2000), Al'alam wa Al Nasu wa Al-Naaqid, (The World, The text and critic), translated by Abdul Karim Mahfoud, 1st ed, Damascus: Publications of the Arab Writers Union, p. 216.

Noureddine Chebbi. (2005), Nietzsche wa Naqd Al-Hadatha (Nietzsche and The Critique of Modernity), 1st ed, Kairouan: Dar al- Maarifa for Publishing, p. 301-309.

Frantz Fanon. (2004), Mua'athabu Al-'Ard (The Wretched of the Earth), translated by: Sami Al- Dorobi and Jamal Al- atassi, 1st ed, Beirut: Dar Al- Farabi, p.42, p. 6, p.10, p. 18, p. 50, p.22, p.58, p.22, p.56, p.58, p. 62, p. 123, p. 126, p. 137, p. 139, p.191, p. 196.

Hatem Al-Fatnassi (ed.) (2013), Al-Sard wa As'elat Al-Kainunah (The Narrative and the Questions of Being (entity)), 1st ed, Beirut: Dar Al- Sada.

Filali, Mustafa. (2005),Nahnu Wa Al-'Akhar, (We (the Self) and the Other), Al- Mustaqbal Al- Arabi Magazine, 28 (318), p.9.

Labib, Al-Tahar (ed.)(1999), Surat Al-Akhar: Al-Arabiu Natheran wa Manthuran 'ilayhi (Imagining the Arab other : how Arabs and non-Arabs view each other), 1st ed, Beirut: the Center for Arab Unity Studies, p. 30-31.

Audio Lectures:

Elmessiri, Abdul Wahab, Lecture on: Al-Tayarat Al-Fekryah Al-Mu'aserah fi Al'alam, (Contemporary Intellectual Currents in the World), 9 Feb 1994, The International Institute of Islamic Thought (YouTube).

The Concept of Hegemony and the Question of Identity Readings on Postcolonial Theory in the thought of Frantz Fanon : "The Wretched of the Earth"

***Bayan Amro* ***

ABSTRACT

The study aims at providing a reading on Postcolonial Theory in the thought of Frantz Fanon, in his book entitled "The Wretched of the Earth" which can be considered as an appropriate model for research on the concept of hegemony and the question of identity. It addresses the implications of the colonialism and examines the battle dimensions that Fanon had fought for the resistance, from his perspective that; colonialism created a binary world (or binary opposition), and that changing is not a mental battle between two points of view, and by emphasizing the necessity of using physical acts of violence (or anti-colonial revolutions). Also, highlighting the urgency of the issue of awareness and the cultural construction. The study also demonstrates Fanon's important contribution in the founding idea of the postcolonial theory from his position as a psychiatrist (colonial psychiatry) who talks about the impact that colonialism and racial discrimination have on the behavior of both colonizer and colonized.

Keywords: postmodernism; The Postcolonial Theory; Frantz Fanon, The Wretched of the Earth; the hegemony; margin and metropole; center and periphery.

*Researcher.

Received on 23/11/2019 and Accepted for Publication on 2/6/2020.