ALTRALANG Journal
e-ISSN: 2710-8619 p-ISSN: 2710-7922
Volume 7 Issue 2 / December 2025 pp. 568-585
DOI: https://doi.org/10.52919/altralang.v7i2.622

النقد النسوي الجندري وطروحات النظرية مابعد الكولونيالية

Aicha BOUHANNACHE* عائشة بوحناش
University of Khemis Miliana Djilali Bounaama, Algeria
aichabouhannache@gmail.com

استلم: 2023/02/27، **مقبول:** 2025/03/22، **نشر:** 2025/12/10

Gender-Based Feminist Criticism and the Propositions of Postcolonial Theory

ABSTRACT: *This paper attempts to discuss issues raised by post-colonial feminist criticism through Adopting gender as an affair to talk about women's history and their role in resisting colonialism alongside men Gayatri Spivak perspective through our attempt to identify and understand the cognitive intersection of feminism Post-colonial theoretical arguments such as domination, hégémony, degradation, race, marginalization, East West... " How Third World Women Used This Theory In order to dismantle dual masculinity/femininity, white women/black women, understanding and reading roles Gender for Women in Male History, Also Adopted as an Affair by Third World Feminist To criticize gendered stereo typical roles and to miss their active roles in the thinking of the pioneers of this same theory Examples: Franz Fanon, Edward Said... and others.*

KEYWORDS: Gender, Hegemony, Postcolonial Theory, Feminism, Subaltern

الملخص: تحاول هذه الورقة البحثية مناقشة القضايا التي أثارها النقد النسوي ما بعد الكولونيالي من خلال اعتماده الجندر كمقاربة للحديث عن تاريخ المرأة ودورها في مقاومة الاستعمار إلى جانب الرجل من منظور غاياتري سبيفاك، وذلك من خلال محاولتنا تحديد وفهم التقاطع المعرفي للنسوية ومقولات النظرية ما بعد الكولونيالية مثل(الهيمنة، التابع، التذويت، العرق، التهميش، الشرق والغرب...) وتبيين الكيفية التي استفادت منها نسوية العالم الثالث في توظيف مقولات هذه النظرية بُغية تفكيك ثنائية الذكورة /الأنوثة، المرأة البيضاء/ المرأة السوداء، وفهم وقراءة الأدوار الجندرية للمرأة داخل التاريخ الذكوري، واعتماده أيضا كمقاربة من قبل نسوية العالم الثالث لنقد الأدوار النمطية وتغييب أدوارها الفاعلة في فكر رواد هذه النظرية ذاتها أمثال: فرانز فانون وإدوارد سعيد...وغيرهم.

الكلمات المفتاحية: الجندر، الهيمنة، النظرية مابعد الكولونيالية، النسوية، ، التابع

*المؤلف المراسل

ALTRALANG Journal / © 2025 The Authors. Published by the University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed, Algeria.
This is an open access article under the CC BY license (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

ALTRALANG Journal
Volume 7 Issue 2 / December 2025

مقدمة

لعلَّ محاولة فهم المعرفة الجديدة والعلاقة المتداخلة الشائكة بين ما تطرحه الدراسات ما بعد الكولونيالية، وما أتت به الدراسات النسوية، وبخاصة دراسات الجنوسة والعرق والطبقة التي تشتغل على مفهوم الاختلاف الثقافي، لا يمكن أن يستوي إلا في إطار تقديم شرح مفاهيمي لذلك التواشج بين ما تطالب به النسوية في ظل المابعديات وما جاءت به **النظرية ما بعد الكولونيالية**، خاصة أن هذه الأخيرة تسعى إلى إعادة النظر في تلك الخطابات والمقولات والبديهيات وأنواع المعرفة التي شكلّها الخطاب الاستعماري وعمل على ترسيخها بشتى الوسائل المادية والرمزية في المتخيل الذهني للمستعمَر. فالنظرية ما بعد الكولونيالية «تمثل حركة تاريخية تحليلية ذات باعث سياسي تشتبك مع الآثار الكولونيالية وتقاومها وتسعى إلى إبطالها وذلك في الدوائر المادية، والتاريخية، والثقافية، والسياسية، والتعليمية، والاستطرادية، والنصية»[1].

إن الحديث عن **المابعد** هو في حقيقة الأمر حديث عن حالة نظرية معرفية مستجدّة، هو انتقال من معرفة محايدة مكتفية بذاتها إلى معرفة مختلفة، مشاركة في تفسير العالم، وتفسير الأشياء المنمّطة بصيغ إيديولوجية وعلاقات السلطة والقوة السائدة ومحاولة إحداث تغيير على مستوى الأطر الثقافية والاجتماعية والسياسية التي لعب الاستعمار/الحداثة دورا رئيسا في تشويهها، «فقوة نظرية ما بعد الكولونيالية تكمن في منهاجها المقارن الموروث، فضلا عن الرؤية الهجينة والتوفيقية للعالم الحديث التي ينطوي عليها ذلك. وتوفر هذه النظرة إطارا للاختلاف على قدم المساواة، يمكن أن يستمر داخله إعداد دراسات مفيدة حول نظريات التعددية الثقافية، سواء داخل المجتمعات أو فيما بينها»[2].

كما أن الحديث عن ما بعد الكولونيالية، هو حديث عن استراتيجية جديدة مهّد لها المثقف الفلسطيني/الأمريكي إدوارد سعيد في كتابه الموسوم بـ: **الاستشراق-المفاهيم الشرقية للغرب-**، فقد طرح هذا الأخير جملة من الإجراءات المفاهيمية، حاول من خلالها تبيين الكيفية التي استطاع عن طريقها الغرب **الهيمنة*** على الشرق، **وتمثيله**** وذلك بواسطة مجموعة من النصوص والخطابات الكولونيالية/الاستشراقية التي أنتجت الشرق/الآخر كمفهوم ثقافي. فكيف استفاد النقد الجندري من مقولات النظرية مابعد الكولونيالية من أجل إعادة كتابة التاريخ أو التأريخ لدور المرأة الأداتي الفعّال في مواجهة الاستعمار؟ وكيف تجسد حضور المرأة وقضايا الجندر في فكر رواد النقد مابعد الكولونيالي(غاياتري سبيفاك، فرانز فانون، إدوارد سعيد....)

أولا: نسوية مابعد الاستعماروالنظرية ما بعد الكولونيالية:

1- الطروحات المعرفية للنظرية ما بعد الكولونيالية:

لقد عُرفت النظرية ما بعد الكولونيالية بطابعها التفكيكي للإيديولوجيات وعلاقات السلطة المهيمنة والثنائيات المتحكمة في تقسيم العالم المُصاغة على تراتبية هرمية بين دونية الشرق وتفوق الغرب ودفاعها عن الشعوب التي تعيش وطأة الاستعمار والأقليات المضطهدة التي تعاني التهميش، والفئات التي تم استبعادها عبر التاريخ من خلال طمس الذات والهوية واللغة التي تشكل ثقافة الآخر المستبعد، فقد «كشف المفكرون في مجتمعات ما بعد الكولونيالية عن حاجتهم الماسّة إلى تعريف أنفسهم ضد الهوية التي يعطيهم إياها ماضيهم الكولونيالي، وضد ما بعد الحداثة الدولية»[3]، وذلك من خلال اشتغالهم على الحدود الثقافية أو الحواف والهوامش في محاولة استرداد الأصوات والهويات التي طمسها الاستعمار، تحت عباءة تحديث الشعوب المتخلّفة والسعي إلى اكتشافها عبر الكشوفات الجغرافية والدراسات الإناسية في إطار التوسع الاستعماري للإمبراطوريات العظمى الفرنسية والبريطانية وفيما بعد الولايات المتحدة

ALTRALANG Journal
Volume 7 Issue 2 / December 2025

الأمريكية. وهو الأمر الذي التفتت إليه آنيا لومبا A. Loomba في كتابها **نظرية الاستعماروما بعد الاستعمار الأدبية**، حيث تقول: «أنه من الأجدى لنا أن نفكر بما بعد الاستعمار ليس على أنه حرفيا تاليا للاستعمار ودالا على زواله، بل بمرونة أكبر على أنه الطعن بالسيطرة الاستعمارية وتركات الاستعمار»[4].

لقد ظل الاستعمار متواصلا في بعده الرمزي في قوالب وأنظمة متطورة، وعلى هذا الأساس يمكننا النظر إلى حالة **المابعد** أنها معرفة من أجل التشكيك في الإرث الاستعماري وتقويض أطره الميتافيزيقية التي اشتغلت على الوعي الجمعي للشعوب المستعمَرة، مرسّخة قناعتها حول الموقع الذي تحتله الذات/المركز والآخر/الموضوع، لتصبح الهوية الغربية هي هوية تفوقت سياسيا واقتصاديا وثقافيا وعرقيا، والهوية الشرقية هي هوية انهزمت سياسيا واقتصاديا وثقافيا وعرقيا.

إذن؛ تُختصر التجربة الاستعمارية في اللعب على مستوى الهوية التي تكونها كل من اللغة والمكان والذات، باعتبار أن لكل لعبة قواعدها التي تتحكم فيها، والفضاءات التي تمثل حيز وجودها وطريقة اشتغالها، وربما نجد الطرح الذي يقدمه دوغلاس روبنسون D. Robinson عند حديثه عن نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية شارحا للأدوات التي تميز هذه التجارب بعضها عن بعض، مؤكدا على أنَّ «التجارب الثقافية جميعاً تولد من تقاطع وتشابك اللغة والمكان والذات، وإنَّ التجربة ما بعد الكولونيالية تولد من ضروب شتى من بَذر الاضطراب في تلك التقاطعات ونزع استقرارها. ويتتبَع **الاستدعاء** تقاطعات اللغة والذات، غير أنّه من المهمّ في سياق كولونيالي وما بعد كولونيالي أن نهتم بالمكان أيضا. ذلك أنَّ الكولونيالية تشتمل على الانتقال من مكان إلى آخر وعلى أشكال من "الانخلاع" يمكن أن تكون مادية أو ثقافية»[5]. وبهذا تصبح المعرفة الثقافية عبارة عن تواشج من القيم التي تعبر عن ثقافة الشعوب المستعمَرة، بينما تولد التجربة ما بعد الكولونيالية من رحم علاقات القوة والسيطرة التي تشكّل ذلك التواشج في محاولة منها لزحزحة نُظُمها المتنقلة عبر الحدود الجغرافية والثقافية، بُغية استرداد تلك الثقافة المشكلة لهوية تلك المجتمعات ما قبل الاستعمارية.

ولئن كان الحديث عن **المابعد** هو حديث عن حالة بينية، فإن الحديث عن ما قبل الاستعمار من جهة أخرى، هو معايشة لحالة من التحرر السياسي، وبهذا يجب التأكيد على أن ما بعد الكولونيالية لا تنحصر في الفترات التي أخذت فيها الدول المستعمَرة استقلالها السياسي المادي، فهي «تتحرر من الطابع الزمني وتنفلت من سطوته لأنها تؤمن باستمرار الاستعمار بأشكال مختلفة فهو يتجاوز الحكم السياسي والاحتفال الموهوم بالاستقلال ليشمل اللغة والدين، والفن، والثقافة»[6].

وعلى هذا الأساس تهتم الدراسات ما بعد الكولونيالية بأشكال الاستعمار الجديد، أو ما يعرف **بالإمبريالية** التي بسطت نفوذها عن طريق الثقافة واللغة والاقتصاد السياسي، لتمارس عملية الإخضاع والتبعية بوسائل رمزية تسيطر على مواقع السلطة، وفي هذا الصدد تفرق آنيا لومبا بين **الاستعماروالإمبريالية**، حيث تقول «يمكن للإمبريالية العمل دون مستعمرات رسمية(كما هو حال إمبريالية الولايات المتحدة هذه الأيام) لكن الاستعمار لا يستطيع»[7]، فإن كان الاستعمار يستدعي التواجد المادي ضمن حدود المستعمرات ليمارس اضطهاده، فالإمبريالية تتمكن من اختراق الحدود الجغرافية وممارسة السيطرة وأشكال الهيمنة دون حضور فعلي استيطاني لها.

من جهة أخرى تحتفي النظرية ما بعد الكولونيالية بطابعها المقاوم عن طريق الخطابات المضادة والنصوص السردية المعكوسة المقاومة التي كُتبت في مرحلة الاستعمار ذاتها ومرحلة ما بعد الاستعمار، بُغية إسماع الأصوات التي غيّبها الخطاب الاستعماري، وذلك عن طريق

ALTRALANG Journal
Volume 7 Issue 2 / December 2025

نقد الهيمنة المعرفية الغربية، «فالنظرية ما بعد الكولونيالية لا تقصّر نشاطها التأويلي الـ مابعد، وإنما قد تستوعب نصوصا أنتجت في الفترة الاستعمارية ذاتها، وتتحرى انطلاقا من بحوث تمهيدية شروط هذه الخطابات وموقفها في علاقة بمصطلحات أخرى مثل العرق والأمة والذاتية والتابع والهجنة»[8].

إذ اهتمت ما بعد الكولونيالية بالإرث التاريخي والأبعاد الثقافية والسياسية وبموضوع التمثلات وأدوات الخطاب في السيطرة، فما بعد الكولونيالية «تتناول ردود الافعال إزاء الكولونيالية، وذلك في سياق لا يتحدد بالضرورة من خلال محددات زمنية: ويتمثل هذا السياق في المسرحيات، والروايات، والكتابات الشعرية والأفلام ما بعد الكولونيالية. والتي تصبح جميعا تعبيرا نصيا/ثقافيا عن مقاومة الاستعمار، ومن ثم فإن ما بعد الكولونيالية تمثل أثرا نصيا واستراتيجية للقراءة»[9]، ولهذا أضحى النقد ما بعد الكولونيالي يهتم بالسرديات التي حاولت إعادة الذوات الفاعلة التي تم **تذويتها** عن طريق **الاستدعاء*** حيث «لا يغدو أعضاء المجتمع الأفراد ذواتاً قبل أن "تناديهم" أو "تستدعيهم" قوى المجتمع الحاكمة(ما يدعوه ألتوسر **أجهزة الدولة الإيديولوجية**)»[10]. إذ تحدث عملية تذويت الشعوب الشرقية بواسطة الثقافة واللغة والمعرفة وقوى المؤسسات عن طريق جعل وجودهم موضوعا وأجسادا ناظرة إلى نفسها كونها أشياء، وذوات خاضعة مولعة بتبعيتها للغرب، فالخطابات التي تشكلت حولها جعلتها تحتل موقعا دونيا، وبنفس الاستراتيجية تمّ تذويت المرأة واستدعائها، وذلك بواسطة أشكال الهيمنة التي مارستها الأبوية، فالمرأة حسب روبنسون صار يُنظر إليها «بوصفها "موضوعا جنسيا" يعني معاملتها كجسد لا يفكّر ولا يشعر أو كشيء يمكن للرجل أن يفعل به ما يشاء»[11]، وبذلك تصبح المرأة فردا مطيعا للرجل، باعتبارها جسدا ينظر لها محل المتعة والشهوة، لتُعامل انطلاقا من هذا الأساس بعيدا عن العقل الذي ينفرد به الذكر دون الجنس الآخر، مثلما يتفرد به الرجل الأوروبي دون غيره.

إن عملية تقديس الذات وتدنيس الآخر التي شرعنتها الحداثة والخطاب الكولونيالي أثناء التقاطع الاستعلائي مع الثقافة الشرقية والتي أنتجت **الشرق** مفهوما ثقافي، محمَّلا بالقيّم والمعارف والعادات والتقاليد المُبلورة، بصورة تخيلية استشراقية. حيث «تكشف نظرية ما بعد الكولونيالية النقاب عن التناقض العميق في بنية العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية التي يمكن أن تحط من قدر الشخص أو تضفي عليه مثالية، أو تسمه بالشيطانية»[12].

ومن جهة أخرى حاولت نظريات ما بعد الحداثة الإجابة عن الإشكاليات الكبرى التي لفظتها الحداثة، وعجزت عن الإجابة عنها، وهو الأمر الذي شكل أرضية خصبة لظهور ما يسمى بالدراسات ما بعد الكولونيالية في وقتها المبكر، فقد تمكن روادها من خلخلة تلك المقولات الكبرى التي شكلت الحداثة، والاتيان بأدوات إجرائية استطاعوا من خلالها تقويض التمركز الغربي، ولهذا مثلت أفكار كل من فرانسوا ليوتار J. François. Lyotard الأب الروحي لما بعد الحداثة إلى جانب ميشال فوكو وجاك دريدا وجاك لاكان، وبقية مفكري ما بعد الحداثة حلقة مهمة استلهم منها رواد ما بعد الكولونيالية تبصراتهم وأدواتهم التفكيكية، خصوصا إدوارد سعيد E. Saïd، وهومي بابا h. Bhabha، وغاياتري سبيفاك G. Spivak،... وغيرهم، ومن جهة أخرى مثلت قاعدة مهمة استفاد منها النقد النسوي الجديد أمثال جوليا كريستيفا J. Kristeva، هيلين سيكسو لوسي إيريغاري... وغيرهم لأجل استعادة الموقع الجديد المأمول للإنسان ما بعد الحداثي الذي طمسته كل من الحداثة والاستعمار.

فإذا ما حاولت ما بعد الكولونيالية «أن تعيد الاعتبار لقيم مجتمعاتها وثقافاته، فإنّ عليها أن تضطلع بمهمّة نقد الإرث الكولونيالي أوّلا لتُعيد النّظر في مضمّونه من خلال التّمحيص والغربلة، وأولها ما عليها مراجعته هو اعتبار نظرياته ونَماذجه من البديهيات والمسلّمات وبالتّالي تفنيد الاعتقاد في عالميّة نموذجه كما يدعي الغرب ذاته، أي أن تنطلق من مقاربة نقدية موضوعية لتراثه وإنجازاته»[13]، بغية الخروج عن النموذج الكوني الشامل الذي كرّسته الحداثة وذلك بإبراز مجمل التناقضات الموجودة داخل تلك المقولات التي تشيّد البرج الاستعلائي للمعرفة الغربية.

وبناء على هذا لا يمكن حصر مفهوم **النظرية ما بعد الكولونيالية** في عملية الدفاع عن الشعوب المقهورة ومناهضة الاستغلال الاستعماري، بل تعمل أيضا على إظهار التناقضات الداخلية والثغرات التي أغفلتها ما بعد الحداثة والتي أضحت نوافذ مهمة لخطاب ما بعد الكولونيالية من أجل منازعة مقولات الأصولية الأوروبية وفكرة الشمولية والأحادية التي سكت عنها مشروع ما بعد الحداثة، الأمر الذي التفتت إليه الدراسات ما بعد الكولونيالية، «فنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي تشدد على "الثقافة" مادامت هذه الأخيرة كانت أساس "الانتشار الإمبريالي العاري"؛ ودون أن نتغافل على أن "الأثر الثقافي" سيكون له، لاحقا، وفي سياق "تشكل المجتمعات ما بعد الكولونيالية" تأثيرا يفوق تأثير العوامل الأخرى (...). وليس من شك في أن الثقافة هنا، مجال لتمفصلات الثقافة (ذاتها) والتاريخ والسياسة»[14].

إن إعادة خلق مجتمعات متحررة من عبودية الإمبريالية التي تمثل النضج الكامل للرأسمالية، -عن طريق تعرية أدوات اشتغالها، وامتلاكها- من شأنه إحداث تغيير في واقع العلاقات السائدة بين الشرق والغرب عامة، من جهة وبين الرجال والنساء بصفة خاصة من جهة أخرى، لتصبح **المابعديات** خطابا نقديا يناهض الممارسة الجديدة لعمليتي الإخضاع والهيمنة التي عبّرت عن كولونيالية جديدة.

لم يكن التحرر السياسي كافيا بالنسبة لما طرحته ما بعد الحداثة في سياق تخلص الدول المستَعمرة من الاستعمار، إذ لا بدّ من التخلص «من الوصاية السّياسية، والاقتصاديّة الّتي يمارسها الغرب عليها، والّتي اتخذت لها أشكالا وصورا عديدة تبدّت في مختلف ما يستورده وفي عقدة الانبهار الّتي تسكنه، وكذلك في الاقتباسات الّتي يقّوم بها على المستوى العقلي والمعرفي(...) فانتهاج هذه السياسة إنّما يدخل في إطار المشروع الشّمولي للهيمنة وتكريس المركزيّة الغربية»[15]، وهي الرؤية التي أكدتها آنيا لومبا قائلة: «إذا ما كانت الأشكال لجور الحكم الاستعماري لم تُمحى بعد فربما يكون من السابق لأوانه إعلان زوال الاستعمار. فبلد ما يمكن أن تكون ما بعد استعمارية (بمعنى أنها رسميا مستقلة) واستعمارية جديدة (بمعنى أنها لا تزال اقتصاديا(أو) ثقافيا تابعة) في الوقت ذاته»[16].

وبهذا فاحتفاء ما بعد الحداثة بمشروعها التفكيكي، وإعلانها عن إفلاس الحداثة،-كونها على حد تعبير ليوتار تمثل **السردية الكبرى** التي عملت ما بعد الحداثة على خلخلة ثوابتها ونيل شعوبها استقلالا سياسيا- ظل مشروعا ضبابيا، حيث لم تحقق القيم التحررية للإنسانية المضطهدة الذي تمّ بواسطة الاستعمار الرأسمالي والعسكري رغم رفضها للحكايات الكبرى التي مثلت سردية التاريخ المطلقة.

وفي الأخير خلاصة لما سبق يمكن القول أن مناقشة وضع **المابعديات مابعد الحداثة وما بعد الكولونيالية وما بعد النسوية** حسب هومي بابا «لا يكمن في الاستخدام الشعبي لـ: المابعد، ذلك الاستخدام الذي يريد به التعاقب(تال للنسوية)، أو الاستقطاب (ضدّ

الحداثة). فهذه المصطلحات التي لاتني تومئ إلى المابعد، ليس لها أن تجسد طاقته القلقة المنطوية على المراجعة وإعادة النظر إن لم تحوّل الحاضر إلى موضع للتجربة ولامتلاك القوة»[17].

ومن هنا فمشروع المابعديات يجب أن يتفادى الوقوع هو الآخر في مأزق التمركز الضيق حول نفسه، وذلك باستعماله للأدوات نفسها، حيث لا يمكن أن نتكلم عن قطيعة إبستيمولوجية مع الماضي، قائمة على الضدية والرفض، باعتبار أن النظرية الجديدة أرادت تفسير الوضع ما بعد الكولونيالي انطلاقا من انفتاحها على الأقليات المهمشة الإثنية والعرق والطبقة والجندر...إلخ، وإعادة موقعتها في السيرورة التاريخية والثقافية دون الانزلاق في حالة التمركز حول الذات، «فالجديد على المستوى النظري، والحاسم على المستوى السياسي، هو الحاجة إلى المضيّ بالتفكير أبعد من سرديات الذاتيات الأصلية والبدئية والتركيز على تلك اللحظات أو السيرورات التي ينتجها الإفصاح عن الاختلافات الثقافية. فهذه الفضاءات(البينية) تفسح المجال لبَلورَة الاستراتيجيات المتعلقة بالذات والذاتية -فردية كانت أم جماعية- الأمر الذي يطلق مداليل جديدة للهوية، ومواضع جديدة للتعاون، والتنازع، لدى القيام بتحديد وتعريف فكرة المجتمع ذاتها»[18].

ويحدث هذا في إطار الاختلاف الثقافي الذي يتيح للآخر إمكانية الظهور والتعديل في أنماط الأشياء المفروضة عليه والخروج من وهمية الثنائيات الضدية وحدوث عملية التغيير والتحويل، وذلك بإنتاج هوية هجينة عبر الذات الفاعلة. و**الهجنة*** **Hybridity** في طرح هومي بابا لا تعني مجرد التمازج والخلط بين الثقافات، وإنما هي الحدود البينية، أو نقاط التقاء الثقافات المتجاذبة والمتنافرة التي يمكن للذات عبرها إعادة كتابة مواقع متجددة ضمنها، «فمداخلات هومي بابا على سبيل المثال، تنظر إلى الاستعمار بوصفه عملية تشكيل الرعايا المستعمَرين. ويدرس بابا الوجوه المختلفة لهذه العملية باستخدامه لمفهوم لاكان لصورة المرآة حيث يرى أن المستعمِر والمستعمَر يمثّلان من خلال صورة المرآة طرفين لعلاقة جدلية. وحسب تصوره، تسقط الثنائيات القديمة -السيد/العبد، المستعمر/المستعمَر، أو الأوروبي/الآخر)- وتظهر بدلا منها هوية هجينة»[19]. ليحيلنا الوضع ما بعد الكولونيالي انطلاقا من الطرح الذي يناقشه هومي بابا إلى الانتهاء من الجدلية الثنائية التي أفرزتها الحداثة الكولونيالية، والمتمثلة في ثنائيات الشرق والغرب، السيد والعبد، ثنائية الذكورة والأنوثة، الإيجابية والسلبية... وغيرها من هذه الثنائيات العقيمة التي تستند إلى منطق يوهمنا بأصولية الأشياء وتجذرها الطبيعي. «لهذا سنجد هومي بابا يحاول مليا استثمار ما يسميه دريدا باللعبة الحرة؛ أي تأزيم المعنى داخل النص بإحراجه واستخراج تناقضاته البنوية(...) لأن التفكيكية تخدم كثيرا المنطلقات المفاهيمية التي حاول تأثيثها»[20].

إن ما تحاول الحركات التحررية بلورته هو مكافحة التمييز والعنصرية والقمع واستلاب الهويات، هذه الأخيرة هي النقطة التي شدّد عليها منظرو ما بعد الكولونيالية، ولهذا يصّر هومي بابا على وجوب إعادة النظر في تشكُل بعض المفاهيم التي ترتبط بالهوية، حيث يقول: «ما يدفعنا إليه المنظور ما بعد الكولونيالي أن نعيد التفكير بضروب الضيق الشديد التي يتسم بها معنى **الجماعة الثقافية الليبرالي** القائم على الإجماع والتواطؤ. فهو يلحّ على أنّ الهوية الثقافية والسياسية تُبنى عبر سيرورة من التغاير. فمسائل العرق والاختلاف الثقافي تدخل في قضايا الجنس والجنسية وتزيد في تحديد التحالفات الاجتماعية القائمة على الطبقة والاشتراكية الديمقراطية»[21]. فما يهدف له كلام بابا هو المطالبة بتحول عميق في مفهوم الجماعات الثقافية الليبيرالية والخروج من نمطية الانغلاق في احتواء هذه الحركات داخل الإطار المؤسساتي الضيق. باعتبار أن ما يشكل الهوية هي مجموع التقاطعات السياسية والثقافية في سياقها المغاير خارج أسطورة العرق

والجندر والطبقة التي تميز جماعة أو فئة عن أخرى، بحكم عبور الثقافات عن طريق الهجرة والنفي... وغيرها من الأشكال التي اتصف بها الوضع ما بعد الكولونيالي. فمجابهة الخطاب الكولونيالي ضمن طابع المقاومة الفعالة لا يتم إلا بواسطة الاستحواذ على هذا الخطاب وتحويله لمشروع يؤسس لتعدّدية الثقافة.

2- التقاطع المعرفي بين النسوية ومقولات النظرية ما بعد الكولونيالية

إن ما ترومه النظرية ما بعد الكولونيالية هو ترميم العلاقة وبناءها بين الذات والآخر من خلال مساءلة مواقع القوة والسلطة، متناولة إشكالية السيطرة الذهنية والثقافية ومقاومتها لقضايا الاضطهاد والإقصاء، وهو ما تحاول من جهة أخرى الدراسات النسوية الجديدة(النسوية مابعد الحداثية، النسوية مابعد الكولونيالية) استئصاله من المؤسسات الثقافية ذات السلطة الأبوية، حيث تعمل على تقويض هي الأخرى، تلك الخطابات التي شكلتها المخيلة الذكورية حول جسد المرأة إذ «يمارس النظام الأبوي، والإمبريالية الأشكال ذاتها من السيطرة بهدف الإخضاع وهو ما تعارضه النسوية وما بعد الكولونيالية، فهما معا يهتمان اهتماما خاصا بصيغ التمثيل، ويتقاسمان الرؤى نفسها حول الهوية، والاختلاف والمقاومة، والسيطرة»[22]، فتحيّزات الظلم والتهميش والتمييز بين الرجل والمرأة أشياء من صنع البشر أنفسهم، عملت الثقافة على تعزيزها تاريخيا وخطابيا.

إن النساء في نظر العرف الأبوي يمثلن الجنس الآخر الذي لا يستطيع التصرف، وهو في حاجة إلى تمثيل ووصاية واهتمام أبوي دائم، مثل حاجة المستعمَر لوصاية من قبل المستعمر، ويشير في هذا إدريس الخضراوي إلى أن عملية الوصاية وتمثيل الآخر ليست بريئة في أصلها، إذ يقول: «فعندما تلجأ ثقافة إلى تمثيل أخرى، وتحملها أوصافا قد لا تصدق عليها فإنها تتصرف نيابة عنها، وتحل محلها وتصنع لها صورة تتحدّدُ أبعادها من منظور الثقافة القوية»[23]، وهذا الأمر هو الذي حاولت النصوص السردية والكتابات النسوية المضادة العمل على تقويضه وكشف زيفه، وذلك من خلال الاستفادة من الأدوات الإجرائية التي قدمها رواد النظرية ما بعد الكولونيالية، «فمفاهيم الاستشراق والتبعية والتهجين والشتات ونظرية الترحال ونظرية الحدود توفر للنسويات أدوات فكرية لدراسة مجال رحب من سياسات التمثيل. كما أن التركيز على تاريخ الإمبريالية الحديثة ساعد النسوية على تأمل قضايا العنصر والحياة الجنسية والطبقة، لا باعتبارها فئات محددة بأطر معينة فحسب بل باعتبارها مفاهيم تقوم بالترحال»[24].

ويبرز هذا التواشج الفكري بين ما بعد الكولونيالية والنسوية الجديدة كون هذه الأخيرة حاولت هي الأخرى الخروج من مأزق الطرح الجدلي الذي أفرزته النسوية الحداثية في ظل الصراع الثنائي بين الذكر والأنثى، وتم هذا من خلال تفكيك تلك القيّم الأبوية التي صنعتها الثقافة الذكورية والتي تتقاطع مع قيّم الهيمنة المُنتَجة من قبل الاستعمار حول الشعوب المستعمَرة، فالخطاب الاستعماري لا يختلف في مجمله عن الخطاب الذكوري في عمليات الإقصاء والتهميش، ولهذا «تطرح نظرية ما بعد الكولونيالية مثل النظرية النسوية، أسئلة مقلقة بشأن الهوية والصياغة وجوهرية الاختلاف والحتمية البيولوجية والبنائية بقصد تفنيد فكرة الهامشية والدونية الأنطولوجية التي تسري على خطاب الأقلية. وتحاول تلك النظريتين إعلان شأن الهامشي في مواجهة السائد المهيمن وفضح هياكل الهيمنة»[25]. وباستفادتها من طروحات النظرية ما بعد الكولونيالية واجهت النسوية الجديدة هي الأخرى فكرة أسطورة الجوهرانية التي كرّسها المنطق الذكوري، كما قامت باستنطاق المسكوت عنه في الخطاب الفلسفي الذكوري، وإعادة كتابة التاريخ انطلاقا من الوعي الذي حاول أن يتجاوز فكرة الصراع البيولوجي، ويؤسس لفكرة الاختلاف الثقافي.

ALTRALANG Journal
Volume 7 Issue 2 / December 2025

ومن هذا المنطلق تذهب آنيا لومبا أثناء حديثها عن الاستعمال الصحيح والمشروط لمفهوم ما بعد الاستعمار، حيث ترى أنه «يمكن مقارنتها مع مفهوم **النظام الأبوي** في الفكر النسوي، الذي يمكن تطبيقه إلى الدرجة التي يُظهر فيها هيمنة الذكر على النساء. إلا أن إيديولوجية الهيمنة الذكورية، وممارساتها متنوعة تاريخيا، وجغرافيا وثقافيا»[26]. فهذا التنوع مرتبط باختلاف البُنى الثقافية التي تُشكل المجتمعات من مكان لآخر، حيث تختلف ممارسات النظام الأبوي بحسب التبدل التاريخي للقيم التي تحكم المجتمع، وبحسب علاقات القوى التي تُشكل بنيانه، إذ يرى ميشال فوكو أن «السلطة تمارس انطلاقا من نقاط عديدة لا تُحصى، وفي لعبة علاقات لا متساوية ومتحركة»[27].

إن الأنساق التي تُشكل المؤسسة الذكورية والتي تعمل على تذويت أفرادها لا تختلف في ممارساتها عن النسق الاستعماري والامبريالي في عملية إخضاع المستعمَرين/المرأة للتبعية الفكرية، فهذه الهرميات الناتجة عن الأبوية والاستعمارية المتشابهة في ممارساتها الاضطهادية، تظافرت أنساقها أثناء عملية السيطرة ودعّمت بعضها البعض، ومن هنا «كانت النساء مثلهن مثل تلك الشعوب مجبرات على التعبير عن خبراتهن بلغة مضطهدين. وكان على النساء، مثلهن مثل شعوب ما بعد الكولونيالية، بناء لغة خاصة بهن، في وقت كانت الأدوات الوحيدة المتاحة هي أدوات المستعمر»[28].

فقد اعتمدت النصوص والخطابات المضادة التي كُتبت سواء في سياق استعماري أو في سياق ما بعد استعماري على أدوات المستعمر المتاحة، بغية تفكيك اللغات المهيمنة التي ارتكزت عليها الأنظمة الاستعمارية/الأبوية والامبريالية، وهذا الأمر انطبق بدوره على النسوية التي حملت على عاتقها مشروع تقويض وتفكيك النصوص الأبوية، ولهذا «يحاول نقاد ما بعد الكولونيالية تفكيك الافتراضات التي تعتبر أمرا طبيعيا بشأن اللغة والنص باستخدام استراتيجيتين أساسيتين، هما إنكار مركزية الثقافة الاستعمارية (النفي) والاستيلاء على الخطاب الاستعماري وإعادة صياغته(التسخير). وتتضح هاتان الاستراتيجيتان أيضا في النظريات النسوية التي ترفض معايير الأبوية»[29].

ولهذا كان مشروع مراجعة المعايير الثقافية والسياسية واستنطاق الممارسات الاجتماعية التي تشتمل على مجموع الأنساق من قبل النقد النسوي، متزامنا مع بدايات ظهور الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الكولونيالية، وهي الحالة التي تبرّر مدى حاجة النظرية النسوية إلى الأفكار التي مثلت وعي أفكار النسوية الجديدة، لأن تغيير الواقع مرتبط بمدى الوعي بأنواع الخطابات المهيمنة التي شكّلت جسد المرأة وذهنيتها، وبناء على هذا «تؤكد النظرية النسوية الحاجة إلى أن يسير التفكيكي والسياسي جنبا إلى جنب، فالنظرية النسوية تعارض التمييز على أساس الذكورة والأنوثة، حيث تكتب النساء بوصفهن جماعة مقهورة بيولوجيا، كما يتبنين التوجه النسوي بوصفه جزء من مشروع سياسي للارتقاء بالوعي وتغييره»[30].

وهي الحالة النقدية التي تجعلنا نتساءل بموجبها حول كيفية تعامل النسوية الجديدة مع أشكال الاستعمار الجديد، حسب المعرفة الجديدة التي أنشأتها المرأة حول ذاتها، هادفة بواسطتها إلى استرداد تلك الأصوات التابعة، الأمر الذي بإمكانه قلب مقولتي الحضور/المركز والغياب/الهامش التي تهدف الدراسات المعاصرة وفق استراتيجيات نقدية تفكيكية الكشف عنها وإعلاء صوتها وإخراجها من هامش الثقافة وحوافها المضمرة.

ثانيا: النقد ما بعد الكولونيالي وقضايا الجندر:

ALTRALANG Journal
Volume 7 Issue 2 / December 2025

01- غاياتري سبيفاك: الجندر كأداة لتفكيك التاريخ الذكوري:

إذا كان التقاطع بين النظرية ما بعد الاستعمارية، و ما طرحته النسوية -خصوصا النسوية ما بعد الكولونيالية- تمثل في تفنيد ونقد اليقينيات التي لعبت دورا بارزا في تشكيل ذات التابع وطرح قضايا الهوية والاختلاف، باعتبار أن الاستعمار الإمبريالي والأبوية يعتمدان على الوسائل الإيديولوجية نفسها من أجل فرض التبعية والسيطرة، فإن "دراسات التابع"subaltern studies -التي ساهمت بشكل أساس في تطوير النظرية ما بعد الكولونيالية مع ملهمها الأول راناجيت غوهاR. Guha سنة 1982، والتي ركزت على إعادة دراسة التاريخ السفلي للهند من منظور التابع، قد أغفلت الحديث عن وضعية المرأة ودورها الفعال داخل التاريخ الهندي، فعلى الرغم من تفطن هؤلاء المؤرخين للدور الذي سيلعبه التابع في تشكيل هذا التاريخ الذي كتبه الاستعمار من منظوره، إلا أنهم لم يتطرقوا لقضية المرأة التي انطلقت منها غياتري سبيفاك G. Spivak أثناء نقدها لهذه الدراسات.

تعدّ سبيفاك من أبرز النقاد الذين حاولوا تفكيك ما طرحه غوها وبقية المؤرخين عند حديثهم عن التابع*، ويتجلى هذا في مقالها دراسات التابع: تفكيك التاريخ الذي يعد «نقدا مهمًّا لدراسات التابع ترك أثره الخطير في المسار الفكري اللاحق للمشروع. فقد أشارت كل من سبيفاك وأوهانلون إلى غياب قضايا الجندر عن دراسات التابع. كما قدمتا نقدا جوهريا للتوجه النظري للمشروع. وأشارتا، في الواقع، إلى أن التأريخ في دراسات التابع يعمل عمله من خلال فكرة عن الذات- فكرة جعل التابع صانعة لمصيره بعيدة كل البعد عن ما سبق أن تولاه المفكرون البنيويون من نقد لفكرة الذات ذاتها»31، فإن كانت دراسات التابع تحاول الكشف عن وعي الفلاح الثائر وموقعته ضمن السيرورة التاريخية التي يستطيع من خلالها تحديد مصيره، فإن غياب الحديث عن التمييز الجندري الذي كان سببا في استبعاد وإقصاء صوت المرأة/التابع داخل الكثير من النضالات الثورية التي شاركت فيها مع الرجل ضد الاستعمار البريطاني، هو تهميش للدور التاريخي الذي أدته المرأة في صناعة هذه النضالات، وهنا تقف غياتري سبيفاك بقراءتها التفكيكية ورؤيتها النقدية لهذه الجماعة قائلة «إنه لمن الغريب على جماعة تولي هذا الاهتمام لذاتية التابع وتعيين موقعها أن نجد مثل عدم المبالاة هذا تجاه الذاتية. بالإضافة إلى اللامبالاة بأهمية وحضور المرأة الأساسي كأداة محورية»32.

وقد جسدت قراءة سبيفاك النقدية لموضوع المرأة في نصوص دراسات التابع فكرتين محوريتين، تمثلت الأولى في تغييب قضية التمييز الجندري وما يحمله من أثر في إنتاج تبعية المرأة وطمس ذاتها، بينما تركز فكرتها الثانية على توظيف المرأة كأداة لحظة مناقشة الجماعة للنضالات المشتركة بين النساء والرجال، دون التفاتها إلى الدور الفاعلي والأداتي الإيجابي للمرأة في زحزحة الاستعمار والتعبئة الثورية ضده. فالغرض من هذه المراجعة النقدية هو كشف طريقة إقصاء التابع لا لشيء سوى أنه امرأة، وهي النقطة الجوهرية التي لم يتوقف عندها مؤسّسو دراسات التابع، ولهذا كان هدف سبيفاك «هو إلقاء الضوء على التواطؤ الموجود بين واضع البحث وموضوعه بين دراسات التابع وموضوع التبعية. وهنا أيضا نجد أن ميل المؤرخ لا إلى إغفال وإنما إلى إعادة تسمية المنظومة الدلالية للاختلاف الجنسي بكلمات مثل طبقة وتضامن طبقي»33، أي إنّ ما قام به مؤرخو دراسات التابع هو اختزال قضية الجندر في الطبقة التي يتشارك أعضاؤها في علاقات السيطرة والتمرد الثوري، باعتبار أن منطلقاتهم الفكرية كانت ماركسية.

ومن أجل أن تبيّن سبيفاك الصورة الفعالة للمرأة ضمن المواضيع التي اعتمدها مؤرخو دراسات التابع، حاولت تفكيك بعض المفاهيم التي اعتبرها هؤلاء المؤرخين حجرا أساسا في إنتاج الوعي الثوري عند التابع، ومن بين هذه المفاهيم مفهومي النظام العشائري ونمط القوة الجماعية، فالمرأة في النظام العشائري حسب سبيفاك كانت لها أهمية بالغة في تشكيل وتماسك وحدة العشائر وتضامنهم ضد الاستعمار، وذلك انطلاقا من المعتقدات الدينية(الهندوس والمسلمين) التي تؤمن بها كل عشيرة، فعلاقات النسب والزواج والقرابة هي من تحافظ على التماسك والاتحاد بين أعضاء العشيرة فيما بينهم، أو في علاقتهم مع العشائر الأخرى، وبهذا شكلّت المرأة محور هذه العلاقات، فالزواج الداخلي للعشيرة يحافظ على النسب ويوطد التضامن الداخلي بينهم، في الحين يلعب الزواج الخارجي أيضا دورا محوريا في توطيد علاقة عشيرة بأخرى(تبادل النساء)، وهذا الالتحام والتضامن والوحدة التي تنشأ داخل العشيرة أو خارجها والتي تكون المرأة هي الأداة التي تخلق هذه الروابط هو الذي يساهم في التعبئة الثورية ضد الاستعمار، كما يساهم في التخلص من التناحر الذي قد يؤدي إلى

زعزعة هذا النضال وتحريفه عن مساره الصحيح. وعليه يكون حضور المرأة، حضورا رمزيا يأخذ أبعادا دلالية كالتعبير عن شرف العشيرة وحفظ استمرار نسلها من جهة أخرى، كما تصبح صورة تابعة لأبوية العشيرة وطقوسها.

إن غياب هذا المنظور في دراسات التابع هو الذي استغربته سبيفاك، فهي تقول: «على الرغم من وجود قبول ضمني أن المرأة دون هوية مميزة هي التي كانت تتحكم في هذا الأصل الحقيقي أو الأسطوري، وعلى الرغم من تقدير المؤرخ أن هذه الروابط الأساسية في القرية كانت الوسيلة الرئيسية في التعبئة الثورية(...)إلا أنه لا يجوز لنا التوقف للبحث في حرمان المرأة من موضع الفاعل في عمليات التعبئة والتضامن! يُخيّل إليّ أنه إذا كان الوعي عند المرأة التابعة الذي كثيرا ما اعتبر أداة حاسمة يعتبر غواية مضللة فإن الوعي عند التابع بشكل عام يجب أن يحكم عليه من نفس المنطق»34، أي إن إقرار سبيفاك بغياب الوقوف عند أهمية الذات الفاعلة للمرأة وتعتيم الرؤية حولها، هو الأمر نفسه الذي يؤدي إلى تعتيم الذات الفاعلة للتابع عموما الذي يهدف هؤلاء المؤرخون إلى استرجاعه داخل التاريخ المسلوب من قبل الاستعمار والطبقة البرجوازية.

إن مفهوم العشائرية والنسب هو الذي ينتج ما تسميه الجماعة نمط القوة الجماعية الذي يعمل في مضمونه على ضمان استمرارية السلطة الجماعية، وبما أن هذا المفهوم يتكأ على المفهومين السابقين، فلا جرم أن يصبح هو بدوره كما توضح سبيفاك يعمل على طمس فاعلية المرأة على الرغم من الدور الذي تلعبه في إنتاج هذا النمط، ويعود سبب هذا التهميش كما تقول إلى تغافل الجماعة عن الدور الذي تلعبه «منظومة الاختلاف الجنسي في تحريك مثل هذه القوة الجماعية(...) والنتيجة أن الجنس يعتبر عنصرا واحدا من بين عناصر كثيرة تحرك هذا النظام الاجتماعي للإنتاج»35، وعليه ترى سبيفاك أن قضية المرأة في نصوص دراسات التابع يجب أن تعالج باعتبارها «مشكلة بنوية لا هامشية في كل من الثقافات المختلفة»36، وذلك بالنظر إلى فاعليتها داخل النظام الاجتماعي ونظم القوة الجماعية في المجتمع الواحد، كونها جزءا من تلك البُنى والنظم وأداة فاعلة مهمة في عمليات الإنتاج وتَشكل السلطة، ومن خلال هذه الفاعلية تزحزح المرأة أنماط القوة التي شكّلها النظام الأبوي الذي يمثل الصورة الكلية للمجتمع، هذه الصورة الأبوية تحجب دور البنى الاقتصادية والإنتاجية للمرأة، لتُختزل إلى مجرد أداة، أو رمزا داخل العلاقات الاجتماعية مما يؤدي إلى إلغاء هويتها الحقيقية.

أظهرت خلاصة تفكيكها لأنماط القوة الجماعية، ومنظومة القيم المتباينة التي تحكم العشيرة أن «صورة المرأة متنقلة من عشيرة إلى عشيرة، من عائلة إلى عائلة كابنة/أخت وزوجة/أم، هذه الصورة توفر الاستمرارية الأبوية في نفس الوقت الذي تُحرم فيه المرأة ذاتها من الهوية الحقيقية. وفي هذا المجال بالذات فإن استمرارية المجتمع أو التاريخ بالنسبة للتابع أو المؤرخ معا تنجب(...) على حساب عدم استمرارية المرأة وإعادة تفريغها من المعنى باعتبارها أداة»37. فما تريده سبيفاك من مؤرخي دراسات التابع هو ضرورة اعتماد الجندر كآلية من الآليات في إعادة كتابة تاريخ التابع، وذلك حتى لا يقع المؤرخ في مأزق معرفي متناقض ينتج عنه إقصاء لصوت المرأة الذي ينافي ما يهدف إليه مشروعه(استرجاع صوت التابع).

إن تحليلات سبيفاك لقضية المرأة لا تتوقف عند الصورة التي قدمها مؤرخو دراسات التابع في نصوصهم، بل تتعدى ذلك إلى نماذج أخرى من بينها نموذج الأرملة المضحيةsati، وهو طقس اجتماعي ديني كانت تمارسه المرأة الهندية عند وفاة زوجها، لتعبر عن وفائها وتبعيتها له، وذلك عن طريق إلقاء نفسها في محرقة زوجها عند تشيّعه، فالمرأة الأرملة لا يمكنها كما تعتقد العيش مستقلة بعد موت زوجها، ولهذا يتوجب عليها حرق نفسها38، وانطلاقا من هذا تحلل سبيفاك هذا المعتقد(حرق الأرملة) الذي تتعرض فيه المرأة للقمع من قبل النظام الأبوي، فبرفضه لهذا النوع من الممارسات استطاع أن يطمس ذات المرأة ويجعلها في حالة تابعة تفتقد القدرة على تمثيل نفسها، فهي عاجزة ويجب أن تُمثل، وقد مارس الاستعمار نفس الاستراتيجية الأبوية على هذه المرأة، وذلك عن طريق تقنين طقس الساتيsati واعتباره جريمة تمارس في حق المرأة، ولهذا «تلتفت سبيفاك إلى نقاشات الاستعمار حول حرق الأرملة في الهند لتوضح فكرتها إن أعمال الاستعمار والنظام البطريركي(الأبوي)المشتركة تجعل من الصعب جدا على التابع(في هذه الحالة الأرملة الهندية المحروقة على محرقة زوجها) الإفصاح عن وجهة نظره»39.

ما نستنتجه من هذا الخطاب أن عملية إسكات المرأة واستحالة تحرير صوتها، هي عملية ممنهجة تتم بتضافر عقائدي ديني واستعماري، ولكن في إطار هذا التحليل لا تحاول سبيفاك تحرير صوت المرأة بقدر ما تريد الحديث نيابة عنه، فالموقع الذي تشغله سبيفاك بوصفها امرأة من العالم الثالث، ومثقفة في الولايات المتحدة الأمريكية، جعلها ترى أن صوت التابع/المرأة لن يستعاد إلا «عبر المثقف المنبثق من صميم الجماعة ذاتها ودوره التوعوي»40. وهذه الرؤية هي عودة إلى المنظور الاستعماري الذي كان يعتقد أنه هو فقط المخول بتمثيل صوت المستعمر، ولعل قول سبيفاك «إن بنية الامبريالية الثقافية هي التي مكنتني»41، تبرز في مضمرها الوجه الناعم الذي تظهر به الامبريالية كمخلصة لامرأة العالم الثالث من قهر النظام الأبوي، كي تحمل الذكورة في العالم الثالث وزر هذا القمع، وتبرء نفسها من الجرائم الممارسة ضد المستعمر/المرأة.

إن ما نخلص من قول سبيفاك هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ هو مطالبة بحق الأقليات في الخروج من صمتهم، فلا شك أن الصمت طال ولا بد لهؤلاء من الكلام، وعندما أتيحت الفرصة لسبيفاك -بوصفها امرأة من العالم الثالث- في الكلام صرحت مباشرة هل فعلا نستطيع الكلام من موقع السيد ومحاربته بأسلحته داخل أسواره المعرفية التي حصّن بها نفسه؟ ولا شك أن هذا الطرح سيكون مستفهما لأن التابع مازال لحد الآن يتكلم إذا سمح له المركز فقط، وبالتالي فالمطالبة بسماع صوت المرأة يدخل تحت سياق نظري، يعكس ويشكل نظرية «تفترض مسبقا أن إسكات المرأة منهجي، ويظهر بطرق منتظمة ومنمطة، وأنه يوجد أسباب يمكن اكتشافها لهذه الظاهرة المنتشرة على نطاق واسع ويمكن ملاحظتها»42. شكلت كتابات إدوارد سعيد الثقافية مدخلا لكثير من الدراسات النقدية المعاصرة، خصوصا بعد الطرح الذي ميَّز كتابه الاستشراق-المفاهيم الشرقية للغرب

وختاما لما سبق ذكره يمكن القول إن اعتماد سبيفاك على الجندر مقولة تحليلية للتاريخ المدون بقلم ذكوري أمر يخدم النسوية في طروحاتها الإبستيمية، غير أن اعتماد الجندر إلى جانب الأدوات التي تنتجها الثقافة الامبريالية يحوّل هذه القراءة إلى مجرد صراع وصدام ضد الرجل، مما قد يعيد النسوية إلى نقطة الإنطلاق التي أرادت أن تتجاوزها.

02- رواد النقد مابعد الكولونيالي ورؤى الجندر

فما ناقشه من قضايا داخل هذا الكتاب مهّد لظهور ما يسمى الآن بـ: **الدراسات ما بعد الكولونيالية**، وكذا **دراسات التابع**، وباعتبار أن الدراسات الجندرية تهتم بقضايا **الهيمنة وعلاقات القوة**، استندت هي بدورها على المفاهيم التي من خلالها فضح إدوارد سعيد تلك التشكلات الأيديولوجية التي سبغها الغرب على الشرق، فالشرق في نظره هو منظومة معرفية «اكتسب هويته، لا نتيجة لجهود أبنائه، بل نتيجة لسلسة كاملة من الجهود القائمة على العلم والمعرفة، والتي بذلها الغرب لتحديد صورة الشرق(...)، أي أنه لما كانت المعرفة بالشرق قد تولدت عن القوة، فإنها تؤدي من زاوية معينة إلى خلق الشرق، والشرقي، وعالمه»[43]. وبهذا تحددت صورة الشرق وتم تصويره داخل عالم لغوي شرَّع للأوروبي حق ملكيته من خلال ما سماه إدوارد سعيد بالطموحات الامبريالية(نابليونN. Bonaparte، دليسبس F. De Lesseps).

لم يكتف إدوارد سعيد بتبيين التفاوت الذي حصل بين الشرق والغرب فقط، بل حاول أن يقدم رؤية يوضح من خلالها الشرعية اللازمة التي استند عليها الاستعمار من أجل تسويغ رسالته، فقد وجد الخطاب الاستعماري في الخطاب الاستشراقي كل التنميطات الملائمة من أجل **تمثيل** الشرق والهيمنة عليه، «كان المستشرق خبيرا مثل رينانE. Renan ولينE. Lane وظيفته في المجتمع أن يفسر الشرق ويوضحه لزملائه المواطنين، وكانت العلاقة بين المستشرق والشرق علاقة استكشافية في جوهرها(...) ولكن المستشرق كان يظل دائما خارج الشرق، ويظل الشرق مهما يبلغ خارج نطاق الغرب، وكان التعبير عن هذا الابتعاد الثقافي والزمني والجغرافي يتخذ شكل استعارات»[44]، إنها الاستعارات/الجماليات التي استغلها الرجل الأبيض من أجل أن ينتج خطابات تقوم في أساساها على التمييز والجوهرية التي تضفي تعميما تجعل من الشرقي دونيا وغير متحضر، وتُكسب الغربي سمات التوازن والعقلانية.

ALTRALANG Journal
Volume 7 Issue 2 / December 2025

ما يمكن أن نفهمه من هذا الكلام أن التفاوت بين الشرق والغرب لم يكن حقيقة من حقائق الطبيعة، بل هو في جوهره اختلاف قائم على ما تحدده الثقافة. إنّ هذا التحليل هو النقطة الجوهرية التي قامت عليها الدراسات الجندرية، فهي تعتبر أن الفروقات بين الجنسين حددتها الثقافة السائدة التي تحكم المجتمع، ولكن على الرغم من هذا الطرح السابق الذي سيّج كتاب **الاستشراق**، شكَّل كتاب **الثقافة والامبريالية** أيضا أرضية مهمة لهذه الدراسات كون هذا المنجز ركز على الدور الذي لعبته الثقافة في تدعيم الهيمنة الامبريالية، وذلك استعانة بـ: **القراءة الطباقية** التي كشف بها إدوارد سعيد ذاك التواطؤ الذي كرّس تبريرات تستخدمها الامبريالية من أجل تأكيد هويتها النقية «تفترض الإنشاءات المكونة في أوروبا الحديثة، والولايات المتحدة، دون استثناء دال، أن العالَم غير الأوروبي عالم صامت، بإرادة منه أو دونما إرادة. ثمة اشتمالية؛ ثمة احتوائية؛ ثمة حكم مباشر؛ ثمة إرغام وقسر... لكن ليس ثمة إقرار - إلا في النادر- بأن الشعوب المستعمَرة ينبغي أن يُسمع منها، وأن يُعرف ما لديها من أفكار».[45] وبهذا تم تحديد وتنميط الآخر/غير الأوروبي وفقا لما تقتضيه الثقافة الامبريالية، وهذه النقطة هي المقولة الأساسية التي ستعتبر من خلالها الدراسات الجندرية أن المرأة سواء داخل السرد وهو ما يهمنا، أو في مختلف المجالات الأخرى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تم موضعتها وفقا لمقتضيات الثقافة التي تواطأت مع النظام الأبوي من أجل الهيمنة عليها، وهو في الأخير ما يجعل من صوت المرأة مخنوقا وصامتا داخل الخطابات السردية المُوقعة بقلم ذكوري.

ولكن على الرغم من أن إدوارد سعيد أحاط بالصور النمطية والترسبات الأيديولوجية التي يسعى الجندر بدوره للقضاء عليها، وبناء مجتمع يقوم في أساسه على التساوي بين الجنسين **égalité du sexe**، إلا أن الكثير من النقاد أخذوا على إدوارد سعيد خلو دراساته من الحديث عن المرأة، وفي هذا السياق تقول ليلى الداخلي في مقالتها **إدوارد سعيد وثقافة المنفى** «يحكي إدوارد سعيد أنه سُئل خلال إلقائه لمحاضرة من طرف امرأة سوداء ذات سمعة كبيرة انتقدته لعدم ذكر الكثير من الكتاب الأوروبيين، وعدم ذكر الأدب النسوي، لم يعرف سعيد الذي أُخذ على عين غرة كيف يجيب»[46] ، ويبدو هذا التهميش واضحا في كتابه الاستشراق الذي يخلو تقريبا من ذكر المستشرقات اللواتي ساهمن في ترسيخ تلك المقولات التنميطية التي حبست الشرق في شرنقة الخطابات الاستشراقية، ما عدا ذكره لاسم واحد فقط وهي غيرترود بيلG. Bell الملقبة بأخناتون بغداد في بضعة سطور، وكذا تقديمه تحليلا لما سماه بـ: **الاستشراق الذكوري** الذي كان على حد قوله «يتضح بصفة خاصة في كتابات الرحالة والروائيين حيث نجد أن المرأة عادة ما تكون كائنا خلقته أوهام السلطة وخيالاتها عند الرجل، إذ تعبر المرأة عن نزوع غير محدود للملاذ الجنسي وهي تتسم بالغباء على نحو ما»[47]. أما بقية ما طرحه إدوارد سعيد فهو بعيد كل البعد عن الدراسات النسوية.

لم يقتصر تجاهل المرأة ودورها التاريخي في بناء المجتمعات عند إدوارد سعيد فقط بل تجاوز ذلك إلى معظم مؤسسي ما يسمى بالدراسات ما بعد الكولونيالية مثل فرانز فانونF. Fanon وهومي بابا وكذلك روبرت جي. سي. يونغ R. Young...إلخ، ما عدى غياتري سبيفاك التي خصصت جل دراساتها من أجل تقييم وضع المرأة بوصفها أقلية تابعة في العالم الثالث، وهذا التهميش جعل من هذه الدراسات على حد قول سارة ميلز في مقالتها **النظرية النسوية مابعد الكولونيالية** «مجال ذكوري نوعا ما، حيث تتناول بالدراسة النصوص التي تمثل السياق الكولونيالي/الامبريالي، وخاصة تلك النصوص المكتوبة في القرن التاسع العشر بأقلام رجال بريطانيين، وكتابات القرن التاسع عشر تلك هي كتابات ذكورية إلى أقصى درجة(...) وقد تفرغت النظرية ما بعد الكولونيالية تماما تقريبا لرسم ملامح تلك الذكورة دون الرجوع قليلا إلى أنواع موقع الذات المحددة للنساء البريطانيات والمحليات»[48].

لقد جرى جدل واسع وعميق حول تلك الدراسات التي خصصها هومي بابا وفرانز فانون من أجل دراسة الخطاب الاستعماري، ولكن على الرُغم من الإحاطة الواسعة بالطريقة التي كان يتم بها إنتاج هذا الخطاب، والاتيان بمفاهيم جديدة كالفضاء الثالث، والهجنة، الاستلاب... وغيرها من المفاهيم التي كانت تسعى لتحديد موقع الذات المستلبة من قبل المستعمر، لم يتم معالجة موقع المرأة ومسألة النوع بنفس الاهتمام الذي كان مخصصا للذوات المستعمَرة «إن كتاب هومي بابا-يقصد هنا كتاب موقع الثقافة- لا تحتل النساء أية مساحة فيه، فباستثناء إشارة عابرة في فقرة واحدة من الكتاب يتجاهل هومي بابا النساء، فتبدو مسألة مؤجلة ومستبعدة منسية»[49].

مع أن ما يجمع بين ما قدمه إدوارد سعيد وهومي بابا وفرانز فانون هي الإشارات العابرة لمسألة النوع وقضايا الجندر، وعلى الرغم من أن فرانز فانون في إشاراته العابرة كان متفطنا نوعا ما لهذا الأمر في كتابه **العام الخامس للثورة الجزائرية** بمقال تحت عنوان **الجزائرتلقي الحجاب** وكذا **الأسرة الجزائرية**، إلا أنه كان تفطنا يفتقر كما بيّنت ذلك آن ماكلينتوك* A. McClintock «إلى نظرية مفصّلة لعلاقات النوع»[50].

حاول فرانز فانون في هذين المقالين الحديث عن الطريقة التي أراد بها المستعمِر استغلال المرأة الجزائرية من أجل الإطاحة ببنية المجتمع الجزائري. فقد توصلت دراساتهم في تلك الفترة التي قام بها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون إلى أن المرأة الجزائرية لغز يجب كشف سره من داخل البيت ومن وراء الحجاب، «إذا أردنا أن نضرب المجتمع الجزائري في صميم بنيته، وفي قدراته على المقاومة، فيجب علينا قبل كل شيء كسب النساء، ويجب علينا السعي للبحث عنهن خلف الحجاب حيث يتوارين، وفي المنازل حيث يخفيهن الرجال»[51].

ولهذا جنّد هذا الخطاب نفسه وصوّر الرجل الجزائري بصور همجية غرضها تسفير المرأة، وإقناعها ببربرية الرجل المؤسسة على نظام ذكوري نهب كل حقوقها، وسلب منها كل ما هو إنساني كونها تتحمل أعباء الأسرة والمنزل لوحدها، وهذا ما جعل المستعمَر يلجأ إلى استراتيجية كان مضمونها «حصار النساء المعسرات الجائعات حيث يبذر مقابل كل كيلو من الدقيق يجري توزيعه مقدار من السخط على الحجاب وعلى نظام الحريم. ثم بعد السخط تأتي النصائح العملية. وتدعى النساء الجزائريات إلى القيام بدور أساس وحاسم من أجل تبديل مصيرهن. ويصار إلى حثّهن وتحريضّهن على رفض تبعية فُرضت منذ عصور ويوصف لهن الدور الهائل المترتب عليهن القيام به»[52]، ولكن هل حقيقة تمّ إخضاع كل النساء الجزائريات في تلك الفترة لمثل هذه التنميطات؟ أم تمّ إرغامهن على ذلك؟ وهل خلعن حجابهن بإرادة منهن أم تمّ فرض ذلك عليهن من قبل المستعمَر؟

يبدو أن الجواب الذي يقدمه فانون من خلال طرحه لا ينصّ على قضية الإرغام والخضوع بقدر ما يركز عل الدور الذي لعبه الحجاب/الحايك في إيجاد أشكال جديدة تكافح بها ثورة التحرير الاستعمار، فقد استغلت ثورة التحرير جيدا تمسك وإصرار المستعمَر على نزع الحجاب وتعرية جسد الجزائريات، وتحول إلى وسيلة من وسائل الكفاح، بل امتلكت عن طريقه المرأة الشرعية اللازمة من أجل المشاركة في الكفاح الوطني «وهكذا سقط رداء القصبة الواقي وستار الأمن الذي يكاد يكون عضويا والذي تنسجه المدينة العربية حول المواطنة الأصلية. واندفعت الجزائرية حاسرة مكشوفة في مدينة المحتل. وبسرعة فائقة اكتسبت مسلكا هجوميا لم يكن ليصدق مطلقا»[53]، فسفورها مكّنها من نقل الأسلحة والأموال ومعظم الأوراق المهمة، كبطاقات الهوية المزورة...وغيرها من ملفات مهمة بحرية تامة بين أعضاء جيش التحرير دون أن يشُك المستعمِر في ذلك «يبتسم لها العسكريون وتبتسم لها الدوريات الفرنسية وهي مارة. ومن هنا وهناك ترشقها الإطراءات حول مظهرها ولكن أحدا لا يشك أن في حقائبها يقبع المسدس- الرشاش الذي سوف يحصد عما قليل أربعة أو

خمسة من أفراد إحدى الدوريات»[54]. وبهذا تحول السفور في تلك الفترة عندما تمر الفتاة على أبيها أو أخيها إلى سؤال متى التحقت بالثورة؟ وليس لماذا هذا اللباس؟.

ولكن على الرغم من هذا التحليل تعتبر آن ماكلينتوك أن قراءات فانون تستند في أغلبها إلى رؤية ذكورية سواء في قراءته السابقة، أو في القراءة التي قدمها في كتابه **بشرة سوداء أقنعة بيضاء**، الذي يتحدث فيه عن **الهجنة** والتي يعتبرها حالة مرضية تجبر الزنجي على العيش بين ذاته المستلبة وبين حلم الانتماء إلى العرق الأبيض، وهنا تقف ماكلينتوك وتقول «إذا كان الأمر كذلك فما عدد الأماكن التي تسكنها النساء الخاضعات للاستعمار؟»[55]، إنها رائحة الحيادية الذكورية التي تمتد للتحليل السابق عندما يتحدث عن الحجاب. صحيح أن فانون ركّز على فاعلية المرأة في ثورة التحرير، ولكن هذه الفاعلية كما ترى ماكلينتوك مؤطرة ضمن رؤية ذكورية، فالمرأة الجزائرية كما رأى فانون كانت تستند إلى الفطرة عند قيامها بالمهمات المُوكّلة لها، ولا تتلقى أي تدريب كما هو الحال عند المرأة الأوربية(العميل السري)، وهذا الإحساس كما يرى فانون وُلد عند المرأة أثناء ثورة التحرير عندما تم استدعاؤها من قبل الرجال، ولهذا تتساءل ماكلينتوك وتقول «قبل الانتفاضة الوطنية كانت فاعلية النساء خاوية غير متحركة وبلا معنى، مثلها في ذلك مثل الحجاب، وحين يعبر فانون عن هذه الأفكار فهو لا يتواطأ مع التصوير النمطي للنساء على أنهن مجردات من الدافع التاريخي(...) وهكذا يكون النضال النسائي مجرد وليد للفاعلية الرجالية والضرورة الهيكلية للحرب»[56].

ولهذا بقي تحليل فانون أسيرا لتلك الرؤية التي كانت تُصّر دائما على تغييب المرأة كذات فاعلة داخل المجتمع، وهو في الأخير ما انتبهت إليه كلا من غاياتري سبيفاك وآن ماكلينتوك جوديت بتلر وغيرهن ممن سعين إلى فضح تلك التمثلات التي سجنت المرأة داخل خطابات ذكورية.

قائمة المراجع:

[1]– هيلين جلبرت، جوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية(النظرية والممارسة)، تر: سامح فكري، وزارة الثقافة، مصر، ط1، 1998. ص03.

[2]– بيل أشكروفت وآخرون: الردّ بالكتابة(النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة)، تر: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص ص 71–72.

*– **الهيمنة hégémony**: هو مفهوم طرحه المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي ويقصد به أن السيطرة لا تتم بسبب قوة المسيطر فحسب ولكنها أيضا تتمكن منا بسبب قدرتها على جعلنا نقبل بها ونسلم بوجاهتها. وبما أنّ غرامشي بنى نظرته في الهيمنة على كشف علامات التسلط من حيث علاقتها بالطبقة فإن الدراسات الثقافية توسع المجال لتشمل العرق والجنس والجنوسة (Gender). فالهيمنة في دلالتها العامة تشيع اليوم في الخطاب السياسي والثقافي المتداول ويشير إلى التسلط أو الرقابة الصارمة التي يفرضها فرد أو شعب أو مؤسسة أو غير ذلك على ما عداه لتحقيق مصلحته الخاصة. وقد شاع المفهوم في العديد من المقاربات مثل النقد الماركسي والنقد النسوي والنقد الثقافي... . (ينظر: سمير خليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي(إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة)، دار الكتب العلمية، لبنان، دط، د ت، ص ص321–322.)

ALTRALANG Journal
Volume 7 Issue 2 / December 2025

- **التمثيل représentation: هو من المفاهيم المعاصرة التي رافقت الدراسات ما بعد الكولونيالية والنقد الثقافي ويعتبر إدوارد سعيد واحدا من أبرز المثقفين الذين أسسوا لهذا المفهوم، باعتبار أن كتابه **الاستشراق** كما ذكر جاء لمثل هذا الغرض ويقصد إدوارد سعيد بهذا المفهوم تلك الصورة المتخيلة التي صنعها الغرب عن الشرق، وبهذا يتحدد مفهوم التمثيل بوصفه موضوعا يتم من خلاله كما يرى إدوارد سعيد تصوير الشرق والشرقي عموما. وهكذا اكتسب الشرق من يمثلونه إن صح هذا التعبير وصورا تمثله وازداد كل منها تجسيدا عما سبقه، كما ازداد اتساقها الداخلي مع بعض المقتضيات الغربية وبما أن الاستشراق كان يرتكز على ما خلفه السلف، كما يوضح ذلك إدوارد سعيد، فقد بنى كلا من نيرفالG. De Nerval و فلوبيرG. Flaubert نظرتهما للشرق انطلاقا من ذاك الأرشيف الذي شكلّته المعرفة السابقة عن الشرق(إدوارد لينE. Lane، شاتبريانF. Chateaubriand...إلخ) ولم يكن من قبيل المصادفة على الإطلاق أن يعمدا في أعمالهما عن الشرق وفي زيارتهما له إلى إعلان وإبراز كل نمط نسائي ينتمي إلى هذا اللون الأسطوري، الغني بالإيحائيات والتداعيات، فالشرق بالنسبة لهما هو أرض بكر تتصارع فيها الرغبات والشهوات، وهو في حيثياته يرمز للمرأة، فالمرأة الشرقية(كشك هانم) شكلت نموذجا في كتابات فلوبير جمع فيه كل صفات المرأة الشرقية والتي تنطبق على الشرق أيضا، فهي رمز للعطاء ورمز للإغراء والإغواء ورمز للجنس، كما أنها تتسم= =بالغموض وهي أيضا تمتاز بالقوى الخارقة للطبيعة، فقد انجذب الأوروبي كما تقول رنا قباني في كتابها **أساطير عن الشرق** إلى الشرق بدافع الجنس وحين دخل إلى هذا الشرق دخل إلى عالم الحريم المتخيل مثقلا بتوق مبهم غامض الملامح. (ينظرك إدوارد سعيد: الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق) تر: محمد عناني، دار رؤية، مصر، 2006، ص299إلى ص303.) و ينظر كذلك: رنا قباني: أساطير أوروبا عن الشرق(لفق، تسد)، تر: صباح قباني، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، سوريا، ط3، 1993، ص107) ، وقد استغلت الدراسات الجندرية هذا المفهوم-أي مفهوم التمثيل- لتجعل منه أداة تريد القول من خلالها أن المرأة تم تمثيلها من قبل الرجل، فباستناده على ما يمنحه له النظام الذكوري استطاع الرجل انطلاقا من خياله أن يحجز المرأة في صور تمثيلية يتم من خلالها منح وتقسيم الأدوار.

[3]- بيل أشكروفت وآخرون: الردّ بالكتابة(النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة)، تر: شهرت العالم، ص270.

[4]- آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007، ص27.

[5]- دوجلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية (نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية)، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005، ص41.

[6]- هشام بن الهاشمي: الكتابة المسرحية العربية المعاصرة وأسئلة الاستعمار، المركز الدولي لدراسات الفرجة، المغرب، ط1، 2016، ص9.

[7]- آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص22.

[8]- إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، رؤية للنشر، مصر، ط1، 2012، ص67.

[9]- هيلين جلبرت، جوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية (النظرية والممارسة)، ص ص 03-04.

*- **الاستدعاء interpellation والتذويت intersubjectivité:** هي من المفاهيم التي أتى بها المفكر الفرنسي لوي ألتوسير عند حديثة عن **أجهزة الدولة الأيديولوجية** في مقاله الذي يحمل نفس العنوان، فهو يرى أن الدولة تسير أفرادها عن طريق جهازين الأول قمعي والثاني أيديولوجي ويقول في هذا يمكننا أن نلاحظ أن هناك جهازا واحدا قمعيا للدولة في حين هناك عدة أجهزة أيديولوجية للدولة ويختلف الأول عن الثاني في أنّ الأول يسير الأفراد بالعنف، بينما الثاني يسيرها بالأيديولوجية وتدخل تحت هذا الجهاز مجموعة من المؤسسات (المدرسة الكنيسة الأسرة...وغيرها)، وعلى الرغم من أن هذه المؤسسات كما يرى ألتوسير تتناقض في طريقة عملها إلا أن الأيديولوجيا السائدة توحد هذه التناقضات وتصبح تصب في غرض واحد وهو خدمة جهاز الدولة، وتستند هذه الأيديولوجيا السائدة على الاستدعاء أو المناداة كآلية

ALTRALANG Journal
Volume 7 Issue 2 / December 2025

تضمن بها تحول الأفراد إلى ذوات خاضعة، ويعمل بعدها التذويت على ضمان إخضاع هذه الذوات للأيديولوجيا السياسية للدولة الأيديولوجية. ينظر: لوي ألتوسير: الأيديولوجية والأجهزة الأيديولوجية للدولة، تر: عايدة لطفي، مرا: أمينة رشيد، مجلة المفكر الفرنسية، فرنسا،ع151، يونيو 1970، ص ص151-152.).

[10]– دوجلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية(نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية)، ص39.

[11]– دوجلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية(نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية)، ص39.

[12]– بيل أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية (المفاهيم الرئيسية)، ص ص78-79.

[13]– مجموعة من المؤلفين: خطابات ال –ما بعد– (في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013،ص54.

[14]– يحي بن الوليد: الوعي المحلق(إدوارد سعيد وحال العرب)، دار رؤية، مصر، ط1، 2010، ص ص30-31.

[15]– مجموعة مؤلفين: خطابات ال – ما بعد– (في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية)، ص59.

[16]– آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص22.

[17]– هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2004، ص47.

[18]– هومي بابا: موقع الثقافة، ص 42.

*– يرى الدكتور وحيد بن بوعزيز في كتابه جدل الثقافة أن هناك فرقا جوهريا بين مفهوم الهجنة عند هومي بابا ومفهومها عند فرانز فانون، فهذا الأخير يتحدد عنده مفهوم الهجنة على أساس أنها حالة باثولوجية(مرضية) سريرية وليست حالة صحية كما نجدها عند المنظر ما بعد الكولونيالي هومي بابا(ينظر: وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة(مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية)، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018، ص24).

[19]– فردوس عظيم: ما بعد الكولونيالية، تر: شعبان مكاوي، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي (المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية)، العدد919، ج9، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005، ص341.

[20]– وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة(مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية)، ص23.

[21]– هومي بابا: موقع الثقافة، ص319.

[22]– هشام بن الهاشمي: الكتابة المسرحية العربية المعاصرة وأسئلة الاستعمار، ص117.

[23]– إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص53.

[24]– إندري الجريوال وكارين كابلان: دراسات ما بعد الكولونيالية والممارسات النسوية عبر القومية، ضمن كتاب النقد الأدبي النسوي، تر: هالة كمال، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصر، ط1، 2015، ص304.

[25]– سارة جامبل: النسوية وما بعد النسوية، ص450.

[26]– آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص32.

[27]– ميشيل فوكو: تاريخ الجنسانية (إرادة العرفان)، تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2004، ص77.

[28]– بيل أشكروفت وآخرون: الرد بالكتابة(النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة)، ص287.

[29]– سارة جامبل: النسوية وما بعد النسوية، ص ص449-450.

[30]– بيل أشكروفت وآخرون: الردّ بالكتابة(النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة)، ص291.

ALTRALANG Journal
Volume 7 Issue 2 / December 2025

*- **التابع subaltern:** هو مصطلح تستعيره الجماعة من المفكر الماركسي أنطونيو غرامشي الذي استخدمه في دفاتر السجن للإشارة إلى العمالة الريفية والبروليتتارية ويستخدم غرامشي التابع بالتبادل مع خاضع وأداتي في أوساطه الطبقية، أما جماعة دراسات التابع فاستخدمت نفس المصطلح للإشارة إلى قطاعات خارج الصفوة الهندية، خاصة القطاعات الريفية منها، غير أن استخدام سبيفاك للمصطلح كان أوسع في الكشف عن وعي الجماعات التي تعاني التهميش في مقاومتها لأشكال العنف الثقافي والسياسي ومن بينها موضع المرأة وموقعها الأداتي.(روبرت يانج: أساطير بيضاء(كتابة التاريخ والغرب)، تر: أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2003، ص 326إلى 329).

[31]- ديبيش تشاكرابرتي: دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي، تر: ثائر ديب، مجلة أسطور للدراسات التاريخية، قطر، ع03، يناير 2016، ص19.

[32]- غاياتري سبيفاك: دراسات التابع(تفكيك التاريخ)، تر: سامية محرز، مجلة البلاغة المقارنة: خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا ، العدد18، الجامعة الأمريكية، مصر، 1998، ص147.

[33]- غاياتري سبيفاك: دراسات التابع، (تفكيك التاريخ)، ص148.

[34]- غاياتري سبيفاك: دراسات التابع، (تفكيك التاريخ)، ص ص148-149.

[35]- غاياتري سبيفاك: دراسات التابع، (تفكيك التاريخ ، ص150.

[36]- غاياتري سبيفاك: دراسات التابع، (تفكيك التاريخ ، ص150.

[37]- غاياتري سبيفاك: دراسات التابع، (تفكيك التاريخ)، ص151.

[38]- ينظر: حميد دباشي: ما بعد الاستشراق (المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب)، تر: باسل عبد الله وطفه، المتوسط، إيطاليا، ط1، 2015، ص173.

[39]- آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص233.

[40]- حميد دباشي: ما بعد الاستشراق (المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب)، ص09.

[41]- غاياتري سبيفاك: دراسات التابع(تفكيك التاريخ)،ص123.

[42]- ويندي كولمار، فرانسيس بارتكوفيسكي: النظرية النسوية (مقتطفات مختارة)، ص44.

[43]- إدوارد سعيد: الاستشراق(المفاهيم الغربية للشرق)، ص97.

[44]- إدوارد سعيد: الاستشراق(المفاهيم الغربية للشرق)، ص347.

[45]- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص118.

[46]- ليلى الداخلي: إدوارد سعيد وسؤال المنفى، ضمن كتاب محمد الجرطي: إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2016، ص141.

[47]- إدوارد سعيد: الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص326.

[48]- سارة ميلز: النظرية النسوية ما بعد الكولونيالية، ضمن كتاب النقد الأدبي النسوي تر: هالة كمال، ص159.

[49]- آن ماكلينتوك: لم تعد في جنة المستقبل: النوع والعرق والوطن، ضمن كتاب أصوات بديلة-المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث-، تر: هالة كمال، تح: هدى الصدة، المشروع القومي للترجمة، مصر، ط1، 2002، ص ص 253-254.

[50]- آن ماكلينتوك: لم تعد في جنة المستقبل: النوع والعرق والوطن، ص253.

[51]- فرانز فانون: العام الخامس للثورة الجزائرية، تر: ذوقان قرقوط، مر: عبد القادر بوزيدة، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2014، ص26.

ALTRALANG Journal
Volume 7 Issue 2 / December 2025

[52]– ا فرانز فانون: العام الخامس للثورة الجزائرية ، ص27.

[53]– فرانز فانون: العام الخامس للثورة الجزائرية، ص43.

[54]– فرانز فانون: العام الخامس للثورة الجزائرية ، ص51.

[55]– آن ماكلينتوك: لم تعد في جنة المستقبل: النوع والعرق والوطن، ص253.

[56]– آن ماكلينتوك: لم تعد في جنة المستقبل: النوع والعرق والوطن، ص258.