

الاتجاه النقدي في الأدب المقارن

د إبراهيم أنيس محمد الكاسح - قسم اللغة العربية

يعكس الأدب المقارن انفتاح الدراسات الأدبية، بمجملها، على النقاش المعرفي العام في مرحلته وزمنه، فهو يدخل في جدل التأثير، وأحياناً التأثير، مع قضايا هذا النقاش المعرفي، ويتفاعل مع تياراته وأنساقه الفكرية؛ فعندما راجت النزعة التاريخانية، وشاعت مقولاتها العلمية في القرن التاسع عشر؛ بحيث طالت حقولاً معرفية مختلفة، وجدنا أثرها قد طال الدراسات الأدبية؛ في النقد الأدبي من خلال اعتماد النقد التاريخي، وفي نظرية الأدب التي حوت تصوراً ينظر للنشاط الأدبي بالعودة إلى التفسير التاريخي لطبيعة الإبداع الأدبي، ناهيك عن الانصراف الواسع إلى تاريخ الأدب والكتابة فيه، وفي سياق التفاعل مع هيمنة النزعة العقلية التاريخانية، ظهرت بواكير الدراسات الأدبية التي أسست للأدب المقارن، ودفعت باتجاه تشكّله حقلاً من حقول الدراسات الأدبية الذي بنى مفهومه المشيد لطبيعته على مبدأ تاريخية العلاقة بين عناصر المقارنة الأدبية، وصار الأدب المقارن إسهاماً في صياغة تاريخ الأدب القومي وفق المقارنين التاريخيين. والنقاش المعرفي الإنساني لا يستكين لحالة واحدة، ولا ينغلق، كما هو ثابت، على إضافة فكرية يحتفظ بها دائماً، ويتوقف عندها أبداً؛ فعرف القرن العشرون، وبالذات مع قرب منتصفه، اتجاهاً معرفياً، أو لنقل إرادة لدى المفكرين والباحثين في مجالات المعرفة المختلفة لبناء نظريات حول أنساق المعرفة، ولصياغة أنظمة تحليل لظواهرها اعتماداً على بنية هذه الظواهر نفسها، ومن خلال الرجوع إليها، والتوقف أمام كينيات بنائها وتشكلها بالتأمل وإنفاذ المساءلة العقلية.

ولم يكن الدرس الأدبي، ومنه الأدب المقارن، بمنأى عن هذا الخيار المعرفي المتأخر، إقراراً بحتمية جدل المعارف الإنسانية، واستجابة لضرورات العلاقات المتبادلة؛ فكان أن أظهرت مرحلة جديدة ثانية في تاريخ الأدب المقارن، هي مرحلة الاتجاه النقدي.

ظروف نشأة الاتجاه النقدي في الأدب المقارن.

استجابة لتطور التفكير في الظاهرة الأدبية، وتفاعلاً مع جديد نتائج هذا التفكير من مناهج ومسارات نقدية، صار لزاماً على الأدب المقارن أن ينظر فيما أنجز من رؤى سابقة، وأن يُقيّم نوع التصور الذي تأسس عليه الأدب المقارن، وما قاد إليه من مفاهيم عامة أو تفصيلية، جرى إعمالها من المقارنين الرواد بوعي وتوجيه من هذا التصور التأسيسي.

ظهر في مجال التفكير في الأدب اتجاهان نقديان ميّزا الدراسات الأدبية في القرن العشرين، وأحدثا، في الحقيقة، تحوُّلاً نوعياً يرصده من يؤرخ للدراسات الأدبية في هذا القرن، وهما اتجاها: الدراسات الشكلانية في روسيا، والنقد الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن واقع اهتمامهما ببنية العمل الأدبي، والاشتغال على الصفات الأدبية في النص الأدبي تأملاً وتبصراً نقدياً، تقدّم النقد الأدبي في مجال التفكير في الأدب على حساب التأريخ الأدبي، وغلبت الدراسات التي تحصر فاعليتها في إطار النص الأدبي على غيرها من الدراسات التي انصرفت سابقاً إلى ما هو خارج النص، و إلى منحه تقديراً مهماً يعوّل عليه عند تقديم معرفة حول الأدب والنص الأدبي.

وبوحي من تطور الدراسات الأدبية في القرن العشرين، ظهر الاتجاه النقدي الذي كان (استجابة للمتغيرات الفكرية والمنهجية التي تطورت خلال النصف الأول من القرن العشرين)¹؛ فكان أن ظهر جيل من المقارنين الذين نشطوا جغرافياً في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي عرفت مؤسساتها الأكاديمية والثقافية شيوع النقد الجديد (النصي)؛ فاتجهوا إلى بناء نظام مفاهيمي جديد، ومختلف تماماً عن السائد في الأدب المقارن؛ لذلك فإن بدايات مرحلة المقارنة النقدية في الأدب المقارن قد انبنت على نقد عنيف لأفكار المقارنين التاريخيين، واصرار على هدم التصور التاريخي فيه، والذي، كما نعرف، قد جاء انسجاماً مع شيوع التفكير التاريخي والوضعي في القرن التاسع عشر².

لقد وعى مقارنو الاتجاه النقدي ضرورة الانصراف عن المقارنات التاريخية الخارجية التي انحصرت (في دراسة آلية المصادر والتأثيرات وعلاقات

الأسباب بالمسببات، والصدى والشهرة أو الاستقبال)3، فدراسة التأثير، عند هؤلاء المقارنين، وبالذات رينيه ويليك ما هي إلا رصد للجوانب الخارجية، وابتعاد عن أي فهم حقيقي لطبيعة الأدب نفسه4.

لم يعد ممكناً، في ظل هذا التطور الذي سجّله الدراسات الأدبية المهمة بأدبية الأدب، أن ينفرد الاتجاه التاريخي بالأدب المقارن، وصار ظهور الاتجاه النقدي فيه مسلكاً طبيعياً يطورّ الدرس المقارن، ويغذيه بمقارنات فعّالة وجادة تحتفظ له بأهميته المعرفية، وقدرته على الإضافة والخلق؛ مجارة لتطور الدراسات الأدبية، وأيضاً فإنه يفيد هذه الدراسات من خلال مقارنات تبحث في القيم الفنية والجمالية التي جاءت في نصوص أدبية مختلفة اللغات. لقد كان الاتجاه النقدي أشبه بحركة تمرد في الأدب المقارن، يريد دعائه إبطال تصور مستحكم في الدراسات المقارنة، يستمد شرعيته من كونه قد لازم ظهور هذا الحقل أساساً، وصاحب نشأته؛ فعسيرة، من ثم، محاولة هدمه، وقد استقرّ في المؤسسات البحثية أكثر من قرن كامل، شهد آلاف الدراسات التي أطّرها التصور التاريخي، فعكفت دائماً على رصد علاقات التأثير والتأثير بين النصوص والآداب والعناصر موضوع المقارنة.

ولعل هذا ما يفسّر، على الأقل في جزء منه، حدّة نقد المقارن الأمريكي رينيه ويليك لأفكار الاتجاه التاريخي، وسبيل المقارنات التاريخية، (والحق أن ويليك لم يكن يطالب بأكثر من إعادة توجيه شامل للدراسات المقارنة، منتقداً الطبيعة المطلقة لمناهج فان تيجم، وجان ماري كاريه، وبالذات سبرجر في دراسة الأدب المقارن، وكذا سيطرة بقايا القرن التاسع عشر عليها بكل شحناته الوضعية العلمية، والتاريخية النسبية)5، ليرفع مقارنو الاتجاه النقدي عنواناً عريضاً لتصورهم يقوم على مقارنة الآداب انطلاقاً من نظامها البنائي الأدبي، ومن دراسة وتحليل العناصر الفنية لهذا النظام التي ميّزت كل موضوع من موضوعات المقارنة.

تصور الاتجاه النقدي في الأدب المقارن.

يعود مقارنة الاتجاه النقدي بالأدب المقارن إلى دائرة الدراسات الأدبية النصية، وقد كان رائد هذا الاتجاه النقدي رينيه ويليك مركزاً على مبدأ أن الوفاء لطبيعة الأدب الحقيقية لن يتأتى إلا من خلال ترك الاهتمام (بالمشكلات الخارجية كالمصادر والتأثيرات أو الشهرة والسمعة)⁶، والتوجه إلى نوع جديد من المقارنات ينصرف إلى تحليل العمل الفني والحكم عليه.⁷ ومع هذه الدعوة التي صدرت من ويليك إلى إكساب الدراسات المقارنة بعداً آخر، يختلف عن التصور السابق الذي تأسس عليه الأدب المقارن في بداياته، بدأ يتشكل تصور جديد يقدم الأدب المقارن بطبيعة جديدة، تقوم على دراسة النصوص المراد مقارنتها وتحليلها في ذاتها، واعتماداً على بنياتها، دونما اكتراث بالظروف الخارجية التاريخية التي تحيط بهذه النصوص؛ و بذلك، يضمن التحليل النقدي المقارن أن يلقي (الضوء على المظاهر الجمالية والشكلية لصنعه الأدب وعلى أساليبه وبنائه).⁸

وكما تقدم، فالمقارنات التاريخية تهتم بالبحث في المصادر، وعلاقات التأثير؛ خدمة لتاريخ الأدب، في حين أن المقارنات النقدية تصل بين النصوص الأدبية من خلال تحليلها فنياً، و التعليق على تكوينها البنائي من منظور جمالي؛ فهي تضيف كثيراً لنقد الأدب وتدوقه، وتعرف القراء والمهتمين بالأداب الإنسانية بطرائق وكيفيات التجسيد الفني الجمالي للأفكار و القيم التي جاءت في نصوص أدبية مختلفة اللغات والمرجعيات.

إن مطلب البحث عن الفني في النصوص الأدبية، كما شدد عليه كل من رينيه ويليك وهاري لفن، يتيح مجالاً رحباً لإعمال مقارنات إجرائية تحصر نشاطها في النصوص الأدبية، مستفيدة من مناهج نقد الأدب النصية؛ و لتتهدأ أمامها إمكانات مهمة لاكتشاف هذه النصوص التي انتجت في سياقات حضارية، وبدافع تجارب إنسانية مختلفة، و جاءت حاوية لهموم وجودية خاصة، وتوظف، في الوقت نفسه، وسائل وأدوات فنية بنائية تهيأت للأدباء في إطار خصوصياتهم الحضارية والإنسانية.

وعند إجراء المقارنات النقدية على النصوص الأدبية موضوع التحليل، تتكشف سبل كثيرة حضارية وفنية، حضارية تتصل بمجمل المكونات اللغوية، والبلاغية والفنية، والأنثروبولوجية التي تجد طريقاً لإظهارها والتحسيس بها في النص الأدبي ولدى القارئ البعيد، وكذلك سبل ذاتية تتعلق بمقدرة المبدع ومهاراته التي تميزه وهو يعبر عن مضموناته في إجراءات فنية تعكس كيفية تعاويه مع المتاح في المشترك الحضاري قومياً وإنسانياً. فقد يكون المكون الرمزي واحداً في نصين أدبيين مختلفين، وكذا قد تكون الأسطورة مشتركة في عمليتين أدبيين مختلفين، وأيضاً التشكيل الإيقاعي قد يأتي مقصوداً لطبيعته في قصيدتين مختلفتين كما في إيقاع الشعر الحر بين قصيدتين لتوماس إليوت وبدر شاكر السياب، كل ذلك وغيره من صور التوظيف البنائي الفني والحضاري المشترك يخفي وراءه تمايزاً وجملة من الخصوصيات التي يستقل بها المبدع: مرجعية وذاتاً، وتجي المقارنة النقدية مجلية لها، وكاشفة عنها، ومقيمة، في أحيان كثيرة، لمستويات إدراجها واستثمارها في النص الأدبي.

قد يكتفي المقارن، في الدراسات المقارنة النقدية، برصد و تعيين وجوه الأداء الفني عند كل طرف من أطراف المقارنة؛ فيصير نشاطه وصفيًا فقط يكتفي بوصف مظاهر البناء الفني فيهما، وقد يتجاوز ذلك إلى إصدار تقييم للنصوص موضوع المقارنة؛ لتتهيأ مقولات معيارية، لا تقف عند صاحب النص وحده، وتقيم أداءه الأدبي، بل قد ينسحب التقييم على ثقافته، وتراكم أمته الحضاري بألساقه المختلفة من لغة، وبلاغة، وإيقاع، ومدونات ثقافية، وعناصر روحية؛ لأن كل هذه المكونات تعمل عملها بشكل مباشر أو غير مباشر في بناء النص الأدبي، وتؤثر في كفاءات إنتاجه.

ما يميز تصور الاتجاه النقدي في الأدب المقارن ليس فقط حرصه على تكريس شرط المقارنات النقدية، وإقامة هذه المقارنات على دراسة النصوص الأدبية وتحليلها، وإن كان هذا المبدأ يشكل عنصراً مهماً وأصيلاً في بناء مفهوم المقارنة النقدية، ولكن يضاف إلى هذا المبدأ ملمح آخر له منزلته في بناء المقارنة النقدية، ولا يبعد عن المبدأ السابق في كونه جاء تصويماً

وتصحيحاً لما عرفته المقارنات التاريخية التي تلح على كشف العلاقات التاريخية المؤسسة على بحث التأثيرات المتبادلة، ورصد مصادر النصوص الأدبية. ولضمان بحث تاريخي وضعي من هذا النوع، ولتأمين إجرائه في وضعية واضحة؛ تكفل بالمحصلة الوقوع على نتائج علمية تاريخية تتجسد في تعليقات تاريخية تكشف أطراف التأثير، وملابساته، وأطره الزمانية والمكانية. كل هذه الغايات لا يمكن أن تظفر بها المقارنات التاريخية إلا بواسطة مقارنة محدّدة ومؤطرة، تتم بين طرفين فقط، وهو ما يعرف في المقارنات التاريخية بثنائية العلاقة بين أطراف المقارنة الأدبية. وقد رأى الاتجاه النقدي في هذا الحرص على ثنائية العلاقة بين أطراف المقارنة تكريساً لهيمنة النزعة التاريخية، واستحكامها في الدرس المقارن، وعند هدمها، والدفع باتجاه الخروج عليها إلى عقد مقارنات نقدية تتجاوز الثنائية إلى ما هو أكثر منها، فإن ذلك خطوة أخرى في اتجاه هدم التصور التاريخي، ودعم بناء تصور بديل، هو التصور النقدي في الأدب المقارن. وقد كان هنري ريماك وجون فلتشر من دعاة توسيع المقارنات النقدية إلى ما هو أكثر من أدبين إلى آداب عديدة، و تستفيد الدراسات المقارنة الموسّعة من هذا التصور المنفتح صفة إنسانية مهمة تتجاوز بها إشكالية العلاقة بين المركز و الهامش التي تنتجها المقارنات الثنائية.

يقول هنري ريماك: (باختصار الأدب المقارن هو مقارنة أدب بأدب آخر أو بأدب عديدة).⁹

وكما أن المقارنات الثنائية تضيف لتاريخ الأدب، متزوّدة بحقائق تاريخية على درجة عالية من الدقة؛ للأسباب التي جئنا على ذكرها، فإن المقارنات النقدية الموسّعة التي تقارن بين نصوص متعددة تنتمي إلى مرجعيات مختلفة ومتعددة تضيف أيضاً للنقد الأدبي، وتزوّد بملاحظات وتعليقات نقدية، أفضت إليها قراءات نقدية مقارنة؛ فتتكون انطباعات وإدراكات حول صور فنية، وأساليب أدبية، وكيفيات بنائية من جزاء مقارنات تنفتح على مدونات أدبية، ومن ثم حضارية وإنسانية أشمل. ولا يعني هذا بأي شكل أن الأدب

المقارن مرتهن دائماً لحقل أدبي آخر، مطالب بالارتباط به أخذاً وعطاء؛ لأن هذا التقييم سيعود بناء إلى سؤال إشكالي يطال استقلالية الأدب المقارن نسقاً من أنساق الدراسات الأدبية.

فالعلاقة، في واقع الحال، جدلية بين أنساق الدراسات الأدبية، فكما أن نظرية الأدب لا تجد فكاً من النقد الأدبي، على اعتبار أن الحدود بينهما متحركة وتعرف غير قليل من التداخل، فإن الأمر ينسحب على علاقة الأدب المقارن بغيره من أنساق المعرفة الأدبية الأخرى، فهو يتأثر بمنجزاتها، ويؤثر في فرص الإضافة إلى هذه المنجزات، فالأدب المقارن نشاط خاص يستهدف الآداب القومية المختلفة بالدراسة والرصد، وفي الاتجاه النقدي، وسيلته في هذه الدراسة نقد النصوص وتحليلها مباشرة، ومن نتائج عمليات المقارنة هاته يتشكل بناؤه المعرفي، وتتكون مفهوماته بوصفه إطاراً معرفياً مستقلاً، مع غيره، بطبيعة الحال، من أنماط ممارسات في تاريخه الفكرية والمعرفية.

في سنة 1961 يكتب المقارن هنري ريماك مقالة تركز التصور النقدي في الأدب المقارن، وترسخ المفهوم الجديد للمقارنة بين الآداب، ويشترك هنري ريماك مع غيره من المقارنين الأمريكيين في التأسيس لهذا التصور، وطرح أبعاده التي يراد لها أن توطر وتضبط الدراسة المقارنة، غير أن إضافة نوعية مهمة طرحها هنري ريماك وهو بصدد المشاركة في صياغة التصور النقدي في الأدب المقارن؛ إذ شاء في تنظيره لهذا التصور الجديد الذي سعى لإعماله إجرائياً في المقارنات التطبيقية، أن يدفع باتجاه إمكانية عقد مقارنات بين الأدب واللا أدب، بين الأعمال الإبداعية الأدبية، والأعمال الإبداعية الفنية، وكذلك بينهما وبين المنجزات المعرفية والفكرية الأخرى، يقول: (الأدب المقارن هو دراسة الأدب خارج حدود بلد معين واحد، ودراسة العلاقات بين الأدب من جهة ومجالات المعرفة والمعتقدات الأخرى، مثل الفنون والفلسفة والتاريخ والعلوم الإنسانية والعلوم والديانات... إلخ، من جهة أخرى، وباختصار الأدب المقارن هو مقارنة أدب بأدب آخر أو بأداب أخرى، ومقارنة الأدب مع مجالات أخرى من التعبير الإنساني).10

ما من شك في أن إصرار ريماك على انفتاح الأدب المقارن على غيره من المعارف الإنسانية غير الأدبية يسجل في إطار التصور المرن الذي ميّز اتجاه المقارنة الأمريكية، ويُراد من ذلك، مرة أخرى، ترسيخ مبدأ ضرورة تجاوز علموية الاتجاه التاريخي، وهدم نسقيته الملحّة و الضاغطة التي تضع المقارنات في أضيق الحدود. فالاتجاه التاريخي بتمسكه بعلاقات التأثير ينشط غالباً في حدود المقارنات الثنائية، وقد أشرنا إلى ذلك سلفاً، وهو بنزعه هذه يتحمس أكثر للمقارنة بين الآداب وبين النصوص في مجال الإبداع الأدبي؛ لأن فرص التقاط مواطن التأثير وسياقاته تؤكد منها في حالة توسيع المقارنات، وفتح حدودها أمام أنساق معرفية أخرى.

لقد زاد حرص مقارني التصور النقدي على جدوى المقارنات بين الأدب واللاأدب في ترسيخ صفة المرونة والانفتاح في طبيعة هذا التصور. وبصفة المرونة وانفتاح المقارنات على اللا أدب يكتمل لدينا بناء مفهوم واسع وشامل للأدب المقارن، يشدد على المقارنة بين النصوص اعتماداً على نقدها وتحليلها، ويحفّل بعقد مقارنات بين الأدب وغيره من المعارف والمنجزات الفكرية والروحية الإنسانية، فيغتني حقل الأدب المقارن بفضل ما يجنيه من توسّع المقارنات بين الأدب وغيره؛ إذ تفضي هذه العملية إلى إدخال كثير من المعارف إلى النقاش المقارني.

المسألة العنصرية و محنة الإنسان المختلف بين فرانز فانون 11

و محمد الفيتوري 12

معذبو الأرض ومحنة الإنسان الآخر.

الإنسان الآخر كائن مختلف مغاير، لا يشارك الإنسان الأبيض، الإنسان الأوروبي، إنسان الشمال، الصفات البشرية نفسها؛ فالإنسان الأبيض حالة وجودية متعالية، تمكّنت من الثبات التاريخي، واستحالت مكوّناً محورياً يحرك الواقع، ويصوغ تحولاته، ويتصدى لتشكيل وترتيب أنساقه؛ فهو مصدر المبادرة المادية و القيمية، وهو القادر على إعادة إنتاج المجتمعات البشرية التي يستوطنها الإنسان الآخر، المستطيع تصريف طبائع وسلوكيات وتطلعات هذا

الإنسان الذي عليه أن يطمئن على وجوده مادام محاطاً باهتمام الإنسان المتعالي والتميز؛ وكأنه مبدأ حتمي، ينزل منزلة القيمة المطلقة. فالإنسان الأبيض، إنسان الشمال وُجد جغرافياً، وتشكّل إنسانياً، وصيغ بنيوياً؛ ليقبض على فرص دائمة ومتجددة تؤهله ليكون محور الواقع الإنساني، ومركز الأحداث على الأرض، وموجّه تحولات التاريخ البشري.

في مقابل هذا الإنسان المتعالي، ذي الصفات المجردة، التي فازت بملامح المطلق: جماع كل الممكنات المرغوب فيها تاريخياً، يقبع الإنسان الآخر المختلف أصلاً وتكويناً، ومن ثم لوناً وصفات أصلية، وأنماط سلوك، و الذي لا يستطيع شيئاً؛ لصياغة واقع مناسب، إلا أن ينتظر تدخل الإنسان المتعالي، الفرد الصورة، الذي ظفر بصفة النموذج؛ لاعتبارات تعود لفرق الأصل، واختلاف التكوين. وأمام حتمية التفوق، وشرط الفجوة الحاصلة بين الإنسانين، يصير الإنسان الآخر كائناً منتظراً وسالياً، و منتهى ما يمكن أن يصدر عنه، أن ينتظم وفق الضوابط، ويتأطر وجودياً بحسب الحدود التي نشأت عن سلوك الإنسان الأبيض الشمالي، وهو يمارس إنسانيته المتفوّقة على الأرض، ويستهدف، تاريخياً، تحقيق ما يقربه من النموذج، من صفات الإنسان المتعالي، ومن الصورة المتفوّقة التي تصرّ على أن تكون نهائية ومطلقة في الوجود الإنساني.

وهم التفوق و التبرير للاحتلال

رصداً لأشكال التي يتجسد فيها وهم التميّز العرقي لدى الإنسان الأبيض الشمالي، كان أن تشكّلت مقولات كتاب فرانز فانون (معذبو الأرض)، وهي تتصدى لمحاولة فهم جراته على مجتمعات الإنسان الآخر؛ ليتدخل وبإلحاح غير مباشر بأساليب هادئة، أو مباشرة بأدوات عنيفة؛ ليقدم حضارته، حضارة الشمال، وليكرّس، من ثم، ديمومة الفجوة الوجودية بينه وبين الإنسان الآخر المختلف، إنسان الجنوب؛ إذ لا بد أن يفرض احساس الإنسان الأبيض الشمالي بالتفوق، وشعوره بالتميز الأصيل والمبدئي إلى اقتحام عالم الإنسان الآخر، والتدخل في بيئته مستقيماً ومؤثراً؛ فكان فعل الاستعمار نتيجة طبيعية

تدفع إليها حالة البناء التراتبي في علاقات الجنس البشري (فالاحتلال لم يوفّر جهوده في تأكيد أن الزنجي كائن متوحش، وبالنسبة للمحتل فإن الزنجي لم يكن الأنغولي أو النيجيري، بل كان حديثه دائماً عن "زنجي")13؛ ليثبت لهذا الإنسان المختلف صورة مطلقة ونمطية، و يرى فضاءه المجتمعي (القارة الأفريقية) (عالمًا للمتوحشين، بلداً هيمنت عليه الخرافات والتعصب، منذورا للاحتقار، و قد اثقلتها لعنة الإله... إنها بلاد الزنوج..)14، وعلى مؤسسات البحث العلمي التي أسسها الإنسان الأبيض الشمالي، ويفعلها علمياً بالدراسة والبحث دور أن تثبت دونية الإنسان الآخر الجنوبي، وتشهد على حيازته صفات العجز والقصور الفطري الأصيل، فالأفريقي، بالنسبة للدكتور كارتور وهو الخبير الدولي الذي عمل في أفريقيا الوسطى والشرقية، يعاني كسلاً وخمولاً، وأن خصائص النفسية الأفريقية تعود إلى عيب عضوي في الجبهة.15 والتوصيف العرقي الدوني ينسحب أيضاً على الإنسان الجزائري، وهو توصيف علمي تجريبي، معلوماته، بالتالي، راسخة تصل مستوى الحقائق، فهي نتاج جهد مؤسساتي، على يد خبراء كوّنهم فضاء الإنسان الأبيض الشمالي الحضاري (بداية، فيما يتصل بالاستعدادات الفكرية، فإن الجزائري معتوه كبير عقلياً، وإذا أردنا فهم هذا المعطى علينا استذكار السمة التي أثبتتها المدونة الجزائرية، ومفادها، أن المحلي (الجزائري) يظهر الخصائص الآتية:

. يفنقد تماماً أو تقريباً الحس العاطفي.

. ساذج، يستجيب عالياً للتأثير.

. معاند بقوة.

. طفولي ذهنياً ويفنقد روح الاستكشاف التي للطفل الغربي.

. سهل أمام الحوادث، واستجاباته سهلة التوجيه.16

ويستمر البروفسور بورو في تأكيد صفات النقص الطبيعي الملازمة للإنسان المحلي الجزائري؛ فهو على ما تقدم، أيضاً (... كائن بدائي يعيش حياة خاملة وغريزية ينظمها ويوجهها خاصة المستوى المتوسط من الدماغ)17. وأمام

حقائق موضوعية كتلك تصير ترقية الإنسان الآخر الجنوبي واجباً أخلاقياً لا بد أن ينهض به الإنسان الأبيض الشمالي، وسيتحقق هذا المطلب الحضاري من خلال استعمار مجتمعات الإنسان الدوني؛ حرصاً عليه، ومنفعة له. يلح الاحتلال على تذكير المحليين بأن رحيل المحتل سيغني بالنسبة لهم العودة إلى البربرية، والحياة الحيوانية. ويسعى الاحتلال إلى ترسيخ قناعة وجودية لدى الإنسان المحلي مفادها: يجب ألا ينظر إلى الاحتلال بوصفه أمراً رحيماً ومُحبة تسعى لحمايته من واقع معادٍ، بل يأخذ الاحتلال شكل الأم التي تمنع، دائماً، طفلاً منحرفاً بالأساس من بلوغ نهايته وانتحاره، ومن مجارة غرائزه المؤذية الضارة، فالاحتلال أم تحمي الطفل (المحلي) من نفسه، من ذاته، من واقعه النفسي والطبيعي...18

و هكذا استحال الاحتلال عملاً إيجابياً، و مهمة بناءة لا بد أن يقوم به من يملك نقيض الصفات السابقة، و ضد الخصائص الطبيعية الأصيلة التي ميّزت الإنسان الآخر الجنوبي، ولا أحد يملك التأهيل الفطري، والتحصيل الحضري مثل الإنسان الأبيض الشمالي.

وعندما يحتل الإنسان الأبيض بلاد الآخر المختلف، ويحصل اللقاء بين الإنسانين، بين الهويتين؛ يتكرّس واقع يحمل بعدين: بعد أول يتعرّف فيه الإنسان الأسود من خلال اختلافه عن الإنسان الأبيض، وتتحدد هويته تبعاً لمغايرته للإنسان الأبيض الذي صار مركزاً تتحدد هويات الآخرين بناء على حضوره، ويتحسس هؤلاء المختلفون طبيعة وجودهم بالمقارنة مع طبيعة وجوده. (فالزنجي لم يكن قط زنجياً إلى هذا الحدّ إلا عندما خضع لهيمنة الإنسان الأبيض). 19 فالزنجي جميعاً، مهماً اختلفت مجتمعاتهم، لا يتعرّفون إلا من خلال الإنسان الأبيض 20؛ ويختبرون وجودهم: ذاتاً، وسلوكاً، وقدرة إنجاز بالعودة إلى صفات النموذج الذي حازه الإنسان الأبيض.

الاحتلال فرصة للإنسان الآخر المختلف لصياغة هويته، وبناء معرفة حول طبيعته وحقيقتها، وإقامة إدراكٍ حول حضوره، كل ذلك من خلال تقييم تناظري يصل بين النموذج والموجود محلياً، ولو لم يكن الاحتلال والاتصال بالأبيض

القادم من الشمال لما كان للإنسان الآخر المختلف أن يكون معرفة عن ذاته، تمكنه، من خلال نخبه، أن يجد منزلته الملائمة في ترتيب الأعراق البشرية. بعد أن يصير الاحتلال واقعاً، ويكون اللقاء حاصلًا بين طرفين؛ أحدهما يحركه دافع تبشيري رسولي بضرورة نشر قيم حضارة الإنسان الأبيض الشمالي، وآخر عليه أن يستجيب ويتفاعل مع هذه المهمة الحضارية؛ نرصد بعدا آخر ينتجه فعل الاحتلال، إنه بعد ديمومة الاختلاف واستمراريته. فالحرص على الاحتلال من طرف المحتل، والقابلية له أو عدم القابلية السريعة لا تخفيان الواقع المبدئي والأساس، وهو ملازمة صفة الاختلاف والتمايز حتى في الفضاء المكاني الواحد الجامع للطرفين؛ وحتى مع شعور المحتل المتفوق بفائدة حضوره في هذا الفضاء، والنفع الذي يصاحبه، باعتبار حمله لمنجزات تفوقه، وما يقابل ذلك مما يحمله (المحلي) الآخر من شعور بأولوية الحق بالمكان، وبأصالة الانتماء إلى البيئة التي جمعت بينهما، فمع كل هذه الاعتبارات فإن التعايش لن يتم، وإن الاختلاف سيحتفظ بثباته، وكونه حقيقة متجذرة في أصل الأشياء (في المستعمرات، نجد أن الأجنبي القادم من مكان آخر قد فرض نفسه بمساعدة مدافعة وآلاته، وعلى الرغم من حالة الترويض الناجحة، وحالة التملك، فالمحتل يظل دائماً أجنبياً... فالقوة الحاكمة هي، أصلاً، التي أتت من مكان آخر، وهي التي لا تشبه المحليين (الآخرين)). 21.

لم يُغير الاحتلال في أصل الأشياء، ولم يحرك الفكرة الأبدية عن ثباتها، فالاختلاف بين الإنسانين حقيقة مطلقة، وليست تاريخية، ومبدأ متعالٍ وليس مقولة نقدية.

يصير الاستعمار نتيجة منتظرة أمام شعور الإنسان الأبيض بالتفوق، وهو تفوق، كما أسلفنا، أصيل ومبدئي، وليس حالة تاريخية وطارئة، وبالتالي فإن السلوكيات والممارسات الناجمة عنه ستستمر، وتتغير فقط درجتها، ويتبدل مستواها. حتمية التفوق العرقي كما يشعر بها الإنسان الأبيض الشمالي تقضي، في رصد فرانز فانون، إلى حتمية أخرى، وهي حتمية الاستعمار،

والتدخل في مجتمعات الإنسان الآخر؛ لذلك فإننا نرى فرانز فانون يرتب القضية وفق هذا المنطق السببي؛ ليجعل من الاستعمار التعبير المادي، أو التجسيد الواقعي لحالة التمايز والتفاضل العرقي. فالاستعمار ليس نزعة مصلحة، أو سلوكاً يعبر عن نوايا نفعية؛ هدفها الاستحواذ على ما في بلاد الإنسان الآخر من إمكانات طبيعية، وتسخيرها لترقية الحياة المادية في الغرب، فهذا الفعل يمكن أن يُنظر إليه على أنه فعل مغالبه تاريخي، يتأثر بتحولات الواقع، ويستجيب لشروط القوة، وأسباب القدرة التي قد تتاح للغالب فيغتم، وقد يتجرد منها فيصير مغنماً. استعمار بلاد الآخر، كما يراه فانون، هو ممارسة فوق تاريخية، مستمرة ومتجددة، وإن بأدوات وأشكال تختلف عبر الزمن؛ لأن الاستعمار يُسجل في سياق علاقات التمايز، ويحركه منطق التراتب البشري، فهو من ثم، سلوك عنصري بامتياز. (الإنسان المحلي منغلق لا يتأثر بالأخلاق، يفتقد القيم، بل هو نفي للقيم أساساً، بل يجب أن نعترف بأنه عدو للقيم، وبهذا المعنى، فهو يمثل السوء المطلق).²². هذه صورة الإنسان المختلف بعد أن أكتشفها الإنسان الأبيض الشمالي، وبعد أن أخضع أبعادها لمعايير تقييمه.

إن شيوع ألفاظ: الاستعمار، المُستعمر، المُستعمَر، السياق الاستعماري، في كتاب (معدبو الأرض) لا يشي بأن فرانز فانون يقيم الصراع بين المُستعمر والمُستعمَر على أساس مادي تاريخي، بل، نراه، كما أبنّا، يجعل من الاستعمار تجسيداً مادياً لحالة تفوق الإنسان الأبيض الشمالي، وترجمة واقعية تاريخية هذه المرة عن فوارق أصلية تفصل عرق هذا الإنسان عن الأعراق الأخرى؛ فالاستعمار فعل تحركه نزعة عنصرية، وهي التي تدفعه، وما يقع من تحصيل منافع مادية، مثل الانتفاع من الخيرات الطبيعية في البلاد المستعمرة يُعد استعادة مشروعة من إمكانات لن تجد استثمارها إلا بفضل عقل الإنسان الأبيض ومهاراته الذاتية، وسيجري تمكين الأفريقي أو العربي منها بعد أن يتصرف فيها الإنسان الأبيض.

وعندما يجمع الإنسان الأبيض والإنسان الآخر مكان واحد، و قد حلّ الإنسان الأبيض مُستعمراً بلاد الإنسان الآخر، الجزائر، أو البلاد الأفريقية، فإن مبدأ التمايز والتفاضل مازال مستحكماً، ولا مجال، في رصد قانون، للتعايش، أو لشراكة إنسانية في المكان (الفضاء المحتل فضاء ممزق إلى قسمين، والخط بينهما والحد ترسمه المعسكرات، ومراكز الشرطة) 23، فعالم المُستعمر منفصل تماماً عن عالم الإنسان المحلي، ومقطوع عنه، والواصل بينهما مؤسسات العنف التي أوجدها المحتل الأبيض؛ لتفصل عالمه بإنسانه وقيمه عن عالم الإنسان الآخر، (فالمحلي كائن مُحاط، والأبارتايد ليس إلا وسيلة تجزئة لعالم الاحتلال، فمن أول الأشياء التي على الإنسان المحلي تعلمها أن يلتزم مكانه، وألا يتعدى الحدود...) 24؛ فيتشكل، بذلك، عالمان في فضاء الإنسان الآخر المحلي، وتنتقل التراتبية العرقية إلى مجاله الذي ينتمي إليه أصلاً، ويمارس الإنسان الأبيض الشمالي تفوقه، ويحسس بتمييزه خارج فضائه، حيث الفضاء الأصلي للإنسان الآخر، ولا يمكن أن يُستغرب هذا السلوك، من القادم الوافد؛ لأن شعوره بالتفوق يبيح له الممارسات التي تعبر عنه في كل مكان، وربما في كل زمان أيضاً.

ينتقل التقسيم العرقي، وما أنتجه من تباين حضاري مادي، من تقسيم العالم إلى شمال، وجنوب، ليحلّ في الجنوب، في فضاء الإنسان الآخر؛ و لينفصل بدوره إلى عالمين: عالم يسكنه الإنسان الأبيض الشمالي، وتميزه كل الصفات المعنوية والمادية التي ميّزت بلاده الأم، وعالم استوطنه ويستوطنه الإنسان المحلي بخصائصه التي تناسب تكوينه، وتلائم هويته. (مدينة المحتل مدينة قوية، مبنية من الحجارة والحديد، وهي جيدة الإضاءة، معبّدة السبل، فيها تمتلئ صناديق القمامة بفضلات غير معروفة، لم تُر، وتُتوقع، ولا تقع الأعين أبداً على أقدم المحتل، إلا في الشاطئ أحياناً، ولا يقترب غيرهم بتاتاً منهم... شوارع مدينتهم نظيفة، صقيلة، من دون حفر، ولا حصى... مدينة المحتل يسكنها البيض والأجانب.) 25، أما مدينة أصحاب البلد، فيصورها فرانز فانون

بأنها مدينة جائعة؛ تفتقد الخبز، واللحم، والأحذية، والفحم، والضوء، مدينة المُستعمر مُقعية، ومنكفئة، إنها مدينة متعفنة، مدينة السود والعرب.26
مرة أخرى يضعنا فرانز فانون أمام فكرة أن الفرق العرقي فرق متعالٍ وغير تاريخي، وكأنه شرط أزلي، وعليه أن يتجسد ويتحَيّن وفق مراحل التاريخ، واعتبارات الظروف والسياقات، ولكنه، في جوهره، ثابت ومتأصل، فالاختلاف المادي البادي حضارياً بين مدينتين متجاورتين في بلد واحد، وفي بيئة واحدة، هي بلد الإنسان الآخر المحلي، يعكس تمايزاً أصيلاً، و لا مناص من تسجيل تجلياته الدائمة.

ومن أبلغ الأفكار التي ساقها فرانز فانون للتدليل على حتمية الاختلاف، ومن ثم ضرورة انتظار نتائجه أو تجسيدات، ما قدّمه وهو بصدد تناول دور العبادة في المستعمرات، يقول: (عندما أتحدث عن الديانة المسيحية، فإن شخصاً ليس له الحق ليدي دهشته، فالكنيسة في المستعمرات كنيسة البيض، كنيسة الأجانب، فهي لا تدعو الإنسان المُستعمر إلى طريق الله، بل إلى طريق الإنسان الأبيض، إلى طريق السيد، إلى طريق الظالم)، فحتى عندما يتصل الأمر بالممارسات الروحية فإن التمايز لا ينفك يحتفظ بثباته.27

الارتهان الثقافي

يقيم فرانز فانون رصده للواقع الثقافي في مجتمعات الإنسان الآخر على ربط دائم بين دوافع ومبررات الاستعمار الأساسية التي تناولناها سابقاً، والأوضاع التي تنتجها هذه الدوافع والمبررات، وهي مبررات ليست تاريخية، كما عرفنا، لكن نتائجها تاريخية، فالأوضاع التي تتجسد فيها هذه النتائج هي أوضاع تاريخية مادية وزمنية. فدوافع الاستعمار كما يطرحها فرانز فانون هي متعاليات، تصل مستوى الدوافع القيمية، فالإنسان الآخر: قاصر تكوينياً على مستوى الفطرة، ومن ثم، السلوك، ومجتمعه فضاء متخلف قيمياً وسلوكياً بناء على مقياس القيم الذي أوجده الإنسان المتعالي، وقد صار التدخل في مجتمعات الإنسان الآخر مطلباً يحمل ظاهراً أخلاقياً وإنسانياً، ويدفعه مضمون الإحساس بالفارق والفجوة الوجودية التي تفصل بين إنسان استطاع

تحقيق مستوى متقدم من الوجود المعنوي والمادي، وإنسان آخر تخلف، بحكم صفات أصلية انتجت ظروفًا خارجية، عن الوصول أو الاقتراب من المستوى نفسه الذي ميّز مجتمع الإنسان الأبيض الشمالي.

يرتبط الواقع الثقافي في مجتمعات الإنسان الآخر ارتباطاً مباشراً بالاستعمار، أو لنقل بطرح آخر، إن التحوّل الذي عاشه هذا الواقع يتصل بتدخل الإنسان الأبيض في مجتمع الإنسان المحلي؛ فقد صار هذا الاتصال مؤشراً يقيس من خلاله الإنسان المحلي منجزه الثقافي في صورته المتعددة، ثم، محرّكاً لتأسيس تحوّل نوعي في أنماط ثقافته؛ بعد أن تشكلت حالة وعي أخرى لدى النخبة في مجتمع المحليين، و اعتماداً على هذه الحالة، يقرأ فرانز فانون الواقع الثقافي في المجتمعات المحلية من خلال ثلاثة مستويات: مستوى ثقافة المُهيمن، ومستوى ثقافة النخب الثقافية المحلية، ومستوى الواقع الشعبي والمجتمعي.

وقد أنتج لقاء هذه المستويات الثلاثة إمكانية أن يتابع فرانز فانون قضيتين مركزيتين عن الفاعلية الثقافية، وهما: مرجعية المثقف، ودور المثقف في المجتمعات المحلية.

بين هيمنة المنجز الثقافي الغربي و واقع شعوب الدول المحتلة يتموقع المثقف العربي أو الأفريقي، وأمام واقع العلاقة بين الأركان الثلاثة السابقة يقدر فرانز فانون المسألة بمنظورين مختلفين تماماً، فهو من جهة يدرك أن النخب المثقفة في المجتمعات المحلية ترتبط في نشأتها بالمرجعية الغربية، وأن صورة المثقف بمعناها المضبوط القابل للمعاينة الحضارية لم تتشكل إلا بعد التدخل الحضاري الغربي، ومن جهة أخرى، لا يستطيع فانون إبعاد فكرة أن أي دور للمثقف في المجتمعات المحلية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال مجتمعه وشعبه الذي يرتبط معه برباط العرق والمشارك التاريخي.

النخبة الثقافية في المجتمعات المحلية مفهوم حديث على هذه المجتمعات التي عرفت تمييز الأفراد والشخصيات في مجالات وأوضاع مختلفة، رجل الدين، الزعيم القبلي، الشاعر الشعبي، و الشخصية الفلكلورية... و لكنها لم

تعرف الجماعات الثقافية التي تأخذ أوضاعاً متميزة و مؤثرة في مجتمعاتها؛ اعتماداً على رؤى وتوجهات فكرية مشتركة؛ لأن فكرة المجموعة الثقافية التي تتشكل ضمن تيار معين، وتمارس دورها التاريخي ضمن حدوده، لم تتشكل إلا بعد معايشة التدخل الحضاري والثقافي الغربي.

وما لهذه النخب، في المجتمعات المحلية المحتلّة، من خصوصية لم تتأت إلا بفعل علاقتها بالمرجعية الحضارية والثقافية الغربية، وهذا طبيعي قياساً على قراءتنا لرصد فرانز فانون للعلاقة بين الشمال والجنوب، فالغرب المتفوق يطرح عند تدخله في مجتمعات الجنوب المتأخرة نموذج الشامل الذي يحوي، من بين أبعاد أخرى، البعد الثقافي في تجسيدات المتعددة.

(اعتماداً على خطابها الداخلي النرجسي، وبوساطة أساتذتها الجامعيين، كرّست بعمق البرجوازية الاستعمارية في ذهن المُستعمر أن الماهيات تظل أبدية برغم أخطاء الإنسان، وأن هذه الماهيات الغربية بطبعها يجب أن تشيع، وعلى المُستعمر أن يقبل تماسك هذه الأفكار التي تجد، في غياب عقله، استمرار هذا الأساس اللاتيني الروماني.) 28.

وستمثل هذه الأسس الفكرية الغربية المصدر الذي يزود مثقف المجتمعات المحلية بأسباب تميزه في مجتمعه و محيطه؛ (فالمفكر (في هذه المجتمعات) قد حاكى، من جانبه، المُستعمر على مستوى المجرّد الكوني)، 29 ويرى فرانز فانون أن ثقافة المُستعمر لا تمثل مصدراً يمكن أن يكون من بين مصادر أخرى من الجائز، بل المطلوب، التعرف على ما فيها، والتأثر بها، في إطار فهم محايد للعلاقات الثقافية والحضارية بين الشعوب، فالمثقف المُستعمر، وعلى خلاف ذلك، يستجيب لنزعة التماهي مع ثقافة المُستعمر، والاندماج في منجزها؛ بحيث يصير طرفاً فيها، ومحسوباً عليها 30، (المفكر المُستعمر يثبت دائماً أنه تمثّل ثقافة المحتل. فأعماله توافق حرفاً بحرف أعمال نظرائه في البلد الغربي الأصلي، فالإلهام أوروبي، ونستطيع ببسر العودة بهذه الأعمال إلى تيار محدد من الأدب في الغرب ، إنها مرحلة التمثّل التام؛ فنجد في أدب المُستعمر البرناسيين والرمزيين، والسورياليين) 31.

ولم يتردد فرانز فانون في استعمال مصطلح (الاستلاب) لوصف حالة الحرص على التماهي والانخراط الكامل في ثقافة المُستعمر، واعتماد منجزه الثقافي مرجعاً له، بل ضابطاً ومُحدِّداً لأعماله الثقافية ف (فالأخذ يعني كذلك، وعلى مستويات متعددة أن تكون مأخوذاً)32، فإذا بوعيه و قد تشكّل وفق نظام التصورات الحضارية التي أنتجها الإنسان الأبيض الغربي.

تعرضنا آنفاً لمجتمع المثقف، ووسطه الشعبي اللذين يمثلان، بالضرورة، الحاضن الواقعي له، ودوره لا يكتمل ورسالته لا تتم إلا بحضورهما ليتأتى له بناء فاعليته على الوجه المُراد، لكن فانون يرى أن المثقف المستلب، الذي تكوّن وعيه اعتماداً على منجزات الثقافة والحضارة الغربيتين لا يمكن له أن يظفر بدور فعّال للتأثير في مجتمعه، وأن ينهض بمهمة طرح رؤيته للقضايا والوقائع؛ لأن وعيه الذي يصدر عنه هذه الرؤية قد جرت صياغته، كما قلنا، وفق مقولات ثقافة أخرى تختلف بنيويًا عن الإطار الحضاري الذي تكوّن فيه مجتمعه (إن المفكر المُستعمر الذي يتجه لشعبه من خلال الأعمال الثقافية يتصرف، في الحقيقة، كالأجنبي، وإن لم يتردد أحياناً في توظيف اللهجات المحلية ليظهر حرصه على أن يكون قدر الإمكان قريباً من الشعب. غير أن الأفكار التي يعبر عنها، والانشغالات التي تسكنه لا تلتقي مع الوضع الحقيقي والملموس الذي يعيشه الرجال والنساء في بلده).33 وبهذا المعنى، يجعل فرانز فانون من القطيعة بين المثقف ومجتمعه في الدولة المحتلة نتيجة متوقعة لاستلاب وعي هذا الأخير؛ فأفكاره وانشغالاته تنفصل تماماً عن واقع أبناء مجتمعه؛ فصار شخصية معطّلة، من جهة دوره المنتظر، يعاني انفصاماً أوجدته ثنائية: المرجع وكيفياته، والواقع المجتمعي الذي ينتمي إليه وانتظاراته.

وبذلك يرصد فرانز فانون مأزقاً تاريخياً تعيشه النخب الثقافية في بلدان الجنوب التي اقتحمها الإنسان الأبيض الغربي، فهي بادية التميّز في وسطها لتوافرها على صفات تؤهلها لمنزلة خاصة في مجتمعها، و لكنها تترك تماماً

أندورا مهما وراء هذه الخصوصية يعود مباشرة إلى ثقافة المستعمر التي حاكتها و تزوّدت بمنجزاتها.

و حفظا لصفتي الفرادة والتميز اللتين تصطبغ بهما شخصية المثقف، يحاول فانون طرح بديل مرجعي أمام نخب مجتمعات الجنوب، يعينها على تجاوز مأزق التماهي المطلق مع النموذج المرجعي الغربي، و الاستغراق في حالة القطيعة مع مجتمعاتها؛ وذلك من خلال اعتماد نضال الأمة التي ينتمي إليها مثقف الجنوب مرجعا موازيا إن لم يكن بديلا. فصراع الشعب من أجل حريته، وحرصه على صيانة كرامته الإنسانية قد تجسدا في حرب التحرير ومواجهة المُستعمر؛ طلباً لتحقيق الذات تاريخياً، و يضع هذا الموقف أمام المثقف إمكانية تميز وفرادة تاريخيتين، تحوي أوجه فعلٍ مختلفة تطرح أمام المثقف: شاعراً أو روائياً أو مفكراً... فرص تكوين وعي مهمة، ومرجعاً حيويّاً؛ يبني عليه عند الإنجاز الثقافي، يقول:

(إن شرط وجود الثقافة يرتبط بالحرية الوطنية، وبنهضة الدولة)،³⁴ وأن

معركة التحرر (توفر أقصى الظروف لأجل التطوير والإبداع الثقافي).³⁵

الارتهان السياسي.

بين الارتباط بالمحتل العنصري، وبين الانتماء للشعب وللمجتمع بوصفهما الحاضن الطبيعي الأصيل، يرصد فرانز فانون طبيعة تكوين النخب السياسية، وشخصيات الزعامات المحلية، و طبيعة أدائها. وقد لاحظنا أن ثنائية الارتهان والانتماء قد كانت حاضرة في حديثه عن المثقفين والنخب الثقافية في البلدان التي عانت التدخل العنصري، وقد كان الارتهان لثقافة المحتل العنصري مسلماً واقعياً وفعالاً جرى رصده من طرف فرانز فانون، وتقدير كفيّاته، أمّا الانتماء للشعب، والنظر إليه بوصفه المصدر الأصيل والشعري لتشكيل الوعي وتكوينه، فقد نزل منزلة الطموح في متابعة فانون لأداء هذه النخب المحلية.

والأمر ينسحب تماماً على الزعامات والأحزاب المحلية في البلدان المُستعمرة؛ إذ كان واقعها واقع ارتهان سواء في دول الشمال الأفريقي أو في

أفريقيا السوداء، فهي مشبوهة، دائماً، بمعايير قانون التحرير الوطنية، (فالاستعمار سيستخدم، لتحقيق غاياته، فئتين من المحليين، ومنهم، بداية، المتعاونون التقليديون: الزعامات، القادة، السحرة... وبهيات وأثمان يدفعها فإن الاستعمار لا ينفك يستفيد من خدمات رجال الثقة هؤلاء)،³⁶ فالفاعلون على الأرض والقيادات المجتمعية مرتبطة مباشرة بالإدارة الاستعمارية العنصرية. وهذه الشخصيات التي عددها فرانز فانون، وجرى التعامل معها، وتسخير أدوارها لتكريس التدخل الاستعماري العنصري سابقة على هذا التدخل، وموجودة سلفاً، بحكم التكوين الإقطاعي وممارساته في المجتمعات البدائية، والجديد أن المستعمر قد أدخلها في فلكه، وسخر تأثيرها في مجتمعها لمصلحته، مع إدراكه فسادها وسوء تاريخها، غالباً، في محيطها الاجتماعي، فحتى النخب، التي استقرت في منزلة متقدمة في بنية المجتمعات المستعمرة صارت مطية للاستعمار، وسهل عليه التأثير عليها، وتوجيه أدائها لمصلحته، والمعنى الضمني لهذا الواقع، أنها لا تملك ممانعة ولا صلابة أمام أساليب الإنسان الأبيض الغربي، فإذا كانت النخب على هذه الحال، فكيف بعامّة الشعب؟

وفي مرحلة لاحقة، وعندما يُصار إلى محاولة صياغة مشهد سياسي يشبه، أو لنقل يحاكي نموذج البناء السياسي الغربي، وذلك بعد أن تم تجاوز مرحلة الاضطراب والعنف، فإن الأحزاب السياسية في البلاد المحتلة لا تعرف البناء والتكوين، ولا النظام الذي تعرفه الأحزاب السياسية في بلاد الغرب. الحزب السياسي في أفريقيا استمرار وامتداد لأنماط القيادة والتوجيه المحلي التقليدي، و) هكذا فإن الحزب الوطني يتصرف وكأنه حزب عرقي، فهو في الحقيقة قبيلة أخذت صفة الحزب، فهذا الحزب الذي يطرح نفسه طواعية على أنه وطني، والذي يؤكد الحديث باسم الشعب كله، فإنه، في الحقيقة، يدير، سراً وأحياناً علانية، ديكتاتورية عرقية، فنحن لم نعد أمام ديكتاتورية برجوازية، بل أمام ديكتاتورية أخرى قبلية، فمن قبيلة الزعيم يتم اختيار الوزراء، ومديري المكاتب، والسفراء، والولاة، بل يتم اختيارهم، أحياناً، من عائلته مباشرة).³⁷

فالزعامات القبلية التي تتعهد علاقة تبعية مباشرة مع المُستعمر، و ترتبط معه عضويًا بفعل وسائل الترغيب، وربما الترهيب، قد جرى إدراجها في منظومة خدمة مصالحه، و في ذلك تكريسلفارق التفوق والتميز بين العرق الأبيض المُستعمر، والأفريقي، فهذه الزعامات المحلية نفسها من يشكل الأحزاب، ومنها، وبمعرفتها تُختار الأطر الحزبية (قيادات وأعضاء)، ونلمس بذلك استمراراً لمنطق التفوق الغربي من جهة، وللعمالة والتبعية من جهة أخرى.

أمام فساد الأدوات السياسية المحلية وعمالتها، وارتهاؤها للمستعمر، يرتب فرانز فانون نمطين من الأداء للأحزاب السياسية المحلية، وهما نمطان يُعدان نتيجة منتظرة لأصل التكوين المشبوه الذي عرفته هذه الأحزاب في نشأتها.

1. التنصل من المقاومة الشعبية.

(تدفن الأطر السياسية نفسها في المدن، ويقومون بإفهام الاحتلال بأنه لا علاقة لهم بالثوار، أو يذهبون إلى الخارج، فهم نادراً ما يلتحقون بالشعب في الجبال، ففي كينيا، مثلاً، وفي أثناء انتفاضة مو- هو لم يتبن أي وطني معروف انتماء لهذه الحركة، أو حاول الدفاع عن هؤلاء الرجال).38

2. التواطؤ.

يأخذ تواطؤ الساسة المحليين بدوره وجهين بارزين: وجه يحرص فيه هؤلاء الساسة على التواصل الدائم مع المُستعمر، والدخول معه في تنسيق دائم، بحكم حيازته سبق الحضاري الذي يؤهله لأن يكون مصدر التوجيه دائماً، وموطن الفائدة أيضاً (فالحوار لم ينقطع أبداً بين هذه الأحزاب السياسية والاحتلال، فتناقش النظم والترتيبات، والتمثيل الانتخابي، وحرية الصحافة، وحرية المجتمعات، وتناقش الإصلاحات، بل لا تتبغى الدهشة عندما يُرى أن عدداً كبيراً من المحليين ينشطون في فروع أحزاب لبلد الاحتلال).39

ولا يخفى أن ما عدده فانون من موضوعات يجري النقاش حولها بين الساسة في الأحزاب المحلية والمُستعمر هي في الأساس تنتمي لمنجز حضارة الإنسان الأبيض الغربي، وقد جرى إنتاجها داخل نظام حركية مجتمعه،

وبتأثير ثقافته التي تخضع لتصوره عن الحياة، وطبيعة العلاقات فيها، فهي من صميم قيم حضارة الغربي، ونتاج تفكيره، وقد تحوّلت إلى مبادئ إنسانية عالمية يجري تعميمها على المجتمعات الأخرى غير الغربية، بل ربما هي مبررات تقبع وراء تحريك التدخل في هذه المجتمعات؛ لفرضها والدفع إلى تبنيها، في إطار مركزية قيم الإنسان الأبيض الغربي.

وبقى الوجه الآخر لتواطؤ الساسة المحليين، وجه يعكس حقيقة قدرة المُستعمر على الهيمنة العقلية والنفسية على النخب السياسية في أفريقيا؛ فانفصمت عن الشعب، ولم تعد تحمل همومه، وتعيش معاناته؛ بل قادها ارتهانها المباشر للأجنبي إلى سلوك آخر يبدو أكثر ايغالاً في هذه الحالة؛ فيراها فرانز فانون وقد توأمت مع المُستعمر ضد المناضلين من أبناء الشعب، وصار الساسة المحليون ناقدين معارضين بأساليب مختلفة لنضال شعوبهم من أجل الحرية، ومبدين تعاطفاً مخجلاً مع المحتل (تكتفي غالبية الأحزاب المحلية، في أحسن الأحوال، بالتعبير والاعتذار عن الأعمال الوحشية التي تقع، فهذه الأحزاب لا تتبنى النضال الشعبي، بل يتجاوز الأمر ذلك، في دوائر مغلقة، إلى حدّ إدانة تلك الأفعال القوية التي تُوصف بالبشاعة في الصحافة والرأي العام في دولة الاحتلال).40

الارتهان الاقتصادي

يطمح فرانز فانون إلى أن تجد شعوب الجنوب، والمجتمعات المُستعمرة أسلوبها الخاص الذي تدير به نظامها الاقتصادي، وتضبط من خلاله علاقات الإنتاج والاستهلاك، وكل الدورة الاقتصادية، والنظام المادي الذي يحتاجه كل مجتمع، (فالدول غير النامية التي استفادت من التنافس القوي الذي كان بين النظامين (الرأسمالي والشيوعي) لأجل ضمان نجاح نضالها من أجل التحرر الوطني، عليها، مع ذلك، رفض أن تكون في قلب هذا التنافس؛ إذ لا يجب على دول العالم الثالث أن تكتفي بحياسة هويتها اعتماداً على قيم سبقتها، فهي، على النقيض من ذلك، مدعوة إلى بذل جهد لإظهار قيمها الخاصة، وكذلك مناهجها، وأسلوبها الذي يميزها).41

ولا يخفي أن هذه الدعوة التي يطلقها تظل دعوة طامح وساع إلى ترقية حضور شعوب عالم الجنوب، وهي أقرب إلى الدعوة العاطفية منها إلى الدعوة الواقعية؛ ذلك أن فانون نفسه يعي أن الماكينة الاستعمارية الغربية لم تترك لهذه الشعوب فرصة أن تبادر إلى بناء نظام اقتصادي يخصها، ويعبر عن واقعها، وتنتج ظروف الحياة حاضراً ومستقبلاً، والاستعمار الغربي نفسه لن يترك فرصة لهذه الشعوب لإنتاج نظام اقتصادي مستقل ضماناً لمصالحه بعد الاستعمار وتحرر هذه الشعوب. ولضمان هيمنته؛ انتهج الاستعمار الغربي نهجين، نهج أعمله أثناء فترة الاستعمار ووجوده قوة محتلة لدول الجنوب: (بكل واقعية، فإن أوروبا لم تتضخم بهذا الشكل الكبير إلا بفضل الذهب، والمواد الأولية للبلدان المستعمرة ... فإلى وجهتها ذهبت، منذ قرون، النفائس، والبترو، والحري، والقطن، وكذلك الأخشاب، والمنتجات المحلية الخاصة، فأوروبا، حقيقة، هي نتاج العالم الثالث، وكل وجوه الغنى التي تحيط بها مسروقة من شعوب الدول غير النامية...)،⁴² فهناك إرادة استعمارية شاءت أن تحتفظ، دائماً، بفرق حضاري ووجودي مهم بين عالم الشمال وعالم الجنوب، وما استغلال موارد الجنوب الطبيعية إلا تعبير عن هذه الإرادة وتكريس واقعي لها، بل ربما يتجاوز الأمر ذلك إلى محاولة خرق النظام الطبيعي، من جهة تحسيس شعوب الجنوب أن الغرب ونظامه الحضاري أولى بهذه الثروات الطبيعية؛ لأنه الأقدر على استثمارها، والاستفادة منها، وعلى هذه الشعوب أن تنتظر مرحلة صناعتها وإنتاجها، وتتلقاها بوصفها سوقاً لاستهلاكها.

يترك فرانز فانون الطموح ومراتب المشتبه، ليعود في مناسبة أخرى مؤكداً في كتابه أنه إذا كان لا بد من الاختيار بين النظامين الرأسمالي أو الشيوعي، فإن الثاني هو الأولى؛ لقربه من الشعوب، على الرغم من أن النظامين نتاج الحراك الفكري والاقتصادي الغربي، وهما من إنجازات حضارة الغرب، وظهرها في إطار ظروفه. (يعد الاستغلال الرأسمالي ونظامه القائم على الاحتكار والحياسة عدواً للبلدان النامية. في حين أن تبني نظام شيوعي، نظام ينصرف

كلياً جهة مجموع الشعب، وقائم على مبدأ أن الإنسان هو القيمة الأكثر أهمية، سيسمح لنا بالمضي سريعاً، وأكثر انسجاماً. و من المستحيل أن تستمر المهزلة الاجتماعية؛ حيث تمتلك قلة معظم القوى الاقتصادية والسياسية، مزدرية الغالبية الوطنية).43

لا يُخفي فرانز فانون ميله اليساري في كتابه (معذبو الأرض)، ولا يجهل هذا الميل من يتتبع سيرة الكاتب الذي يُعرف عنه تشديده على أن النظام الشيوعي يمثل نظاماً شعبياً، يحمل في رؤيته للمجتمع ونظام العلاقات فيه قيماً تلتصق بعموم الناس، وتحرص على تعميم المنفعة. وتتسق هذه الرؤية مع التصور التحرري النضالي الذي يطرحه فرانز فانون ويدافع عنه، ومن هنا تستطيع أن تجد تبريراً لدفعه الشعوب المُستعمرة، وبالذات نخبها، إلى تبني النظام الشيوعي، و خاصة وأن طموحه في أن تستطيع هذه النخب إنتاج نظامها الخاص لا يبدو ممكناً في المرحلة التاريخية الراهنة أو القريبة.

قبل التحرير، لا يتوانى الاستعمار الغربي عن استغلال أرض المُستعمر وإنسانه، فكل ما في هذه البلدان مباح متاح لتلبية مصالحه. وآخرها الإنسان في الدول المحتلة الذي أُجبر: بإكراه العنف، أو الحاجة على أن يصير آلة آدمية، تشبه الآلة الحديدية في وظيفتها؛ للقيام بأعمال توفّر الربح، وتخلق الثروات. وهي نزعة عنصرية بامتياز، يقوم فيها المُستعمر الغربي بجعل الإنسان الأفريقي أو العربي شيئاً مجرداً من صفات الإنسانية على حدّ وصف فرانز فانون؛ وكأنه بذلك يصرّ على إبعاد الإنسان الآخر المختلف عن أن يكون شبيهه وقريباً منه، يحمل الصفات والخصائص نفسها؛ تكريساً لزعم التقوق، وتثبيتاً لمبدأ الاختلاف بين العرقين.

والحقيقة أن فرانز فانون يجعل العرق الأبيض طرفاً في ثنائية طرفها الآخر مجموع الأعراق الإنسانية الأخرى: أصفر، أسود أو أسمر، فهو يؤكد أن عنصريته لم توفّر دولة أو قارة في العالم خارج القارة الأوروبية إلا وطلتها، وسعت لتسجيل حضورها فيها.44

بعد حروب التحرير، وإخضاع المُستعمر العنصري لحسابات المصلحة من جهة الاستمرار في الاستعمار أو لا، وربما بعد أن قطع شوطاً مهماً في إشباع حاجته النفسية؛ بممارساته التي تعكس وهم التفوق، والمادية؛ بعد وضع اليد على قدر مهم من موارد البلدان المحتلة، بعد كل ذلك جاءت مرحلة الانفصال المباشر والاتصال غير المباشر، الانفصال المباشر من خلال فك الارتباط عسكرياً واستعمارياً بأغلب البلدان المحتلة مع منتصف القرن العشرين، وتلا ذلك اتصال غير مباشر تحقق على المستوى الاقتصادي الذي يعيننا الآن في إنتاج ما يطلق عليه فرانز فانون (الطائفة البرجوازية caste bourgeoise) التي يرصد لها جملة من الصفات البنوية والإجرائية تميزها من نظيرتها الغربية تمييزاً سلبياً، وتقدمها في مجتمعها على أنها أداة استمرار هيمنة عنصرية المُستعمر.

كما رأينا مع الوضعين الثقافي والسياسي في الدول المُستعمرة اللذين عرفا استمرار أفكار الاستعمار وقيمه وأساليبه الحضارية؛ فكرسا، من ثم، استمراريته ودوامه بصورة غير مباشرة، والأمر ينسحب على الوضع الاقتصادي أيضاً، فالبرجوازية المحلية في الدول المُستعمرة برجوازية هجينة، ونسخة مشوهة عن الأصل الغربي: مشوهة في نشأتها، وفي طبيعتها، و أدائها في مجتمعها، (البرجوازية الوطنية التي وصلت إلى السلطة بعد نهاية النظام الاستعماري هي برجوازية متخلفة، فهي لا تمتلك تقريباً أية قوة اقتصادية، إذ تفتقد أية علاقة مع البرجوازية الغربية التي كان من المفترض أن تحل محلها)46؛ لأنها أي البرجوازية المحلية، ستكتفي (بدور المتتفع، وبوظيفة الرابح التافه. ويرمز ضيق الرؤيا هذا، وغياب الطموح إلى عجزها عن النهوض بدورها التاريخي كطبقة برجوازية).47 و هكذا يضع فرانز فانون الطائفة البرجوازية المحلية في موضع المقارنة مع الأصل، البرجوازية الغربية. فهي نسخة عن النموذج الأصلي المحتفظ دوماً بدور المركز، والقادر أيضاً على إنتاج النماذج منه.

فرانز فانون، على ما نعرف، لا يحتفظ بتقدير إيجابي للطبقة البورجوازية، ولا بدورها؛ لارتباطها بالرأسمالية التي ينفر منها فانون المعروف بميوله اليسارية، ولكنه في موضع المقارنة بين البورجوازيين الغربية والجنوبية، إن صح التوصيف، يبرز للبورجوازية الغربية صفات إيجابية تجعل منها طبقة حيوية في مجتمعها، وفاعلة في وسطها، وهو يتحدث عنها وهي الأصل، أي البورجوازية الحقيقية كما أوجدها ظروف الواقع وتحولات الأبنية الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الغربي. يقول فانون في معرض مقارنته: (إن الجانب الحيوي والريادي، وكذلك بعد إبداع و اكتشاف العالم غائب بكل أسف في كل بورجوازية محلية).48

ودلالة على ارتهاؤها للمنفعة فقط، وحرصها على تحصيل الربح، لا تقيم البورجوازية المحلية وزناً لأي انتماء للوطن، ولا تظهر حرصاً على المشاركة في تحسين الوضع الاقتصادي والاجتماعي فيه، (ترفض البورجوازية المحلية الاستثمار في أرض الوطن، وتتصرف مع الدولة التي تحميها، وتمدها بأسباب الاستمرار بنكران واضح لا يجب إغفاله)49 كما أنها ترتبط مع المُستعمر العنصري برباط قوي، فهي تستمد قوتها من علاقتها به؛ مستفيدة من أنماط جديدة من التعامل المصلحي يؤمن لها أسباب الاستمرار في تغذية نفسها بمعزل عن مجتمعها، وهي خدمة لا يقدمها المُستعمر العنصري مجاناً بطبيعة الحال، فهو يعي تماماً حجم الفائدة السياسية والاقتصادية و كذلك الثقافية التي يمكن تحصيلها من جراء تقوية نفوذ هذه الطائفة في مجتمعها.

يُظهر فرانز فانون الطائفة البورجوازية المحلية في قطيعة تامة مع مجتمعها، ليس فقط من خلال تأخرها عن أداء وظيفتها التضامنية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، وإنما في غياب الشعور بالوطن، وبالانتماء إليه، وبالمشاركة في تدعيم الإحساس بمحنته التاريخية، سواء بالمشاركة في الجهد التحرري إبان مرحلة النضال الوطني ضد المُستعمر العنصري أو بالمشاركة الوجدانية التي تحتفظ لهذا المُستعمر العنصري بصورة سلبية في الوعي الجمعي الوطني. فالطائفة البورجوازية المحلية لم يكن لها شيء من ذلك، بل

تصرّفت في انفصال تام عنه، وقدّمت مصلحتها على كل شيء، و هي مصلحة صيغت في إطار النشاط الاستعماري العنصري الذي لا تجد غضاضة في التعاطي معه، (في الأراضي المُستعمرة، تستمد الطائفة البورجوازية قوتها أساساً، بعد الاستقلال، من اتفاقيات عقدتها مع القوة الاستعمارية القديمة...)، 50 إلى الحدّ الذي رأى فيه فرانز فانون أن هذه الطائفة تسعى إلى أن تحلّ محل المُستعمر، و تقوم بدور الهيمنة لمصلحته الكلية و مصلحتها الجزئية.

شعر محمد الفيتوري و محنة الإنسان الأفريقي

ستختلف، حتماً، معالجة قضية العنصرية بين الكاتب فرانز فانون والشاعر محمد الفيتوري. صحيح أن الطريقة التي لامس بها فانون أزمة الإنسان المختلف لم تخلُ من شعيرية في كثير من مواضع كتابه، ومردّ ذلك لا إلى حساسية الكاتب الإنسانية تجاه الممارسة العنصرية العرقية، وما ينجم عنها من أفعال سالبة للكرامة الإنسانية، و إنما يمكن أن نعود بهذه الشفافية الشعرية إلى طبيعة المسألة العنصرية نفسها، فهي لا تقوم، عند التأمل المحايد فيها، على مبرر يدعمها سوى وهم التفوق المزعوم الذي يقوض إمكانية التعايش الإنساني في هذا الكون.

محمد الفيتوري شاعر من جهة تكوينه الذاتي الخاص، وشاعر من خلال وسائل تعبيره عن هذا التكوين؛ فأداته في مقاربة المسألة العنصرية هي الإبداع الشعري بخصوصياته البنائية التي نعرفها لهذا الخطاب، وهو كذلك يتعاطى مع هذه المسألة بروح الشاعر، وبحساسيته الذاتية التي تميزه من المفكر والمؤرخ؛ لذا فإننا سنرصد معالجة الشاعر لقضية العنصرية ومسألة التفوق العرقي وفق نظام الشاعرية: الوجداني، والنصي.

(ومن جديد بدأت أسترجع صوتي بحثاً عن وجودي الضائع، هذا الوجود الذي لا أعرف له معنى إلا بالشعر) 51، وبمعنى ولغة الجنس الأدبي الذي ينتسب إليه، يقول:

صناعتِي الكلام

وسيفي قلمي

وكل ثروتي شعور ونغم.52

وإدراكاً منه للدور المنتظر من كل شاعر، واستجابة لدواعي الحساسية الذاتية وضغطها باتجاه رفض الظلم العنصري ولواقعه السلوكية، يعلن في قصيدة اعترافات:

ويحي من هول الأكذوبة

ويحي... وأنا شفتا شعبي... أنا عيناه

كيف تناسيت ضحاياه. 53

وفي قصيدة الطفل والعاصفة:

الساعة، منتصف الليل

ومع الظلمة يصحو الشعراء

يسقون نفوساً ميتة

ويضيئون عيوناً عمياء

ويغنون لفجر آت.54

لقد وجدت أزمة الإنسان الأسود في كل مكان، وبخاصة في أفريقيا، في قصيدة الفيتوري مجالا للظهور، وللتحسيس بقسوتها روحياً، ووجد الفيتوري في هذه الأزمة قضيته التي يلتزم، والمضمون الذي يشيّد خطابه الشعري، و بذلك يتبدلان جدل التعريف، فكل طرف يتعرّف بالآخر في تاريخ مسألة الإنسان المختلف. لقد استحالت محنة العبودية واحتقار الآخر المختلف همّ الفيتوري المركزي. وعنوان قصيدته العريض، (مأساة الملايين من السود الأفريقيين موزعين في قارات الأرض جميعاً، مأساة الألوف من السنين تعبر بهم، وهم حيث هم من تقدير الحياة، والإنسانية والتاريخ...).55

كنت عذابي.. أنت يا أفريقيا

وكنت غريتي التي أعيشها.

وشئت أن أعيشها.56

صلة الفيتوري بمحنة الإنسان الأسود لم تنشأ، في تقديري، من مشاعر التنفيس التي يمكن أن يوصف به شعره، وهو الرجل الأسمر، ولا على سعيه لتعويض النقص النفسي المعنوي الذي قد يوجده الإحساس بالدونية بسبب الاختلاف الشكلي الظاهر.

إحساس محمد الفيتوري بمحنة الملونين يضبطها كونه شاعراً يملك حساسية نفسية تجاه ممارسات العنف المعنوي الذي يمارسه العنصريون على المختلفين عرقاً، وما كانت لتصير هذه المحنة مسألة مركزية في خطابه الشعري، لو لم تملك عليه نفسه، وهو يرصد تجلياتها عبر تاريخ البشرية في إطار ممارسات لا تجد إطلاقاً تبريراً مبدئياً لها.

و في إشارة إلى مقارنة اختلاف التعاطي مع المسألة العنصرية بين المفكر فرانز فانون و الشاعر محمد الفيتوري فإننا، في الحقيقة، لا نستطيع أن ننكر على فانون كثيراً من أوجه الشعرية المضمونية في كتابه، بل نقول إن معالجته للمسألة صادر بالأساس عن إحساس وجداني بحدة وقع الممارسة العنصرية مبدأ و فعلاً، فهو لم يشتغل عليها فكراً؛ بحيث اعتمد تفكيك هذه الممارسة بوصفها ظاهرة تاريخية تستدعي تبصراً موضوعياً بعناصرها، و من ثم تفسيراً لفعالها في الواقع؛ فكانت علاقته كما أسلفنا شاعرية مع هذه القضية، و تنم عن إحساس وجداني بحجم سوء هذا الفعل غير المبرر قيمياً.

لم نتجاوز المسألة العنصرية وممارساتها ونحن ندرس كتاب فرانز فانون (معذبو الأرض)، وسيلزنا هذا الخيار الفكري النقدي أن نعمل الشيء نفسه مع ديواني محمد الفيتوري الشعريين (أغاني أفريقيا . عاشق من أفريقيا)؛ بحيث لن نتجاوز هذا المضمون في شعره إلى معان أخرى، تنصرف إلى أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية تأتي في سياق تناول الشاعر لهموم القارة الأفريقية.

وبدافع من هذا التحديد، أفضت بنا قراءة الديوانين إلى تثبيت ثلاثة عناوين رئيسية، ينشئها الحديث حول المسألة العنصرية، وما تنتجها من أوضاع في المجتمعات الأفريقية التي ينصرف إليه نص الفيتوري الشعري.

والعناوين هي:

1. وهم التفوق العرقي.
2. الممارسات العنصرية.
3. التواطؤ المحلي.

و سند اختيار هذه العناوين، أنها تتصل، فكراً، فيما بينها؛ لتصوغ مشهداً واسعاً يستوعب مضمون قصائد الفيتوري في هذا الاتجاه. (المسألة العنصرية وممارساتها)؛ فيكون المنطلق تناول المعنى الخاص الذي به يسجل الشاعر الفرق بين العرقين الأبيض والمختلف، وتحديداً الأسود، وهنا لابد أن نسجل اختلافاً واضحاً يباعد بين طرائق تناول هذه المسألة بين المفكر فرانز فانون والشاعر محمد الفيتوري؛ ذلك أن الأول قد جعل العرق الأسود ضحية، وهدفاً للعنصرية بين أعراق أخرى عانت الممارسات نفسها، وقد أدرج المفكر تناوله هذا في سياق ما تنتجه العنصرية العرقية من ممارسات استعمارية لا تستثني عرقاً ولا قومية من القوميات بما فيها العربية أو الصينية، أو الأمريكية اللاتينية... وهو ما يمنح معالجة فانون للمسألة أفقاً إنسانياً أرحب، يضعها في مجال حفظ المشترك القيمي الإنساني أو انتهاكه.

أما الفيتوري، فإنه يحدد إطار المعنى المرتبط بالمسألة العنصرية وممارساتها بعرق واحد، ويجعل من حالته (التي نعرف) ممثلة له.

قلها لا تجبن.. لا تجبن

قلها في وجه البشرية

أنا زنجي.. وأبي زنجي الجد..

وأمي زنجية..57

أما العنوان الثاني فيأتي نتيجة للأول، وامتداداً له، فالمنطلق عنصري، قائم على تكريس التفوق العرقي بناء على الاختلاف، ليس فقط الظاهري الذي لن يكون إلا ملمحاً أو صفة بادية، تكمل صفات أخرى باطنية وسلوكية، يدعي العنصري حيازتها، ومن ثم بتمييزها إياها من الأعراق الأخرى. الممارسات الاستعمارية والاستغلالية والاستعلائية التي تصدر عن العنصري افران مُنظر

للشعور بالتفوق، وقد جعلها الفيتوري معاني جزئية تصوغ مضموناً جامعاً يقول بأن الإنسان الأسود وملتقاته سيستحيل مجالاً لممارسات العنصري، فيه سيجرب كل وسائل الإشباع النفسي والمادي التي يطلبها.

و تحت العنوان الثالث يُظهر شعر الفيتوري الإنسان الأسود، أو بعض الأفارقة، في صور سلبية، تعكس انهزامية ونكوصاً أمام الحضور المكثف الرمزي والمباشر للحالة العنصرية: مبدأ وممارسة.

وهم التفوق العرقي.

تُظهر قصيدة الفيتوري حجم الفارق العرقي الذي يفصل بين الإنسانين الأبيض والأسود، وهو فارق من صنع الإنسان الأبيض العنصري، جراء ممارساته، وقد وُضع الشاعر أمام حتمية إبرازه، ومعاداته بعنف، وبالوسيلة التي يستطيع؛

ألئن وجهي أسود

ولئن وجهك أبيض

سميتي عبداً

ووطئت إنسانيتي. 58

وجهان يتقابلان، يتعارضان، يحمل كل منهما جميع صنوف الاختلاف الممكنة والمفروضة، وجه تحسس دونيته؛ بسبب ممارسات الآخر، وكأنه لم يكتشف اختلافه إلا في حضرة هذا الآخر، والشاعر يعود بكل شيء إلى الأبيض العنصري؛ فهو من يرسخ حالة الفرق الإنساني هاته التي تضخمت نفسياً في داخله، ثم استحالت سلوكاً خارجياً؛ لذلك رتب الشاعر علاقة ترابطية بين الشعور بالفارق، والاحساس بالتمييز، وتصنيف الأسود في منزلة الموجود للسخرية، والكائن موضوع الاحتقار.

وأحياناً يُظهر الفيتوري في شعره ما يشي باستسلامه أمام فكرة التفوق التي ترجلت عن حالة الوهم؛ لتصير شيئاً يقرب من الحقيقة،

وكان الأبيض نصف إله

وكان الأسود نصف بشر. 59

إلى هنا، والبيتان قد يحملان دلالة الرفض والاستهجان، إذ يجعل الأبيض في مرتبة سامية، ويمنح الأسود منزلة وضيعة، فالأول يتعلّى ويترفع، والآخر ينحدر ويتدنى؛ و بذلك تُصاغ تراتبية مثيرة دلاليًا؛ فالأبيض تجاوز غيره من البشر؛ ليعلو عليهم، ويتنزّل منزلة مميزة؛ تجلّت في استطاعته التدخل في وجود الإنسان الأسود، وتصريف وجوه هذا الوجود، ويقابله الإنسان الأسود الذي تدنى في مراتب المخلوقات، فلم يعد بشراً، بل نصف بشر، ونؤكد على قولنا (يعد) بدلاً من فعل الكينونة (يكن)؛ لنشدد مرة أخرى على أن حالة الفرق العرقي وُجدت وشعر بها الإنسان الأسود فقط عندما حضر الإنسان الأبيض العنصري واقتحم عليه مجال وجوده.

يُعيد محمد الفيتوري، وهويتحسس مأساة العنصرية والتميز العرقي، ترتيب الوجود البشري، وقد دفعه إلى ذلك وجعه الذي يحس وهو الشاعر أمام ممارسات الفرز العرقي؛ فأعلى، غاضباً، من منزلة عرق حتى تجاوز بها المرتبة التي أرادها الله تعالى لها، والشيء نفسه كان منه مع الإنسان الأسود الذي أنزله منزلة دون باقي البشر؛ يحتفظ فقط بشيء من المشترك البشري، وليبحث، من ثم، عن كائنات أخرى مختلفة يشبهها.

مرتبة الأبيض، ومنزلة الأسود، وفق التراتبية التي صاغها الفيتوري حتمية قدرية تتجاوز الجميع، وتدخل في أقدار الجميع:

وكأن الأبيض نصف إله

وكأن الأسود نصف بشر

قدر لفظته شفّه الله

طين... ودم

ذهب.... وحجر

عبد، حر، لا يستويان..60

وما يشدّ في تناول الفيتوري لمسألة العنصرية، طرحه لها بوصفها حالة دائمة، وليست مؤقتة عابرة؛ وكأنه يراها مبدأ متأصلاً، أرادته ويريده الأبيض العنصري، ويصرّ على تكريسه باستمرار، وبأساليب أحياناً مختلفة، تتباين

بحسب تطور ظروف العالم وتحركها. العالم الذي يجمعهما، ومعهما غيرهم من الأعراق الأخرى، و إن كان الأبيض العنصري متمسكا دائماً بتسليط مشاعر التفوق على الإنسان الأسود، ويستهدفه.

يقول محمد الفيتوري في قصيدة، ثورة قارة:

وقال طفل أسود:

يا أبي، إنني أخاف الرجل الأحمر!

فهو إذا أبصرني سائراً يبصق فوق الأرض مستكبراً

فلا تدعه بيننا

فهو غريب فوق هذا الثرى

اقتله...اقتله

فيا طالما مرق أعماقي مستهتراً! 61

تدور معاني هذا المقطع متتابعة بين: الطفل الأسود الذي يؤلمه تحقير الأبيض العنصري له، وإجباره على التوضع في مرتبة الدوني، فالأبيض العنصري يوطن، في إصرار واعٍ، في نفس الطفل الأسود منطق طبيعية واعتيادية أن يكون دون الأبيض، وفي مرتبة أقل منه، و أن ذا من طبائع الأشياء، وناموسا من نواميس الوجود (طالما مرق أعماقي)، فالطفل لا يأبه بما يطاله من صور (التمزيق) المادية؛ فهي على شدتها لا تؤلمه، ولكنه يتأذى عندما يصيب هذا التمزيق روحه، التي هي روح طفل مازالت في صور تشكلها الأولى، وعلى حالتها الأصلية؛ لذلك ينصرف إليها الأبيض العنصري بممارسات التحقير وتوطين الدونية؛ لتستمرىء هذا الوضع وتلزمه، وتتنظر إليه على أنه لا ينسف صوابية النظام البشري.

يبصق الأبيض العنصري لمجرد رؤية طفل أسود، وأين؟ على أرض هذا الطفل، ملوثاً ترابه الذي عرف دورة حياة عرقه عليه؛ فيكتمل مشهد انغلاق كل عالم على نفسه، بما يحويه من مشاعر وقناعات: عالم الأبيض الذي لن يتغير جوهرياً، وإن تعدلت ممارسات التعبير عن عنصريته، وعالم الإنسان

الأسود المختلف بلونه وبتكوينه و الذي لن يغادر المنزلة التي رسمها الأبيض
العنصري لتكون موطنه المعنوي الأبدى.

وقال شيخ مقعد..

شقت جبهته السوداء فأس الزمن..

كنت صغيراً..

عندما أبصرت عيناى وجه الأبيضالمحتقن

ولم أزل أذكر لي إخوة

مشوا عبيداً.. تحت ثقل القيود

والسيد الأبيض من خلفهم

وسوطه ملتصق بالجلود..62

بين الطفل الأسود والشيخ ذي الجبهة السوداء، بين الإنسان الأسود في صغر
هثم وهو مسن، يتحرك مسار مشاعر هذا الإنسان؛ ليحسّ وصمته الأبدية
التي كرسها الأبيض العنصري. بين الطفولة والشيخوخة يحتفظ هذا الإنسان
بألمه الروحي، ووجعه المعنوي. وهو طفل ينشأ معه هذا الاحساس، وعندما
يصير شيخاً يلازمه ولا يفارقه، وبين هذين العمرين، هذين الجيلين يتجدد
دائماً صراع الروح، وخلاف النفوس، بين نفس تظن في نفسها السمو، وأخرى
تُحس بانها دون الأولى، و بين جنبات هذا التناقض الأبدى الذي لن يمس
أصله التغيير، تتحرك ممارسات تجسيد الفارق؛ ليتذكر الشيخ ما كان، وينتهي
الطفل لما سيكون؛ لأن حتمية الاختلاف تؤيد منطق هيمنة المتفوق، وقبضه
على إمكانات المبادرة للتدخل في وجود الإنسان الأسود:

ولم أزل أذكر لي إخوة

مشوا عبيداً.. تحت ثقل القيود

...

جبهة العبد... ونعل السيد

وأنين الأسود المضطهد..

تلك مأساة قرون غربت. 63

حساسية الشاعر أمام المأساة ترتب حدة في رفضها، هذا منطلق محمد الفيتوري الشعري في رصده لمسألة العنصرية، وشعوره بأنه جزء من هذه المأساة، معني بها.
الممارسات العنصرية.

دافع التفوق يفضي إلى ممارسات وأفعالٍ تشبعه، و يتحقق هذا الإشباع وفق مستويات مختلفة: قريبة وبعيدة، مباشرة وغير مباشرة، ولكنها جميعاً تلتقي لتكرس حالة التفوق، وتغذي ثباتها، فمن المنتظر أن ينصرف الأبيض العنصري بكل خلفياته، وأدواته المادية والحضارية إلى حيازة مكونات مجتمع وبلاد الإنسان الدوني؛ فيحوز الإنسان الأسود، و يضمها لأملكه، وكذلك ما وُهب من هبات طبيعية عليها أيضاً أن تدخل في حيازته، انسجاماً مع حالة المغالبة الوجودية التي يقيمها مبدأ التفوق والتمايز بين الأعراق.
وعند قراءة شعر محمد الفيتوري الذي جاء على تناول صنوف الممارسات العنصرية التي مثلت معاني جزئية تكشف عن أنماط هذه الممارسات وكيفياتها، نصل إلى أن شعره يضعنا أمام لونين من الممارسات العنصرية: لون يطال الإنسان الأفريقي، ولون آخر من الممارسات العنصرية يتجسد في انتزاع ما قدر لهذا الإنسان من هبات طبيعية.
. الممارسات العنصرية والإنسان الأفريقي.

يرصد الشاعر محمد الفيتوري هذا اللون من الممارسات من خلال وقوعها على روح الإنسان الأسود، وإحاقها الأذى المعنوي والضرر النفسي:

سميتني عبداً

ووطئت إنسانيتي

وحقرت روحانيتي. 64

ويقول في قصيدة من أجل عيون الحرية:

اكتب.. فعلى أرضك مازال

الرعب الأبيض ذو الأغلال

يغسل بالدم قلب الأطفال

وينكس أعناق الأجيال.65

يدرك الفيتوري جيداً درجة الألم وشدته، عندما يتصل الأمر بالانتقاص من قدر الإنسان، والحط من كرامته، فالوجع يصيب الذات في أهم جوانبها وهي الروح، وكأن العنصرية في نظر الفيتوري وباء لا يوقر شيئاً إلا وأصابه بضرره، بالروح يبدأ؛ ليفتك بها، وبالجسد ينتهي ليؤلمه.

ومما يُلاحظ؛ فيذكر، أن الأبيض العنصري قد جعل من الإنسان الأسود شيئاً من بين أشياء أخرى تحويها البيئة الأفريقية؛ ذلك أن الفيتوري يرى الأسود و قد جرّده الأبيض العنصري من صفات الآدمية التي يمكنها أن تقرّبه منه؛ فيقع شيء من الشراكة بين العرقين، وهو ما ياباه العنصري، الذي لا يريد لمبدأ الفارق أن يُنسف، الأمر الذي يقوض مبررات الغلبة الحضارية التي عرفها عبر التاريخ، فالرجل الأسود شيء لا عمق له، ولا امتداد له، هو موضوع مادي يعمل الأبيض العنصري على استغلاله واستثماره كالأشياء المادية الأخرى:

وقال شيخ مقعد..

شقتت جبهته السوداء فأس الزمن..

...

ولم أزل أنكر لي إخوة

مشوا عبيداً.. تحت ثقل القيود

والسيد الأبيض من خلفهم

وسوطه ملتصق بالجلود. 66

مركزية الإنسان الأبيض، وإحساسه بأنه محور الكون يدفعه إلى النظر إلى عناصر الوجود ومكوناته الأخرى بوصفها موضوعات قابلة للتسخير والاستثمار، بما في ذلك المختلفين من البشر؛ فيسخرهم لشؤونه المختلفة، وهو بينهم في مجتمعاتهم، ويسخرهم أيضاً للشؤون نفسها وهم في مجتمعه، لقد حولهم إلى أدوات للاستفادة، وأحياناً المتعة. ويرصد الشاعر الفيتوري هذا المعنى، ويقيمه جوهرًا لمفهوم العبودية، كل ما هناك، في تلك البلاد، مسخر

له، ومقدّر لإشباع انتظاراته المختلفة، ولم يُفَلت الفيتوري أي إحياء لهذا الوهم عندما قدّم العنصرية تعطيلاً للروح، واستثماراً للجسد.

لكم أشتهي جسداً دافئاً

مهيباً.. لزنجية جامحة

فقد قيل أن لحوم الجواري

لها نكهة.. ولها رائحة..

بلاد الكنوز. ! إفريقيا. 67

تتوافر بلاد الجنوب على كثير من المشتبهات، كثير من الأشياء المثيرة؛ لاختلافها وغرابتها، وهي متاحة لمن تحققت له أسباب التفوق؛ ليطالها ويحوزها، ومن ذلك الأنثى السوداء، التي سمع من أقرانه عنها، ودوره الآن ليصل إليها. فأفريقيا موطن متاح للقادمين.

والأسود متاح في بلاده، متاح أيضاً خارجه، يقبل التسخير دائماً، ويضعنا الفيتوري أمام معنى أن العنصرية هدم للزمان وللمكان؛ لأنها معنى مجرد متعال يتواصل مع الزمن، وإن بأشكال وأدوات مختلفة. فالأسود موضوع ثابت لا يتغير، وإن تبدّلت ظروف الزمان وأحوال المكان.

الأسود في بلاده موضوع لتلبية مرادات الأبيض العنصري الذي إن احتاجه في غير بلاده فهو كذلك مستسلم مستجيب، يقول الفيتوري في قصيدة غابة موت:

فأفريقيا موطني والزنوج المساكين شعبي

الزنوج الذين أقاموا هياكلهم أمس جسراً

تمر عليه إليك الحضارة

...

والذين لدى كل ضربة معول

وفي كل رعشة منجل

وملء مناجمك المعتمات

وملء شوارحك المتخلمات

وملء ترابك.. ملء ثيابك

ملء كنائسك العاليات

سينسون أنك سوط، وأنك قاتل. 68

- الممارسات العنصرية و الاستغلال المادي.

لقد استسهلت العنصرية الإنسان الأسود، وجعلته متاحاً بعد أن استحال شيئاً طبعاً يقبل التداول والتناول، وبعد أن تجرد من امكانات الفعل الذاتي، والموقف الشخصي. وليس من المفاجئ بعد ذلك أن يستسهل العنصري كل أملاك وهبات الإنسان الأسود، فكل شيء هنا كمستجيب لرغبات الإنسان الأبيض، وببسر كبير:

متى أجد المال؟

كي أشتري حذاء، وكلباً، وثوباً جديداً

وأمضي إلى أفريقيا

لأصطاد قافلة من عبيد !

فإني امرؤ أبيض كالثلوج

ولست عظيماً لأنني فقير

وقد كان لي رفقة..

ثم عادوا سراة عظاماً

فلم لا أسير؟ 69

يشيء إظهار القارة الأفريقية بهذا الوضع المستسلم في شعر الفيتوري بضخامة حجم الغضب الذي يسكن الشاعر أمام هذا الواقع الذي لا يستطيع الانفكاك عنه، فهو طرف في هذه الحالة وإن لم يشأ؛ لأن حالة الجموع لا تستثني الأفراد، لذلك يوغل الشاعر في القسوة على أبناء لونه تنقيساً عن غضبه، وحرصاً على القول بأنه يحاول التخلص من حالة تطاله ولا يريد لها، ولكنها تتلبسه بقوة عمومها واتساعها.

الأبيض العنصري يريد، ويشاء، والإنسان الأسود مجرد من الإرادة، ويكفي الأبيض العنصري أن يتجه إلى بلاد أفريقيا ليظفر بكل شيء؛ بالإنسان: رجلاً

وأنتى، وكذلك بأسباب الغنى والثروة، وكيف لا؟ والإنسان الأسود محاط بهبات طبيعية لا يعرف استثمارها، ولم يعرف تقديرها، وأنّ له ذلك وهو من هو ! كل شيء في أفريقيا في انتظار الأبيض المتفوق، وبهذا نطق التاريخ !

وسفن معبأة بالجواري الحسان
وبالمسك، والعاج، والزعفران
هدايا بلا مهرجان
تسيّرهما الريح في كل آن
لأبيض هذا الزمان
لسيد كل زمان. 70

تواطؤ المحلي.

يسوءه كثيراً ما يراه الشاعر محمد الفيتوري من استسلام الإنسان الأفريقي، وانكساره أمام العنف العنصري، وأمام ممارسات التحقير والإهانة في صورها المختلفة، ولا غرابة أن يصدر ذلك عن نفس شاعرة حساسة تلوم بعنف شركائها في المحنة على خضوعهم المشين.

واعتق النعش واللحد
في خطاها الوثيدة
لولا بقية ذكرى قديمة محشودة
عن سيّد وجوار، وأذرع محدودة
وعن ضحايا عرايا
خلف الحدود البعيدة
وعن بلاد تضم الطغاة، وهي سعيدة
وعن شعوب كسالى..
وعن شعوب بليدة
تعيش في كل يوم..
في أرضها مطرودة. 71

لقد تضمن المقطع الشعري السابق استهجان الفيتوري لحالتين لبني عرقة:
حالة الخضوع وقبول الإذلال الذي يقع من الأبيض العنصري، وبذلك يلوم
فيهم هذه القابلية للاستعباد، والاستجابة للامتهان؛ و عندئذ يكرسون وهم
التفوق نفسه الذي لا يفتأ العنصري ينادي به، وبه يعمل:

ولأن الخوف سجن

ولأن الماضي المظلم سجن

بقيت أفريقيا مستعبدة

تتقب السجن إلى سجن جديد.72

ويقول في معنى الاستسلام وتأكيد القابلية للعنصرية في قصيدة البعث
الأفريقي:

أكل ما عندك أن تصبني مزرعة

للأرجل الزراعة

أكل ما عندك أن تلغني أحذية المستعمر اللامعة

أكل ما عندك أن ترقدي

خاملة.. خائرة.. خاضعة

أكل ما عندك أن تصدري قوافل الرقيق

يا ضائعة! 73

والحالة الأخرى التي يرفضها الفيتوري في سلوك أبناء القارة الأفريقية هي
عجزهم عن إيجاد موضعهم في صناعة الحضارة الإنسانية، والإسهام فيها
كباقي القوميات والشعوب؛ الأمر الذي قد يرسخ وصمة الدونية التي تلصقها
بهم العنصرية، فالدونني عقلاً ومهارة لا طاقة له بمشاركة الآخر البناء
الحضاري.

كأفريقيا في ظلام العصور

عجوز ملقعة بالبخور

وحفرة نار عظيمة

ومنقار بومة

وقرن بهيمة

وتعويدة من صلاة قديمة. 47

إن الاستسلام للخرافة، وغلبة التفكير الأسطوري، وعدم إعمال العقل للبناء والإنتاج، كل ذلك مدعاة لتشديد حالة خارج التاريخ البشري؛ حيث لم يتسن لإنسان هذا الواقع حيازة مقومات الدخول في المنافسة الحضارية مع الآخرين؛ ليقدم إسهامه فيها.

وقد ساءت الفيتوري هذه الوضعية المتخلفة للإنسان الأفريقي، ورأها معينة على الاستبداد، موطنه للاستعباد، فلا غرو، نتيجة لها، أن يكون الضحية الدائمة للآخرين.

الهوامش

1. حسان، عبد الحكيم، مجلة فصول، ع3، مجلد3، 1983، ص14.
- 2- علوش، سعيد، مدارس الأدب المقارن، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987، ص24.
3. علوش، سعيد، مدارس الأدب المقارن، ص63.
- 4- الخزعلي، محمد، دراسات في الأدب المقارن، مؤسسة حمادة، أريذة، 1995، ص41.
5. علوش، سعيد، مدارس الأدب المقارن، ص97.
- 6- المناصرة، عز الدين، المثاقفة والنقد المقارن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص23.
7. المصدر نفسه، ص23. 8. المصدر نفسه، ص24.
9. المناصرة، عز الدين، المثاقفة والنقد المقارن، ص23، وكذا: علوش، سعيد، مدارس الأدب المقارن، ص107.
10. المناصرة، عز الدين، المثاقفة والنقد المقارن، ص23.
- 11- فرانز فانون، 1925-1961 طبيب نفسي و مفكر ولد في جزر المارتينيك، و عرف بنضاله ضد العنصرية و التمييز العرقي، انخرط في

صفوف جبهة التحرير الوطني الجزائرية، من أعماله: معذبو الأرض 1961،
و جلد أسود قناع أبيض 1952.
12- محمد الفيتوري، 1936-2015 شاعر عربي، تميز شعره بمناهضة
العنصرية و استعباد الشعوب، و قد كرّس جزءا مهما من شعره للدفاع عن
قضايا السود.

Dames de la derre, maspero, 1970,13- Fanon,

Frantz, Les

P145.

14- Ibid,p145. 15- Ibid,p222. 16- Ibid,p220. 17-

Ibid,p221.

18- Ibid,p145. 19- Ibid,p145. 20- Ibid,p149. 21-

Ibid,p9.

22- Ibid,p10. 23- Ibid,p7. 24- Ibid,p18. 25-

Ibid,p8.

26-Ibid,p8. 27- Ibid,p10. 28- Ibid,p14. 29- Ibid,p13.

30- Ibid,p118. 31-Ibid,p153. 32-Ibid,p157. 33-

Ibid,p154.

34-Ibid,p172. 35-Ibid,p174. 36-Ibid,p85. 37-

Ibid,p122.

38-Ibid,p70. 39-Ibid,p24. 40-Ibid,p26-27. 41-

Ibid, p56.

42-Ibid,p59. 43-Ibid,p56-57. 44-Ibid,p99. 45-

Ibid,p110.

46-Ibid,p96. 47-Ibid,p98. 48-Ibid,p98. 49-

Ibid,p114.

50-Ibid,p117.

51. الفيتوري، محمد، الديوان، منشورات الفيتوري، بيروت، ط4 .
1981،ص26.
52. ديوان الفيتوري، ص241.
53. المصدر نفسه، ص277. 54. المصدر نفسه، ص313.
55. الفيتوري، محمد،مجلة الآداب،ع2، فبراير، 1995،ص52.
56. ديوان الفيتوري،ص242. 57. المصدر نفسه، ص21.
58. المصدر نفسه،ص62. 59. المصدر نفسه،ص266.
60. المصدر نفسه،ص266. 61. المصدر نفسه، ص50.
62. المصدر نفسه،ص51. 63. المصدر نفسه، ص57.
64. المصدر نفسه،ص62. 65. المصدر نفسه، ص266.
66. المصدر نفسه، ص51. 67. المصدر نفسه،ص68.
68. المصدر نفسه،ص233. 69. المصدر نفسه،ص67.
70. المصدر نفسه، ص43. 71. المصدر نفسه، ص256.
72. المصدر نفسه، ص82. 73. المصدر نفسه،ص48.
74. المصدر نفسه، ص42 . 43.

المصادر

- الفيتوري، محمد، الديوان، منشورات الفيتوري، بيروت، ط4،1981،4
- Fanon, Frantz, les damnes de la terre, maspero,1970
1. حسان، عبد الحكيم، مجلة فصول، ع3، 1983.
2. الخزعلي، محمد، دراسات في الأدب المقارن، مؤسسة حمادة، أريد،
1995.
3. علوش، سعيد، مدارس الأدب المقارن، المركز الثقافي العربي، ط1،
1987.

4. المناصرة، عز الدين، المثاقفة والنقد المقارن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.

5 -C. Bichois – A.Rousseau–P.Brunel, Armond–colin,
paris,1983