



Title	عدوى الرحيل موسم الهجرة إلى الشمال، ونظرية " ما بعد الاستعمار
Author(s)	خيري دومة
Citation	関西アラブ・イスラム研究. 2003, 3, p. 101-128
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/105835
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

عدوى الرحيل موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية "ما بعد الاستعمار"

خيرى دومة *

The Infection of Emigration *Season of Migration to the North and the Post-Colonial Theory*

The paper deals with the link between one of the most famous Arabic novels, namely *season of migration to the north* by the Sudanese writer al-Ṭayyib Ṣāliḥ; and the Post-colonial theory, which is formulated by some of the third world intellectuals who immigrated to the west/north. Edward Said, the Palestinian Critic and thinker, was the first one who paid attention to the manipulating policies by which the Western empires were able to study and control the Oriental societies through what became known as "Orientalism". The post-colonial studies spread gradually to develop the thoughts raised by Said in *Orientalism*.

The term "post"-colonialism itself refers to its problematic meanings. It suggests that the colonialism had disappeared, which is not true. It suggests also that the modern social and cultural history of the third world determined by the western colonialization: (pre- and post-), which is the European point of view. Paradoxically, most of the post-colonial theorists based their theory on criticizing the phenomena of Eurocenterism. They came from the third world to the western academies and used the Marxist approaches to analyze the complicated connections between knowledge and the European colonial powers.

Season of Migration to the North is a novel tells of Muṣṭafā Saʿīd, the Sudanese intellectual who emigrated, like all the post-colonial intellectuals, from a former colonized society to the center of the British Empire. He tried to invade this empire using his own powers. It is not just a novel. It is also an earlier and pioneer post-colonial study.

إننى أعرف بعقلي ما يجب فعله، الأمر الذى جربته فى هذه القرية، مع هؤلاء القوم السعداء. ولكن أشياء مبهمة فى روحى وفى دمى تدفعنى إلى مناطق بعيدة تترأى لى ولا يمكن تجاهلها. واحسرتنى إذا نشأ ولداى، أحدهما أو كلاهما، وفيهما جراثيمة هذه العدوى، عدوى الرحيل^(١).

* Kairy Douma, visiting professor at Osaka University of Foreign Studies, and lecturer at Cairo University.

(١) من الرسالة/ الوصية التى تركها مصطفى سعيد للراوى قبل أن يودعه ويختفى. راجع الرسالة/ الوصية كاملة فى:

١- موسم الهجرة / ما بعد الاستعمار

”موسم الهجرة إلى الشمال“ كما هو معروف، رواية شهيرة للكاتب السوداني الطيب صالح، نشرها أواسط الستينيات في بيروت ثم في القاهرة^(٢)، وسرعان ما جازت شهرتها الآفاق لأسباب متنوعة، وازدادت هذه الشهرة بعد ترجمتها إلى الإنجليزية وغيرها من اللغات الحية. أما ”نظرية ما بعد الاستعمار“، فواحدة من نظريات الـ”ما بعد“: ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، وهي النظريات التي راحت — على مدار العقود الثلاثة الماضية — تتكاثر وتهيمن على الساحة الثقافية، وتنتقل من حقلٍ من حقول الثقافة إلى آخر: من السياسة والاقتصاد، إلى الفلسفة، إلى الأنثروبولوجيا، إلى التاريخ والجغرافيا، إلى العمارة، إلى الأدب والنقد الأدبي... إلخ.

بين الموضوعين علاقات بديهية وواضحة نكاد نلاحظها من العنوانين: عنوان الرواية (موسم الهجرة إلى الشمال) التي صدرت أولاً، وعنوان تلك الحركة الثقافية (ما بعد الاستعمار) التي تبلورت بعد عقدٍ على الأقل من ظهور الرواية؛ فالموضوعان كلاهما — الحركة والرواية — يتأسسان على بعدٍ زمنيٍّ واضحٍ، تعكسه كلمتا ”موسم“ في عنوان الرواية و”بعد“ في عنوان الحركة.

غير أن بينهما علاقات أكثر عمقاً وأشد تعقيداً؛ فالرواية — التي سبقت النظرية — كانت بمثابة دراسة استكشافية، اعتمدت طاقات الفن الروائي، لترسم صورةً مركبةً للآثار اللاواعية التي تركتها حركة الاستعمار الأوروبي، على نفسيات الشعوب المستعمرة والمستعمرة على السواء، لا سيما نفسيات مثقفها وعقولهم، سواء خلال فترة الاستعمار أو بعدها. أما نظرية ”ما بعد الاستعمار“، التي تبلورت تماماً في عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين — فقد نهضت على أكتاف مجموعة من المثقفين المنفيين، أو أولئك الذين هاجروا، تماماً مثلما هاجر مصطفى سعيد والراوى والطيب صالح نفسه، من الجنوب إلى الشمال، من البلدان المستعمرة في آسيا وأفريقيا، إلى المركز الاستعماري، سواء القديم في أوروبا، أو الجديد في الولايات المتحدة. وهكذا نشأت نظرية ما بعد الاستعمار على يد مهاجرين من المستعمرين، ولكن في استضافة المستعمرين، وبموافقتهم، وبمساعداً حثيثة منهم. ودرست النظرية ما درسته الرواية من قبل، أي الآثار التي تركتها حركة الاستعمار على المستعمر والمستعمَر.

وقد حظى الموضوعان كلاهما (الرواية والنظرية) باهتمام بالغٍ، ولقيا من عناية الدارسين والمتابعين ما أفضى إلى حصادٍ هائلٍ من الندوات والمقالات والكتب، وهو حصاد ربما يصعب على بحثٍ سريعٍ كهذا أن يحيط به... أما العلاقة بينهما فلم تحظ بما فيه الكفاية من الدرس؛ إما لأن الرواية تثير موضوعاتٍ أخرى لها أهميتها وصداهها، خاصةً على المستوى الجماهيري،

الطيب صالح: موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة، بيروت، ط٢، ١٩٧٢، ص ٧١.

(٢) كتب الطيب صالح روايته في بريطانيا على مراحل من ١٩٦٢ حتى ١٩٦٦. وقد نشرت الرواية لأول مرة في مجلة ”حوار“ البيروتية، العددان ٢٤-٢٥، سبتمبر-ديسمبر ١٩٦٦، ثم طبعت كتاباً لأول مرة عن دار العودة، بيروت ١٩٦٧، ثم أعيد طبعها في روايات الهلال بالقاهرة ١٩٦٩. ولمزيد من المعلومات البليوجرافية حول الرواية راجع:

Amyuni, Mona Takiieddine (ed.), *Tayeb Salih's Season of Migration to the North: A Casebook*, Beirut, 1985, pp: 158-173.

Bouskila, Ami Elad (compiler), "Appendices", *Edebiyat: The Journal of Middle Eastern Literatures*, Vol. 10, No. 1, 1999, pp:127-143.

مثل موضوع الجنس؛ أو لأن النظرية — التي تبلورت فيما بعد — بدت أكثر تركيبيًا وغموضًا وحذلقةً، فيما يتعلق بالإشكاليات التي طرحتها، والمصطلحات التي صكتها، والعلاقات المركبة التي دخلت فيها مع نظرياتٍ أخرى، وذلك في مقابل الإشكالية البسيطة التي طرحتها الرواية حول علاقة المستعمر والمستعمَر، وهي الإشكالية التي بدت في بساطتها عنيفةً وعميقةً وواضحةً.

العلاقة ما بين موسم الهجرة ونظرية ما بعد الاستعمار، وهي العلاقة التي سأحاول رصدها هنا، علاقة متبادلة؛ فكل منهما يبدو كأنه صدى للآخر. ورغم أن بينهما مسافةً من الزمن، فإن بعض دارسي ما بعد الاستعمار قد عبروا بوضوحٍ عن إعجابهم بالرواية واكتشافاتها^(٣)، كما أن الطبيب صالح نفسه، كان قد عبر وفي وقتٍ مبكرٍ، عن اتفاقه مع ما كتبه فرانز فانون (أحد المبشرين الأوائل بنظرية ما بعد الاستعمار) وثن أفكاره عن عنف الاستعمار وآثاره الغائرة على المدى البعيد، وهي الأفكار التي ظهرت للوجود أوائل الستينيات مواكبةً لرواية الطبيب صالح.

إن عنوان الرواية نفسه، موسم الهجرة إلى الشمال، يبدو توصيفًا حقيقياً للحالة الإشكالية التي يمثلها مثقفو ما بعد الاستعمار ومنظروه. وربما تكون صيغة الهجرة إلى الشمال هذه، أعمق من الصيغة التي نجدها في عبارة سلمان رشدي، التي يتحدث فيها عن أطراف الإمبراطورية البريطانية القديمة في الهند وأفريقيا، التي أخذت ترد بقوة الكتابة على المركز الإمبراطوري الاستعماري في شكل كتابات ما بعد الاستعمار، وهي العبارة ذاتها التي أصبحت عنواناً لواحد من أشهر الكتب وأكثرها تأسيساً حول نظرية ما بعد الاستعمار، أعني كتاب: *The Empire Writes Back* أو "الإمبراطورية ترد كتابةً" الذي صدر في نهاية الثمانينيات^(٤).

يجار الباحث في الإحاطة بكتاباتٍ على هذا القدر من الاتساع والتنوع. لقد نهضت حركة الاستعمار الأوروبي على طمس ثقافات الشعوب الأصلية، سواء في قارات العالم القلسم في آسيا وأفريقيا، أو قارات العالم الجديد في أمريكا وأستراليا. وقد عملت كل هذه الشعوب المتنوعة ثقافةً وتاريخاً وجغرافياً، على مقاومة ما تعرضت له هويتها وثقافتها من طمس، ليس فقط عن طريق حركات التحرر الوطنية التي عرفناها، بل من خلال كتاباتٍ متنوعة امتدت على كل هذه المساحة من كوكب الأرض.

ورغم أن كل هذه الكتابات لا تكاد تدخل فيما يسمى الآن "نظرية ما بعد الاستعمار"، فإنها تشكل خلفيةً ضروريةً قامت هذه النظرية على محاولة نقضها وتجاوزها. فإذا كانت هذه الكتابات المقاومة للاستعمار قد تأسست مثلاً على مقولة القومية، فإن نظرية ما بعد الاستعمار — كما سنرى — تعمل على محاولة هدم هذه المقولة، وبيان عبثيتها ولا جدواها.

(٣) ليس مصادفة هنا أن يعد إدوارد سعيد هذه الرواية واحدة من أهم ست روايات في تاريخ الرواية العربية. وليس غريباً كذلك أن ينظر إليها أحد دارسي ما بعد الاستعمار بصفتها نموذجاً للرواية التي تدرس حالة المثقف ما بعد الاستعماري وما تركه الاستعمار على هوية المثقف في بلدان ما بعد الاستعمار. يقول براكاش: "يتجاوز اضطراب التقسيمات والعلوم الاستعمارية مجال الدرس العلمي. ويمكن للمرء أن يلاحظ ذلك حتى في رواية مثل رواية الطبيب صالح "موسم الهجرة إلى الشمال" التي تحكي تجربة الراوي، وهو سوداني تعلم على الطريقة الغربية، إذ يعود من أوروبا إلى قريته على النيل، ليكتشف من خلال قصة شخص آخر من أبناء بلده تعلم أيضاً على الطريقة الغربية، أن الهوية المستعمرة كانت كذبة، كانت اختلافاً. يحلل الطبيب صالح في تشغيل أدبي لامع لفانون، عملية تشكل الهوية، وهي عملية عنصرية تأسست تحت هيمنة الاستعمار، وهو بهذا يقبل مقولات الوحدة الثقافية، والجوهر، والأصل".

راجع: Prakash, Gayan (ed.), *After colonialism*. Princeton University Press, 1995, p. 9.

(٤) Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London/New York, 1989.

غير أن هذا لا ينفي الغزارة والتنوع في الحالتين على السواء، حالة كتابات مقاومة الاستعمار decolonization التي جاءت من أصقاع الأرض المختلفة وغطت مجالات متنوعة، أو حالة نظرية ما بعد الاستعمار postcolonial theory التي جاءت أيضًا مهاجرة من أنحاء المستعمرات السابقة، لكنها تركزت في أوروبا وأمريكا. وهذا التركز في أوروبا وأمريكا، أعطاهما من ناحية وضعية قلقاً ممزقة تكاد تقف على شفا الخيانة، لكنه أعطاهما من ناحية أخرى زخماً نظرياً، استمدته من التفاعل مع أبرز الأفكار التي طرحتها مدارس الفكر الأوروبي الحديث، كالماركسية، خاصة في نقدها للأيديولوجيا، والبنوية وما بعدها، ومدرسة التحليل النفسي، والنقد النسوي الصاعد... إلخ.

لقد حظيت نظرية "ما بعد الاستعمار" وما يسمى "الدراسات الثقافية" باهتمام فائق خلال عقدى الثمانينيات والتسعينيات، وبدت كأنها إعادة نظر في تاريخ آداب الامبراطوريات السابقة، بحيث تشمل مستعمراتها التي كانت منتشرة في أنحاء العالم، وما أنتج في هذه المستعمرات من أدب بالإنجليزية على وجه الخصوص. كما بدت النظرية من ناحية أخرى، وكأنها إعادة نظر في ماهية الأدب وأنواعه وموضوعاته التي تستحق الدراسة النقدية الحديثة. ويكفي للتدليل على هذا أن نراجع الدوريات وسلاسل الكتب التي تخصصت في خطاب ما بعد الاستعمار في كل من بريطانيا وأمريكا، فضلاً عن الأعداد الخاصة من كبريات المجالات النقدية في الغرب التي خصصت لمتابعة التطورات في هذا الحقل الناهض^(٥).

وعلى الجانب الآخر، كانت رواية موسم الهجرة إلى الشمال قد لقيت، وفور صدورها، اهتماماً واسعاً من قبل النقاد والدارسين. إن ما خصص لها من ندوات ومقالات وكتب لم يكن مجرد متابعات نقدية عاجلة من النوع العابر، بل دراسات معمقة، تستشعر في كل مرة ما أنجزته هذه الرواية من رؤية استكشافية، وتحاول استخلاص هذا المنجز الغامض. ولعلها الرواية العربية الوحيدة التي عقدت لدراساتها وحدها، ندوة دولية صدرت أعمالها في صورة كتاب أواسط الثمانينيات^(٦). كما أنها الرواية العربية الوحيدة، إلى جانب أولاد حارتنا، التي اختيرت ضمن أفضل مائة نص أدبي في تاريخ الآداب^(٧).

٢- ما بعد الاستعمار : تاريخ شائك ومصطلح ملتبس

ما بعد الاستعمار مقولة سياسية في أساسها. إنه مصطلح مختصر يحاول العثور على قاسم مشترك بين مجتمعات العالم الثالث، التي تأسست على قوميات مختلفة نهضت في مواجهة الاستعمار الأوروبي وما تركه من آثار، كما يحاول المصطلح أيضاً العثور على قاسم مشترك بين ما أنتجته هذه المجتمعات من فنون وآداب. ولقد أصبحت دراسات ما بعد الاستعمار مجالاً

(٥) أورد جلبرت عدداً من هذه النشاطات في صدارة الفصل الأول من كتابه عن نظرية ما بعد الاستعمار. راجع: Gilbert, 6-7. Bart Moore, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, London/New York, 1997, pp.

(٦) راجع هنا بيليجرافيا تفصيلية وتحليلية بأهم الدراسات التي صدرت عن رواية موسم الهجرة إلى الشمال حتى أواسط الثمانينيات، وذلك ضمن كتاب: Mona Takieddine Amyuni (ed.), *Tayeb Salih's Season of Migration to the North*, Beirut, 1985. pp. 158-173.

(٧) أعلن عن القائمة لأول مرة في الثامن من مايو ٢٠٠٢. فقد سألت أندية الكتاب النرويجية كتاباً ينتمون إلى أكثر من ٥٠ بلداً أن يحددوا أفضل عشرة نصوص أدبية في العالم. ومن هذه النصوص اختاروا قائمة بأعظم الأعمال القصصية. وكان من بين هذه النصوص ثلاث روايات أفريقية هي "الأشياء تتداعى" لشينوا أشي، و"أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، و"موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح.

مرموقاً منذ أواخر السبعينيات، وهو مجال أشعل شرارته جزئياً كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد عام ١٩٧٨، حين لفت الانتباه إلى الطريقة التي انتهجها الخطاب الأدبي الغربى في وصف "الشرق"، حيث نظر هذا الخطاب إلى الشعوب والثقافات غير الأوروبية بصفتها "الآخر" بالنسبة للغرب، لا بصفتها جزءاً من الثقافة الكونية، تلك التي يمثلها الغرب وحده!! هناك شبه إجماع بين الدارسين على الدور المؤسس الذى لعبه كتاب إدوارد سعيد عن "الاستشراق"، في صياغة اللبنة الأولى لنظرية ما بعد الاستعمار. فقد استدعى هذا الكتاب بما طرحه من أفكار، طائفة أخرى واسعة من الكتابات التي ناقشت هذه الأفكار، أو ردت عليها، أو طورتها، سواء كتابات اللاحقين من منظرى ما بعد الاستعمار مثل سلمان رشدي، وهومي بابا، وجاياترى سيفاك، أو من تصدوا للنظرية من منظورٍ مخالفٍ وكشفوا عن تناقضاتها، مثل إعجاز أحمد وعارف ديليرك. وقد شارك إدوارد سعيد نفسه بعد ذلك في تطوير النظرية وتأملها، من خلال كتاباته ومراجعاته المتعددة التالية لكتاب الاستشراق، وخاصة في كتب مثل "الثقافة والإمبريالية"، و"صور المثقف"، و"تأملات حول المنفى"، وغيرها. وكان أن انتهت هذه الكتابات جميعاً، وفي زمن قصير نسبياً، إلى بلورة حقلٍ ثقافيٍّ جديدٍ يعرف الآن باسم "ما بعد الاستعمار".

معظم مؤرخي ما بعد الاستعمار ودارسيه يرون في كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق عملاً مؤسساً لهذا الحقل الثقافي؛ نظراً للأدلة القوية التي ساقها على أن "الشرق" كان شيئاً من اختلاق الخطاب الغربى، وهو الخطاب الذى صاغ من الوجود الحقيقى والمتخيل لشعوب الشرق، صورة خاصة متخيلة فانتازية إلى حد بعيد. وقد بذل سعيد جهداً هائلاً في رصد أبعاد هذه الصورة في خطاب الاستشراق، وكيف كانت — بطريقة ما — جزءاً غامضاً ومراوفاً من سياسة الاستعمار الأوروبى لبلاد الشرق.

الاستشراق — كما يقول إدوارد سعيد في مقدمة كتابه — :

طريقة في التعامل مع الشرق، تقوم على المكانة الخاصة التي يحتلها الشرق في التجربة الغربية. فالشرق ليس مجرد مكانٍ متاخمٍ لأوروبا، بل هو أيضاً مكان لأعظم مستعمرات أوروبا وأغناها وأقدمها. إنه مصدر حضاراتها ولغاتها، وغربها الثقافى، وواحد من أعظم تصوراتها عن الآخر وأكثرها إلحاحاً. أضف إلى هذا، أن الشرق قد ساعد في تحديد ماهية أوروبا (أو ماهية الغرب) بصفته الصورة المقابلة، الفكرة والشخصية والتجربة المقابلة. غير أن ذلك لا يعنى في النهاية أن الصورة التي صاغتها أوروبا عن هذا الشرق كانت مجرد صورة متخيلة... الشرق جزء مكمل للحضارة المادية والثقافة الأوروبية. والاستشراق يعبر عن هذا الجزء، ويقدمه ثقافياً، وربما أيديولوجياً، وذلك باعتبار أن الاستشراق نوع من الخطاب تدعمه مؤسسات، ومنهجيات، وهيئات دراسية، ومنهجية، ومبادئ، وربما بيروقراطيات وأساليب استعمارية... (٨)

ولم يتوقف دور إدوارد سعيد هنا عند مجرد طرح هذه الأفكار المهمة؛ بل إنه كان أيضاً واضع الكثير من المصطلحات المؤسسة التي استخدمها الدارسون اللاحقون في مجال ما بعد الاستعمار، بما في ذلك مقولة صنع "الآخر"، "الشرقى"، "الغربية". هذا فضلاً عن إسهاماته التالية، خاصة ما يتعلق بمصطلحات من قبيل "المنفى"، و"المثقف"، و"الهجنة". لقد دخل مفهوم "ما بعد استعماري" بمعناه الحال إلى الخطاب النقدي في نهاية

السبعينيات وبداية الثمانينيات. بيد أن نظرية مقاومة الاستعمار وكذلك ممارسة هذه المقاومة أقدم من ذلك بكثير، وربما تعود إلى بداية حركة الاستعمار ذاتها.

وإذا كان إدوارد سعيد هو مؤسس هذا الحقل المعرفي، فإن فرانتز فانون هو المبشر الأول بنظرية ما بعد الاستعمار؛ نظرا لأعماله عن سيكولوجية الاستعمار ومقاومته، وهي الأعمال التي ركزت على دور اللغات الاستعمارية (بما في ذلك اللغة الفرنسية، لغته التي تعلمها في موطنه الأصلي في جزر المارتينيك) في بناء العقل المستعمر. ولا تزال أعماله مقروعة ومؤثرة. وقد كان له تأثيره العظيم على الأجيال السابقة في ثورات العالم الثالث إبان الكفاح من أجل الاستقلال والتحرر الوطني في الخمسينيات والستينيات. والمنافس الوحيد لفانون في هذا التبشير بنظرية ما بعد الاستعمار هو ألبرت ميمى، اليهودى التونسى الذى قدم في الفترة نفسها كتابه الصغير بعنوان "المستعمر والمستعمر".

يمكن تقسيم عمل فانون رغم حياته القصيرة، إلى ثلاثة مراحل: مرحلة البحث عن الهوية السوداء، ومرحلة النضال ضد الاستعمار، ثم مرحلة العمل على التخلص من آثار الاستعمار. وقد تشكل عمل فانون عن الهوية السوداء أثناء عمله في الطب النفسى، وتأثر هنا بعمق بكل من فرويد ولاكان. وهذه المرحلة من عمله يجسدها أحسن تجسيد كتابه "بشرة سوداء، أفقعة بيضاء"، وهذا الكتاب يمكن اعتباره نموذجاً رائداً في استخدام نظرية التحليل النفسى أداة نقدية في كتابة النظرية السياسية.

في هذا الكتاب يرى فانون أن الاستعمار، بإعلانه من شأن الجنس الأبيض على الشعوب غير البيضاء، قد خلق إحساساً بالانقسام والاعتراق في هوية الشعوب المستعمرة غير البيضاء. ففي ظروف الاستعمار، تم اعتبار تاريخ المستعمر الأبيض، وثقافته ولغته وتقاليد ومعتقداته، كونية ومعيارية ومتفوقة بالنسبة لثقافة المستعمر، وهذا يخلق إحساساً قوياً بالدونية داخل ذات هذا المستعمر، ويقوده إلى تبني لغة المستعمر وثقافته وتقاليدته في محاولة لمواجهة هذا الشعور بالدونية. يقول فانون:

ما إن أدرك أن الزنجى هو رمز الخطيئة، فإننى أضبط نفسى متلبساً بكرهية الزنجى. لكننى أدرك فيما بعد أننى زنجى. وهناك طريقان للخروج من هذا الصراع: إما أن أطلب من الآخرين ألا يعيروا انتباهاً لبشرتى، أو أود لو التفتوا لها، وهنا أحاول أن أجد قيمة لما هو سيئ، بما أننى مقتنع بأن الرجل الأسود هو لون الشر. ولكى أنتهى من هذا الموقف العصائى الذى أجد نفسى فيه مضطراً لاختيار حل غير صحى، حل صراعى قائم على الوهم والعداء، إنه باختصار موقف لا إنسانى، ليس لدى هنا إلا حل واحد: أن أتعالى على هذه الدراما العنيفة التى يلعبها الآخرون من حولى، أن أرفض المصطلحين معاً فهما غير مقبولين وبنفس الدرجة، وذلك للوصول إلى كائن إنسانى كوثى واحد^(٩).

وفي مرحلة تالية، أى في كتابه "المعدمون في الأرض *The Wretched of The Earth*"، يركز فانون على العنف الضرورى المصاحب لعملية تفكيك الاستعمار decolonialisation ومقاومته. يقول:

مقاومة الاستعمار ظاهرة عنيفة على الدوام. وتفكيك الاستعمار هو — ببساطة شديدة — إحلال أنواع معينة من الرجال محل أنواع أخرى، هو تحول كامل ومطلق ودون مراحل انتقالية. ودليل

Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, in *The Post-Colonial Studies Reader*, ed. by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, London, 1995, p. 325

النجاح يكمن في تبدل البنية الاجتماعية كاملة من القاع إلى القمة. إن تفكيك الاستعمار ليس عصباً سحرية، ولا صدمة من صدمات الطبيعة، ليس تفاهةً أخوياً. إنه كما نعرف عملية تاريخية. إنه لقاء قوتين متعارضتين أصلاً وبطبيعتهما. لقاءهما الأول اقترن بالعنف، ووجودهما معاً ظل مقترناً بالعنف على الدوام^(١٠).

ما فعله إدوارد سعيد إذن، كان تطويراً لأفكار سبقه إليها دارسون كثيرون، لكنه كان أول من اقتحم موضوع الشرق والمستشرقين، وأول من ألقى — مستعيناً بجرامشي وفوكو — أضواءً كاشفةً على الآليات المراوغة التي استخدمها الاستعمار الغربي في السيطرة على ثقافات الشرق وأرضه. هذا ما يقوله سعيد نفسه في مراجعة لكتابه:

إن ما قلته في كتاب الاستشراق على كل حال، كان قد قيل مثله من قبل، لدى الطيماوى، وعبد الله العروى، وأنور عبد الملك، وطلال أسعد، والعطاس، وفانون، وسيزار، وبانيكار، وروميلا سابر... كلهم عانوا من دمار الإمبريالية والاستعمار، وكلهم تحدوا السلطات وتحذوا نشأتهم، وتحذوا مؤسسات العلم التي قدمتهم لأوروبا؛ فكان أيضاً أن عدوا أنفسهم شيئاً أكبر مما قاله ذلك العلم. التحدى الأكبر بالنسبة لكتاب "الاستشراق"، وللفترة الاستعمارية التي هو جزء عضوي منها، كان تحدى الصمت المفروض على الشرق كموضوع^(١١).

بدأت دراسات ما بعد الاستعمار منذ فترة طويلة، ولا تزال فاعلة حتى اليوم، أما نظرية ما بعد الاستعمار فقد تبلورت في أواخر السبعينيات وعلى طول عقدى الثمانينيات والتسعينيات، على يد منظرين ودارسين محددين من قبيل إدوارد سعيد، وجاياترى سيفاك، وهومي بابا. ولم يعد لدى هذه النظرية الجديد الذي يمكن أن تقدمه. فقد تعرضت وتعرض أصحابها لانتقادات عميقة وواسعة، بعضها أخلاقي وبعضها علمي. هكذا يفرق جلبرت بين دراسات ما بعد الاستعمار ونظرية ما بعد الاستعمار، خاصة في خاتمة كتابه التي استعار عنوانها من رواية النيجيري شينوا أشبى "الأشياء تتداعى". وتشير خاتمة كتاب جلبرت إلى مستقبل النظرية واتجاهها إلى الأفول، بسبب ما تنطوي عليه النظرية من تناقضات^(١٢).

غير أنه لا فانون ولا إدوارد سعيد كان صاحب مصطلح "ما بعد الاستعمار"، وهو المصطلح الأساسي الذي يبدو أكثر المصطلحات خلافية. لقد استخدم المصطلح للمرة الأولى في مجال النظرية السياسية أوائل السبعينيات، وذلك لوصف مأزق الأمم التي تخلصت من سطوة الإمبراطوريات الأوروبية في أعقاب الحرب العالمية الثانية. لكنه لم يكتسب معناه الذي نعرفه الآن، ولم يصبح تسميةً لنظرية في الدراسات الثقافية والنقد الأدبي إلا خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. وحينما جاء كتاب "الإمبراطورية تود كتابةً" في أواخر الثمانينيات، بدأ المؤلفون الثلاثة كتابهم بتعريف المصطلح على النحو التالي:

ونحن نستخدم مصطلح "ما بعد استعماري" لنغطي كل الثقافات التي تأثرت بالعملية الإمبريالية من لحظة الاستعمار حتى يومنا الحالي؛ ذلك أن هناك خطاً متصلاً من الاهتمامات، على مدار العملية التاريخية التي بدأها العدوان الإمبريالي... ونحن نشر كذلك إلى ملائمة المصطلح للنقد الجديد العابر

(١٠) Fanon, Frantz, *The Wretched of The Earth*, tr. by Constance Farrington, London, 1967, pp. 27-28

(١١) Said, Edward, "Orientalism reconsidered", in *Europe and Its Others*, Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, and Daiana Loxley (ed.), Colchester, 1985, p. 17

(١٢) Gilbert, Bart Moore, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, London/New York, 1997, pp. 185-203

للتقافات الذى ظهر فى السنوات الأخيرة، وللخطاب الذى تكون من خلاله ذلك النقد. وبهذا المعنى فإن كتابنا هذا يهتم بالعالم كما كان خلال فترة الهيمنة الإمبريالية الأوروبية وبعدها، وتأثير ذلك على الآداب المعاصرة... وعلى هذا النحو تكون آداب البلاد الأفريقية، وأستراليا وبنجلاديش وكندا وبلاد البحر الكاريبي والهند... كلها آداب ما بعد الاستعمار... وما يجمع بين هذه الآداب — بعد سماتها الإقليمية الخاصة — أنها ظهرت بشكلها الحالى فى أعقاب تجربة الاستعمار، وأكدت نفسها من خلال إبراز التوتر مع القوة الإمبريالية، وبالتركيز على ما يميزها عن فرضيات المركز الإمبريالى. وهذا هو ما يجعلها آداباً ما بعد استعمارية^(١٣).

والحق أن غالبية الدراسات فى نظرية ما بعد الاستعمار، تتحدث عن الاستعمار باعتباره "تجربة" التقى فيها مختلفان، أحدهما بـ "الآخر"، مما أفضى إلى التأثير العميق فيهما معاً، وتغير مفاهيمهما معاً عن الحياة والفلسفة والأدب... إلخ. ونادراً ما ينظر إلى هذه التجربة باعتبارها تجربة صدامٍ عنيفٍ دام لم ينته، تجربة اقتحامٍ وغزوٍ كان تأثيرهما فى اتجاهٍ واحدٍ، لمصلحة طرفٍ وضد طرفٍ آخر.

تجربة الاستعمار كما يراها هؤلاء، تجربة تاريخية تركت آثارها على الغرب/الشمال المستعمر، تماماً كما تركت آثارها على الشرق/الجنوب المستعمر. لقد أدت هذه التجربة وما صاحبها من صدمة اللقاء بين الحضارة الأوروبية من ناحية وأفريقيا البدائية من ناحية أخرى، إلى آثارٍ هائلةٍ على المجتمعات المستعمرة، مما قسم هويتها — فى كل المجالات — قسمة لا سبيل إلى إصلاحها، ومما دفعها إلى الدخول فى مواجهاتٍ وعملية بحثٍ رعناءٍ عن هويتها التى تشظت. غير أن هذه الصدمة تركت آثارها الهائلة أيضاً على اتجاهات الفن والفكر الأوروبى، وأدت — كما يقول مثقفو ما بعد الاستعمار — إلى إعادة اكتشاف الأوروبى لذاته فى مرآة الآخر. وكان تجربة الاستعمار قد أدت فيما أدت إلى نشوء منطقة لقاءٍ وتفاعل بين نوعين من الحضارة وأسلوبين من أساليب التفكير. وهكذا دخلت دراسات ما بعد الاستعمار فى عملية تأثيرٍ وتأثرٍ مع الماركسية ونظريات الأيديولوجيا، ومع علم الأنثروبولوجيا، وعلم النفس، ومع النزعة النسوية... إلخ. حتى دراسات باختين عن الرواية أصبح ينظر إليها الآن جزءاً من رؤية ما بعد الاستعمار، ولم لا إذا كانت الرواية — من وجهة نظر باختين — نوعاً ينهض على "تعددية" الأصوات، والخيال "الديالوجي"، و"التهجين" من أنواعٍ أدبيةٍ مختلفةٍ؟ أليست هذه كلها مصطلحات قريبة من مصطلحات ما بعد الاستعمار؟ أليست الرواية نفسها نوعاً ما بعد استعماري يقوم على رفض "هيمنة" الصوت الواحد؟ ثم ألم يكن باختين نفسه واحداً من أولئك المثقفين الدوليين المهاجرين، شأن مثقفى ما بعد الاستعمار؟ وحتى النقد الأمريكى الجديد، كان فى وجهٍ من وجوهه، استجابة أمريكية خاصة لتجربة الاستعمار وفكر ما بعد الاستعمار، لأنه كان بمعنى ما، محاولةً للتخلص من الموروث البريطانى، والانطلاق من النص وحده دون سياق^(١٥). هكذا يجد خطاب ما بعد الاستعمار طريقه إلى كل مدارس الفكر واتجاهاته، يعطيها ويأخذ منها.

وتحاول إحدى الدارسات أن تقدم تصوراً أكثر توازناً، تعرض فيه للمشكلات التى يمكن دراستها فى إطار دراسات ما بعد الاستعمار، وهى تصوغ هذا التصور على شكل مجموعة من الأسئلة، يتعلق السؤال الأول منها فقط بتأثير تجربة الاستعمار على المستعمر والمستعمر معاً. أما

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in* (١٣) *Post-Colonial Literatures*, p.2.

(١٤) راجع حول هذه الآثار المتبادلة الناتجة عن تجربة الاستعمار، الفصل الخامس من المرجع السابق، صفحات: ١٥٥-١٩٤.

بقية الأسئلة فتتصرف لمعالجة تأثيرات التجربة المدمرة على حياة المستعمر. بمختلف مس توياتها، من الاقتصاد إلى التعليم إلى الثقافة إلى المجتمع... إلخ :

كيف أثرت تجربة الاستعمار على هؤلاء الذين استُعمروا من ناحية، وأولئك الذين قاموا بالاستعمار من ناحية أخرى؟ كيف تمكنت القوى الاستعمارية من التحكم في هذه المساحة الواسعة من العالم غير الغربي؟ ما الآثار التي تركها التعليم الاستعماري والعلم والتكنولوجيا الاستعمارية في مجتمعات ما بعد الاستعمار؟ وكيف أثرت الرزعة الاستعمارية؟ كيف أثر التعليم الاستعماري واللغة المستعمرة على ثقافة المستعمرات وهويتها؟ كيف أدى العلم الغربي والتكنولوجيا والطب الغربي إلى الهيمنة على أنظمة المعرفة التي كانت قائمة؟ ما أشكال الهوية ما بعد الاستعمارية التي ظهرت بعد رحيل المستعمر؟ إلى أي مدى كان التشكل بعيداً عن التأثير الاستعماري ممكناً؟ هل تركز الصياغات الغربية لما بعد الاستعمار على فكرة التهجين أكثر مما تركز على الوقائع الفعلية؟ هل ينبغي استمرار معاداة الاستعمار عبر العودة الحادة إلى الماضي السابق على فترة الاستعمار؟ كيف تلعب مسائل الجنس والنوع والطبقة دوراً في الخطاب الاستعماري وما بعد الاستعماري؟ هل حلت أشكال جديدة من الإمبريالية محل الاستعمار؟ وكيف؟ (١٥).

ومهما يكن من أمر الخلاف حول تعريفه، فإن خطاب "ما بعد الاستعمار" قد أصبح عمليةً رائجةً. وآية ذلك أن روايات سلمان رشدي وأمثاله من كتاب ما بعد الاستعمار من الآسيويين والأفارقة تحقق أعلى نسبة توزيع، وبعضهم يحصل على نوبل مثل سوينكا ونايول وغيرهما. ومن آيات ذلك الرواج أيضاً أن أقسام اللغة الإنجليزية والفرنسية المنتشرة في كل أنحاء العالم، تجعل آداب ما بعد الاستعمار جزءاً حيويّاً من مقرراتها الدراسية، وتبذل جهودها في صناعة الباحثين المتخصصين في هذا المجال.

في أيامنا هذه يتم استخدام "نظرية ما بعد الاستعمار" فرعاً من مجال أوسع لا يقل عنها غموضاً في تسميته، أعني: "الدراسات الثقافية". وقد أصبح المصطلح يشير الآن في العادة إلى مجمل ما ينتجه النقد والنظرية اليسارية، بما في ذلك النظرية الماركسية، ونظريتي جرامشي وفوكو، ومدارس فكرية نسوية متعددة، ونظريات أخرى. وما يجمع بين هذه المدارس الفكرية هو إلحاحها الدائم على تحليل علاقات القوة، وهي علاقات غير عادلة تتجلى في المنتجات الثقافية، مثل الأدب والسينما والفنون... إلخ. وممارسو هذه النظريات يعدون أنفسهم منخرطين سياسياً في عملٍ له علاقة بشكلٍ أو بآخر مع عملية التحرر في العالم الثالث. وأولئك الذين يطلقون على أنفسهم "دارسي ما بعد الاستعمار" يرون أنفسهم جزءاً من حركةٍ أوسع، حركةٍ غير محددةٍ ولا تخضع لتنظيمٍ ما. وهدف هذه الحركة هو النضال ضد تأثير الأمم الأكبر والأغنى في الشمال، أي في أوروبا وأمريكا، على الأمم الأفقر التي يعيش معظمها في نصف الكرة الجنوبي.

بيد أن هذه المزاعم التحررية قد لا تستقيم مع التناقضات الكامنة في المصطلح نفسه؛ فالمصطلح يتضمن وهماً مؤداه أن الاستعمار قد انتهى، وأنا أصبحنا في مرحلة "ما بعد"، في حين أن معظم الأمم لا تزال خاضعة ثقافياً واقتصادياً للدول الصناعية الغنية، عبر أشكالٍ متنوعةٍ من الاستعمار الجديد، حتى وإن كانت مستقلة اسمياً، ناهيك عن العودة مؤخراً إلى شكل الاستعمار العسكري القديم السافر.

(١٥) جاءت هذه الأسئلة في نهاية مقالة تعريفية على شبكة المعلومات الدولية تحت هذا العنوان: Deepika Bahri, Introduction to Postcolonial Studies, Fall 1996. وذلك على موقع بعنوان: www.emory.edu/English/faculty/bahri.htm

أضف إلى ذلك أن هذه الطريقة في تسمية منطقة بحثية كاملة، هي طريقة أوروبية في الأساس؛ ذلك أن هذه التسمية تعني ضمناً أن التجربة الاستعمارية هي الحقيقة الأهم بالنسبة للبلدان المستعمرة. وهي تجربة كان لها — ولا شك — تأثيرها البالغ، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن كاتباً من الهند، أو من مصر، أو غيرها من البلدان ذات التاريخ الأدبي والحضارى الطويل، سيجد نفسه مضطراً للكتابة في إطار تجربة الاستعمار الأوروبي وحدها، أو حتى تجربة الخروج من هذا الاستعمار. هذا المنظور الأوروبي الكامن يتناقض تماماً مع مزاعم التحرر من المركزية الأوروبية، وهي المزاعم التي تنهض عليها نظرية ما بعد الاستعمار.

لقد أصبحت دراسات ما بعد الاستعمار تنقسم الآن عملياً وبجدية، وفقاً للغات المستعمر الأوروبي نفسه، بحيث تتحول إلى مجرد تدعيم مواقف المركزية الأوروبية؛ فدراسات ما بعد الاستعمار في أمريكا اللاتينية مثلاً، نادراً ما تحتل مكاناً في أقسام اللغة الإنجليزية. كما أن الأدب الفرانكفوني في أفريقيا يتم تجاهله من قبل دارسى الأدب الأنجلوفوني في القارة نفسها. وهكذا تتم المبالغة في الدور الذى تلعبه إنجلترا وفرنسا، فيحاول كل منهما أن يغطى على دور الآخر، ويحاول — قبل ذلك — أن يغطى على دور المناطق المستعمرة نفسها.

مصطلح "ما بعد الاستعمار" مصطلح ملتبس كذلك؛ لأنه يرسم حدوداً تحكيمياً، فبعض كتاب جنوب أفريقيا — نادين جورديمر مثلاً — يستبعدون عادةً من دراسات ما بعد الاستعمار، لا لشيء إلا لأنهم من البيض، رغم أن أعمالهم قد تحتج بقوة على سياسة الفصل العنصرى، ورغم أنهم ربما عاشوا في أفريقيا أكثر بكثير من كتاب آخرين من السود، هاجروا إلى إنجلترا وأنتجوا معظم كتاباتهم هناك. كما يتم مثلاً إهمال طائفة ممتازة من الكتاب الهنود، لا لشيء إلا لأنهم لا يكتبون بالإنجليزية، بسبب إحساسهم بالتاريخ الطويل للهند وتقاليدها في الكتابة، وهو تاريخ لا يمكن قسره على الارتباط بفترة الإمبريالية البريطانية وحدها.

وهذا نفسه ما يمكن أن نجد نماذج منه في حالة العالم العربى ما بعد الاستعمار؛ فالذين يكتبون بالإنجليزية (من مصر أو من العراق أو من السودان) والفرنسية (من بلدان المغرب العربى) أو الذين يُترجمون إليهما على الأقل، سرعان ما يصبحون ممثلين لأدب العالم العربى ما بعد الاستعمار، خاصة إذا ما هاجروا إلى أوروبا وهاجموا حكوماتهم القومية المتخلفة والمستبدة، تلك التى ورثت التقاليد الاستعمارية وأعادت إنتاجها باسم الوطن والتحرر. وهكذا، ينظر إلى ما كتبه محمد ديب أو الطاهر بن جلون أو آسيا جبار بالفرنسية — مثلاً — بصفتها نموذجاً للكتابة العربية ما بعد الاستعمار، بينما لا ينظر إلى كتابة يوسف إدريس أو الطيب صالح أو يحيى الطاهر عبد الله مثلاً، بصفتها نموذجاً لكتابة ما بعد الاستعمار، لا لشيء إلا لأنها بالعربية ولم يرها المركز الأوروبى. ما الذى يقرر هنا أنك من أدباء "ما بعد الاستعمار"؟ مكان مولدك؟ كم من السنوات عشت بالخارج؟ اللغة التى تكتب بها؟ الموضوع الذى تتناوله؟ هذه مسائل خلاف لا ينتهى.

إن كتاب "ما بعد الاستعمار" غالباً ما ينتقلون إلى أوروبا أو أمريكا الشمالية؛ ربما لأنهم ينفون، أو لأنهم ببساطة يجدون جمهوراً أوسع هناك، أو ربما لمجرد أنهم يبحثون عن طريقة لحياة أكثر راحة ورفاهية. وهناك كثيراً ما ينقلون على ثقافتهم الأصلية في إدانة لهذه الثقافات تبدو ثورية وجارحة (سلمان رشدى، ونايول مثلاً). وأحياناً لا يتورعون عن الاستنجاد بحكومات هذه الأمم الاستعمارية الجديدة التى هاجروا إليها، حتى تأتى لمساعدة الحركات التى تسعى للإطاحة بالحكومات الوطنية البدائية المستبدة في بلدانهم (سوينكا مثلاً).

ومن الغريب أن ينظر إلى هذه النوعية من مثقفي ما بعد الاستعمار، سواء كانوا كتابًا مبدعين كسلمان رشدى، أو منظرين ودارسين كإدوارد سعيد، باعتبار أنهم الممثلون لثقافات بكاملها، وأنه لولاهم لما وجدت ثقافتهم من يعبر عنها. والنتيجة — كما يقول إعجاز أحمد —:

أن الكتاب الذين تصادف أنهم يكتبون بالإنجليزية، هؤلاء يقدرّون تقديرًا فوق العادة. انظر على سبيل المثال، إلى ما كُتِبَ عن رواية سلمان رشدى "أطفال منتصف الليل" في النيويورك تايمز تحت عنوان: "قارة تجد صوتها"، وكأن المرء لا صوت له ما لم يكن يكتب بالإنجليزية. أو انظر إلى تقرّظ ريتشارد بويرير لإدوارد سعيد، وهو التقرّظ الذى يزين غلاف آخر إصدارات سعيد: "أهم إنجازات سعيد أن الفلسطينيين لن يضيعوا فى التاريخ". إنه عالم مقلوب رأسًا على عقب؛ فبدلاً من أن تكون رؤية سعيد نفسها آتيةً فى إطار تجربته الفلسطينية، يصبح لا مكان لفلسطين فى التاريخ من دون كتاب إدوارد سعيد. سيلصق على رأس المثقف الآسيوى أو الأفريقى أو العربى الذى حدث أنه يكتب بالإنجليزية لسبب من الأسباب، أنه (أو أنها) يمثل وحده جنسًا، أو قارةً، أو حضارةً، أو حتى العالم الثالث كله (١٦).

٣- القومية، المنفى، الهجنة

معظم كتاب ما بعد الاستعمار، ومعظم دارسى هذا الأدب ومنظريه، يعيشون فى الغرب ويكتبون عادةً إلى غير مواطنيهم، ويشعرون أنهم مواطنون عالميون، ويستفيدون غالبًا من هذه الوضعية، وضعية المهاجر المهمش المنفى صاحب القلم والصوت. إنهم يمثلون المستعمر ولا يمثلونه. يحملون "جينته الوراثي" ويكتبون باسمه، لكنهم لا يعيشون الآن معه. يعملون على تفكيك خطاب المستعمر، لكنهم يتجهون بخطابهم إليه هو: الحر المثقف. إنهم باختصار يعبرون عن وضعية ممزقة مؤلمة، هى ذاتها النتاج الحقيقى لفترة الاستعمار وفلسفته وتمزقاته.

وهم يواجهون وضعيتهم الذاتية الممزقة هذه، إما بمحاولة تفكيك مفاهيم يرونها مختلقة وبائدة مثل مفهوم الوطن أو "القومية" nation، أو بتطوير مفاهيم بديلة يرونها واقعية ومباشرة كمفهوم التعددية أو "الهجنة" hybridity، أو يواجهونها أحيانًا وفى أحسن الحالات، بمزيج من التأمل لوضعيتهم البينية المأزومة واتخاذها حالة للدراسة. هكذا يتحدث إدوارد سعيد مثلاً فى "صور المثقف"، حين يكتب عن فكرة المنفى والوضعية البينية والهامشية باعتبارها جوهر المثقف وحقيقته التى لا يرتضى سواها ولا يستريح فى غيرها؛

فالمنفى بالنسبة للمثقف — بهذا المعنى الميتافيزيقى — هو حالة من عدم الراحة، حالة حركة، ألا يستقر أبدًا، وألا يدع الآخرين يستقروا؛ إذ ليس بإمكانك أن ترجع إلى حالة من حالات وجودك الأولى فى وطنك، ربما تكون الحالة الأكثر استقرارًا، كما أنه ليس بإمكانك أبدًا — وبالأأسف — أن تصل إلى وطنك الجديد أو حالتك الجديدة.

ثم يستطرد سعيد فى فصول كتابه الصغير، إلى توصيف وضعية ذلك المثقف المأمول الذى

Ahmed, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Oxford University Press, 1994, p. 98 (١٦)

وحول مصداقية تمثيل هؤلاء المثقفين المهاجرين لمجتمعات العالم الثالث ما بعد الاستعمار، راجع أيضاً:

Dirlik, Arif, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* 20, 1994, pp. 331-50.

Rajan, Rajeswari Sunder, "The Third World Academic in Other Places; or, the Postcolonial Intellectual Revisited", *Critical Inquiry* 23, Spring 1997, pp. 596-616.

يمكنه أن يقول الحقيقة للسلطة في وجهها^(١٧).

ويرى منظرو ما بعد الاستعمار أن تحليلاتهم لذواتهم — كمتقنين من العالم الثالث يعيشون ويعملون في أكاديميات العالم الغربي — تمثل جزءاً حيوياً من نظريتهم المفتوحة القابلة للمراجعة. هذا ما يشير إليه مثلاً الناقد الكيني الأصل عبد الرحمن جان محمد، حين يقول:

أعتقد أننا نحتاج إلى الإفصاح وبشكل أكثر انتظاماً، عن الواجبات التي تفرضها علينا هذه الوضعية البينية، وهي واجبات أشعر أنه يمكن استشعارها من وضعية مثقف "العالم الثالث" في الأكاديميات الغربية. إننا لا نزال نكافح ضد الهيمنة المعرفية للغرب، لا نزال نحارب "الاستعمار" و"الاستعمار الجديد". ولكن بالمقارنة مع التابع في "العالم الثالث"، نحن نعيش في ظروف بالغة الرفع. بعض النقاد يؤكدون أن نوعاً معيناً من نظرية ما بعد الاستعمار يمثل هو نفسه جزءاً من البنية القائمة على الهيمنة، أي أنه نوع مستمر ومكرر من الاستعمار. ولهذا أعتقد أنه لا بد لنا أن نستمر على خطى جاياتري سيفاك وآخرين، فننتفحص وضعية ذواتنا في كل هذه النواحي وبشكل أكثر انتظاماً^(١٨).

وتحدثنا سيفاك نفسها في تأملاتها، عن الوضعية المستحيلة للـ "تابع" الذي لا يستطيع أن يتكلم. هذا هو السؤال الذي تطرحه في عنوان مقالتها الشهيرة "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟". إنها تنتهي — مستعينة بالتسمية التي ابتدعها جرامشي للمقموعين — إلى أن أي شخص إذا أنجز قدرًا من معرفة الكتابة والتحدث يكفي فقط لكتابة قطعة قصصية مقروءة (ناهيك عن أن يكون كاتبًا أو مثقفًا عاملاً في الأكاديميات الغربية) فسيصبح في اللحظة نفسها، غير مؤهل لتمثيل الناس الذين يفترض أنه يمثلهم^(١٩). وهكذا، فإنه ما إن يتم الاعتراف بكتاب ما بعد الاستعمار — مثل سوينكا، ورشدي — فإنهم سرعان ما يدانون بصفته غير ممثلين، وأنهم أقل من غيرهم. إن حديثهم باسم ما بعد الاستعمار مشكوك فيه، لكنهم مع ذلك متحدثون أكثر "شرعية". وبقدر ما ينطبق سؤال سيفاك على التابع الذي يعيش في العالم الثالث، فإنه ينطبق — وربما بصورة أكثر دراماتيكية — على مثقفي ما بعد الاستعمار، الذين هاجروا وانخرطوا في أكاديميات العالم الأول، فقطعوا شوطاً أوسع في الابتعاد عن تمثيل مجتمعاتهم الأصلية، مجتمعات ما بعد الاستعمار التابعة.

ويرفض مزيد من الكتاب — سلمان رشدي وإدوارد سعيد مثلاً — النموذج الأقدم للـ "منفى" الذي كان له معنى سلبى بالنسبة للكتاب من الجيل الأقدم، أولئك الذين هاجروا لكنهم لم يقتنعوا قط أن في الثقافة المختلطة جانباً إيجابياً. المنفى عند سلمان رشدي مثلاً، شيء إيجابي، هوية جديدة قائمة على أصول ثقافية متعددة، ولهذا فهو هوية أغنى وأخصب من الهوية القومية التقليدية^(٢٠).

ويشن إدوارد سعيد هجوماً متزايداً على مفهوم القومية، منذ كتابه "الثقافة والإمبريالية"، لأنه يرى أن مقولة القومية كأساس للهوية هي فكرة إمبريالية جاءت من أوروبا مع الاستعمار،

(١٧) Said, Edward. *Representations of The Intellectual*, Vintage Books, New York, 1996, p. 5
(١٨) S. X. Goudie, Juvert, "Theory, Practice and the Intellectual: A Conversation with Abdul R. Jan Moha-med," *A Journal of postcolonial Studies* Vol. 1 Issue 2, North Carolina Sate University, 1997
الحوار في موقع المجلة على شبكة المعلومات الدولية).

(١٩) راجع مقالة سيفاك في: Ashcroft, Bill. Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *The Post-Colonial Studies Reader*, London. 1995, pp. 24-28

(٢٠) هذا ما تقوله مجموعة المقالات التي كتبها سلمان رشدي خلال الثمانينيات، وجمعها في كتاب تحت عنوان "أوطان متخيلة". راجع: Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*, London, 1991

ثم ورثتها مجتمعات العالم الثالث مع ما ورثت من الاستعمار ، فأعادت استقلالها الحقيقي وأدخلتها في أوهام وضلالات عميقة :

إن مبدأ الهوية ، وهو مبدأ سكوني أساساً ، يشكل لباب الفكر الثقافي خلال العهد الإمبريالي . إن الفكرة الوحيدة التي لم يحسها التغير إطلاقاً ، عبر التبادلات التي بدأت بانتظام قبل نصف ألف من الزمن بين الأوروبيين "وآخرهم" هي أن ثمة شيئاً هو "نحن" وشيئاً هو "هم" ، وكل منهما مستقر تماماً ، جلي مبين لذاته وشاهد على ذاته بشكل حصين منيع ...

كما أن هذا الفكر :

مع حلول القرن التاسع عشر ، كان قد أصبح العلامة المائزة للثقافات الإمبريالية ، إضافة إلى تلك الثقافات التي كانت تسعى إلى مقاومة التطاولات العدوانية الأوروبية عليها ... ونحن لا نزال ورثة ذلك الأسلوب الذي يتحدد المرء ، تبعاً له ، بالأمة : الأمة التي تستقي ، بدورها ، سلطتها من تراث يفترض أنه مستمر من دون انقطاع ...

ولهذا ؛ فإن :

فكفكة الاستعمار ومقاومة الإمبريالية تظلان إلى حدٍ مأساويٍّ غير منجزتين ، حين تصبح رموز الاستقلال القومي أهدافاً قائمة بذاتها . إن جماع التاريخ الحديث للعالم الذي كان خاضعاً فيما مضى للاستعمار — من شبه القارة الهندية ، وأندونيسيا والوطن العربي ، إلى معظم أفريقيا — هو التاريخ المؤسسي لهذا التقديس الضال للدولة — الأمة ، بدكتاتوريتها المتغطرسين ، ومجتمعاتها العسكرية المعادية للديمقراطية ...

وهنا يقدم سعيد منظومته البديلة ، فيقول :

ومنظومتي هنا هي ... أن جميع الثقافات ، جزئياً بسبب تجربة الإمبراطورية ، منشبكة إحداها في الأخريات ، ليست بينها ثقافة منفردة ونقية محض . بل كلها مولدة مهجنة متخالطة ... وإن هذا ليصدق على الولايات المتحدة المعاصرة بقدر ما يصدق على الوطن العربي الحديث ... (٢١)

أما هومي بابا ، فقد طور هذا المصطلح نفسه : "الهجنة" ، وذلك في محاولة لتوصيف الحالة التي يكون فيها كثير من الكتاب منتمين إلى ثقافتين في الوقت نفسه . إنه يبدأ من تفسير مفهوم القومية الرومانتيكي الزائف ذي الجذور الإمبريالية ، لينتهى — مثل سعيد — إلى تحييد هذه القومية الجديدة الهجينة التي تستجيب لواقع ما بعد الاستعمار . لقد تضمنت إحدى المراحل الباكورة من تحليل ما بعد الاستعمار ترميماً لأشكال التاريخ والثقافة التي كانت قبل الاستعمار ، كما تضمنت تشكيل الهويات القومية الجديدة التي قامت على معارف وتواريخ محلية معينة . وكانت عملية

(٢١) راجع : إدوارد سعيد ، الثقافة والإمبريالية ، ترجمة كمال أبو ديب ، دار الآداب ، بيروت ١٩٩٧ . وهذه مقتطفات من المقدمة التي كتبها سعيد للترجمة العربية لكتابه ص ٩ ، ومقدمة الطبعة الإنجليزية ص ٧٠ . أما المترجم كمال أبو ديب — وهو مثقف آخر ومهاجر من مهاجري ما بعد الاستعمار — فيذهب بالفكرة إلى منتهائها الأنساني المثالي ، حين يتهم من مفهوم القومية ويعلى من مفهوم الهجنة . يقول في تقديمه لترجمة الكتاب : "نقيضاً لهذه الهويات العزولية المتشبهة بتاريخ متخيل ، وذات متوهمة ، وسرديات مختلفة يؤسس سعيد روح الهيام بالإنسان ، والتهيام ، والترحال ، والانسراب إلى العالم من دون قيود أو حدود ، روح الانخلاع من نقطة ثابتة ، وانتماء واحد متحجر ، وتاريخ متناسق عضوي يتصور له الكمال . ويرحل في تناقضات العالم ولا تجانسية الثقافات والمجتمعات ، ويتلمس تبرعم الطاقات والقوى الجديدة التي تعد بثقافات مغايرة ، وروح أعظم ثراء في نزوعها الإنساني ..."

تشكيل الهوية هذه — في كثيرٍ من وجوها، وعبر بناء أساطير القومية والهوية القومية — تستند إلى المقولة الديكارتية الإنسانية القائلة بأن الهوية الذاتية مقولة ثابتة، بديهية، لا مناص منها... غير أن التحليل الدقيق يكشف أن أنماطًا من الهجرة — سواء حركة المستعمرين إلى المستعمرات أو الهجرة من المستعمرات إلى مركز القوة المستعمرة — أدت إلى هوية قومية أكثر تداخلًا وتهجينًا مما كان يعرفه الناس في الماضي.

إن الحاجة إلى تأكيد مثل هذه الأساطير المتصلة بالأصل كانت — كما يقول بابا —:

سمة مهمة من سمات النظرية والكتابة فيما بعد الاستعمار، وكانت جزءًا حيويًا من المقاومة السياسية الجماعية التي تركزت على قضايا الهوية المستقلة والتمايز الثقافي. كل هذا كان واضحًا. غير أنه كان واضحًا كذلك، مدى ما يعترى مثل هذه المفاهيم من غموض وإشكال، ولقد تزايد هذا الغموض والإشكال مع مرور الزمن... التهجين والتداخل في مجتمعات ما بعد الاستعمار يحددان نتيجة لحركات القمع الثقافي الواعية، سواء حين تغزو القوى الاستعمارية لتدعم سيطرتها السياسية والاقتصادية، أو حين يهيمن الغزاة المستعمرون على الشعوب الأصلية ويجبرونهم على التكيف مع الأنماط الاجتماعية الجديدة. وقد يحدث التداخل والتهجين كذلك في مراحل لاحقة، حين ينتج عن بعض أنماط الهجرة (من مجتمعات متروبوليتانية، ومن مناطق التأثير الإمبريالية الأخرى) تبدلات ثقافية في العالم ما بعد الاستعماري.

هكذا تصبح القومية عند هومي بابا مفهومًا خياليًا يختلق كما تختلق القصص:

القوميات — مثل السرد — تضع أصولها في أساطير الزمان، ولا تبلغ آفاقها الكاملة إلا في عيون العقل. صورة كهذه للقومية — أو للسرد — قد تبدو صورة رومانتيكية على نحوٍ مستحيل، ومجازية إلى أبعد حد. ولكن من موروثات الفكر السياسي، ومن مثل هذه اللغة الأدبية، جاءت القومية في الغرب فكرة تاريخية قوية، فكرة يكمن تعنتها الثقافي في الوحدة المستحيلة للقومية كقوة رمزية... ما أريد أن أركز عليه هنا في هذه الصورة التي بدأت بها للقومية، هو تناقض محدد يتتاب فكرة القومية، تناقض بين ما يلغو به أولئك الذين يكتبون عنها، وما يحياه أولئك الذين عاشوها. إنه تناقض ناشئ عن وعي متزايد بأن كون القومية فكرة مؤقتة يعنى واقعًا اجتماعيًا انتقاليًا، وذلك رغم الحسم الذي يتحدث به المؤرخون عن "أصول" القومية كعلامة على "حداثة" المجتمع... إن ظهور فكرة القومية — منظومة من الدلالات الثقافية، صورة للحياة الاجتماعية، أكثر منها نظامًا للدولة الاجتماعية — يؤكد ما أقوله عن تغير المعرفة؛ فمجتمع القومية في العالم الحديث، هو ذلك المجال الهجين الذي تكتسب فيه المصالح الخاصة دلالة عامة، ويتدفق المجالان العام والخاص بلا توقف وبلا تحديد، كلاهما في اتجاه الآخر، كموجات في مجرى عملية الحياة نفسها، وهو مجرى لا نهاية له (٢٢).

وكأن حقل ما بعد الاستعمار يريد ألا يتحول إلى مجرد حقل معرفي جديد، يضاف إلى حقول أخرى. إنه يريد — بدلًا من ذلك — أن يكون عملية تقوم على التمحيص والنقد الدائم للمعارف، عملية تنبئ على نزعة شكية عميقة تطارد كل أساليب المعرفة القديمة التي وصلت إلى طريق مسدود. ويتصور دارسو ما بعد الاستعمار أنهم بهذه الطريقة سيوجهون سهامهم المميتة

Bhabha, Homi K. (ed.), "Introduction: Narrating the Nation", in *Nation and Narration*, New York, 1990, (٢٢) p.1. هذه مقتطفات متفرقة من المقدمة التي كتبها هومي بابا للكتاب السابق الذي قام بجمعه وتحريره. ولزيد من الدراسات حول مفهوم القومية يرجى مراجعة العدد الخاص من "المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط"، والمخصص لدراسة "القومية والميراث الاستعماري في الشرق الأوسط ووسط آسيا"، خاصة افتتاحية العدد: Juan R. L. Cole and Kandiyoti, "Nationalism and The Colonial Legacy in The Middle East and Central Asia: Introduction", *International Journal of Middle East Studies* Vol. 34, May, 2002.

طريق مسدود. ويتصور دارسو ما بعد الاستعمار أنهم بهذه الطريقة سيوجهون سهامهم المميتة إلى المزايم التي جاءت بها الحضارة الغربية، أى المزايم الخاصة بـ "عالية" المعرفة. لكن مفاهيم من قبيل القومية الهجينة، ولسوء الحظ، لا تبدو أقل رومانتيكية ولا أقل ضللاً من قومية الإمبرياليين القديمة!! هذا إذا لم نقل إن هذه القومية الهجينة ذاتها، تستخدم الآن أداة لتفكيك ما بقى من القوميات القائمة (المتخيلة!!) لإخلاء الطريق أمام مزيد من الهيمنة الإمبريالية (غير المتخيلة!!)

كيف يمكن لاتجاه ما بعد الاستعمار أن يتجاوز أزمته وتناقضاته الضاربة الأصلة؟ كيف يمكنه — كما تقول افتتاحية العدد الأول من مجلة "دراسات ما بعد الاستعمار" — أن يتحلى، أو يتمرد على السلطة النابعة من جذوره الأوروبية؟ كيف يمكنه أن يعلن مجرد إعلان، عن رغبته العارمة في ابتكار أساليبه الخاصة دون أن يتكلم دائماً إلى الغرب؟ ومع كل طاقاته المعارضة هذه، هل يمكن للمشروع ما بعد الاستعماري على الإطلاق، أن يحرر ثقافته وتاريخه الخاصة — أى ثقافات العالم الثالث التي يمثلها — من وهدة "التبعية"، من عزاءات "الاختلاف"، من لغة "الآخريّة"؟ وإلى أى حدٍ يا ترى يتورط المثقف ما بعد الاستعماري، وعلى نحو قاس، في تحويل قضيته الخاصة إلى قضية "آخر"؟ ثم هل من الممكن أن تتلاشى التعارضات المربكة بين المركز والهامش، بين العاصمة والإقليم، بين الغرب وبقية العالم، دون الخضوع لعزاءات واهية اسمها "التهجين" و"التوفيق بين المعتقدات"؟ هل يمكن لنا بدلاً من ذلك، أن نتخيل حواراً يقوم بين معارف متنافسة، أن نتخيل لقاء الأعداء وجهاً لوجهٍ في أعقاب العنف الاستعماري؟! (٢٣)

٤ - موسم الهجرة يتكرر، و"العالم في طفولة لا تنتهي"

هنا تبدو لي رواية موسم الهجرة محاولةً للإجابة بطريقة ما، على هذه الأسئلة المربكة التي لا سبيل للإجابة عنها في بحثٍ علميٍّ. أو قل إن الرواية تطرح هذه الأسئلة نفسها، ولكن بشكلٍ رفيفٍ قد ينطوى على إجابةٍ من نوعٍ ما. وهذا شأن الرواية وقيمتها التي لا تتوفر للدراسة العلمية. الرواية هي النوع الأدبي المركزي في أدب ما بعد الاستعمار. لا يكاد يزاحمها في هذه المكانة نوع أدبي آخر. وهذا أمر بديهي؛ لأنها نوع ينهض بطبيعته على تمثيل الواقع؛ ولذلك فهو الأقدر على تمثيل مجتمعات ما بعد الاستعمار، وعرض تناقضاتها وأصواتها المتضاربة، فضلاً عن تسجيل ما يعمل في نفوس مثقفينا من مآسٍ وصراعاتٍ عميقة الغور ومتشعبة الأبعاد. وكل هذا على خلفية من خبرة ذاتية لا تخلو من درسٍ واستقصاءٍ للواقع بأبعاده المركبة، وهو أمر ربما لا يتوفر مثله لا لنوعٍ أدبيٍّ آخر، ولا حتى لأي درسٍ علميٍّ موضوعيٍّ أو محايدٍ.

حين كتب الطيب صالح روايته أواسط الستينيات، كانت مجتمعات العالم العربي وأفريقيا والعالم الثالث قد خرجت لتوها من ربة الاستعمار العسكري الطويل، مفعمةً بالأمل في التخلص من آثاره المزمدة، أو من جرثومته التي تركها في نسيج هذه المجتمعات. لم تكن موجات الهجرة إلى الشمال قد تشكلت ملامحها أو تجددت مواسمها على النحو الذي نراه في حركة ما بعد الاستعمار. لم تكن حتى آليات رصد العلاقة بين السلطة والمعرفة، أو بين الإمبريالية والثقافة، قد تشكلت

Seth, Sanjay, Leela Gandhi, and Michael Dutton, "Postcolonial Studies: a beginning...", *Postcolonial* (٢٣) *Studies* Vol. 1 No. 1, 1998, pp 7-11 (قرأت هذه الافتتاحية أيضاً في موقع المجلة على شبكة المعلومات الدولية).

على النحو الذى يمنح مثقفى ما بعد الاستعمار أدواتٍ للتحليل. انبتت الرواية على خيرة ذاتية لكاتبها، وهى خيرة شديدة الشبه بخيرة المهاجرين من مثقفى ما بعد الاستعمار. ربما استعان الكاتب بتحليلات فرانز فانون وألبرت ميمى التى ظهرت فى الفترة نفسها، وإن نفى معرفته بتحليلات فانون تلك قبل كتابة الرواية^(٢٤). وقد كشف الكاتب عن استلهامه تجربة جوزيف كونراد^(٢٥)، خاصةً فى رواية "قلب الظلام"، بحيث بدت "موسم الهجرة إلى الشمال" ردًا على "قلب الظلام"، التى كانت هجرة مع الاستعمار فى نهاية القرن التاسع عشر إلى الجنوب، أو إلى أفريقيا حيث يوجد قلب الظلام.

غير أن الشيء المؤكد أن هناك وشائج عميقة بين رواية موسم الهجرة (وغيرها من روايات ما بعد الاستعمار) من ناحية، وهى روايات تصف أبطالاً ممزقين، يبحثون عن هويتهم المنقسمة، ويواجهون أحلامهم وأوهامهم، وتحليلات مثقفى ما بعد الاستعمار من ناحية أخرى، وهى تحليلات تنهض فى كثيرٍ من وجوهها، على تأمل الخبرة الذاتية لأصحابها، الذين هم أبطال روائيون بامتياز، تعتمل فى نفوسهم تجربة التمزق ذاته، والأحلام ذاتها، والأوهام ذاتها أيضًا. ومهما يكن من أمرٍ، فإن أية رواية جيدة، ناهيك عن أن تكون موسم الهجرة للشمال بما تحتله من مكانية، لا يمكن أن تتحول إلى مجرد دراسة علمية، أو إثباتٍ مطلوبٍ أو فرضية. إنها— شأن كل عملٍ فنيٍّ كبيرٍ— تعكس واقعًا محددًا وتجيّب عن أسئلة، فى الوقت الذى تحافظ فيه على غموضها منتجًا، وعلى أسئلتها معلقةً مفتوحةً.

تطرح الرواية أسئلةً متعددةً، وتفتح أبعادًا متنوعةً وزوايا وتفاصيل مثيرةً، كلها تغرى بالدراسة^(٢٦). غير أن لكل عملٍ فنيٍّ كما تقول سيزا قاسم—تطبيقًا لنظرية شبتسر—"نسقًا

(٢٤) راجع: الطيب صالح روائيا وناقدا، ندوة مع الطيب صالح منشورة ضمن كتاب "الطيب صالح عبقري الرواية العربية"، إعداد مجموعة من الكتاب العرب، دار العودة، بيروت ١٩٧٦، ص ١٣٠-١٣١. وفيها يقول الطيب: "لقد تجاوزنا هذه المرحلة. وبدأت مرحلة ارتطام حقيقى وعنيف. وبهذه المناسبة أنا قرأت فرانز فانون بعد موسم الهجرة فوجدت أننى متفق معه تمام الاتفاق. أفريقيا السوداء كان ارتطامها بالغرب أعنف وأشد حدة من ارتطامنا..."

(٢٥) راجع كلمة الطيب، ضمن مقدمة مئى أميوني للكتاب الذى حررته عن رواية موسم الهجرة: Amyuni, Mona. "Takiyeddine, "Introduction", in Tayeb Salih's Season of Migration to the North: A Casebook, p. 15

ولمزيد من المعلومات حول جوزيف كونراد وروايته قلب الظلام راجع: Watts, Cedric, "Heart of Darkness", in *The Cambridge Companion to Joseph Conrad*, Cambridge University Press, 1996, pp. 45-62

(٢٦) إلى جانب الدراسات التى اهتمت بقضية الهوية مطبقة على بطل الرواية مصطفى سعيد، هناك بعض الدراسات التى ركزت على قضية المرأة فى الرواية، أو على قضية الجنس والفحولة، أو حتى تلك الدراسات التى حاولت أن تركز على شخصية مصطفى سعيد من منظور التحليل النفسى سواء لدى فرويد أو لدى يونج. راجع على سبيل المثال الدراسات التالية:

جورج طرابيشى: شرق وغرب، رجولة وأنوثة: دراسات فى أزمة الجنس والحضارة فى الرواية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

معى الدين صبحى، أبطال فى الصيرورة، دراسات فى الرواية العربية والمعرية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠. فوزية الصفار، أزمة الأجيال العربية المعاصرة، دراسة فى موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس ١٩٨٠.

مبنى العيد، تملك الوطن ومعادلة الجنس والحضارة (معانسة فى التاريخ فى رواية موسم الهجرة إلى الشمال)، مجلة الطريق، العددان ٣-٤، بيروت أغسطس ١٩٨١.

Abdalla, Muhammed Khalafall, "Mustafa's Migration from the Said: An Odyssey in Search of Identity", *Edebiyat Vol. 10 No. 1*, 1999.

Amyuni, Mona Takiyeddine, "Images of Arab Women In Midaq Alley by Naguib Mahfouz, and Season of Migration to The North by Tayeb Salih", *International Journal of Middle Eastern Studies* 17, 1985, pp. 25-36.

Soliman, Sonia Ghattas, "The Two-Sided Image of Women in Season of Migration to the North", in *Faces of Islam in African Literature*, Kenneth W. Harrow (ed.). Portsmouth, 1991. 91-103.

Accad, Evelynne, "Sexual Politics: Women in Tayeb Salih's Season of Migration to the North", in *Tayeb Salih's*

كليًا" أو "مبدأً تنظيميًا"، بغيره تصبح الجزئيات والتفاصيل غير قابلة للفهم أو التفسير. وبغض النظر عن ذلك النسق، أو المبدأ التنظيمي الذي اختارته الناقدة في قراءتها لموسم الهجرة إلى الشمال^(٢٧)؛ فإن العنصر الذي يحكم قراءتنا للرواية هنا هو وقوعها في سياق الاستعمار وما بعده. إن جوهر رواية الطيب صالح كما يقول أحد نقادها^(٢٨)، هو موضوع الاستعمار وما بعده في بلادنا؛ "فبعيدا عن هذا السياق تتحول رواية الطيب صالح إلى مجرد فانتازيا جنسية".

ورغم أن دراسات غير قليلة تناولت رواية موسم الهجرة من منظور ارتباطها بالاستعمار وما بعده، ووقوعها في سياقه^(٢٩)؛ فإن هذه الدراسات لم تلتفت إلى التشابه اللافت بين بطل الرواية وراويها وكتابتها من ناحية، ومثقف ما بعد الاستعمار من ناحية أخرى. إنه تشابه فيما يعانونه من مأساة انشطار الذات، الذي لا سبيل معه إلى التحرير، وتشابه أيضًا فيما يطرحونه من أفكار تبدو براقّة، لكنها تنطوي على "أكذوبة" كأكذوبة مصطفى سعيد.

ثمة ثلاث شخصيات تلعب دورًا في رواية موسم الهجرة: في المقدمة يأتي البطل مصطفى سعيد، باسمه الرنان ومغامراته المجازية التي تصنع منه أسطورة. وفي المرتبة الثانية يأتي الراوي الذي لا اسم له، ولا وظيفة إلا تقديم أسطورة مصطفى سعيد وحمل تركته الثقيلة. ثم في النهاية يأتي الكاتب الذي خلق الراوي، ومن داخل هذا الراوي خلق مصطفى سعيد، واختفى هو تمامًا عن الأنظار، لكنه سيعود بعد سنواتٍ من نشر الرواية، محاولًا توجيه النقد والقراء إلى مسالكها الوعرة. والحق أن الشخصيات الثلاث ليست سوى تنويعاتٍ على شخصية واحدة مفترضة: ذلك المثقف الوطني المستعمر، الذي أتقن لغة الأوروبي المستعمر، ثم أخذته شهوة المعرفة في رحلة طويلة إلى جنة المنبع في الشمال، ليعود منها— حينما يعود— مثقلًا بالتمزق. ليست الشخصيات الثلاثة سوى طبقاتٍ من تجربة شخصية واحدة مفترضة، ولكن في مراحل مختلفة من التجربة نفسها. وتركنا الرواية أمام افتراض مغرٍ، مؤداه أن الشخصيات الثلاثة تشكل أسرة واحدة مفترضة: جد، وأب، وابن.

من الطبيعي والحالة هذه أن يختلط الأمر على كثيرٍ من القراء، فلا يميزوا بين الراوي ومصطفى سعيد. صحيح أن أحدهما (مصطفى سعيد) مندفع بكل قواه الأسطورية إلى خوض

Season of Migration to the North: A Casebook, Mona Takieddine Amyuni (ed.), Beirut, 1985. pp. 55-64.

Gibson, Brian, "An Island unto Himself: Masculinity in Season of Migration to the North", *Journal of Postcolonial Studies* Vol. 7 Issue 1, Autumn 2002.

Siddiq, Muhammed, "The Process Individuation in Al-Tayyeb Salih's Novel *Season of Migration to the North*", *Journal of Arabic Literature* Vol. IX, 1978, pp. 67-104.

Nasr, Ahmad A., "Popular Islam in Al-Tayyib Salih", *Journal of Arabic Literature* Vol. XI, 1980, pp. 88-104.

(٢٧) سيزا قاسم: تجربة نقدية، موسم الهجرة إلى الشمال، فصول مج ١ ع ٢، القاهرة، ١٩٨١، ص ٢٢٤. ويقوم المبدأ التنظيمي الذي تنصّره الناقدة لا على العلاقة الثنائية الضدية الشائعة بين الشرق والغرب بل على علاقة مثلثة بين شرق وغرب وبينهما وسيط من الوهم. وهي فرضية مستقاة من أحد تصريحات الطيب صالح نفسه.

(٢٨) Seikaly, Samir, "Season of Migration to the North: History in The Novel", in *Tayeb Salih's Season of Migration to the North: A Casebook*, Mona Takieddine Amyuni (ed.), pp. 136-37.

(٢٩) إضافة إلى المرجع السابق يمكن مراجعة الدراسات التالية:

Davidson, John E., "In Search of a Middle Point: The Origins of Oppression in Tayeb Salih's *Season of Migration to the North*", *Research in African Literatures* 20.3, 1989, pp. 385-400.

Geesey, Patricia, "Cultural Hybridity and Contamination in Tayeb Salih's *Mawsim al-hijra 'ilā al-Shamal* (*Season of Migration to the North*)", *Research in African Literatures* 28.3, 1997, pp. 128-40.

Makdisi, Saree S., "The Empire Renarrated: Season of Migration to the North and the Reinvention of the Present", *Critical Inquiry* 18, Summer 1992, p. 807.

التجربة وإكمال المسألة، والآخر (الراوى) يعيد تأمل التجربة وتنتابه درجة أعلى من التمزق بين عالمين في تاريخه، ونزوعين في نفسه. لكنهما كليهما يحكيان بضمير المتكلم، يحاولان كتابة الشعر، يتكئان على صور شعرية تكاد تكون واحدة في غورها، ويتوجهان بحكايتيهما المتشابهتين لنا نحن القراء/المستمعين والتعبير نفسه: "سادتي". أحدهما يفكر بأنه أكذوبة (ص ٣٦-٣٧) فيفكر الآخر بأنه أيضًا ربما يكون أكذوبة (ص ٥٢). أحدهما ينظر إلى صورة الآخر في ظلام غرفة الاكتشافات المدهشة، فيفزع لأنه كأنما يرى وجهه في المرآة (ص ١٣٦). وفي مرة أخرى، يفزع الراوى حين يفاجئه سؤال زميل دراسته في لندن: "هل أنت ابنه؟". وهنا يفكر الراوى أن هذا الزميل الذى درس هو الآخر في لندن، "قد يكون ابن مصطفى سعيد"، فكل شيء يبدو محتملاً (ص ٦٠).

أما ثالثهما (المؤلف)، فيقف هناك بعيداً خارج النص، محاولاً دون جدوى أن يتخلص من ميراث جده مصطفى سعيد، ومن أسطوره الجاذبة ومأساته الدامية. يكاد المؤلف أن يتقمص موقف والده/الراوى، وهو الذى ظل طول الرواية صامتاً لا يذكر شيئاً عن تجربته مع لندن، ولا يعلن عن موقف ولا يخوض مغامرة، ولا يتكلم إلا إلى نفسه وإليها، إلى أن ينتهي ممزقاً في مجرى النهر بين الشمال والجنوب. يكاد المؤلف، ونكاد نحن القراء، أن نعيش معه ومع راويه، لحظة النهاية هذه المشحونة بالكشف والمقاومة وطلب النجدة.

بيد أن العلاقة بين الشخصيات أو الأجيال الثلاثة، ليست علاقة التطابق أو حتى التشابه، بقدر ما هي علاقة الغرما. مصطفى سعيد هو النموذج الأصلي للمثقف البطل في مجتمع الاستعمار وما بعده: عاش تجربة الاستعمار طازجة وكاملة حتى النخاع، تشرّبها مع اللغة الإنجليزية التي جاءت مع النظام الجديد والحياة الجديدة، استوعبها استيعاباً كاملاً وأدرك قواها الفاعلة جسدياً وروحياً وتاريخياً، تلوّث بها واستفاد منها، حللها وواجهها، هاجر وراءها هجرة كاملة وعاد حين عاد غريباً ومستعمراً، ثم مات أو اختفى في النهاية وعلى جسده وفي روحه أثر من بصماتها. الراوى. لا نكاد نعرف شيئاً عن تاريخه الشخصي، قبل السفر إلى لندن وخلال إقامته هناك. لقد عاد في بداية الرواية، تماماً كما عاد مصطفى سعيد من قبل. لكنه يعلن عن هذه العودة إعلانياً. وعلى عكس مصطفى سعيد، لا يذكر الراوى شيئاً، أى شيء، عن السنوات السبع الطوال التي قضاها في لندن (٣٠). هذه فترة تبدو ساقطة من الحساب العلني. فقط عرفنا أنه درس في الدكتوراه شاعراً إنجليزياً مغموراً، وهو ما تعرض لازدراء (الدكتور) مصطفى سعيد.

لكنه مع ذلك يتركنا إزاء استنتاج واضح بأنه عانى هناك، ولا يزال يعاني هنا، من صراعٍ لا آخر له؛ وإلا فلماذا هو لا يفتأ يؤكد لنفسه أولاً، ولنا نحن القراء أو المستمعين من أبناء قريته، أن له جذوراً في هذه الأرض، وأنه ليس غريباً عنها، ليس أكذوبة مثل مصطفى سعيد؟ والغريب أن الراوى كان كلما أمعن في تأكيد ارتباطه بهذه الأرض، راوِدة الشكِّ وراوِدة.

إنه ينظر إلى اغترابه/اغترابنا بعيون أوسع من هذا؛ إذ إن هناك "جرثومة"، أو "عدوى"، وهذه الجرثومة أو العدوى لم تصب مصطفى سعيد وحده، ولم تصبه هو (الراوى) وحده، لقد أصابت "الملايين"، حتى أولئك الذين لم يغادروا البلد إلى الشمال حيث منبع الداء، حتى "حسنة" و"ودريس" و"محجوب"، كلهم أصابهم من الداء جانب. إنه وباء "يتنزل به جسم

(٣٠) هذا ما فعله مصطفى سعيد أيضاً حينما عاد، وظل لسنوات يخفي كل شيء. لم يتكلم مصطفى سعيد إلا حينما وجد شبيهه وابنه الراوى الذى ألح في الطلب. وهذا ما يتركنا أمام توقع روائي بأن يتكلم الراوى نفسه فيما بعد، تماماً كما تكلم مصطفى سعيد، خاصة إذا وجد من يشبهه ويكرر التجربة معه، ويكشف عن أوراقه المخبوءة.

الكون"، كما يؤكد الراوى لنفسه بعد المواجهة مع صديق طفولته محجوب :

وتركنه وذهبت، وإن كنت قد أيقنت من حقيقة ستأخذ كثيرًا من راحة بالي فيما بعد. إنني، بشكلٍ أو بآخر، أحب حسنة بنت محمود، أرملة مصطفى سعيد. أنا، مثله ومثل ود الرئيس وملايين آخرين، لست معصومًا من جرثومة العدوى التي ينتزى بها جسم الكون. (ص ١٠٧)

توجَّس الراوى من مصطفى سعيد لا ينتهى، وثورته عليه لا تهدأ منذ التقى به فى بداية الرواية؛ فقد أصر على رحلة البحث المضنية، يسمع منه شخصيًا، يسأل عنه الآخرين أحيانًا، يسجل ما يقال عنه من حواراتٍ عابرةٍ، ويقلب كل الأوراق، ويفتح غرف الأسرار... كل هذا بحثًا عن جذور الداء المشترك فى مظانها المختلفة. لكنه كان يقتفى أثر غريمه مصطفى سعيد، كأنما يقتفى شجرة عائلته هو. يبحث فى مكتبة مصطفى سعيد وأوراقه، كأنما يقلب أوراقه هو الشخصية التى نسيها، فتصدمه الحقائق. لقد بدا كأن مصطفى سعيد وتاريخه يصادف الراوى أينما ذهب، فى القطار، فى الخرطوم، فى القرية، عند جده، عند ود الرئيس، عند محجوب، فى كل مكان. كأنه القرين، الطيف الذى لا وجود له، أكذوبة، حلم أو كابوس، فكرة فى الذهن. هذا ما قاله الراوى غير مرة:

...أحيانًا تخطر لى فجأة تلك الفكرة المزعجة أن مصطفى سعيد لم يحدث إطلاقًا، وأنه فعلاً أكذوبة، أو طيف أو حلم، أو كابوس، ألم بأهل القرية تلك، ذات ليلةٍ داكنةٍ خانقةٍ، ولما فتحوا أعينهم مع ضوء الشمس لم يروه. (ص ٥٠)

...مات مصطفى سعيد منذ عامين، ولكنى ما أفتأ أقابله من حين لآخر. لقد عشت خمسة وعشرين عامًا، وأنا لم أسمع به ولم أره. ثم هكذا فجأةً أجده فى مكان لا يوجد فيه أمثاله. وإذا بمصطفى سعيد، رغم إرادتى، جزء من عالمى، فكرة فى ذهني، طيف لا يريد أن يمضى فى حال سبيله... (ص ٥٤)

...عرض لى طيف مصطفى سعيد... كأنه جن أطلق من سجنه، سيظل بعد ذلك يسوس فى آذان البشر، ليقول ماذا؟ لا أدري... (ص ٥٨)

وعلى مدار الرواية، لا يترك الراوى فرصةً للرد على غريمه أو قرينه مصطفى سعيد إلا اغتتمها. لكنه أبدًا لا يرد عليه وجهًا لوجه. إنه يصوغ ذلك الرد فى شكلين دالين:

أولهما شكل المونولوج، أى أنه رد إلى الداخل، حينما ينفرد الراوى بنفسه ويفتح الباب لخواتمه؛ ففي المونولوجات المتناثرة على مدار الرواية، يتخذ الراوى مسافةً واضحةً من دعاوى مصطفى سعيد ضد الاستعمار، وهى الدعاوى التى سمعنا معظمها فى مشهد المحكمة، لكنها دعاوى موزعة هى الأخرى على أركان الرواية، تمامًا مثل قصة مصطفى سعيد نفسه. ردود الراوى مبشرة، تمامًا مثل دعاوى مصطفى سعيد. ولا يوجد تلازم بين الدعوى والرد؛ فالمشاهد متباعدة، والصفحات متباعدة. غير أن الرد يتم مع ذلك، بالكلمات نفسها وبالنبيرة نفسها.

نصف مشهد المحكمة مونولوج درامى طويل، حيث يقف مصطفى سعيد رافعًا دعواه ضد الاستعمار وأهله، ممثلًا فى الدفاع والمحكمة والمحلفين والجمهور البريطانى:

... والمحلفون أيضًا، أشنات من الناس، منهم العامل والطبيب والمزارع والمعلم والتاجر والحانوتى، لا تجمع صلة بيني وبينهم، لو أننى طلبت استحجار غرفة فى بيت أحدهم فأغلب الظن أنه سيرفض، وإذا جاءت ابنة أحدهم تقول له إننى سأزوج هذا الرجل الأفريقى، فيحس حتمًا بأن العالم ينهار تحت رجله. ولكن كل واحدٍ منهم فى هذه المحكمة سيسمو على نفسه لأول مرة فى حياته. وأنا أحس بتجاههم بنوع من التفوق، فالاحتفال مقام أصلاً بسبى، وأنا فوق كل شيءٍ مستعير، إننى الدخيل الذى

يجب أن بيت في أمره. حين جرى لكثشتر، محمود ود أحمد وهو يرسف في الأغلال بعد أن هزمه في موقعة أتيرا، قال له: "لماذا جئت بلدى تخرب وتنهب؟"، الدخيل هو الذى قال ذلك لصاحب الأرض، وصاحب الأرض طأطأ رأسه ولم يقل شيئاً. فليكن أيضاً ذلك شأنى معهم. إننى أسمع في هذه المحكمة صليل سيوف الرومان في قرطاجة، وقعقة سنابك خيل أللبنى وهى تطأ أرض القدس. البواخر مخترت عرض النيل أول مرة تحمل المدافع لا الخبز، وسكك الحديد أنشئت أصلاً لنقل الجنود. وقد أنشأوا المدارس ليعلمونا كيف نقول "نعم" بلغتهم. إنهم جلبوا إلينا جرثومة العنف الأوروبي الأكبر الذى لم يشهد العالم مثيله من قبل في السوم وفي فردان، جرثومة مرض فتاك أصابهم منذ أكثر من ألف عام. نعم يا سادتى. إننى جئتكم غازياً في عقر داركم. قطرة من السم الذى حقنتم به شرايين التاريخ... (ص ٩٨)

سيرد الراوى على هذه الدعاوى وغيرها، ولكن في مواضع أخرى، وسياقاتٍ أخرى، وصفحاتٍ أخرى. ففي أحد مونولوجاته يقول الراوى مثلاً:

... وكونهم جاءوا إلى ديارنا، لا أدري لماذا، هل معنى ذلك أننا نسم حاضرا ومستقبلا. إنهم سيخرجون من بلادنا إن عاجلاً أو آجلاً، كما خرج قوم كثيرون عبر التاريخ من بلاد كثيرة. سكك الحديد، والبواخر، والمستشفيات والمصانع، والمدارس، ستكون لنا، وستحدث لغتهم، دون إحساس بالذنب ولا إحساس بالجميل. سنكون كما نحن، قوم عاديون. وإذا كنا أكاذيب، فنحن أكاذيب من صنع أنفسنا. (ص ٥٣)

ويقول أيضاً:

... مصطفى سعيد قال لهم: "إننى جئتكم غازياً". عبارة ميلودرامية ولا شك. لكن مجيئهم، هم أيضاً، لم يكن مأساة كما تصور نحن، ولا نعمة كما يصورون هم. كان عملاً ميلودرامياً سيتحول مع مرور الزمن إلى خرافة عظيمة... (ص ٦٤)

وإذا طلب مصطفى سعيد في وصيته للراوى:

... أن تشمل أهل بيتى برعايتك وأن تكون عوناً ومشيراً ونصيحاً لولدى، وأن تحبهما ما استطعت مشقة السفر. وساعدهما أن ينشأ نشأة عادية ويعملا عملاً مفيداً... (ص ٥١)

فسوف يرد الراوى في أحد مونولوجاته، وضمن سياقٍ آخر:

... قال "جنبهما مشقة السفر". إننى لن أفعل شيئاً من هذا القبيل. إذا أرادا، حين يكبران، أن يسافرا فليسافرا. كل أحد يبدأ من أول الطريق، والعالم في طفولة لا تنتهى. (ص ٩٢)

أما الشكل الثانى للرد، فيأتى غالباً في صورة حواراتٍ عابرة، في أماكن عابرة، بين شخصين مجهولين. ويتصادف وجود الراوى في المكان، فيسجل لنا الحوار، وينقله غالباً بجياذ ودون تعليقٍ أو تدخلٍ^(٣١)، تماماً كما ورد على ألسنة السودانيين العاديين في القطار، كأنه كلام سيار أو إشاعات.

(٣١) لا يتدخل الراوى إلا لكي يبدو أكثر حياداً في علاقته بمصطفى سعيد، ولكي يقول إن أكثر ما "يقال" في هذه الحوارات مجرد تهويلات وإشاعات حول البطل. فهو يتدخل مثلاً لكي يعترض مع نفسه على ما قيل عن غنى مصطفى سعيد ولا ضياع التى يملكها، فهو الشاهد الوحيد الذى يعرف ما يملكه مصطفى سعيد بالأرقام الدقيقة.

وفي هذه الحوارات السيارة التي تتضمن معلوماتٍ أو إشاعاتٍ، يتحول مصطفى سعيد إلى عبقريٍّ فذٍّ أحياناً، لكنه غالباً ما يتحول إلى محتالٍ، ودعوى، وخائنٍ، وصنعيةٍ للاستعمار... إلخ. أبرز الأمثلة هنا هو هذه الحوارات المتقطعة التي تتخلل مونولوج الراوى المطول، خلال رحلته إلى الخرطوم في الفصل الثالث. وهنا ترد المعلومات/الإشاعات، وتكتمل قصة مصطفى سعيد على ألسنة مجهولين (مأمور متقاعد — شاب سوداني — زميل دراسة في إنجلترا — رجل إنجليزي يعمل في وزارة المالية...) لكن القصة تكتمل، ويتم تصحيحها وتوصيلها إلى القارئ، بضمانة الراوى لمصطفى سعيد، مسبوقة في العادة بكلمة "يُقال"، وخاصةً حين يحس الأمر سمعة مصطفى سعيد وخياناته:

...إنما المأمور المتقاعد هو الذى استطرد:

قطع مصطفى سعيد مرحلة التعليم في السودان قفزاً — كان بالفعل كأنه يسابق الزمن. وبينما ظللنا نحن بعده في كلية غردون، أرسل هو في بعثةٍ إلى القاهرة، وبعدها إلى لندن. كان أول سودانيٍّ يرسل في بعثةٍ إلى الخارج. كان ابن الإنكليز المدلل. وكنا جميعاً نحسده، وتوقع أن يصير له شأن عظيم... كان ذلك يملؤنا غيظاً وإعجاباً في الوقت نفسه. وكنا نطلق عليه بخليطٍ من الإعجاب والحقد "الإنجليزي الأسود".

...هكذا غرسوا في قلوب الناس بغضنا، نحن أبناء البلد، وجههم هم المستعمرون الدخلاء. وتأكد من كلامي هذا يا بني. ألم تستقل البلد الآن؟ ألم تصبح أحراراً في بلادنا؟ تأكد أنهم احتضنوا أراذل الناس. أراذل الناس هم الذين تبوأوا المراكز الضخمة أيام الإنكليز.

كنا واثقين أن مصطفى سعيد سيصير له شأن يذكر. كان أبوه من العبايدة، القبيلة التي تعيش بين مصر والسودان. إنهم الذين هربوا سلاطين باشا من أسر الخليفة عبد الله التعايشي، ثم بعد ذلك عملوا رواداً لجيش كشنر حين استعاد فتح السودان. ويقال إن أمه كانت رقيقاً من الجنوب. من قبائل الزاندي أو الباربان الله أعلم. الناس الذين ليس لهم أصل، هم الذين تبوأوا أعلى المراتب أيام الإنكليز... إلخ (من كلام المأمور إلى الراوى) (ص ٥٦-٥٧)

...كان كما يبدو واجهة يعرضها أفراد الطبقة الارستقراطية الذين كانوا في العشرينيات وأوائل الثلاثينيات يتظاهرون بالثحر. ويقال إنه كان صديقاً للورد فلان ولورد علان. وكان أيضاً من الأثريين عند اليسار الإنكليزي. ذلك من سوء حظي، لأنه يقال إنه كان ذكياً. لا يوجد على وجه الأرض أسوأ من الاقتصاديين اليساريين. حتى منصبه الأكاديمي — لا أدري تماماً ماذا كان — ينجل إلى أنه حصل عليه لأسبابٍ من هذا النوع. كأنهم أرادوا أن يقولوا: انظروا كم نحن متسامحون ومتحررون! هذا الرجل الأفريقي كأنه واحد منا! إنه تزوج ابنتنا ويعمل معنا على قدم المساواة، هذا النوع من الأوروبيين لا يقل شراً، لو تدرون، عن المجانين الذين يؤمنون بتفوق الرجل الأبيض في جنوبي أفريقيا وفي الولايات الجنوبية في الولايات المتحدة... (من كلام الرجل الإنجليزي في حوارهِ مع منصور في الخرطوم) ... (ص ٦٢)

علاقة الغرماء هذه بين الراوى وقرينه أو غريمه مصطفى سعيد، ستتصاعد كلما تقدمت الرواية، إلى أن نصل إلى الفصل قبل الأخير. في هذا الفصل يدرك الراوى تماماً ونذكر نحن معه، أن "غريمه في الداخل"، أنه يخوض معركته مع شق من ذاته ومن تاريخه لا مع مصطفى سعيد، أو قل مع مصطفى سعيد الذي هو شق من ذاته ومن تاريخه. كان عليه أن يختار، وما أصعب أن يختار بين شقين من نفسه: هذا الشق البارز القوى الذي حسم أمره واختار أن يهاجر إلى الشمال هجرةً نهائيةً، أو عاد بقطعةٍ من الشمال ليزرعها في غرفةٍ سريةٍ في قريةٍ سودانيةٍ، هذا الشق الذي

خلق الأسطورة أو الأكذوبة، وتعيّش عليها ولا يزال. وذلك الشق الآخر المتروى الذى يحلم بالالتحام بالجنوب والانسجام معه، ولكن دون قدرة حقيقية على ذلك.

العالم فجأةً انقلب رأساً على عقب. الحب؟ الحب لا يفعل هذا. إنه الحقد. أنا حاقد وطالب ثأر وغريمى فى الداخل ولا بد من مواجهته. ومع ذلك ما تزال فى عقلى بقية تدرك سخرية الموقف. إننى أبتدئ من حيث انتهى مصطفى سعيد، إلا أنه على الأقل قد اختار وأنا لم أختَر شيئاً. قرص الشمس ظل ساكناً فوق الأفق الغربى زمناً ثم اختفى على عجل. وجيوش الظلام المعسكرة غير بعيد وثبتت فى لحظة واحتلت الدنيا. لو أننى قلت لها الحقيقة لعلها لم تكن تفعل ما فعلت. خسرت الحرب لأننى لم أعلم ولم أختَر. ووقفت زمناً طويلاً أمام باب الحديد. أنا الآن وحدى، لا مهرب، لا ملاذ، لا ضمان... (ص ١٣٥)

سيختار الراوى أن يقتحم باب الحديد المغلق، ويدلف إلى غرفة الأسرار، ليحسم أمره فى النهاية ويقرر أن يحرق هذه الغرفة وما تمثله، وأن يترك غريمه للنار تأكله. غير أن الغموض والتجريد سيصلان إلى الذروة مع الفصل الأخير القصير، الذى يذكرنا بنهايات النوفيلات التى تتضمن نقطة تحول مدهشة، لكنها لا تتضمن ختاماً ولا تحديداً للمصائر، بل نهاية مفتوحة على كل التأويلات. وهنا لن نصبح إزاء إجابات بل إزاء مزيد من الأسئلة. فى رحلة الفصل الأخير الرمزية القصيرة المكثفة، الممزقة فى مجرى النهر، وفى منتصف الطريق بين الشمال والجنوب، سبرى الراوى فيما يرى أسراب القطا لا تزال فى موسم من مواسم الهجرة أو الرحلة، لا يدرى، لكنه سيختار أن يقاوم حتى النهاية وأن يتخذ القرار لأول مرة فى حياته: أن يحمي، وأن يحيا هنا، وأن يصرخ على المسرح — كما ظل يصرخ طول الرواية — طالباً النجدة:

... كنت أعى ولا أعى. هل أنا نائم أم يقظان؟ هل أنا حى أم ميت؟ ... وفى حالة بين الحياة والموت رأيت أسراباً من القطا متجهةً شمالاً. هل نحن فى موسم الشتاء أو الصيف؟ هل هى رحلة أم هجرة؟ ... كان ذهني قد صفا حينئذ، وتحدت علاقتى بالنهر. إننى طاف فوق الماء ولكننى لست جزءاً منه. فكرت أننى إذا مت فى تلك اللحظة فإننى أكون قد مت كما ولدت، دون إرادتى. طول حياتى لم أختَر ولم أقرر. إننى أقرر الآن أننى أختار الحياة. سأحيا لأن ثمة أناس (؟) قليلين أحب أن أبقى معهم أطول وقت ممكن. ولأن على واجبات يجب أن أؤديها. لا يعينى إن كان للحياة معنى أو لم يكن لها معنى. وإذا كنت لا أستطيع أن أغفر فسأحاول أن أنسى. سأحيا بالقوة والمكر، وحركت قدمى وذراعى بصعوبة وعنف حتى صارت قامتى كلها فوق الماء. وبكل ما بقيت لى من طاقة صرخت، وكأني مثل هزلى يصيح فى مسرح: "النجدة. النجدة..." (ص ١٦٨-١٧١)

فى هذه النهاية يتجسد ما تركه الاستعمار على الذات المستعمرة، يتجسد فى أبشع صوره مأساويةً وعنفاً: انشطار الذات، لا على المستوى الاقتصادى والثقافى فحسب، بل على المستوى الوجودى. لقد انشطر المجتمع الأصلى إلى شطرين، أولهما — وبسبب من الاستعمار نفسه — لم يعد تقليدياً، بينما الآخر — وبسبب من شوقه العارم إلى هوية أصيلة — لم يستطع أن يصبح حديثاً بمعنى الكلمة. هذا هو جذر الإنسان المشطور: مصطفى سعيد... قصة حياته لم تكن سوى صفحة واحدة، إهداء ليس له ما بعده؛ لأن ما بعده لم يكن ممكناً: "إلى أولئك الذين يرون بعين واحدة، ويتحدثون بلسان واحد، ويرون الأشياء إما سوداء أو بيضاء، إما شرقية أو غربية" (ص ١٥٢). إهداء حزين لمخلوق ربما كان له وجود فى الماضي، لكنه — وبسبب الاستعمار — توقف عن الوجود... إن المجتمع الذى أصبحت ثقافته هجينة، يتولد عنه الآن ذات منقسمة:

ذات ترى بعينين، وتتكلم بلسانين، وترى الأشياء بيضاء سوداء معاً، لا شرقيةً ولا غربيةً^(٣٢). تلك كانت مأساة مصطفى سعيد. أما مأساة الراوي، فهي أنه يحاول التخلص من ميراث مصطفى سعيد، يحاول أن يختار، لكي يتاح له أن يكتب حتى صفحة الإهداء من قصة حياته: بعين بعينين؟ أسود أم أبيض؟ شرقي أم غربي؟ أم هما معاً؟! تنتهي الرواية، ولكن السؤال يظل معلقاً: أيهما الذي اختار حقاً وحسم أمره وأيهما الذي لم يختار؟ مصطفى سعيد أم الراوي؟ أيهما هو البطل الأساسي الذي يريدنا المؤلف أن نتعاطف مع مأساته ونقترب من موقفه؟ من منهما يختار الذات الصافية ومن منهما يختار الذات المهجينة؟ أم أنهما معاً شطران من ذاتٍ واحدة، ووجهان للمأساة واحدة، هي مأساة الكاتب ومأساتنا؟ أسئلة متعددة سيجهده النقاد ويختلفون في الإجابة عنها، وستدخل المؤلف لسنوات طويلة بعد صدور الرواية، موجهاً سهامه — مثل الراوي — إلى مصطفى سعيد والأوهام التي يمثلها، مصطفى سعيد الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، أكثر مما فعل المؤلف الطيب صالح نفسه!! العلاقة بين المؤلف والبطل، مثل العلاقة بين الراوي والبطل، هي علاقة الغرماء. وسنستمع إلى المؤلف الطيب صالح، بعد سنواتٍ من صدور الرواية، وهو يقول عن مصطفى سعيد كأنه غريمه:

عندما بدأت أرسم الشخصية لم أكن أقصد أن تكون شخصية مصطفى سعيد طاغيةً إلى هذا الحد، إنما كنت أحاول أن أنظر إلى عالم القرية، ولو نظر المرء إلى هذه الروايات الثلاث على أنها وحدة واحدة، عوس الزين وموسم الهجرة ويندر شاه، لتبين له أن القرية هي الشيء الثابت في تجربتي، وعلى هذه القرية تدخل مؤثرات: مصطفى سعيد جاء من الخارج. والواقع هو جاء كمستعمر. لو أننا قلنا الشخصية... والغريب في الأمر، وهذا نوع من السخرية في الشخصية، إنه ابن البلد، ولكنه عاد إليها كمستعمر، ونظر إليها كشئٍ وهي أيضاً. ثم لم ألبث أن أحسست بهذه الشخصية تكبر وتحاول أن تطغى، فحاولت أن أحيطها بشخصيات فرعية. ولكن أعتقد أن تجربتي لم تنجح. وأعتقد — ككاتب — بالرغم من كل ما لقيت هذه الرواية من نجاح، أن من الأشياء التي لم أجمع فيها هو أنني لم أكبح جماح أو شكيمة هذه الشخصية بحيث يكون دورها واضحاً من سياق القصة نفسها...^(٣٣).

ستؤدى كلمات الطيب صالح هذه، إلى توجيه كثيرٍ من النقاد لكي يعيدوا قراءة الرواية ملتفتين إلى الراوي بدلاً من مصطفى سعيد؛ باعتبار أن موضوع الرواية ربما يكون شيئاً آخر أبعد من مجرد سياسات الاستعمار ضد شعوب الشرق، وأن الراوي هو البطل الأول ومصطفى سعيد هو البطل الثاني^(٣٤). مصطفى سعيد — كما يبنهنا المؤلف مرةً أخرى — هو الوهم الذي ينبغي

(٣٢) راجع: Seikaly, Samir, *Season of Migration to the North: History In The Novel*, pp. 138-39.

(٣٣) راجع: لطيب صالح روايتها وناقدا، حوار مع الطيب صالح، منشور ضمن "الطيب صالح عبقري الرواية العربية"، إعداد مجموعة من الكتاب العرب، دار العودة، بيروت، ١٩٧٦، ص ١٢٥-١٢٦.

(٣٤) يفتتح أحد النقاد دراسته عن "مازق الذكورة في موسم الهجرة" قائلا: "موسم الهجرة للشمال واحدة من أكثر الروايات شعبية وإثارة للجدل في القرن العشرين، وكثيراً ما ينظر إليها باعتبارها تحليلاً درامياً للسياسات الاستعمارية، حيث يدرك الراوي خطورة أن تصبح عربياً متأروباً وترغب في أخذ تارك من الشمال/ الغرب بسبب استشرافه. ومن الطبيعي أن يركز معظم نقاد الرواية على سياستها الاستعمارية؛ من تبني مصطفى سعيد لمنظور استشرافي، إلى غزوه للمرأة الإنجليزية، رغبة في الانتقام من الطريقة التي تدخل بها الغرب/ الشمال في شئون الشرق/ الجنوب وامتلاكه. ومثل هذه القراءات للرواية تفضي في الحقيقة عادة إلى التركيز على مصطفى سعيد الذي هو في الحقيقة البطل الثاني للرواية، كما أنها تربط بين السياسات الاستعمارية وسياسات الجنس في الكتاب...". راجع: Gibson, Brian,

"An Island unto Himself: Masculinity in Season of Migration to the North", *Journal of Postcolonial Studies* Vol. 7 Issue 1, Autumn 2002.

تخطيطه وتجاوزه والإفافة من سكرته :

وكانت تدور في ذهني أيضًا فكرة العلاقة الوهمية بين عالما العربي الإسلامي وبين الحضارة الغربية الأوروبية على وجه التحديد. إن هذه العلاقة تبدو لي من خلال مطالعاتي ودراساتي، علاقة قائمة على أوهام من جانبنا ومن جانبهم. الوهم يتعلق بمفهومنا عن أنفسنا أولًا، ثم ما نظن في علاقتنا بهم، ثم نظرهم إلينا أيضًا من ناحية وهمية. لقد فرضت أوروبا الغربية وحضارتها، فرضت نفسها على عالما مدة طويلة، وأصبحت جزءًا من تكويننا السيكولوجي والثقافي، سواء أردنا أم لم نرد... إننا الآن نخطم الأوهام وقد نجد علاقة سوية كما يحصل الآن. ولو أن مصطفى سعيد حاول أن يلعب هذه اللعبة فإنه لن ينجح؛ فالأوهام بدأت تتحطم من جانبه، والشرق والبحور والعمور مجرد أوهام... (٣٥).

غير أن نقادًا آخرين سيدركون ما بين المؤلف وبطله من إحنٍ، ويدركون أنه مهما تكن أسباب هذه الإحن، فإن مصطفى سعيد نموذج لثقافة كالية، نموذج سابق على مؤلفه كما هو سابق على راويه، ولهذا فهو يتجاوز هذا المؤلف وذلك الراوى، ويتحول إلى ما يشبه النموذج الجمعي الأعلى للأفريقي العربي في مواجهة الاستعمار. مصطفى سعيد كان موجودًا في منطقة ما في عقل السادة القراء، وقد وجد ضالته في الطيب صالح الفنان وراويه السليبي المستقبل، وكلاهما يفهمانه جيدًا. مصطفى سعيد — كما يقول بيتر نازاريث :

كان يبحث عن نصه، وقد عثر على الشخص الذي يستطيع أن يبدعه؛ إذ بإنتاج هذا النص، هذا العمل الفني، تتحول سلبية الراوى إلى شيء جيد، ذلك أن الفنان يحتاج إلى بعض السلبية حتى يخطر في الإبداع الفني. وبالمثل، فإن الراوى يأخذنا من سلبتنا ويتحدانا، نحن السادة الذين يخاطبهم طوال الوقت، أن نكون شهودًا على محاكمته هو (٣٦).

وربما يمكن للمرء أن يقول أيضًا مع محمد شاهين :

إن مصطفى سعيد لا يمكن أن يكون من نتاج كاتب غير عربي، أي إنه نتاج لا وعي جمعي عربي يواجه وعيًا جمعيًا أوروبيًا عبر التاريخ ابتداءً من حضارة قرطاجنة والأندلس، مرورًا بالمواجهات المختلفة مع الغرب التي ترد في سياقها قصة عطيل، إلى أن تصل إلى دخول الجنرال اللبني فلسطين وإنشاء الجسر الذي سمي باسمه... وتصل إلينا هذه المواجهة من خلال صورة اللاوعي الجمعي، التي تؤثر روحها بطريقة غير مباشرة في شخصية مصطفى سعيد. ويعني هذا أن مصطفى سعيد نفسه هو نتاج هذه المواجهة التي سبقتها ولاحقته وظلت تلاحقه، وأنها ليست من نتاجه كفردي. وعلينا هنا أن نميز بين التاريخ والأسطورة، فمصطفى سعيد ليس شخصية تاريخية أو شخصية روائية في سياق تاريخي يروى علينا التاريخ فحسب. ومهما تميز سلوك مصطفى سعيد بالفردية أو الذاتية، إلا أنه في أصله سلوك لا وعي جمعي... (٣٧).

ومهما يكن من أمر الخلاف بين النقاد حول من له البطولة والصدارة والأهمية في تجسيد الأزمة في موسم الهجرة، الراوى أم مصطفى سعيد؛ فإن ما لا خلاف عليه أنهما معًا، مضافًا إليهما مؤلف الرواية نفسه، وغالبية مثقفي العالم الثالث في عالم ما بعد الاستعمار، الجميع وجوه متعددة ومتنوعة من أزمة واحدة، هي نفسها الأزمة التي يحاول منظرو ما بعد الاستعمار دراسة

(٣٥) الطيب صالح روائيا ونقادا، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٣٦) Nazareth, Peter, "The Narrator as Artist and The Reader as Critic in Season of Migration to The north", (٣٦) in Tayeb Salih's Season of Migration to the North: A Casebook, p. 133

(٣٧) محمد شاهين، موسم الهجرة إلى الشمال، دائرة السر الأسطوري وما بعدها، ضمن كتابه: "آفاق الرواية، البنية والمؤثرات"، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١. (اعتمدت على النسخة المنشورة على شبكة المعلومات الدولية).

أبعادها، والتي تفضي بهم إلى مأزقٍ ذاتيٍّ وجوديٍّ لا سبيل للهروب من تناقضاته. إنه نفسه مأزق مصطفى سعيد ومأزق الراوى والمؤلف. وكان "كل أحد يبدأ من جديد" كما قال راوى موسم الهجرة، أو كان "العالم في طفولة لا تنتهى".

* * *

كان هذا — ولا يزال — هو المأزق الذى نعيشه نحن مثقفو ما بعد الاستعمار، سواء أولئك الذين طلبوا الهجرة إلى الشمال وحاضوا معركتهم المستحيلة هناك، لأنهم تعيشوا على الأوهام واستغلوا واستمرواها كمصطفى سعيد، أو أولئك الذين عادوا وظلوا هنا يطلبون الصفاء والعدل، يطلبون لؤلؤة المستحيل الفريدة، ويقاومون طوفانًا يكتسحهم، يومًا بعد يومٍ، وسنةً بعد سنةٍ. إنهم على مسرح هزلى، عبيثًا يطلبون النجدة، تمامًا كما فعل راوى موسم الهجرة؛ ذلك أنهم ملوثون بالعدوى، عدوى الرحيل، سواء الرحيل بالجدد أو الرحيل بالعقل.

مأزق ليس له الآن حل بسيط أو حاسم، أو قل إنه مأزق يتكرر ويتعمق في عالمنا يومًا بعد يومٍ. هل نحافظ على "الوطن" أو "القومية" الصافية، كلمة حق أريد بها باطل، باسمها يتم الاستيلاء على السلطة، ويقمع الناس ويقتلون، وتنتهك كل الحقوق؟! أم نطلب "الهجرة" مع قوميات الأرض و"أوطانًا" في الخيال، كلمة حق أخرى أريد بها باطل، فباسمها يتم قهر قوميات كاملة وتدميرها ورعا إبادة في آخر المطاف؟!

هل يكون الحل هو أن نقرر كما قرر الراوى في نهاية موسم الهجرة: أن نختار الحياة، أن نحيا؛ لأن ثمة أناسًا قليلين نحب أن نبقي معهم أطول وقت ممكن؛ ولأن علينا واجبات يجب أن نؤديها. لا يعني إن كان للحياة معنى أو لم يكن لها معنى. وإذا كنا لا نستطيع أن نغفر فسنحاول أن ننسى. أن نحيا بالقوة والمكر؟!

[المصادر والمراجع]

أود الإشارة هنا إلى أن ديني كبير لشبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فكثر من المعلومات الجغرافية استقيتها من التحول على مواقع مختلفة من الشبكة قبل أن أقرأها في الكتب، وكثير من المعلومات عن حياة منظري ما بعد الاستعمار وكتاباتهم ومعاركهم مستقى من جولات متعددة على الشبكة. وقد حاولت أن أشير إلى شبكة الإنترنت كلما كان ذلك واضحًا وممكنًا، خاصة في حالة الدوريات المنشورة على الشبكة.

الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ضمن الآثار الكاملة، دار العودة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٢.

____، نحو أفق بعيد، مجلة المجلة، أغسطس ١٩٨٩.

أحمد محمد البدوي، قراءة جديدة في رواية موسم الهجرة إلى الشمال، القاهرة، ١٩٩٢.

إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة-السلطة-الإنشاء (ترجمة كمال أبو ديب)، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٥، بيروت، ١٩٩٥.

____، الثقافة والإمبريالية (ترجمة كمال أبو ديب)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٩٧.

____، تعقيدات على الاستشراق (ترجمة وتحرير صبحي سعيد)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦.

أدونيس، تحية إلى إدوارد سعيد والطيب صالح، مجلة الحياة، العدد ١٢٢٤٦، ٥ سبتمبر ١٩٩٦.

أفنان القاسم، موسم الهجرة إلى الشمال ووهم علاقات الشرق والغرب، المغرب، ١٩٧٤.

جورج طرابيشي، شرق وغرب، رجولة وأنوثة: دراسات في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

- سيزا قاسم، تجربة نقدية، موسم الهجرة إلى الشمال، مجلة فصول، مج ١ ع ٢، القاهرة، ١٩٨١.
- طلحة جبريل، يريدون وقف البحر يسدود من الرمال، مجلة الوسط، ٢٣٩، ٢٦ أغسطس ١٩٩٦.
- فاطمة موسى، عصفور من الجنوب وعالم الطيب صالح، مجلة المجلة، أغسطس ١٩٧٠.
- فوزية الصفار، أزمة الأجيال العربية المعاصرة، دراسة في موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس، ١٩٨٠.
- ف. عثمان، حوار طويل مع صاحب موسم الهجرة إلى الشمال، مجلة الوسط، العدد ٣٤٥، ٧-١٣، سبتمبر ١٩٩٨.
- مجموعة من الكتاب العرب (إعداد)، الطيب صالح عبقرى الرواية العربية، دار العودة، بيروت، ١٩٧٦.
- محمد زغلول سلام، دراسات في القصة العربية الحديثة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٣.
- محمد شاهين، تحولات الشوق في موسم الهجرة إلى الشمال، دراسة نقدية مقارنة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣.
- ، آفاق الرواية، البنية والمؤثرات، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١.
- محي الدين صبحي، أبطال في الصيرورة، دراسات في الرواية العربية والمعرية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.
- نساجي نجيب، الهوية الذاتية في المجتمع التقليدي وموسم الهجرة إلى الشمال، مجلة فكر وفن، العدد ٣٨، ١٩٨٣.
- مبنى العيد، تملك الوطن ومعادلة الجنس والحضارة (معاينة في التاريخ في رواية موسم الهجرة إلى الشمال)، مجلة الطريق، العددان ٣-٤، بيروت، أغسطس ١٩٨١.

- Abdalla, Muhammed Khalafalla, "Mustafa's Migration from the Said: An Odyssey in Search of Identity", *Edebiyat*, Vol. 10 No. 1, 1999.
- Afzal-Khan, Fawzia, *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, 2000.
- Ahmed, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Oxford University Press, 1994.
- Allen, Roger, *The Arabic Novel: A Historical and Critical Introduction*, Syracuse University Press, 1982.
- Ashcroft, Bill, and Helen Tiffin (ed.), *The Post-colonial Studies Reader*, London and New York, 1995.
- , Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London, 1989.
- Accad, Evelyne, "Sexual Politics: Women in Tayeb Salih's Season of Migration to the North", in *Tayeb Salih's Season of Migration to the North: A Casebook*, Mona Takieddine Amyuni (ed.), American University of Beirut.
- Badawi, M. M., *Modern Arabic Literature and the West*, London, 1985.
- Barker, Francis, and Peter Hulme, *Colonial Discourse, Postcolonial Theory*, Manchester University Press, 1994.
- Barker, Francis, Peter Hulme, and Margaret Iversen (ed.), *Europe and Its Others*. University of Essex Press, 1985.
- Belnap, Jeffrey Grant, *The Post-Colonial State and the 'Hybrid' Intellect: Carpentier, Ngugi, and Spivak*, University of California Press, 1993.
- Benson, Eugene, *Encyclopedia of Post-Colonial Literatures in English*, London, 1994.
- Bhabha, Homi K., *Locations of Culture: Discussing Post-Colonial Culture*, London, 1996.
- , *Nation and Narration*, New York, 1990.
- , *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*, October 28, 1984.
- , "The Postcolonial Critics—Homi Bhabha Interviewed by David Bennett and Terry Collits", *Arena* 96, 1991.
- Bock, Hedwig, and Albert Wertheim, *Essays on Contemporary Post-colonial Fiction*. München, 1986.
- Boehmer, Elleke, *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*, Oxford University Press, 1995.
- Bordo, Susan, *What is a Phallus? The Male Body*, New York, 1999.
- Brantlinger, Patrick, "Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent", *Critical Inquiry*, Vol. 12 No. 1, Autumns 1985.
- , *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism, 1830-1914*, Cornell University Press, 1988.
- Brennan, Tim, "Rushdie, Islam, and Postcolonial Criticism", *Social Text* 10.2-3, 1992.
- Carrier, James (ed.), *Occidentalism: Images of the West*, Oxford, 1995.
- Chambers, Lain, and Lidia Curti (ed.), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, London, 1996.
- Chandhoke, Neera, *Understanding the Post-Colonial World Theory and Method*, New Delhi, 1994.
- Childs, Peter, and Patrick Williams (ed.), *Introduction to Post-Colonial Theory*, New York, 1997.
- Chrisman, Laura, and Benita Perry (ed.), *Postcolonial Theory and Criticism*. Cambridge, 2000.
- Christopher, Wise (ed.), "Third World Literature, Postcolonial Studies, and Christianity", *Spec. issue of Christianity and Literature* 45. 1 (1995).
- Clark, Steve (ed.), *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*, London, 1999.
- Cole, Juan R. L. and Deniz Kandiyoti, "Nationalism and The Colonial Legacy in The Middle East and Central Asia:

- Introduction", *International Journal of Middle East Studies* Vol. 34, Cambridge University Press, May 2002.
- Connell, R. W., *Masculinities*. University of California Press, 1995.
- Cooke, Miriam, "Feminist Transgressions in the Postcolonial Arab World", *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 14, 1999.
- Coronil, Fernando, "Can Postcoloniality Be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power", *Public Culture* 5, 1992.
- Davidson, John E., "In Search of a Middle Point: The Origins of Oppression in Tayeb Salih's *Season of Migration to the North*", *Research in African Literatures* 20.3, 1989.
- Derrida, Jacques, "Racism's Last Word", *Critical Inquiry* Vol. 12 No. 1, Autumns 1985.
- D'haen, Theo, "What Is Post/Colonial Literature, and Why Are They Saying Such Terrible Things About It", *Links-and-Letters* 4, 1997.
- Dirlik, Arif. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, *Critical Inquiry* 20 (1994): 331-50.
- Ellis, Juniper, "Return to Exile: Locating Home", *A Journal of Postcolonial Studies* 2. 2, 1998.
- Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, Constance Farrington (tr.), London, 1967.
- , "Black Skin, White Masks", in *The Post-Colonial Studies Reader*, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin (ed.), London, 1995.
- Firdous, Azim, *The Colonial Rise of the Novel*, London, 1993.
- Gandhi, Leela, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Columbia University Press, 1998.
- Geesey, Patricia, "Cultural Hybridity and Contamination in Tayeb Salih's *Mawsim al-hijra ilā al-Shamāl* (*Season of Migration to the North*)", *Research in African Literatures* 28.3, 1997.
- Gilbert, Bart Moore, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, verso, London and New York, 1997.
- Hassan, Ihab, "Beyond Exile: A Postcolonial Intellectual Abroad", *Southern Review* 29. 3, 1993, pp. 453-64.
- , "Counterpoints: Nationalism, Colonialism, Multiculturalism, etc. in Personal Perspective", *Third Text* 41, 1997-98.
- , "Queries for Postcolonial Studies", *Third Text* 43, 1998.
- Henricksen, Bruce. "Chinua Achebe: The Bicultural Novel and the Ethics of Reading", in *Global Perspectives on Teaching Literature*, Sandra Ward Lott, Maureen S.G. Hawkins, and Norman McMillan (ed.), Urbana, 1993.
- Hogan, Patrick Colm, *Colonialism and Cultural Identity*, State University of New York, 2000.
- Kandiyoti, Deniz, "Post-colonialism compared : Potentials and Limitations in The Middle East and Central Asia", *International Journal of Middle East Studies* Vol. 34, Cambridge University Press, May 2002.
- Kennedy, Paul, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, New York, 1987.
- Kutzinsky, Vera, and Sara Goodyear, "What and Where Is Postcolonialism? Some Introductory Reflections", *Yale Journal of Criticism* 7.1, 1994.
- Kwame, Anthony Appiah, "Is the Post- in Post-Modernism the Post- in Postcolonial?", *Critical Inquiry* Vol. 17, Winter 1991.
- Lamming, George, *The Pleasures of Exile*, London, 1984.
- Lewis, Bernard, "The Crows of the Arabs", *Critical Inquiry* Vol. 12 No. 1, Autumns 1985.
- Lionnet, Francoise. *Postcolonial Representations*, Cornell University Press, Ithaka and London, 1995.
- Makdisi, Saree, "The Empire Renarrated :Season of Migration to The North and The Reinvention of The Present", *Critical Inquiry* Vol. 18, Summer 1992.
- Matar, Nabil, "Tayib Salih's Season of Migration to the North: Circles of Deceit", in *Tayeb Salih's Season of Migration to the North: A Casebook*, Mona Takieddine Amyuni (ed.), Beirut, 1985.
- Mohamed, Abdul R. Jan, "Theory, Practice and the Intellectual(A Conversation) by S.X .Goudie", *A Journal of postcolonial Studies* Vol. 1 Issue 2, North Carolina State University, 1997.
- , "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature" *Critical Inquiry* Vol. 12, No. 1, Autumns 1985.
- Mohanram, Radhika and Gita Rajan (ed.), *English Postcoloniality*, Westport and London, 1996.
- Nasr, Ahmad A., "Popular Islam in Al-Tayyib Salih", *Journal of Arabic Literature* Vol. XI, 1980.
- Nazareth, Peter, "The Narrator as Artist and The Reader as Critic in Season of Migration to the North", in *Tayeb Salih's Season of Migration to the North: A Casebook*.

- Nyman, Jopi, and John A. Stotesbury (ed.), *Postcolonialism and Cultural Resistance*, Joensuu, 1999.
- O'Brien, Conor Cruise, Edward W. Said, and John Lukacs, "The Intellectual in the Post-Colonial World: Response and Discussion", *Salmagundi* 70-71, 1986.
- Parker, Michael and Roger Starkey (ed.), *Postcolonial Literatures: Contemporary Critical Essays*, London, 1995.
- Patrick, Colm Hogan, *Colonialism and Cultural Identity*, State University of New York, 2000.
- Pratt, Mary Louise, "Scratches on the Face of the Country; or, What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen", *Critical Inquiry* Vol. 12 No. 1, Autumns 1985.
- Rajan, Rajeswari Sunder, "The Third World Academic in Other Places; or, the Postcolonial Intellectual Revisited", *Critical Inquiry* Vol. 23, Spring 1997.
- Rushdie, Salman *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*, London, 1991..
- Said, Edward, "An Ideology of Difference", *Critical Inquiry* Vol. 12 No. 1, Autumn 1985.
- , *Beginnings: Intention and Method*, New York, 1975
- , *Culture and Imperialism*. New York, 1994.
- , "Figures, Configurations, Transfigurations", *Race and Class* 32. 1, 1990.
- , *Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveler*, Cape Town, 1991.
- , "Intellectuals in the Post-Colonial World", *Salmagundi* 70-71, 1986.
- , *Nationalism, Colonialism and Literature*. Derry, 1988.
- , *Orientalism*, New York, 1978.
- , "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry* 15. 2, 1989.
- , "Imperialism and Sexual Difference", *Oxford Literary Review* 8, 1986
- , *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York and London, 1987.
- , *Representations of the Intellectual*, New York, 1996.
- , *The World, the Text, and the Critic*. London, 1984.
- Sharabi, Hisham *Arab Intellectuals and the West*, Baltimore, 1970.
- Siddiq, Muhammed, "The Process Individuation in Al-Tayyeb Salih's Novel 'Season of Migration to The North'", *Journal of Arabic Literature* Vol. IX, 1978.
- Smith, Tony (ed.), *The End of the European Empire: Decolonization after World War II*, Lexington, 1975.
- Soliman, Sonia Ghattas, "The Two-Sided Image of Women in Season of Migration to the North", in *Faces of Islam in African Literature*, Kenneth W. Harrow (ed.), Portsmouth. 1991.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999.
- Starkey, Paul, "Narrative Structure in al-Tayyeb Saleh's *Mawsim al-Hijra ilā al-shamāl*", *Edebiyat* Vol. 10 No. 1, 1999.
- Zubaida, Sami, "The Fragments Imagine The Nation: The Case of Iraq", *International Journal of Middle East Studies* Vol. 34, Cambridge University Press, May 2002.
- wa Thiongo, Ngugi, *Decolonising the Mind: the Politics of Language*, London, 1989.
- , *Homecoming: Essays*, London: Heinemann, 1972.
- , *Moving the Centre: the Struggle for Cultural Freedom*, London, 1993.
- , *Penpoints, Gunpoints, and Dreams: Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*, Oxford University Press, 1998.
- , "Postcolonial Politics and Culture", *Southern Review: Literary and Interdisciplinary Essays* 24.1, 1991.
- , *Writing Against Neocolonialism*, Wembley, 1986.