مابعد الحداثة:
الغرب في تشظّيه وعدميّته المفتوحة

د. محمود حيدر[1]

تمهيد

سحابة خمسة قرون متّصلة من التاريخ الثقافي الأوروبي امتدت التعريفات والمناظرات النقديّة حول الحداثة لتنخرط في فضاء مفهوم جديد بدأت علاماته تظهر مع النقد الذي طاول عصر التنوير منذ أواخر القرن الثامن عشر، وشاع بقوة خلال القرن العشرين المنصرم، ليتشكّل مفهوم مستحدث عُرِف بـ«مابعد الحداثة».

فما الذي يعنيه هذا المفهوم، وما ظروف نشأته، وما الذي يدل عليه في تاريخ الغرب الحديث؟

قد يكون من الضروري استهلالًا تسجيل بديهة معرفيّة مفادها انتساب هذا المفهوم إلى سلالة المفاهيم التي استولدتها الحداثة في خلال تاريخها المديد. بيان ذلك أن مفهوم مابعد الحداثة[2] يرتبط عضويًّا بما قبله؛ إذ لولا الحداثة كحادثٍ تاريخي وحضاري، لَما أمكن أن تصير مفهومًا شائعًا تدور حوله وبواسطته مناقشات لا نهاية لها.

---

١. مفكّر وباحث في الفلسفة الغربيّة – لبنان.

2. Postmodernism

ومع أنّ مفهوم مابعد الحداثة جاء ليحدث انقلابًا على ميراث الحداثة، بمجمل مكوّناته الفلسفية والاجتماعيّة والثقافية، إلّا أنّه ظلّ في واقع الأمر يشكّل امتدادًا له بوسائل أخرى. قد يكون النقد أو التقويض الذي مارسته حركة مابعد الحداثة، هو الأساس في تشكُّل منظومة الاحتجاج والمغايرة التي أخذ بها جلُّ فلاسفة هذه الحركة ومفكّريها. ومثلما كان النقد والتقويض والاحتجاج عوامل مؤسِّسة لفكر «مابعد الحداثة»، كذلك كان الأمر نفسه -ولو بوقائع أخرى- في حقبة الحداثة. فلقد بدا بوضوح أنّ حضارة الغرب الحديث بقدر ما توجد في حالة تعارض مع ما هو قديم بقدر ما تختزن في بنيتها العوامل المفضية إلى نقدها وتقويضها؛ ذلك بأنّ مراجعة ما هو قديم وزعزعة مرتكزاته يشكّل من الوجهة الواقعيّة، تعبيرًا عن أزمة تكوينيّة تعصف به وتستدعي مجاوزته والانقلاب عليه.

مهمة هذه الدراسة الاعتناء بدلالات مفهوم مابعد الحداثة ومعانيه ومقاصده، وبيان تمايزه واختلافه عن الحداثة الكلاسيكية ضمن جدالية الوحدة والتغاير بينهما. كما تعاين التحولات التي طرأت على هذا المفهوم في ميدان التجربة التاريخيّة، ومن خلال التنظيرات التي وضعها أبرز رواده؛ ناهيك عن نقد مبانيه في الميادين الفلسفيّة والثقافيّة والسياسيّة. وعلى مقتضى هذه المهمّة، رأينا أن نوزّعَ الدراسة ضمن ثلاثة مباحث:

- المبحث الأوّل، يتناول مصطلح مابعد الحداثة ومعانيه ومسار تحولّه إلى مفهوم تاريخي والمصطلحات الفرعيّة التي نشأت منه بفعل التحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة في الغرب. المبحث الثاني يعرض إلى المرتكزات المعرفيّة والفلسفيّة لنظريّة مابعد الحداثة وعلاقتها بالعلوم الإنسانيّة ونظريّات المعرفة. أمّا المبحث الثالث والأخير فقد خصصّناه لنقد حقبة مابعد الحداثة وتيّاراتها في ميدان النظريّة والتطبيق والمآلات التي انتهت إليها.

المبحث الأوّل: في معنى المفهوم ودلالاته الاصطلاحيّة

من الناحية اللغوية، دلّت «مابعد الحداثة» على استمرار أمرٍ ما ولم ينجز رحلته بالكامل. وبهذا التعريف الذي له صلة وطيدة بتشكّل المصطلح سوّغ كثيرون من الفلاسفة وعلماء الاجتماع مدّعاهم بأن الحداثة لم تنته، وأن مابعد الحداثة هي استمرار لها بمناهج ووسائل أخرى. ومثل كثير من المفاهيم المستحدثة في الغرب، اتّصف مفهوم مابعد الحداثة بتعدّد تعريفاته وتحديد ماهيته، ولسوف يتبيّن لنا لاحقًا كيف امتلأ المعجم الفلسفي بها لا حصر له من الاجتهادات حول معناه وتاريخ ظهوره. وما ذلك إلّا بسبب تنوّع المدارس والتيّارات التي شاعت في الغرب واتّخذ بعضها في كثير من الأحيان رؤى إيديولوجيّة راح كل منها يفسِّر المفهوم طبقًا لمنطِقِه الخاصّ، وبما أنّنا نجد تعريفات مختلفة عنه باختلاف الفروع المعرفيّة التي وَسَمَها بميسَمِه -ففي علم الاجتماع يُقدم المفهوم كتوصيف لما يجري في العالم المعاصر- فهو يشير من جهة إلى تهاوي كثير من الافتراضات التقليديّة بشأن الهويّة الاجتماعيّة. ويشير أيضًا إلى أن تنامي الإعلام الجماهيري، وما يشتمل عليه من صور متعدّدة الأشكال ودائمة التجدد، قد قوّض جذريًّا أي استقرار للمعنى. ومن جهة ثانية يمثل هذا المفهوم تحديًا للنظريات الحداثية بإنكاره وجود معايير كونية شاملة يمكن أن نحكم من خلالها على قيم الحداثة الأولى مثل «التقدّم»، أو «الحرية»، أو «المعرفة»؛ لذا ترى مابعد الحداثة أنّ النظريّات الحداثيّة التي تطلق دعاوى «كونيّة» على أنّها معطيات «كلّيَانية»، شموليّة وطغيانيّة في واقع الأمر. في حين تلحّ في المقابل على تعددية العالم الاجتماعي ووفرة تضارب الآراء المختلفة التي تعمل فيه[١].

١. هاو، النظريّة النقديّة، مدرسة فرانكفورت، ٢٧٣.

وكما تعامل فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع مع مفهوم الحداثة باعتباره مفهومًا متعدّد التعريفات، كذلك كان شأنهم حيال مابعد الحداثة؛ ربما لهذا السبب وسواه، لم يكن ثمّة توافق وإجماع على تعريف واحد؛ وبسبب هذه الصورة يمضي الفيلسوف الفرنسي جان فرنسوا ليوتار[١] إلى أنّ العصر المابعد الحداثوي هو عصر التشكيك وموت التعاريف المنطقيّة. والتشكيك برأيه، هو نتيجة حتميّة للتطوّر الحاصل في العلوم، ذلك بأنّ ما يمكن أن يُقوّم بوصفه ثقافة معاصرة من قبيل موسيقى الروك ومشاهدة البرامج الغربيّة، وتناول وجبات ماكدونالدز... إلخ، إنّما هو نمطٌ من أنماط مابعد الحداثة. وتأسيسًا على قوله يلخّص ليوتار سمات مابعد الحداثة حسب ليوتار بما يلي:

ـ إنّها نهاية عصر ابتكار النظريّات أو النظريّات الشاملة في مجال السياسة والاجتماع.

ـ تدلّ على فقدان نظريّة مطلقة في مجال الأخلاق والقيم.

ـ تركّز على التشكيك الأخلاقي[٢] الذي سوف يفضي في النهاية إلى عالم اعتباري.

ـ توصي بإعطاء المعنى أهميّة استثنائيّة.

ويشير في كتابه «حالة مابعد الحداثة[٣]»[٤] إلى أنّه إذا كانت بعد الحداثة تعني الاعتقاد باستحالة تأصيل أي معرفة سواء أكانت دينيّة أم علميّة، فإنّ الحداثة كانت على العكس من ذلك، أي أنّها ليست سوى الإيمان بإمكانيّة تأصيل

---

١. فيلسوف فرنسي (١٩٢٤-١٩٩٨م) ينتمي إلى التيّار النقدي لمشروع عصر التنوير، في دعوته إلى تقويض العقل والذات العاقلة التي جاء بها ديكارت وأزاحتهما من دوائر التفكير الفلسفي.

2. moral skepticism

3. The Postmodern Condition

4. Lyotard, "Histoire universelle et differences culturelles", 563.

المعارف. ذلك يعني أنّ وضعيّة مابعد الحداثة تتّصف بعدم التأصيل، وبالتالي بعدم الاعتراف بأنّ هناك قيمًا ثابتة. وعلى هذا الأساس، كان من صفات مذهب مابعد الحداثة: الذاتيّة، والتفكيكيّة، والتعدّديّة، والاختلاف، والعشوائيّة. ومن البيِّن حال الاختلاف والخلاف في ما يقصد بلفظة «مابعد-الحداثة»، ما عدا احتمال أن يكون المقصود بها كونها تجسيدًا لرد فعل ضدّ الحداثة أو انزياحًا عنها. وطالما استغلق علينا معنى الحداثة والْتَبَس، فإنّ ردّ الفعل هذا المعروف باسم «مابعد-الحداثة» يظل هو الآخر مستغلقًا وبكيفيّة مضاعفة»[1].

إلى ذلك، سنقرأ في أعمال المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (ت ١٩٥٩م) حول مفهوم مابعد الحداثة تركيزه على أمارات ثلاثٍ ميّزت الفكر والمجتمع الغربيين بعد منتصف القرن العشرين. وهي اللّاعقلانيّة والفوضويّة والتشوُّش، وهذا ما نجد تمثُّلاته في العلوم الإنسانيّة، وخصوصًا في الحقلين الفنّي والأدبي. ومن ملاحظة متأنية يتبيّن لنا أنّ المفهوم عندما سرى في هذين الحقلين كان يترجم ما بلغته الحركة الحداثيّة من انحدار وتسطيح. وعلى هذا سيكتسب المصطلح تداولًا خلال السبعينات ليشمل بالتدريج المسرح والتصوير والسينما والموسيقى. لكن ذلك كله ترك السؤال حول عصر ظهور مابعد-الحداثة معلّقًا، إلى درجة أنّ الباحثين انقسموا على أنفسهم في تقويم هذا العصر؛ فمنهم من عارض القول بمجيء عصر مابعد-الحداثة، ومنهم من قال بتحقُّقه على مسرح التاريخ المعاصر[2]. الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، يعد التنظير لعصر مابعد-الحداثة ردة فعل محافظة ويائسة ضد التنوير؛ أمّا فريدريك جامسون، الناقد الجمالي والأدبي، فيصف ادّعاء مابعد-الحداثة بالنظرة الفصاميّة تّجاه المكان والزمان،

1. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, 7.

٢. الشيخ، مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ١٠.

والتي أفرزتها سيطرة القوى الرأسماليّة المتعدّدة الجنسيّات السريعة الخطوات على عصب الحياة المعاصرة؛ في حين اعتبر آلان بلوم، المفكّر والفيلسوف السياسي، «بدعة» مابعد-الحداثة آخر رجفة تسعى إلى التخلّي عن العقل واعتزال القول بإمكانيّة الكشف عن الحقيقة. وإذا كان هؤلاء قد عارضوا أطروحة مابعد-الحداثة، فإنّ ثلّة من المتحمّسين طفقوا يدافعون عنها -ولو من باب الوصف-، كما هو الحال مع ليوتار الذي اعتبر هذا العصر نهاية لـ«الحكايات الكبرى»، التي حاولت تفسير الواقع تفسيرًا شموليًّا؛ لذلك وجدناه يصفه بكونه تجسيدًا «لما آلت اليه حال الثقافة بعد التحولات التي عصفت بقواعد العلم والأدب والفنون في نهاية القرن التاسع عشر»[1]. ولكنْ ثمّة اتّفاق لدى معظم الذين اعتنوا بتقديم وصفٍ إجمالي لهذا المفهوم، بأنّ عصر مابعد-الحداثة هو ردّة فعل ضدّ عصر الحداثة الذي شهد تمجيد النزعات الوضعيّة والتقنيّة والعقلانيّة، والإعلاء من شأن التقدّم الأحادي الجانب، والإقرار بالحقائق المطلقة، والتخطيط العقلاني للأنظمة الاجتماعيّة، وتوحيد أنماط إنتاج المعرفة. ناهيك بأنّه «عصر التنوع والاختلاف والتشظّي والتفتّت».

حين يجري الكلام على مابعد الحداثة لا يراد بذلك في الغالب الأعم مرحلة أو حقبة تاريخيّة ما، بل المراد معاينة حالة فكريّة حدثت بالنسبة إلى المرحلة الغربيّة المعاصرة في الفكر الاجتماعي والإنساني؛ لهذا سيذهب كثيرون من المنظّرين إلى التعامل مع مابعد الحداثة بوصفها موقفًا نقديًّا ومراجعة للحداثة. وفي التراث الثقافي للغرب الحديث يتمّ تقسيم تاريخ الغرب إلى سلسلة من الأحقاب غالبًا: أوّلها الحقبة اليونانيّة الإغريقيّة القديمة، ثمّ حقبة العصور الوسطى، فالحقبة الجديدة والمعاصرة. ولكن من المهمّ الإلفات إلى أنّ هذه التقسيمات هي تقسيمات

1. Lyotard, "Histoire universelle et differences culturelles", 8.

اعتباريّة بشكل عام. بمعنى أنّنا عندما نتحدّث عن التاريخ فإنّ الفكر والروح البشريين هما عبارة عن أمر متّصل ومترابط الأجزاء. فالتقطيعات المتعلّقة بتقسيم مراحل التاريخ، لا تعدو أن تكون ذات صبغة اعتباريّة. فالغرض منها مقاصد تعليميّة، حين يشار إلى حقبة من تاريخ البشر بناء على سلسلة من الأحداث والوقائع، أو بناء على استدارة وانعطافة طرأت على شؤونهم أو في الطبيعة أو المعتقدات والأفكار. أما لدى الحديث عن مرحلة العصور الوسطى على سبيل المثال فلا يكون القصد من ذلك، الغرب بمفهومه المعاصر، أي الذي يشمل أميركا الشمالية وكندا؛ حيث لم يكن لهذين القطرين وجود في العصور الوسطى. وعليه، فالمراد هنا هو خصوص البلدان الأوروبيّة بوصفها وارثة التفكير اليوناني والروماني. كذلك الحال عندما نتحدّث عن المرحلة المعاصرة، حيث يجب أن نتأمّل ما حَدَثَ من تحوّلات على مدى قرن أو قرنين من الزمن وربّما أكثر، وهذه هي المرحلة المعاصرة التي ارتبطت إجمالًا بنهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر للميلاد. هناك من مؤرّخي العلوم الإنسانيّة من يقول إنّ المرحلة المعاصرة يجب أن تُؤرّخ مع بداية القرن العشرين. وما ذاك إلا لأنّ التفكير المعاصر يمثّل رؤيةً جديدةً مستنبطةً من صُلب التفكير الحديث. وهذا يُثبت أنّ المعايير المستعملة في التحقيب وتقسيم المراحل التاريخية لا تحظى بالإجماع والتوافق الكامل[١].

خلافًا للحداثة الكلاسيكيّة، ولحقبة مابعد الحداثة التي سبقت عولمة القرن الحادي والعشرين، تتّصف الحداثة الفائقة بثلاث خصائص بارزة: ١- الفيض الحدثي الذي يتجلّى في تكاثر الأحداث التاريخيّة العصية على الوصف والتحليل،

١. الكلباسي الأشتري، «الأفق المأزوم هو السمة الكبرى لفكر مابعد الحداثة»، حوار ضمن كتاب جماعي تحت عنوان: حوارات تخصصية في علم الاستغراب.

٢- الفيض المكاني الذي يتحقّق في قدرة الإنسان على الانتقال الفوري السريع إلى جميع الأمكنة المتاحة، ٣- تقنية استحضار مشاهد العالم أجمع على شاشات التلفزة والتواصل، وفردنة المراجع أو رغبة الفرد في تفسير المعلومات التي يكتسبها تفسيرًا ذاتيًّا لا يستند إلى سلطة المعنى التأويلي الذي تعتمده الجماعة. غير أن زمن الحداثة الفائقة الذي شاع تعريفه بعالم «القرية الكونيّة» ينطوي على دلالات مستلّة من زمن مابعد الحداثة، ولكنها تتجاوزه في تطلّبها الجذري، لا سيّما في قطاعات التكنولوجيا والسوق المفتوحة والثقافة المعولمة[١].

ثمّة من المفكّرين النقديّين المعاصرين في أوروبا من جاوز أطروحة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس القائلة إنّ الحداثة لم تُنجز بعد. من هؤلاء من رأى إننا كأوروبيّين لم ندخل زمن الحداثة ولم نكن حداثيّين قط. ويضيفون: أنّ الحداثة الأوروبيّة انتهت قبل أن تولد؛ إذ إنّ فكرة التقدّم نفسها سقطت، مستنده في ذلك إلى واقع أن العالم مؤلّف من أغراض هجينة ما برحت تتكاثر في اختلاط مربك بين مستويات العلم والاقتصاد والسياسة والفنّ والأيديولوجيا وسائر ضروب التعبيرات الثقافية المتضاربة[٢]. أمّا مشكلة الأغراض الهجينة هذه، فتكمن في عصيانها وتمرّدها وامتناعها عن التعريف وعن الانسلاك في النطاق العلمي أو التقني، ذلك بأنها، من جراء تعقّد بنيتها الغرضية، تنتمي إلى السياسيات والاقتصادات والثقافيات. كذلك القول في مسألة السلطة التي خرجت من دائرة الفعل السياسي، وأضحت خاضعة لنفوذ الصناعيين والعلماء والتقنيين. ومن ثم، أصبحت مقولات الحداثة النقديّة عاجزة عن تسويغ الطبيعة الهجينة التي استقرت عليها مثل هذه الأغراض. من أخطاء الحداثة المميتة أنها تهوى الثنائيّات

١. عون، «هل يجوز لنا أن ننعى حداثة لم تحدث بعد؟».

2. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, 45.

الحادّة، فتفصل بين الطبيعة والتقنية، وبين حياديّة العلوم الموضوعيّة وانخراطيّة المجتمعات الإنسانيّة الوجدانيّة، وبين العالم العارف والسياسي الممتهن، وبالتالي بين الإنساني واللّاإنساني. بسبب هذا الفصل، لم تستطع الحداثة أن تدرك أغراض العالم في ارتباط بعضها ببعض، وتشابك صِلاتها، وتعقّد بناها، وتناسل أجزائها. الحقيقة أن هذا الفصل ليس فعلًا يعبّر عن دخولنا زمن الحداثة؛ إذ إنّه يدل على أننا ما برحنا نعجز عن فهم محتويات العالم الحديث، لذلك لسنا بحداثيين بعد[١].

مابعد الحداثة ومفاهيمها الفرعية

في سياق المداولات التي أطلقتها مابعد الحداثة راحت تنشأ مصطلحات فرعية ظهر معظمها في مجال الفنون والأعمال الإبداعية، من هذه المصطلحات مصطلح مابعد الحديث[٢] الذي اقترحه الرسام الإنجليزي جون وتكنز تشابمان عام ١٨٧٠م لوصف ما سمّاه بـ«الرسم مابعد الحديث»؛ وهو أسلوب الرسم الذي كان يُفترَض أنه أكثر طليعية من الانطباعية الفرنسية[٣]. ثمّ استعمِل المصطلح لوصف «رجال مابعد الحداثة» (١٩١٧)، «مابعد الحداثة» (في الثلاثينيات،[٤])، «البيت مابعد الحديث» (١٩٤٩)، «العصر مابعد الحديث» (١٩٤٦)، «عالم مابعد الحداثة»[٥]، «حقبة مابعد الحداثة» (١٩٥٩)، «العقل مابعد الحديث» (١٩٦١)؛[٦]، «أدب مابعد الحداثة» (١٩٦٥)، و«مابعد الحداثيين» (١٩٦٦)[٧].

---

١. عون، «هل يجوز لنا أن ننعى حداثة لم تحدث بعد؟».

2. post-modern

3. Best and Kellner, Postmodern Theory: Critical Interrogations.

4. Hassan, The Postmodern Turn.

5. Best and Kellner, Postmodern Theory: Critical Interrogations.

6. Ibid.

٧. ستوري، «مابعد الحداثية»، ٥٧٧.

وعلى كثرة ما طرأ على المفهوم من تعلُّقات ومفاهيم لاحقة، فقد حرص المهتمّون بالمدوّنة المعجمية في أوروبا على التمييز فيما بينها تبعًا للحقول المعرفية التي استُعملت فيها، فعلى سبيل المثال جرى التمييز بين «مابعد الحداثة» و«مابعد الحديث». وهذان مفهومان متمايزان، وكلٌ له خصائصه وشروطه: فإذا كانت مابعد الحداثة تعني حرفيًا «بعد الحداثة»، فإنّ حركات الحداثة وما بعد الحداثة تُفهَمُ على أنّها مشاريعُ ثقافيّة، أو أنها مجموعةٍ من وجهات النظر. وهي تُستخدمُ في النظريّة النقديّة لتشير إلى نقطة انطلاق أعمال الأدب والدراما والعمارة والسينما والصحافة والتصميم، وكذلك في مجال التسويق والأعمال التجارية، وكذلك في تفسير: التاريخ والقانون والثقافة والدين في وقتٍ متأخّرٍ من أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. أما بخصوص «مابعد الحديث»، فهو يشير إلى وضعية تتعلق بنمط حياة وعادات تجاوزت ما قبلها بحكم التطورات المتسارعة. وبهذا المعنى فإن ما هو حديث هو ما يشير إلى شيءٍ ما متّصل بالحاضر. وإذا كانت لفظة «حديث» قد ظهرت في القرن الرابع عشر الميلادي للتعبير عن الاعتراض على ما هو قديم والذي كان يميِّز العصور اليونانية والرومانية القديمة، فإن هذه اللفظة لم تتخذ شحنتها العاطفية، إلّا فيمابعد، أي في الوقت الذي برز فيه مفهوم الحداثة الذي بدأ بالتداول حوالي ١٨٥٠ على يد كل من جيراردي نيرفال[1] وشارل بودلير[2]، حيث نظرا إلى الحداثة باعتبارها تكثيفًا لمجموعة من الدلالات العائمة، سواء أكانت فلسفيّة وجماليّة أو سياسيّة، وأصبحت تعني تلك الإرادة «الاستفزازيّة» المتمثلة في حب العصر والاحتفال به»[3].

1. G. Denerval

2. C. Beaudelaire

٣. لوفيفر، ماالحداثة؟. وهو عبارة عن فصل مترجم من كتاب مدخل إلى الحداثة نشره هنري لوفيفر سنة ١٩٦٢.

في واحدٍ من الأعمال الأصيلةِ حول هذا الموضوع بالذات، يبيِّن الفيلسوف والناقد الأدبي «فريدريك جيمسون» أن مابعد الحداثة تشير إلى «المنطق الثقافي المهيمن للرأسمالية المتأخّرة»، أي أنها الممارسات الثقافية المترابطة ترابطًا عضويًا مع العنصر الاقتصادي والتاريخي. و«الرأسماليّة المتأخّرة» هي الفترة التي تسمى أحيانًا الرأسمالية المالية، أو مابعد الثورة الصناعيّة، أو الرأسماليّة الاستهلاكيّة، أو العولمة، وسوى ذلك، ومع هذا الفهم، يمكن أن ننظر إلى هيمنة فترةِ مابعد الحداثة على أنها فترة بدأت في وقتٍ مبكرٍ من الحرب الباردة واستمرت حتى وقتنا الحاضر.

وما من شكّ في أنّ طرق الفهم المختلفة لـ«مابعد الحداثة» توحي بأشياء مختلفة اعتمادًا على السياق والخطاب، كما بات المصطلح يشي بدلالات مختلفة استنادًا إلى ما يُستعمَل للإشارة إليه. لذلك ربما تتوفّر أفضل طريقة لفهم معاني المصطلح المغايرة من خلال التمييز بين المصطلحات المتداخلة التي تجسّدها مابعد الحداثة[1]، وثقافة مابعد الحداثة، ونظريّة مابعد الحداثة[2].

وعلى هذا المبتنى سنرى في الغالب أنّ «مابعد الحداثة» طفقت تستخدم كمصطلح تاريخي للدلالة على الحقبة التي أعقبت الحداثة. وهي الحقبة التي بدأت في عصر التنوير وانتهت في الستينات من القرن العشرين. ولعلّ ما تشترك به هذه التفسيرات المختلفة هو إصرارها على أنّ التغيّرات الثقافيّة والاجتماعيّة التي أنتجت مابعد الحداثة ترتبط ارتباطًا لا ينفصم بالتغيرات التي حدثت في التطور الرأسمالي: أي الانتقال من الإنتاج إلى الاستهلاك، وتحوّل الغرب من مجتمعات قائمة على إنتاج الأشياء إلى مجتمع قائم على إنتاج المعلومات

1. postmodernity

٢. م. ن، ٥٧٨.

و«المظاهر»، ومن رأسمالية «منظّمة» حديثة إلى رأسمالية «مفكّكة» مابعد حديثة، وكذلك من القومي إلى العالمي، الذي حقّق منعطف «الضغط الزماني المكاني»، وكان نتيجة التسارع في السفر والاتصالات البعيدة[١].

معنى ذلك أنّ مصطلح «مابعد الحداثة» بات يختصّ بوجود عدد كبير من التعريفات التي تتساوى مع عدد من المظاهر، والتي تسفر عنها الممارسات المندرجة تحت هذ العنوان، وعليه فقد صار يشكّل جزءًا من مفردات فروع المعرفة المختلفة: نظير الأدب، والفن التشكيلي، والمعماري، ووسائل الإعلام، والسينما، والسياسة، وكذلك الفلسفة. بل أكثر من ذلك، فإنّ هذا المصطلح دخل إلى مفردات علم الأديان واللّاهوت في مراحل لاحقة من الأزمنة المعاصرة.

لم يتوقّف السجال حول التمييز بين مابعد الحداثة كمفهوم كليٍّ وبين المفاهيم الفرعية التي تناسلت منه، فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين نشاطًا لافتًا في الجامعات والمعاهد الأوروبيّة تركّز على مصطلح «مابعد الحداثيّة» ودلالاته في الثقافة المعاصرة. في هذا الخصوص نجد أن الدوائر الأكاديميّة تستخدم هذا المصطلح غالبًا لتصف وضعًا أكثر عمومية للمجتمع المعاصر، ولا سيّما لجهة إنتاجه الثقافي. في الإطار نفسه يرى جان بودريار[٢] أنّ الواقعيّة الافتراضيّة[٣] هي النمط المميّز لمابعد الحداثة. ففي عالم الواقع الافتراضي، يفترض أن يتم التمييز ولأسباب معرفية بين الافتراض والواقع من أجل أن يعاش الواقع والافتراض من دون اختلاف. وربما كانت الحالة السائدة اليوم، هي تلك التي لم يعد يميِّز فيها الناس بين الواقعي والمتخيل بالدرجة نفسها تمامًا من الدقة كما

---

١. م. ن، ٥٧٨.

2. Baudrillard, *Simulations*.

3. hyperrealism

كانوا يفعلون في الماضي، غير أنه من الصعب العثور على دليل يدعم الادعاء بأنّ الناس لا يجدون اختلافًا. على النحو نفسه، يستخدم تعبير «مابعد الحداثية» أيضًا لوصف الأوضاع الثقافية للرأسمالية المتأخرة. وتمثّل مابعد الحداثية، وفق هذه الحجة، «أنقى شكل لرأس المال الذي ينبغي أن يصبح أكثر اتّساعًا في تدفّقه إلى مناطق غير مسلّعة حتى الآن». وفي الخلاصة، فإنّ الثقافة المابعد حداثية المعاصرة مسطحة وملفّقة، ولا يحدوها سوى الحنين والاتباع. أضف إلى ذلك أنّ الثقافة المابعد حداثيّة لم تعد فعاليّة أيديولوجيّة تموّه على الفعاليات الاقتصاديّة للمجتمع الرأسمالي؛ بل صارت هي نفسها فعالية اقتصاديّة، وربما تكون أهم فعالية اقتصاديّة على الإطلاق، وبطرق كثيرة ربما نشأ وتبلور هذا الوضع قبل أن تصبح الـ «مابعد الحداثية» مفهومًا عقليًا متداولًا في الأوساط الأكاديمية بكثير. وهي حجة تعود جذورها إلى تفسيرات القرن التاسع عشر فيما يسمّى بالثقافة الجماهيريّة وحسب، وعلى نحو أكثر تحديدًا، فهي نمط من التحليل تأثّر كثيرًا بعمل مدرسة فرانكفورت.

يُستخدم مصطلح «مابعد الحداثية» لوصف التخمة الإعلامية في المجتمعات الغربيّة المعاصرة أيضًا. وعلى نحو خاص، لإيلاء الانتباه إلى حقيقة أن الانتاج الثقافي القديم لم يعد يحلّ محله إنتاج جديد وحسب، بل يُعاد تصنيعه ليروّج مع الجدية. ولا شكّ في أنّ هذا هو إلى حدّ ما نتيجة انتشار الإعلام السلكي والأقمار الصناعيّة والإعلام الرقمي، بسعيه الظاهر الذي لا يكلّ من أجل مزيد من البرامج التي يملأ بها ما يبدو أنه فضاء يزيد باستمرار في جداول التلفاز والمذياع.

إلى ذلك ليست «مابعد الحداثية» (كنظريّة وممارسة) مثل الوجودية في الخمسينيات والبنيويّة في الستينيات، فهيلم تتحول إلى كتلة ثابتة ومتماسكة

ذات مدى واضح المعالم من الأفكار والممارسات؛ بل تستمر بدلًا من ذلك في أن تعني أشياء مختلفة اعتمادًا على خطاب الاستعمال وسياقه. وربما كان عدم تحديد المصطلح، بل وغموضه، هو الذي شجّع وسهّل الخدعة التي قام بها أستاذ الفيزياء في جامعة نيويورك آلان سوكل، الذي استغفل المجلة الأكاديمية النص الاجتماعي على نشر مقالة هذر حول «العلم مابعد الحديث»[١]. ولقد كان هذا نفسه عند بعض الشرّاح الثقافيّين (الذين يعادي أغلبهم مابعد الحداثية) حدثًا مابعد حديث جدًّا[٢].

عناصر التمايز بين المفاهيم المتعددة لمابعد الحداثة

يذهب الفيلسوف الألماني رودولف بانفيتش[٣]، إلى استخدام كلمة «مابعد حداثي»، من أجل تمييز طبيعة المشهد المعاصر عن المشهد الحديث في عام ١٩١٧م، وذلك بغية وصف عدمية ثقافة القرن العشرين، التي استورثها الفكر الغربي المعاصر من الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. في المضمار نفسه سعت ليندا هيتشون، مؤلّفة كتاب: «سياسة مابعد الحداثة» بين ثلاث ظواهر، هي: الحداثة[٤] والحداثوية[٥] ومابعد الحداثية[٦]. فالحداثة -كما تقول- تفيد العلم، والموضوعيّة، والتقدّم، والحرّيّة، والفرد، وما شابه، وأمّا زمن الحداثة فهو الزمن الذي تجلّت فيه تلك الظواهر. ولكي تبيِّن الفروقات والتمايزات بين مصطلحي

1. Sokal and Bricmont, Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science. .

٢. ستوري، «مابعد الحداثية»، ٥٨٠.

3. Rudolf Panwitz

4. Modernity

5. Modernism

6. Postmodernism

«الحداثوية» ومابعد الحداثية تورد الباحثة قائمة من ست عشرة خاصِّية لكل من المصطلحين ضمن الجدول التالي[١]:

الحداثويّة (Modernism)	مابعد الحداثية (Postmodernism)
١. القصص العظمى	١. ضد القصص العظمى
٢. الأفكار الكليّة	٢. التفكيك للكليات
٣. الأصل	٣. الاختلاف
٤. المرجعية الواحدة أو المركز	٤. التعدديّة أو التوزّع
٥. التأليف	٥. ضد التأليف
٦. الانغلاق	٦. الانفتاح
٧. التراتبية	٧. الفوضى
٨. القصدية (وجود الغاية)	٨. اللعب
٩. الخطة أو النظام	٩. الصدفة
١٠. التشبيه	١٠. التضاد
١١. الحضور	١١. الغياب
١٢. القارئ	١٢. الكاتب
١٣. الحتمية	١٣. اللاحتمية
١٤. العمق	١٤. السطح
١٥. الابتعاد	١٥. المشاركة
١٦. العرض	١٦. الرغبة

١. حاج إسماعيل، «مقدمة»، ٨-٩.

أمّا خصائص المفهوم كما جرى استنتاجه من حقل التجربة التاريخية، فهي حسب ليندا هتشيون على النحو التالي:

١. سقوط صفات عدم الانحياز، والموضوعيّة، والتوازن، وغياب الغاية، فكلّها أيديولوجيا.

٢. سقوط الفكر الثابت والنخبوي[١]، والكلي[٢].

٣. سقوط المركز في كل مجال ومكان وزمان وخطاب كلامي[٣].

٤. سقوط التسلسل الزماني للأحداث التاريخيّة[٤].

٥. سقوط التعريف والتحديد والتصنيف والتبويب، وكل نظام مشابه[٥].

٦. سقوط التمييزات الثنائية، مثل ما كان بين «الحقيقة» و«الخرافة».

٧. نشوء الميتاخرافة في كتاب التاريخ، ومعها سقوط تصنيف الزمان إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، وخلط الفترات والحقب الزمنية.

٨. سقوط مبدأ عدم التناقض، الذي هو حجر الأساس في التفكير والكتابة الحداثويين. وسقوط مبدأ الاتساق المنطقي أيضًا الذي يعتبر الهدف الأخير للحداثوية.

٩. تزعزع مفهوم الهُويّة.

١٠. تزعزع الأمن والاستقرار والتوازن[٦].

---

1. Single Vision
2. Totalitarian
3. Decentredness
4. De - Chronologization
5. De - Categorisation

٦. حاج إسماعيل، «مقدمة»، ١٠.

في كتابه الخرافة المابعد الحداثيّة[1]، يشير برايان ماك هايل إلى أنّ كل ناقدٍ «يبني» فهمه حول مابعد الحداثة بطريقته الخاصّة، وذلك انطلاقًا من زوايا نظر مختلفة، وليس أيٌّ واحد مصيب أو مخطئ أكثر من الآخرين. على سبيل المثال هناك مابعد حداثيّة رولان بارت، أي أدب سدَّ النقص، ومابعد الحداثيّة تشارلز نيومان[2]، أي أدب اقتصاد التضخم، ومابعد الحداثيّة جان فرانسوا ليوتار، أي الشرط العام للمعرفة في نظام المعلومات المعاصر، ومابعد حداثيّة إيهاب حسن، أي مرحلة في طريق التوحيد الروحي للبشريّة، هكذا. وهناك أيضًا بناء كيرمود[3] لمابعد حداثيّة ينشئها مباشرة، بالذات، من الوجود.

ويمكننا أن نضيف إلى ما ذكر مابعد حداثيّة ماك هايل[4] التي تقول «بسيادة» ما هو أنطولوجي (وجودي) كردّ فعلٍ على الحداثويّة[5] التي تقول «بسيادة الإبستمولوجي (المعرفيّ)»[6]. غير أنّ علينا أن نشمل أيضًا مابعد حداثيّة فريدريك جايمسون[7]، أي المنطق الثقافي للمذهب الرأسمالي المتأخّر، ومابعد حداثيّة جان بوديار التي تحدِّق الصورة المزيّفة فيها بارتياح في جسد المرجع[8] الميّت، ثمّ الجانب المظلم المغرق في الواقعيّة (ذي الصلة) لكروكر[9] وكوك[10]، ومابعد

1. Postmodernism Fiction
2. Charles Newman
3. Kermod
4. McHale
5. Modernism
6. McHale, *Postmodernist Fiction*, 4.
7. Fredric Jameson
8. Referent
9. Kroker
10. Cook

حداثيّة سلوتردجك[1] الساخرة المرتابة، أو «الوعي الزائف المستنير»، و«الأرض المتوسّطة» الأدبيّة لمابعد الحداثيّ لآلن وايلد[2]. [3]

قراءات مابعد الحداثة في الفلسفة وعلم الإجتماع

يلحظ المشتغلون في علم الاجتماع ثلاثة تيارات مابعد حداثية تتلاقى وتتمايز فيما بينها، تبعًا لخصوصية كل حقل تنشط فيه.

أوّلًا: الحركات الفنية المعاصرة، وخاصة تلك التي اعتنت بمجال المعمار، فلقد ثارت هذه الحركات على المعمار الحداثي الداعي إلى التقشف والعقلانيّة والتجريد والمستلهم لمثال الآلهة .في حين سعت نزعة مابعد الحداثة إلى بناء نموذج معماري يستعيض عن التقشّف بالتنميق وعن التقليد بالإثارة. ولعل ناطحة السحاب[4] التي وضع تصميمها فيليب جونسون خير مثال على عمارة مابعد الحداثة؛ ذلك أنها تنقسم بصورة متناسبة إلى قسم أوسط كلاسيكي مستحدَث، وأعمدة رومانية عند مستوى الشارع، وقمة واجهة إغريقية مثلثة. وقد أصبح شائعًا في الدوائر مابعد – الحداثية تفضيل إعادة إدخال أبعاد رمزية متعددة المعاني في العمارة، ومزج الشيفرات المختلفة، وتملك الرطانات المحلية والتقاليد الإقليمية[5].

ثانيًا: تيار مابعد البنيويّة: ويمثّل هذا التيار «جيل الاختلاف» كميشيل فوكو،[6]

---

1. Sloterdijik

2. Alan Wilde

٣. هتشيون، سياسة مابعد الحداثة، ٨٢.

4. ATXT

٥. الشيخ، مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة، ١٦.

6. Michel Foucaut

(١٩٢٦-١٩٨٤م) وجاك دريدا وجيل دولوز[1] (١٩٢٥-١٩٩٥م) وفرنسوا ليوتار. وتتلخّص أطروحة هذا التيار في رفض شعار التنوير واعتباره مجرّد وهم، كما تتضمّن القول بأنّه لا يمكن تناول الواقع والفكر إلّا باعتبارهما متجزئين ومتشرذمين، وبأنّ النظريّات والأفكار ما هي إلّا تعبير عن السلطة[2]. ولقد بدا هذا التصوّر واضحًا في تحليل فوكو لميكانيزمات السلطة التي اعتبرها لانهائيّة، ولتواريخها ومساراتها واستثماراتها وسياقاتها التي اعتبرها متنوّعة متعدّدة متداخلة، فلم يربطها بمركز واحد، ولم يسجنها في مفهوم متوحّد. أمّا فرنسوا ليوتار فقد دعانا، من جهته، إلى الطعن في المشروعيّة التي تحاول «الحكايات الكبرى» أن تضفيها على الممارسة والتاريخ؛ فأعلن عن فشل هذه الحكايات التي قامت، في الحقيقة، على وهم التحرّر (الثورة الفرنسيّة) أو التأمّل (الجامعة الألمانيّة) أو هما معًا (الماركسيّة). إنّ معسكر التعذيب أوشفيتز ينقض القول العقلاني، وتجبّر وعناد ستالين يفنّدان الأطروحة الإنسية، واندلاع ثورة ماي (آيار) ٦٨ إيذان بانزلاق مزاعم الليبراليية في هوة سحيقة.

ثالثًا: تيار المجتمع مابعد الصناعي والتي عمل على تطوير نظريته علماء اجتماع كثيرون من بينهم عالم الاجتماع الأميركي دانيال بل والفرنسي ألان تورين، فبالنسبة لدانيال فإنّ العالم اليوم دخل عصرًا تاريخيًا جديدًا أطلق عليه اسم العصر مابعد الصناعي، ويتميز هذا العالم بالأهميّة التي صارت تحظى بها المعرفة (الثقافة) في الحياة المعاصرة والتي جعلت منها بدلًا من الإنتاج المادي

1. Gilles Deleuze

٢. كالينكوس، «مابعد الحداثة»، نقلًا عن: مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة لمحمد الشيخ وياسر الطائري.

(الاقتصاد) القوة الدافعة الرئيسة للتطوّر[1]، أما ألان تورين فيرى أن التقاليد الدينية أو الاجتماعيّة لم تعد هي القوّة المسيطرة في عالم اليوم، بل أضحى الأمر موكولًا في ذلك إلى وسائل الإعلام والتقنية والأسواق. لقد صرنا نرزح اليوم تحت وطأة عالم ضخم من الرموز والمعلومات والخيرات المادية والخدمات؛ وهو ما يعني أن المجال لم يعد مفتوحًا أمام تلك «الحكايات الكبرى» التحررية[2].

لقد كُتب الكثير من المطالعات حول طبيعة وهوية مابعد الحداثة، إلّا أن الشيء الأكيد هو أن هذه الكتابات فتحت على المزيد من الجدل حول المفهوم.

وكما سبق ووجدنا، فإن مفهوم مابعد الحداثة وما يتفرّع عنه من مفاهيم جزئية ظلّ مكتنفًا باللّبس والغموض. ومرد ذلك، إلى سلسلة من الأسباب، أبرزها فقدان عنصر الاستقلالية عن تاريخ الحداثة، وكذلك إلى احتدام الجدل الذي أعقب الموجات النقديّة العارمة لاختباراتها سحابة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. على هذا النحو، وبسبب من المناخ الرمادي الذي نشأ في ظلِّه، يتّضح لنا مدى التكييف الذي طرأ على المصطلح لجهة ملاءمته مع كل اتّجاه وتيار ومرحلة، وتسييله كفرع علمي يتّصل به من عدة وجوه. وحسب عدد من الباحثين في هذا المجال، فإنّ الجانب المتعلّق لا ينطبق عليه الإجراء نفسه، وهذا يعود إلى أنّه لا يوجد في الفلسفة اتجاه معين يمثل في حد ذاته «مابعد الحداثة»، أو يرتبط بها بشكل مميز؛ ذلك لأن أحد أبرز التأثيرات الملازمة لهذا المصطلح هي ما يمكن أن نسميه بـ«نفاذية النوع». بمعنى أن تاريخ الفلسفة في سعيه إلى إدراك مابعد الحداثة يصبح هو نفسه تاريخ العلم أو الفرع المعرفي الذي قوبل بالقمع والنفي، بافتراض أنه

1. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*.

2. Sciences Humaines, "Entretien avec Alain Touraine.", 55.

أحد الأشكال غير الفلسفيّة التي تسعى إلى إيجاد مكان لها على خريطة الفلسفة[١].

لتأصيل هذه الإشكاليّة في الميدان الفلسفي يذهب كثيرون إلى أنّ فلسفات «مابعد الحداثة» ليست تيّارًا منسجمًا يمكن الكلام باسمه بكل اطمئنان؛ لأنّ أهمّ ما يميّز هذه الفلسفات هو بالضبط رفضها الاندراج داخل أيّ مذهب، أو الانتماء إلى أي نسق. فالفكر مابعد الحداثي يضم قراءات مختلفة، و«استراتيجيّات» متضاربة للخيال، كالقراءة الفنائية (من الفناء)، والتفكيكيّة، التأويليّة، والبنيويّة، والوجوديّة، والظاهراتيّة. فما يميّز الفكر مابعد الحداثي هو أنّه فكر متشظٍ هامشي يأبى الانتماء إلى إحالة معيّنة، ويحرص على التشكيك في كل قناعة أو معتقد أو معرفة تحبس آفاقه، بل إنه يتحيّن كل فرصة ليعلن عن موت كل البداهات والمبادئ الراسخة التي انبنت عليها فلسفات الحداثة وما قبل الحداثة، كموت الإله والإنسان والعقل والأخلاق، والتاريخ، بموجب المراجعة التي قامت وتقوم بها مابعد الحداثة لإعادة النظر في الأحكام التي أصدرتها الحداثة على الفكر السابق عليها، وخاصة على فكر القرون الوسطى. وأخيرًا، بسبب طبيعة حضارة مابعد الحداثة التي حدّدها رولان بارت[٢] بكونها حضارة الصورة، أي حضارة الخيال[٣]. وإذا كان لنا أن نمضي أبعد مما ذهب إليه توصيف بارت، ربما صحّ القول إن حقبة مابعد الحداثة ولا سيّما في حقلَيْ الفلسفة والفن هي حقبة الخيال العدمي في الفلسفي والخيال المتشائم في عالم الفنون. ولعل ما أنتجته المدرسة السيرالية والدادائية على مستوى الفن التشكيلي والشعر

---

١. هاند، «فلسفة مابعد الحداثة»، ١٤٢.

2. Rolland Barthes

٣. المصباحي، «منزلة الخيال عند الشيرازي على ضوء فلسفة مابعد الحداثة».

يشكل تجسيدًا صارخًا على هذا النوع من العدمية المتشائمة. فالخيال الذي يقول به مابعد-الحداثيّون يشكّل في نظرهم قطيعة مع الخيال كما كان يتصوّره الحداثيّون وما قبل الحداثيّين. فالخيال مابعد الحداثي، هو من جهة، مضاد للخيال ما قبل الحداثي ذي الطبيعة الانعكاسية، خيال المرآة العاكسة لظل الوجود الواقعي، ومن جهة ثانية مضاد لخيال الحداثة الخلاق والمستقلّ عن الواقع، خيال المصباح الذي يضيء الواقع. إن خيال مابعد الحداثة ليس مرآة ولا مصباحًا، فهو لا يكتفي بأن يلعب دور الواسطة بين الحواس والعقل، أو بأن يدعي تبوُّءَ مكان الصدارة في نظام الكون، وإنما يكتفي بأن يقدّم نفسه بأنه ذات دون موضوع، أو أنّه مجرّد أشباح تعكس أشباحًا في أشباح، عبر سلسلة لا متناهية من المرايا. خيال مابعد الحداثة إذًا هو عبارة عن محاكاة المحاكاة، وتقليد التقليد من دون اهتمام بالمقلّد، بما إذا كان هناك أصل وموضوع ينطلق منه التقليد والمحاكاة. وباختصار، فإن الخيال مابعد الحداثي هو خيال غني عن الواقع والعقل معًا، فلا يُعنى بتبرير وجوده ومصداقيّته خارجًا عنه «ذاته»، بل إنّه مكتف بنفسه، ويبرر نفسه بنفسه بوصفه خيالًا في خيال. إن مثل هذه الرؤية للخيال من شأنها أن تعطي الأسبقية للحكي والرواية على الدراية والاستدلال وأن تقدم القول على الوجود، والتأويل على البرهان. وهذا ما سيضفي على الرؤية الخيالية للعالم طابع المرونة والسيولة، على نحو يجعلها قادرة على تجاوز التقابلات التقليدية بين العقل واللّاعقل، وبين الجسد والروح، وبين العلّة والمعلول، وبين الظاهر والباطن، وبين الرهان والتمثيل، ولا ترى غضاضة في الجمع بينها[1].

لا بدّ من التذكير في هذا الصدد أن الصور الخيالية في نظر مابعد الحداثة لا

---

١. م. ن.

تحيل إلى أصل واقعي أو حقيقي، بل تشير فقط إلى نفسها في حلقة دورية. أي أنها مجرد محاكاة المحاكاة لا أقل ولا أكثر، ومن هذه الزاوية يعلن فوكو عن موت الخيال بالمعنى التقلدي، أي من حيث هو المصدر الوحيد للإبداع، إذ إن الإبداع في نظره هو مجرد عملية استنساخ متكرّرة لنسخة لا موضوع ولا أصل لها[1]. أمّا دريدا[2] فيعبر عن الفكرة نفسها بطريقته الخاصة عندما يقول إن الإبداع هو مجرد تقليد إيمائي[3] للاشيء، إنه تقليد لتقليد التقليد. وبهذا النحو لم يعد الخيال انعكاسًا لنور أصلي يفيض من الشمس، كما كان يقول أفلاطون، أو مصباحًا مضيئًا، كما كانت تدعى النزعتان الإنسية والوجودية، بل صار عبارة عن انعكاسات متبادلة دورًا، وكأن الأمر يتعلّق بكهف دائري مليء بمرايا ذات أحجام وأشكال ووظائف مختلفة. نحن إذن في عالم أشباح لا تاريخ لها، لا أبعاد لها، ليس لها لا ماض ولا حاضر، لا بداية ولا نهاية[4]. وفي هذا المناخ مابعد الحداثي لم يعد من الممكن الجزم فيما إذا كان هناك فرق بين الصورة الخيالية والواقع، بين الحقيقة والخطأ، بين الظاهر والباطن، النموذج والنسخة، أم لا[5].

لقد جرى توظيف مابعد الحداثة في الدوائر الفلسفيّة من أجل تحديد المواقف النظريّة الواضح تنوّعها، مثل تحديّات دريدا لميتافيزيقا الحاضر الغربيّة، وتحريّات فوكو الخاصّة بتورّطات الخطاب والمعرفة والسلطة، و«الفكر الضعيف» لفاتيمو،

1. Kearney, *Poetics of Imagining: Modern to Post-modern*, 176.

2. Jacques Derrida

3. mimic

4. Ibid, 177.

٥. المصباحي، «منزلة الخيال عند الشيرازي على ضوء فلسفة مابعد الحداثة».

وتساؤل ليوتار حول صحّة الميتاسرديّات[1] العائدة إلى المشروعيّة والانعتاق. وهذه كلّها تشترك، وبالمعنى الأوسع للكلمات، بنظرة إلى الخطاب اللغوي في حسبانه كموضوع إشكالي، والأنظمة المنظِّمة باعتبارها من صنع الإنسان. ويبدو أن الجدل حول مابعد الحداثة –والخلط ما بينها وبين بعد الحداثيّة، قد ابتدأ بتبادل الرأي حول موضوع الحداثة بين يورغن هابرماس وجان فرانسوا ليوتار، فكلاهما وافقا على أن الحداثة لا يمكن فصلها عن أفكار الوحدة والعالميّة، أو فيما نَعَتَه ليوتار بالميتاسرديّة[2]. لقد اهتمّ هابرماس بالبرهنة على أن مشروع الحداثة، المتجذّر في سياق عقليّة عصر التنوير[3] لم يكتمل بعد، وهو يتطلّب إكمالًا[4]. أما ليوتار فقد واجهه بوجهة نظر مؤدّاها أن الحداثة قضى عليها التاريخ، وهو التاريخ الذي كان نموذجه المأساوي معسكر الاعتقال النازي، والذي تمثّلت قوّته المعارضة للمشروعيّة، والنهائيّة في «العلم التقني» الرأسمالي الذي غيّر، وإلى الأبد، تصوّراتنا عن المعرفة؛ لذلك كانت مابعد الحداثة، بالنسبة إلى ليوتار متميّزة بخلوِّها من القصص الكلية العظمى، وباحتوائها على القصص الصغيرة والمتعدِّدة التي لا تبغي استقرارًا أو مشروعيّة عالميين. لكن الجدل سيستمر في هذا الصدد عندما خضع تحدّي ليوتار لتعريف هابرماس إلى فحصٍ جدّي من جانب جايمسون في أثناء ملاحظاته التمهيديّة محل كتاب: «حالة مابعد الحداثة»[5]. فلقد حاول الأخير أن ينقذ فكرة الميتاسرديّة من هجوم ليوتار على هابرماس، والسبب هو أن فكرته

1. Metanarratives
2. Metanarrative
3. Enlightenment
4. Habermas, "Modernity: An Incomplete Project," 4.
5. *La Condition Postmoderne*

الخاصّة عن مابعد الحداثة هي من نوع الميتاسرديّات، بصورة جزئيّة، وهي قائمة على تحديد الفترات الزمنيّة الثقافيّة لماندل[1]. وبالتعبير الأكثر تبسيطًا يصحّ القول: إن رأسماليّة السوق ولّدت المذهب الواقعي، والمذهب الرأسمالي الاحتكاري ولّد مابعد الحداثيّة. وما من شك في أن الانزلاق من مابعد الحداثة إلى مابعد الحداثيّة ثابتٌ ومتعمَّدٌ لدى جايمسون: فبالنسبة إليه، الميتاسرديّات هي «المنطق الثقافي للرأسماليّة المتأخّرة»، فهي تكرّر وتعزّز وتزيد من شدّة الآثار الاقتصاديّة-الاجتماعيّة «المستهجَنة والمشجوبة» لمابعد الحداثة. ثم ان هذا الانزلاق من مابعد الحداثة إلى مابعد الحداثيّة يتكرّر في عنوان مقالة جايمسون القويّة الأثر في عام ١٩٨٤م. مع ذلك، فإن ما يبعث على التشوّش هو أن جايمسون يستبقي كلمة مابعد الحداثيّة لتنطبق على التحديد الزمني الاقتصادي-الاجتماعي وعلى التسمية الثقافيّة، كليهما. وفي أحدث عمل كتابي له، يبدو مستمسكًا بعناد، بتعريف مابعد الحداثيّة بأنّها «مجموعة كليّة من الصفات الإستطيقية والثقافيّة والإجراءات»، وأيضًا «التنظيم الاقتصادي-الاجتماعي» لمجتمعنا الذي يدعى الرأسماليّة المتأخّرة. ومع أن الاثنين مترابطان، وهذا أمر لا شكّ فيه، إلا أن الشّبه اللفظي بين تعبيري «مابعد الحداثة» و«مابعد الحداثيّة» يشير إلى علاقتهما الصريحة، من غير خلط للمسألة عند استعمال التعبير ذاته للدلالة على كليهما، أو تجنّب المسألة عن طريق دمج الاثنين في نوع ما من أنواع السببيّة الشفّافة، فالمسألة يجب مناقشتها، لا أن تفترض بواسطة براعة لفظيّة[2].

1. Mandel

٢. هتشيون، سياسة مابعد الحداثة، ٨١.

المبحث الثاني: منهج مابعد الحداثة ونظريتها للمعرفة

في كتابه: «الحداثة-السائلة» يقرّر زيغمونت باومان أنّ التغيّر واللّايقين يؤلّفان السمة الجوهرية لصورة مابعد الحداثة. فإذا كانت الحداثة في المئة عام الماضية تعني محاولة الوصول إلى حالة نهائية من الكمال، فإنّ مابعد الحداثة تشير إلى عمليات تقدم لا حدّ لها، ومن دون وجود حالة «نهائية في الأفق أو رغبة في وجود مثل هذه الحالة»[1].

هذه الوضعية تحيلنا إلى بيان جملة من الأسس والمباني المعرفية والفلسفية التي قامت عليها حقبة مابعد الحداثة. والتي يمكن إجمالها بما يلي:

أوّلًا: النزوع النقدي الجامح: حيث يتخذ النقد مكانة جوهرية في معرفيات مابعد الحداثة. حتى أنه يصل في أحيان شتى إلى الخروج على المنطق التقليدي للممارسة النقديّة ليغدو أقرب إلى أن يكون غاية بذاته. أي أنه نقد من أجل النقد.

ثانيًا: رفض وجود حقيقة مطلقة. وأنّ أحدًا لا يستطيع أن يملكها أو أن يتوقّع بلوغها، وهذا يذكرنا بما أسّست له السوفسطائيّة في القرن السادس قبل الميلاد لجهة عدم وجود حقائق مطلقة، وخاصة ما يتصل بالبعد الغيبي للشخصيّة الإنسانيّة. حتى أن نظريّة موت الإله عند نيتشه وموت المؤلِّف التي أطلقها رولان بارت لا تتعديان كونهما استئنافًا للتفكير السوفسطائي وتوظيفه في الاجتماع الإنساني والطبيعة وصولًا إلى العدميّة.

ثالثًا: رفض المسلّمات والمرجعيات وإطلاق العنان للفرد يقرر مصيره بمعزل عن الجماعة. كل شيء في النظام التفكيري الذي تعتمده مابعد الحداثة نسبي.

---

١. صادق العلي، «مدخل إلى مابعد الحداثة».

وكل فرد يكون له حقّ التصرّف وطبقًا لمنهجه في الحياة.

رابعًا: التعدد في مناهج المعرفة، بمعنى رفض قبول أي مرجعية منهجية كقانون للتفكير بما فيه المنطق الأرسطي، وبالتالي تقويض كل ما من شأنه تقييد تفكير الفرد بالقوانين والقواعد الكلّيّة.

إذا كانت مابعد الحداثة هي الحقل الذي يجمع حصاد الحداثة ويتاخمه بالمراجعة والنقد والمجاوزة، فلهذا الحقل بطبيعة الحال، هندسته المعرفية ومنهجه. ذلك على الرغم مما يُنعت به مفهوم مابعد الحداثة في كثير من الأحيان بالانفعال وفوضى الأفكار واللّايقين.

من أجل ذلك، يذهب عدد من الباحثين إلى اقتراح تصورات إجمالية لمنهج مابعد الحداثة ونظريتها المعرفية على النحو التالي:

أوّلًا: في مقابل الحداثة فإن مابعد الحداثة تنظر إلى التاريخ باعتباره عملية دائريّة متشعّبة المسارات، وليس عملية خطية تتجه دومًا في مسار إيجابي تقدمي، كما أنّ الاستمراريّة مع الماضي خاصية ملازمة لها. وبتعبير آخر فكما أن مابعد الحداثة مشغولة بالنظر إلى التقاليد والأساليب القديمة، وكذلك الثقافات، فإنها أيضًا تبتكر أفكارًا جديدة وممارسات جديدة، وتقطع مع التقاليد. أي أنها تمزج القديم بالجديد؛ ولهذا فإنها تعجُّ بالتناقضات، ولا غرابة أن يجد الناس أنفسهم محصورين دائمًا بين ما هو جديد، كالاكتشافات التكنولوجية الجديدة، والأشكال الجديدة من التسلية، وابتداع أساليب جديدة... إلخ، وبين ما هو قديم كالبحث عن الأصالة، والعودة إلى الجذور، والنوستالجيا...إلخ. بل هناك من يجد رابطة وثيقة بين عصر مابعد الحداثة والإحيائية العرقيّة-الدينيّة (الأصوليّة)، لمّا رأوا إلى الأصولية كمحاولة لحل إشكالية العيش في عالم ممتلئ بالتناقضات والشكوك المتطرفة.

ثانيًا: من البيِّن القول أن عالم مابعد الحداثة يتغير بسرعة ويعاني من الشيزوفرينيا والتشتّت واللااستمرارية والفوضى، لكنه يتّصف أيضًا بروح التعددية: يسمح بالأصوات المختلفة وبتعايش الثقافات وامتزاجها لخلق ثقافة جديدة. إلا أن التعددية، على أية حال، لا تمثّل سوى جانب واحد من العملة. ففي الوقت الذي نزداد وعيًا بالتنوع والاختلاف والاختلاط الثقافي نكتشف أيضًا أنّ مابعد الحداثة تمتاز ببزوغ ثقافة كونيّة مهيمنة عملت قنوات الاتصال على نشرها، تربط ما بين الشعوب ربطًا لم نشهد له مثيلًا من ذي قبل. وأُطلِقَ، في الغرب على المجتمعات مابعد الصناعية بمجتمعات مابعد الحداثة بسبب الانتقال من الصناعات الثقيلة إلى الإلكترونيّات وتكنولوجيا الكمبيوتر والنمو السريع لقطاع المعلومات والقطاع الخدمي. يقرن بعض الباحثين مابعد الحداثة بالرأسمالية المتأخّرة التي تمّ فيها تحويل كل جانب من حياتنا الاجتماعيّة والثقافية إلى نشاط تجاري. ولئن كانت هذه التصنيفات قابلة للأخذ والرد إلا أن التعايش بين مابعد الحداثة وعصر الإعلام وتوافقهما أضحى مقبولًا بعامة[١].

ثالثًا: يعتبر الشك عنصرًا أساسيًّا من روح مابعد الحداثة التي ترفض النظر إلى العالم بصفته وحدةً كلّيةً كما ترفض الأجوبة الكاملة؛ إذ إنها أخضعت الأيديولوجيات والنظريّات، أو ما يسمّى «السرديات الكبرى»، التي حاولت أن تشرح الشرط الإنساني بكليته، إلى التساؤل مرارًا. بدلًا من ذلك يسعى علماء اجتماع مابعد الحداثة إلى شرح خصوصيات ما هو محلي ومرتبط بالسياق. وعلى العموم يشكّك مفكّرو مابعد الحداثة بالتقاليد الأورثوذكسية وبتجانس المجتمعات وبالحقائق وبالتعميمات، لا سيما تعميمات الرجل النخبوي الأبيض

---

١. م. ن.

-العمود الفقري لفكر الحداثة- والتي فقدت الآن مصداقيّتها السابقة وقوة تأثيرها[١].

رابعًا: مع أنّ حركة مابعد الحداثة الفكريّة والجماليّة تزداد ذيوعًا وقبولًا، إلّا أنّنا، مع ذلك، لا نعرف ما هي بوضوح. وحقيقة الحال أن الوضوح ليس علامة أساسية من علاماتها. فالصعوبة التي تواجهنا في تعريفها ليست متأتّية من كونها في طور التكوين، وإنما لأنها ترفض التعريفات الصارمة. هذا فضلًا عن أن اللغة التي يكتب بها مفكروها (كتّابًا وفنانين) لا تنشد الوضوح بقدر التعمية. بهذا المعنى فإن مابعد الحداثة لا تخاطب سوى من يقوى على تفكيك «شيفرة» كتابها. وهي بذلك تعمل على خلق نخبة جديدة لها لغتها الخاصة، وإن عارض دعاتها بشدة نخبوية الرجل البرجوازي التقليدية؛ لذا فإن الشكل العام لفكر مابعد الحداثة يعمل على إبعاد الآخرين، بينما لا يرمي محتواها إلا العكس. أي أن كتّاب مابعد الحداثة وقعوا، برغم نقدهم الشديد للغة الحداثة الاصطلاحية، في الخطأ نفسه لسوء الحظ. وقد تنبّه عدد من الباحثين إلى هذه المعضلة، فبدأوا يكتبون بلغة مفهومة. وتأسيسًا على هذا الانتباه ذهب بعضٌ من هؤلاء إلى التمييز بين تصوّرين للحداثة: الأول: كرونولوجي ينظر إلى الحداثة باعتبارها حقبة تاريخية تجسدت في مكان معين وزمان محدد. والثاني: بنيوي استراتيجي. وفي حين ينظر التصوّر الأوّل إلى الحداثة كمجموعة من السمات التي طبعت مرحلة تاريخية بعينها، ويعتبر الثاني الحداثة كعصر متمادٍ، وليس مجرد حقبة زمنية. أي كشكل من أشكال العلاقة المتوترة مع غيرها. وإذا كان التصوّر الأوّل يقود إلى موقف تحقيبي ميكانيكي تسمه البرودة الوضعيّة، فإنّ التصوّر الثاني يقود إلى تصوّر

---

١. م. ن.

دينامي للحداثة من حيث هي أساسًا، فعالية، وصراع وتور مع ما ليس هي، وانفصال دؤوب، وهكذا فإنّ ميزة التصور الثاني هي ديناميته وطابعه الجدلي[١].

لكن هناك من يلاحظ أن ما سبق ذكره هو تمييز بين مستويين في التناول أكثر مما هو تمييز بين تصورين مختلفين، فالحداثة هي هذا وذاك في الوقت نفسه، إنها دينامية وتوتر، واستدماج ولفظ، غير أن هذا لا ينفي وجود سمات عامة سائدة: العقلنة، الأنسنة، التحرر، سيادة آليات التفاعل، غير إلغائي... إلى غير هذا من السمات الطاغية، كما أنّ تأكيد فكرة التحقيب، وأهمية سمات نوعية بعينها لا يلغي الطابع التفاعلي الديناميي لسيرورة الحداثة[٢].

لقد تحوّلت مابعد الحداثة وعلى مدى العقود الماضية إلى مفهوم إشكالي حاضر باستمرار في منتديات الفكر والفلسفة والسياسة في أوروبا، بل أبعد من ذلك، يمكن القول إنّ مابعد الحداثة شكّلت طورًا جديدًا في التفكير وأنماط الحياة في البنية الحضارية الحديثة، من أبرز معالمه -كما يقول المفكر الإنكليزي ديفيد هارفي في كتابه: «حالة مابعد الحداثة- حدوث تبدّل هائل في ذهنية الإنسان المعاصر ومشاعره حيال طرق التفكير بالحياة والإيمان والأيديولوجيا وأنماط النشاط العام في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك الفردي»...[٣].

يذكر هارفي في كتابه المشار إليه شواهد كثيرة من التحوّلات التي أدّت إلى حدوث تغييرات في الثقافة والاجتماع والسياسات العامة وحتى الفنون على تنوعها. وفي هذا الصدد يشير إلى ما شهده الفضاء الفلسفي الغربي، لاسيما

---

١. بن عبد العالي، بين الاتصال والانفصال، ١١.

٢. راجع: سبيلا، مدارات الحداثة، ١٣.

٣. هارفي، حالة مابعد الحداثة: بحث في أصول التغير الثقافي، انظر: قراءة تحليلية للكتاب المذكور: حيدر، «حالة مابعد الحداثة عند ديفيد هارفي».

لناحية النتائج المترتبة على التداخل ما بين البراغماتية الأميركيّة، وموجة مابعد الماركسيّة، ومابعد البنيويّة، التي ضربت فرنسا بعد عام ١٩٦٨م. هذا التداخل سيؤدّي إلى ما أسماه المفكّر البريطاني ريتشارد برنشتاين[1] «موجة غضب عارمة ضدّ الإنسانويّة وتراث التنوير». وقد تمثّلت أبرز نتائج هذه الموجة من خلال إدانة عارمة للعقل المجرّد، وكُرهً عميقٍ لأي مشروع يستهدف تحرير الإنسان عبر تحريك قوى التكنولوجيا والعلم والعقل. حتى أن شخصًا في مقام البابا يوحنا بولس الثاني كما يشير المؤلِّف سوف يدخل النقاش منحازًا إلى صفوف المحْتَفِين بمابعد الحداثة. فالبابا وبحسب روكو بتليوني، وهو أحد اللاهوتيين المقربين منه «لا يهاجم الماركسيّة أو العلمانيّة الليبراليّة باعتبارهما موجة مستقبليّة»، وإنّما باعتبارهما «فلسفتين من القرن العشرين فقدتا رونقهما وعفا عليهما الزمن». ويعلّق المؤلّف على كلام بتليوني مبيّنًا أنّ الأخير أراد أن يتوصّل إلى نتيجة تقول: إنّ الأزمة الأخلاقيّة لعصرنا هي تحديدًا أزمة فكر التنوير. فإذا كان صحيحًا أن هذا الفكر قد سمح للإنسان فعلًا بتحرير ذاته من الجماعة ومن تقاليد العصور الوسطى التي حجبت حريته الفردية، فإن إصرار الفكر هذا على «الذات بمعزل عن الله» قاد إلى تناقض ذاتي، حيث تُرك العقل، وفي غياب حقيقة الله، ليتحوّل إلى مجرد أداة من دون أي هدف روحي أو أخلاقي. وإذا كان اكتشاف الرغبة والقوة «لا يحتاج إلى نور العقل»، فإن العقل بالتالي يصبح أداة إخضاع لما تبقى. وعليه فالمشروع اللّاهوتي مابعد الحداثي هو استعادة الله من دون ترك قدرات العقل[2]. وما من ريب أن هذا اللجوء إلى خطاب مابعد الحداثة ومنطقها من جانب شخصيات بارزة ومركزيّة مثل البابا إنما يشير بوضوح كما يلاحظ ديفيد

1. Bernestein, *Habermas and Modernity*, 25.

٢. هارفي، حالة مابعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، ٦٣.

هارفي إلى عمق التحوّل الذي أصاب «بنية المشاعر» في الثمانينات. ومع ذلك يبقى هناك قدر من الغموض يحيط بالمدى الذي يمكن أن تبلغه «بنية المشاعر» الجديدة تلك. غير أن السؤال الذي لم يغب عن النتائج التي توصل إليها هارفي في دراسة «حالة مابعد الحداثة» جاء على الوجه التالي:

هل تمثّل مابعد الحداثة، مثلًا، كسرًا جذريًا مع الحداثة، أو أنها ببساطة انتفاضة داخل الحداثيّة ضدّ شكل من الحداثيّة العليا... وبالتالي، هل مابعد الحداثيّة أسلوب بحيث يمكن رد تباشيره إلى السرياليّة ونيتشه أو إلى القديس أوغسطين في اعترافاته في القرن الرابع، أم يجب معاملتها باعتبارها تصورًا لعصر كامل (بدأ في الخمسينات أو الستينات أو السبعينات من القرن العشرين...)؟ ...

ثمّ هل ثوريّتها هي بفضل معارضتها لكلّ أشكال ما وراء الرواية (بما فيها الماركسيّة والفرويديّة وأشكال عقل التنوير الأخرى)، أو أنّها ببساطة تريد تدجين الحداثة واختزال تطلّعاتها التي بهِتَ لونُها إلى مبدأ «دعهم يفعلون»، أو حتى النظر إليها باعتبارها «فن عصر التضخم»، أو أنها «المنطق الثقافي للرأسمالية الجديدة»[1]؟

كل هذه الأسئلة وسواها شكلت الحقل الخصيب لنشوء نظريات وتيارات ومدارس اتخذت لفظة «المابعد» نعتًا ملازمًا لها في المجالين النظري والتطبيقي. ولقد ظهر في التجربة التاريخية إلى أي مدى عكست هذه اللفظة رغبة أنتلجنسيا المجتمع الفكري الغربي في مجاوزة قيم الحداثة القبْلية ومعارفها وأفكارها وأنماط سلوكها، والإتيان بمشروع فكري ومعرفي جديد لفهم العالم.

1. Kroker, *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*

المبحث الثالث: نقد سلوك ومعارف مابعد الحداثة

جاء القرن العشرون ليمزق التفاؤل (الذي أطلقه التنوير) عبر معسكرات الموت، والحربين العالميتين، وخطر الفناء النووي كما حصل في هيروشيما وناغازاكي. بل إنه تضمن، وعلى نحو أسوأ، أن يكون مشروع التنوير قد حكم عليه أن يتحول إلى عكس ما يعلنه، وأن يحيل مطلب التحرر الإنساني إلى نظام اضطهاد عالمي باسم تحرير البشر. تلك كانت الأطروحة الجريئة التي تقدم بها هوركهايمر وأدورنو في عملهما «ديالكتيك التنوير الصادر عام ١٩٧٢م». لقد حاولا البرهنة، وفي الذهن تجربة ألمانيا هتلر وروسيا ستالين، على أن المنطق الذي يقبع خلف عقلانيّة التنوير هو منطق هيمنة واضطهاد. والتلهّف إلى السيطرة على الطبيعة جَلَبَ معه السيطرة على البشر، ولم يكن يمكن أن يوصل ذلك في النهاية «إلا إلى كابوسِ قهرٍ للذات». وهكذا جرى تصوُّر تمرّد الطبيعة، الذي افترضاه الطريق الوحيد للخروج من المأزق على أنه تمرد الطبيعة البشرية بالذات على سلطة الاضطهاد لدى العقل الأداتي الصرف ضدّ الثقافة والشخصيّة.

لقد انطوى فكر التنوير، بالطبع، على لائحة طويلة من المشكلات الصعبة، وعلى قدر غير قليل من التناقضات المثيرة للقلق؛ أول تلك التناقضات، وكان حاضرًا باستمرار، هو مسألة العلاقة بين الوسائل والغايات، بينما تبدو الأهداف نفسها عصية على التعيين على نحو دقيق إلا من ضمن مشروع (طوباوي)، بدا مشروعًا قائمًا على الاضطهاد غالبًا بالنسبة لبعض، بينما هو لبعض آخر مشروع تحرر وما إلى ذلك، لا مفر من مواجهة مسألة من يملك حق إعلان سلطة العقل العليا، وفي ظل أي شروط يتحول ذلك العقل إلى سلطة ملموسة؟ فالبشريّة

بحسب روسو ملزمة بأن تصبح حرة ويعاقبه الثورة الفرنسيّة لم يتورّعوا عن أخذ هذه الملاحظة في تفكيرهم السياسي، وأن يضيفوا إليها في الممارسة ما لم يكن جزءًا من فكر روسو الفلسفي. أمّا فرنسيس بيكون، أحد آباء فكر التنوير، فيتخيّل في مجتمعه الطوباوي بيتًا يسكنه الكهنة الحكماء ممن سيكونون حراس المعرفة وقضاة الأخلاق، والعلماء الحقيقيّين، فيما هم يعيشون خارج الحياة اليومية للجماعة، وفي وسعهم أن يمارسوا سلطة أخلاقيّة على تلك الحياة[١].

من جانبه «رأى ماكس فيبر، وهو يقرأ مأزق المشروع التنويري، أنّ الأمل والتوقّعات التي كانت معقودة على مفكّري حركة التنوير تحوّلت مرارة ووهمًا ساخرًا. لقد سعى هؤلاء باستمرار إلى صلة ضرورة قوية بين صعوبة العلم والعقلانيّة وحرية الإنسان الشاملة. ولكن حين زالت الأقنعة وتبدّت الحقيقة، تبيّن أنّ تراث التنوير إنما قام على انتصار العقلانيّة الأداتية ذات الأغراض المحددة، هذا الشكل من العقلانيّة حفر عميقًا في جملة حياتنا الاجتماعيّة والثقافية، ومن ضمنها البنى الاقتصاديّة، والقوانين، والإدارة البيروقراطيّة، وحتى الفنون. وعليه فلا يقود نمو العقلانيّة الأدوية الفرضيّة إلى تحقيق ملموس للحرية الشاملة، وإنما إلى إيجاد «قفص حديدي» من العقلانيّة البيروقراطية لا فرار منه»[٢].

إذا أمكن قراءة تحذير فيبر «الرصين، » كما لو كان آية ننقشها على شاهد قبر عقل التنوير على حد تعبير ديفيد هارفي، فإن هجوم نيتشه المبكر على مقدماته الأساسية إنما كان إحدى غضبات آلهة الإغريق. لقد بدا نيتشه في المقلب الآخر

١. هارفي، حالة مابعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، ٣٢.
٢. م. ن، ٥.

تمامًا من تعريف بودلير، حيث «الحديث» أو الحداثي، بالنسبة إليه ليس أكثر من طاقة جامعة، وإرادة العيش والقوة والسباحة في بحرٍ من عدم الانتظام، والفوضى، والتدمير، والاغتراب الفردي واليأس. وكل ذلك «تحت سطح الحياة الحديثة، المغطى بالمعرفة والعلم، حيث تكمن قوى دافعة برية، بدائية، وخالية من كل أثر للرحمة»[١]. إن كل صور التنوير المتعلقة بالحضارة، والعقل، والحقوق الكلية، والأخلاق، انتهت إلى لا شيءْ. لقد تمثّل الجوهر الدائم والثابت للإنسانيّة أحسن تمثيل في الصورة الخرافية لديونيزوس: أن تكون في الآن نفسه «خلاقًا مدمرًا» (أي أن تشكّل العالم الراهن من الفردية والصيرورة، أي عملية تدمير الوحدة)، ومدمرًا خلّاقًا (أي أن تزيل عالم الفردية الوهمي، عملية استعادة الوحدة). والطريق الوحيد لتأكيد الذات هو أن تقدم، أن تظهر إرادة، وسط هذا الدفق من الخلق التدميري والتدمير الخلّاق ولو بلغت النتائج حدّ المأساة[٢].

وتبدو صورة «التدمير الخلّاق» في غاية الأهميّة لفهم الحداثة؛ لأنّها نابعة تمامًا من المآزق العمليّة التي واجهت تطبيق المشروع الحداثي؛ إذ كيف يمكن، في النهاية، أن يقوم عالم جديد من دون تدمير العالم الذي كان موجودًا من قبل؟ أمّا نموذج هذا المأزق، بحسب بيرمان[٣] ولوكاتش[٤]، فتجده جليًّا في فاوست[٥] لغوته. وفاوست، البطل الملحمي المستعد لتدمير الخرافات الدينية، والقيم التقليدية والتقاليد، لبناء عالم جديد شجاع من رماد العالم القديم، فاوست هذا

1. Bradbury, *Modernism: 1890-1930*, 446.

٢. هارفي، حالة مابعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي.

3. Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*.

4. Lukács, *Goethe and His Age*.

5. Faust

هو نموذج تراجيدي. يجبر فاوست نفسه، وكل الآخرين (بمن فيهم الياطين)، بالفكروالعمل معا، على طلب الحدّ الأقصى من التنظيم، والألم، والكد، وصولًا إلى السيطرة على الطبيعة، وخلق مشهد جديد رائع وسام، يستوعب كل الطاقات الكامنة والكفيلة بتحرير البشرية من الفاقة والحاجة. ولإظهار إرادة إزالة كل ما يعيق ولادة هذا العالم الجديد السام، لا يتورّع فاوست في منتهى رعبه عن ترك شياطينه تقتل زوجين متحابّين طاعنين في السن يعيشان في كوخ صغير على شاطئ البحر لا لسبب إلا لكونهما ببساطة لم يعودا ملائمين للعيش طبقًا لتصميم العالم الجديد[١].

عند هذه القضيّة بالذات يجد المؤلّف طريقًا آخر لبيان مزايا كل من الحداثة ومابعد الحداثة كما رسمها الباحث والأكاديمي الأميركي من أصل مصري إيهاب حسن. يرسم حسن سلسلة من التعارضات النمطية لالتقاط الوسائل التي ربما بدت من خلال مابعد الحداثية كردّ فعل على الحداثية. ثمّ يستعين بترسيمة جدوليّة مقارنة وضعها على الوجه التالي[٢]:

هناك الكثير ممّا يستدعي التفكير في هذا المخطّط، والمستند إلى حقول معرفيّة متنوّعة مثل اللغويّات، والأنثربولوجيا، والفلسفة، والخطابة، وعلم السياسة واللاهوت. فقد أشار حسن بسرعة إلى أن الثنائيات المتعارضة أعلاه مترجرجة وملتبسة، ورغم ذلك فهي تحدّد مقدارًا مما تعنيه تلك الفروق[٣].

وبناء على مثل هذه القراءات، فإن حقيقة مابعد الحداثة الأكثر بروزًا هي

---

١. أنّ عملية التطوير نفسها، حتى وهي تحيل الأرض البرية إلى مكان طبيعي واجتماعي مثمر، تعيد زرع البري هذا داخل الإنسان الذي أنجز العملية، وتلك هي مأساة عمليّة التطور.

2. Hassan, *Paracriticisms: Seven Speculations of the Times*.

3. Hassan, "The Culture of Postmodernism.", 125.

تلك التي يراها ديفيد هارفي طبقًا للمواصفات التالية: «قبولها الكامل للعرضي، والمتشظّي والمتقطع والفوضوي، باعتبارها تشكّل نصف مفهوم بودلير للحداثة. إن طريقة استجابة مابعد الحداثة للحقيقة تلك إنما تجري بطريقة خاصة. فهي لا تحاول تجاوزها ولا الهجوم عليها، ولا حتى تعريف العناصر «الثابتة والدائمة» التي يمكن أن تقوم بها. مابعد الحداثة هو واقع يسبح، بل يتمرّغ في موجة من التشظّي والتغير، كما لو كان ذلك هو كل ما في الأمر. في الحقل المعرفي نفسه يقترح علينا فوكو على سبيل المثال «تطوير ممارسة وفكر ورغبات» بالتوالد والتجاوز والتقطيع، وعبر «تفضيل ما هو وضعي ومتعدّد، وتفضيل الاختلاف على التجانس، والمتحرّر على الموحد، والمتنقّل المتفلِّت على النظام». وحتى حين تعود مابعد الحداثة إلى الماضي لتبرير شرعيتها، فهي إنما تعود إلى تيار في الفكر، وبخاصة عند نيتشه، حيث يشدّد على طابع الفوضى العميق في الحياة الحديثة، وعلى عجز الفكر العقلاني عن التقاط ذلك. لا يعني ذلك بالتأكيد، أن مابعد الحداثة هي ببساطة نسخة معدلة من الحداثة، فالثورات الفعلية على مستوى الأفكار إنما تحدث عندما يغدو ما هو كامن ومغلوب في حقبة ما مكشوفًا وغالبًا في حقبة اخرى. ورغم ذلك، فان استمرار واقع التشظي والعرضي والتقطيع والتغير الفوضوي في الحداثة وفيمابعد الحداثة في آن هو أمر لا يمكن تجاوزه[1].

إنّ متابعة التشظّي والعرضية بطريقة إيجابية تستدعي لائحة كاملة من النتائج التي تحيل مباشرة إلى تعارضات حسن أعلاه كما يقول المؤلِّف. نجد بداية كتّابًا ومفكرين مثل فوكو وليوتار يهاجمون كل فكرة مفادها أنه يمكن أن يكون هناك ما وراء لغة، أو ما وراء رواية، أو ما وراء نظريّة يمكن أن تربط بها أو تتمثّل

1. Rabinow, *The Foucault Reader*, xiii.

عبرها كل الأشياء. فالحقائق الكلّية والثابتة لا يمكن تعيينها، هذا إذا وُجدت في الأساس. فهؤلاء الكتّاب إذ يدينون كل ما وراء الروايات (أو الترسيمات المفسّرة لكل شيء كما عند ماركس أو فرويد) باعتبارها توتاليتارية، يؤكّدون بالمقابل على تعدّدية صياغات «خطاب السلطة» (فوكو)، أو «ألعاب اللغة» (كما عند ليوتار). وليوتار يعرِّف مابعد الحداثة ببساطة باعتبارها «التشكيك في ما وراء الروايات».

في ميدان التأصيل النقدي العميق لحالة مابعد الحداثة تستحقّ أفكار فوكو المزيد من الاهتمام وخاصّة كما جرى تطويرها في أعماله الأولى ذلك لأنها مثّلت أحد المصادر الثرة لحجج مابعد الحداثة. والعلاقة بين السلطة والمعرفة هي الموضوع المركزي في الأعمال تلك. لكن فوكو سرعان ما يتخلّى عن فكرة تمركز السلطة كليًا في الدولة، وذلك عبر القيام «بتحليل متصاعد للسلطة يبدأه من آلياتها الميكروسكوبية، والتي لكلّ منها تاريخها، ومسارها، وتقنياتها وتكتيكاتها، ثم النظر كيف أن آليات السلطة تلك قد استثمرت، واستعمرت، واستخدمت، والتفّت، واستمالت، وانتقلت، وامتدت... إلخ ولا تزال، من خلال آليات أخرى أكثر تصميمًا وبواسطة أشكال من الهيمنة العالميّة»[1].

لم تظهر حضارةٌ في التاريخ أكثر التباسًا وتعقيدًا من حضارة الغرب الحديث. وما قولُنا هذا إلّا قصد الوقوف على المعنى المستتر لحداثات حَجَبتها غوايات الثورة التقنيّة، فأدخلتها كهف اللّامعنى. والذين ذهبوا إلى اعتبار الصفة الرئيسة للأزمنة الحديثة «نقض المطلق»، إنّما رموا إلى استبيان المعضلة الكبرى التي استبدّت بجوهر الحداثة ولمّا تفلته شِباكها بعد. نقضُ المطلقِ والنزوع نحو النسبي هو المبدأ المؤسِّسس لعقيدة الحداثة، وسنرى تصديقًا لهذا ما آلت إليه المدارس

1. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977,* 159.

والتيارات الحداثية المختلفة -مثل الإسميّة والوجوديّة، والذاتيّة والنّفعيّة، والوضعانيّة واللّاأدريّة إلخ...- حيث تحوّلت النسبية إلى وثنٍ معرفي يهيمن على عقل الحضارة الحديثة وروحها. ولقد جاز القول إنّ التشاؤم المنغرس في الحياة الحديثة ما كان سوى حاصل نزعة ترى إلى العالم بوصفه سلسلة متصلة من النسبيات المتراصفة المستقلة بذاتها، والتي لا يمكن التعامل معها إلّا على قاعدة التناسب الآلي بين حلقاتها. أما النتيجة المترتبة على هذه النزعة، فهي حرمان الإنسان الحديث من تفاؤله بالرجاء، ودفعه نحو ظلمات العدميّة واللّاجدوى. ولقد دلّت الوقائع على أن حالة الإنسان المعاصر عندما تكون محدّدةً حصرًا بإشباع الرّغبات النّفسيّة والبيولوجيّة، و-ذاك ما اختبرته أزمنة الحداثة ومابعد الحداثة- فالحصيلة المنطقيّة لهذه الحصرية المُنْخَنِقة، هي تناهي حياته ضمن حدود الأهواء العارضة.

ربما غاب عن علماء الحداثات المتعاقبة وفلاسفتها أنّ تأسيساتهم المَنْبَنية على نفي المطلق أفضت إلى نفي وجودهم الواقعي نفسه؛ ذلك بأنّ من ينفي حقيقة الوجود الكلي، فإنّه بذلك ينفي الأصل الذي تتفرّع منه الموجودات الجزئيّة وهو منها، الأمر الذي سيؤدي منطقيًا إلى نفي وإقصاء الحقيقة الوجوديّة لكلّ محدّد ونسبي، ويتحوّل كلّ شيء، بما في ذلك الإنسان إلى كائن عارضٍ بلا غاية. ولو كان لنا أن نستقرئ هذه الجدليّة، لوجدناها ساريةً في الأفكار والنظريّات التي جاء بها روّاد الحداثة الأولى، ثم أورثوها شخوصَ ومدارس ومذاهب مابعد الحداثة.

في سياق تحليلنا النقدي للمباني الأنطولوجية التي قامت عليها الحداثة بطَوْرَيها القَبْلِيِّ والبَعديِّ سنلاحظ كيف أن مجاوزة المطلق والركون التام إلى

الملاحظة والتجربة، أنتَجَ أوّل معثرة تكوينيّة أصابت العقل الحديث في صميم بنيته المنطقيّة. فإذا كانت كلّ بنية منطقيّة ضاربة بجذورها في البنية الأنطولوجيّة ومتّصلة بها، فإنّ كلّ ما هو متناهٍ ونسبيّ ينتهي بالضرورة إلى اللّاوجود... أي إلى اللّاشيء. وطبقًا لهذه الدربة يصير كلّ شيء آيلًا إلى الفناء والانتهاء. وهذه الحقيقة لا تنسحب على الإنسان فحسب، وإنّما على سائر الموجودات أيضًا، ولكي لا تُقفل الآفاق أمام إنسانها وحضارتها انبرت الحداثة إلى اختراع مخرجات تقيها الانسداد الفكري وخواء معنى الحياة الحديثة. وربما كانت «التكراريّة» هي إحدى أكثر المخرجات الفلسفية جلاءً فيما عُرف عند فريدريك نيتشه بنظريّة «العود الأبدي لذات النفس»، غير أنّ عقل الحداثة لم يدرك معنى ودلالة أن يكون الإنسان كائنًا ميتافيزيقيًا بالفطرة؛ ذلك بأنه الموجود الوحيد الذي يحدّد معناه حين يعي حقيقة تميُّزه الوجودي. ما لم تشأ أن تلتفت الحداثة إليه بجناحيها القَبْلي والبَعدي، هو إدراك الحقيقة الأنطولوجيّة المفارقة للكائن الإنساني، فهو إذ يسعى إلى تحقيق معناه يدرك أنّه لن يكون له ما يريد إلّا بردم الفجوة الكيانية التي هو فيها. ولأنّ الإنسان هو في أصل نشأته مزيج من الوجود واللّاوجود فإنّه على وعيٍ بحقيقة الحياة والموت، بما هي الحقيقة الواقعيّة العظمى التي لا يشوبها ريبٌ أو شائبة. ففي هذه المنطقة القلقة التي وصل إليها التفكير الحديث بدت حضارة الحداثة أمام مفترقٍ خطيرٍ بين الوجود والعدم. ولقد كان بيّنًا أن التفكير الحداثي ما دام يُعرض عن اللّامتناهي وتحديدًا عما هو روحاني في الطبيعة البشريّة، فبديهي أن ينتهي إلى العدميّة، ثمّ ليمضي بعيدًا في اللّامعنى.

مأزق البحث عن المعنى

لقد وقعت مابعد الحداثة، مثلما وقعت الحداثة الأولى من قبل، في المعضلة نفسها وهي تبحثُ عن معنى الإنسان، ولنا أن نتبيّن دلالات المعادلة التالية: كان «الإنسان الحديث» في عصر الأنوار يرى الدنيا لونًا واحدًا تمامًا بلحاظ الحسن والقبح. و«الإمكان» فقط هو الذي يجعلها جميلة أو بلا قيمة، في حين أنّ الدنيا بالنسبة للنمط المثالي لمابعد الحداثة مليئة بالحسن والقبح وأنّ لكلّ شيء حسابه، ويجب الكشف عنه، وأنّ على الإنسان معرفة وظيفته ومسؤوليّته الأساسيّة في أي حالة يكون فيها. وهكذا يكون الشخص «الناجح» في منطق مابعد الحداثة هو ذاك الذي يخضع لوظيفته سواء أَبَلغَ الوضع المنشود أم لم يبلغه! إلى ذلك كلّه، سنرى أنّ أهمّ عنصر مقوّم لفكر مابعد الحداثة هي الجنبة الذاتانيّة منه. وعلى هذا الأساس ظلّت عناصر التفكير الحداثوي وأجزاؤه محفوظةً في مابعد الحداثة، فيما بقي بعضه الآخر والأساسي كما هو على نشأته الأولى؛ ما يعني أنّ الذين نقدوا الحداثة من المعاصرين لم يستطيعوا النفاذ إلى أفق معرفي يجاوز مرجعيّة المؤسّسين الأوائل ومناهجهم.

كلّ الذين نقدوا أزمنة الحداثة المتعاقبة بما فيها الحداثة البَعدية المعاصرة سيدور نقدهم مدار الاحتجاج على قهريات قيم رأس المال التي اجتاحت كلّ شيء مع بداية العصر الصناعي. وفي حقبة ما سمي «مابعد الحداثة» مثّلت المدارس والتيارات النقديّة نماذج من هذا الصنف من التدافع الحجاجي. سوى أنّها لم تفلح وبحكم تكوينها الانطولوجيّ وحصريّتِها المعرفيّة في استحداث ضربٍ من «جيولوجيا ثقافيّة» تنقد المعاثر الجوهريّة لمعنى الحياة الحديثة. وهكذا ستدور معارف الحداثة مدار العقل المقيّد حتّى وهي تتطلّع نحو اللّامرئي، أو تبحثُ

عن سرِّ «الشيءِ في ذاته». تلقاء هذا استعصى عليها النفاذ إلى «أفقٍ معرفي ما بَعديٍ» ينفسحُ فيه نشاط الفكر، ويكتشفُ العقلُ قدرته على مجاوزة ذاته المنحبسة في عالم الممكنات. داخل المدار المعرفي للحداثة سينمو ضربٌ من التشاؤم من إمكان الفوز بمعرفة ما هو محتجبٌ وراء عالم الحواس. والسبب كامنٌ في «الخلط المنهجي» الذي اقترفه الحداثيون لمّا قاربوا الدين بأبعاده الغيبية -على سبيل المثال- بأدوات المنطق الأرسطي، وبأحكام المنهج العقلاني الصارم للفلسفة... وعليه سيكون من أمرِ هذا الخلط أن تشيعَ سياقات وخطوطٌ تأويليةٌ غَلَبَ عليها الغموض والاضطراب وسوء الفهم.

المفارقة أن النزعة التشاؤميّة ستتمدد إلى القلعة التي ابتنى عليها العقل الغربي أمجاد حداثته وأنوارها. ومع أن مؤوِّلة عصر النهضة بذلوا من الجهود ما صيّر الهرمينوطيقا علمًا مستحدثًا، إلا أنّهم لم يجاوزوا الأرض الأولى لأسلافهم. كلُّ ما استحدثوه أنْ حوّلوا الهرمنيوطيقا الشفاهيّة التي مارسها حكماء الإغريق إلى تنظير مدوَّن في خزائن الكتب. ربّما لهذا الداعي سيزعم الوَرَثة والمحدثون من فلاسفة التنوير أن أجدادهم لم يكونوا من الهرمنيوطيقا على شيء، لأنهم أهل شفاهة لا أهل نصٍ يُستدلُّ عليه بالوثائق. وعلى رغم هذا الزعم جاءت النتيجة لتقول إن القول الفلسفي المستأنف للحداثة لم يقدر على القطع مع ماضيه، ولو كان دأبُه المستدام الانقلاب عليه، أو الجحود بفضائله. من أجل ذلك لم يكن التاريخ الغربي -كما يلاحظ أهله- مسيرةً مظفّرةً نحو النور والسعادة. فلقد تخلّل ذلك التاريخ انحدار عميق نحو هواجس العقل الأدنى ومشاغله منذ ما قبل سقراط إلى زماننا الحاضر. والحاصل أنه كلّما ازدادت محاولة الإنسان فهم دنياه، واستغرق في تأويل إنجازاته التقنيّة، ازداد نسيانه لما هو جوهري.

أكثر المنظّرين الذين نقدوا معاثر الفهم الحداثي لعالم الممكنات، لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة، بل يُرجعِونها إلى مؤثّرات الإغريق، حيث وُلِدتَ الإرهاصاتُ الأولى للهرمنيوطيقا الدنيويّة. كان أفلاطون على علوِّ مُثُلِهِ، العلامةَ الأولى الدالّةَ على ذلك، فقد وضع موجودات العالم ضمن معايير عقلية شديدة الإتقان من أجل أن يُحكم من خلالها على صدق القضايا أو بطلانها. ثمّ جاءت الفلسفة الحديثة والعلم النظري لكي يعزِّزا هذا المَيْل، لتصبح العقلانيّة العلميّة حَكَمًا لا ينازِعُه منازعٌ في فهم الوجود وحقائقه المستترة. من بعد ذلك ستأخذ الثورة التقنية صورتها الجليّة، لِتَفْتَتِحَ أفقًا هرمنيوطيقيًّا تعذّر معه النظر إلى الإنسان والكون بوصفهما كينونة موصولة بحقيقة التكوين. وهكذا صار لزامًا على كل من يبتغي الصواب، أن يضع كلّ شيءٍ تحت سيطرة العقل الحسّاب وعقلانيّته الانتفاعية الحادّة.

في حقبة الحداثة الفائضة التي نشهد وقائعها اليوم، سنجد كيف تهافَتَ التأويلُ العقلانيُ لتصيرَ معه صورة الإنسان الحديث أقربَ إلى وجهٍ مشوَّهٍ وسط لَوحةٍ سيرياليّةٍ تعكس السخط على الذات وعلى العالم معًا. ففي عصر التقنية الجائرة ستتخذ المجتمعات المعاصرة سبيلها إلى انزلاقات باتت معها أدنى إلى أوعية متّصلة عصيَّة على فهمِ راهنِها والمقبلِ من أيامها. بدا واقعُ الحالِ كما لو تُرِكَت تلك المجتمعات بلا راعٍ وسط ضبابٍ كثيفٍ من الحاجات والغرائز الدفينة. وليس مستغربًا أن يظهر من نقّاد الغرب من يرى التقدّم التقني مجرد طلاء خادع لحضارة أرهقها التشاؤم وانعدام اليقين. ومع أن من روّاد الفلسفة النقديّة من تنبّه باكرًا إلى ذلك بالنقد مثل فرويد ونيتشه وأقطاب مدرسة فرانكفورت وسواهم، إلا أن تطورًا جوهريًا لم يحدث ليعيد الهرمنيوطيقا إلى محراب الاهتمام بالمبدأ المؤسّس كمصدر أصيل لفهم حقائق الوجود.

صحيح أن العلمنة الحديثة لم تقدر على استئصال البعد الروحاني للإنسان، لكنها تمكّنت -نظير ذلك- من استنزاله إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقي؛ وما ذاك إلا لشغفها بليبراليّة المجتمع المفتوح، واستغراقها في تعظيم الذات الفردية، وسعيها إلى الاستقلال المفرط عن أي معيارية أخلاقيّة تنظّم الاجتماع البشري على مبدأ الرحمانية والعدل. النتيجة التي أدّت إليها أفعال العلمنة، كانت في إقصاء العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقيّة، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي. هذه الوضعية يقيمها الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور[1] تحت عنوان لافت هو «إيديولوجيّة انشراح الذات»[2] وهي ظاهرة شديدة الحضور والرسوخ في الثقافة الغربيّة الحديثة. وللبيان فإنّ هذه الإيديولوجيّة التي استمدّت قوّتها من عصر الأنوار وآمنت بمحوريّة الإنسان في الكون، سوف تتمدّد في التاريخ لتصير الفردانيّة معها عقيدة صمّاء لحداثة متدفِّقة على غير هدى في عالم القرن الحادي والعشرين.

تعني الفردانية[3] كما هو شائع عنها إنكار أي مبدأ يعلو على القيم الفردية[4]؛ ولذا فلن يعود مستغربًا ذاك المشهد الذي تُختزَل فيه الحضارة الغربيّة في مجالاتها كلها، بالعناصر الإنسانيّة المحض. ولأن الفردانية امتداد للمفاهيم السابقة عليها، فهي تدلّ في جوهرها أيضًا على الشيء نفسه الذي كانت تدلّ عليه كلمة «إنسانوية»[5] في عصر النهضة، وهو ما يسميه المفكر الفرنسي رينيه غينون بـ«وجهة النظر

1. Maclure and Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, 25.

2. épannouissement de soi

3. Individualisme

4. individualite

5. humanism

الدنيوية» التي أسست برأيه للانحطاط الراهن للغرب. يذهب غينون إلى أن الإنسانويّة والفردانيّة نزعتان شكّلتا محرّك التطور الحصري للإمكانيّات السفلى للإنسانيّة، والتي لا يتطلّب توسعهما تدخّل أيّ عنصر فوق بشري؛ لأنهما يتموضعان على الطرف النقيض لأي روحانية وأي عقلانيّة حقيقية. فإنّها في مرتكزها الميتافيزيقي تنكر الحدس العقلي، لكون هذا الأخير ملكة فوق فردية[1]. ذلك بأن النزعة الفردانية تُنكر مرتبة المعرفة التي هي المجال الخاص بهذا الحدس، أي الميتافيزيقا بمعناها الحقيقي؛ لذلك فإن كل ما يقصده الفلاسفة المُحدَثون بهذه التسمية نفسها «للميتافيزيقا» ليس بينه وبين الميتافيزيقا الحقيقيّة أي قاسم مشترك، بل هي مجرد بناءات عقليّة أو فرضيّات خياليّة، وبالتالي، تصوّرات فرديّة محض، ويتعلّق أغلبها، بكل بساطة، بالمجال الفيزيائي الطبيعي للحياة البشريّة[2].

لم تلبث الفردانيّة بصيغتها العلمانيّة -وهي على هذه الحال- حتى تحولت إلى «لاهوت أرضي» يُلهِم الفرد والدولة والمجتمع والمؤسّسات. وبسبب من سطوتها على مجمل قيم المجتمعات الحديثة، ستنمو أنانية جامحة.

فرويد سينبّه إلى هذه العقدة وهو يستطلع اللوحة السيكولوجية الأخلاقيّة للغرب إثر الحرب العالميّة الأولى، حيث رأى أن «المسألة ليست في أننا سقطنا إلى أدنى المستويات عبر قتل بعضنا، بل أننا لم نرتقِ إلى المستوى الذي كنا نظن». من بعد ذلك تمدّدَ الزمن ليظهر عالمٌ جيوسياسيٌ ثقافيٌ جديد ما عادت معه تصح التسمية القديمة للغرب بأنه حضارة العقل المستنير. فلقد ذوى التنوير تحت سطوة التمدّد الكولونيالي، ثمّ لينتهي إلى حداثة مكتظّة بالعيوب، غاب مع الحداثة الفائضة عن مرآة الفكر والقلب.

1. supra individuelle

٢. غينون، أزمة العالم الحديث، ٧٧.

أما هايدغر، فسيمضي إلى حيث لم يقدر عليه الأسلاف من قبله. عنده الحداثة بطورَيها القبلي والبَعدي لم تفلح في إنتاج ما يتجاوز ميتافيزيقا الإغريق، وأن اليونان مذ حدّدوا الخطوط الأساسيّة لفهم الوجود، لم تتحقق خطوة جديدة من خارج الفضاء الذي ولجوه للمرة الأولى.

وعلى غالب الظن لم يكن هايدغر لينحو هذا النحو، لولا أن بلغ نقده للحداثة ومابعد الحداثة حدًّا بات معه على دراية بما انتهى إليه مشروعها من صدوع لا ينفع معها نقدٌ ذاتي، أو تبريرٌ إيديولوجي. سيذهب هايدغر أبعد من هذا ليحكم على ميتافيزيقا الحداثة بعدم قدرتها على إحداث تغيير مباشر لحالة العالم الراهنة. وهذا -برأيه- لا يصدق على الفلسفة فحسب، بل على كل المحاولات والتأمّلات الإنسانيّة. الأمر الذي حدا به في سنواته الأخيرة إلى القول «بأنّ الله وحده ما زال بإمكانه إنقاذنا».

ويضيف: «أعتقد أن الإمكانية الأولى الباقية للخلاص هي التحضير للجهوزية، أي التفكير من أجل ظهور الإله. فنحن ببساطة لا نموت ميتات بلا معنى، لكننا عندما ننحدر فإننا ننحدر بسبب من غياب الإله»[١].

ميشال فوكو سيمضي في نقدياته إلى التساؤل عما إذا كانت الحداثة لا تزال تشكّل امتدادًا لعصر الأنوار، أو أنها أحدثت قطيعة أو انحرافًا عن المبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر. وبشيء من المرارة، والسخرية يضيف: «لا أعرف إن كنّا سنصبح راشدين ذات يوم... أشياء كثيرة في تجربتنا تؤكّد لنا أن حادث «الأنوار» لم يجعل منّا راشدين، وأننا لم نصبح كذلك بعد»[٢]... وما من ريب أن

١. من حوار أجرته مجلة درشبيغل الألمانية مع مارتن هايدغر قبل رحيله بعشر سنوات أي في ربيع العام ١٩٦٦. انظر: ترجمة الحوار في فصلية «الاستغراب» العدد الخامس، خريف ٢٠١٦.

٢. فوكو، «ما هي الأنوار؟»، ٢٥.

منشأ كلام فوكو مردُّه إلى استشعارٍ عميق للمآل الذي بلغته مسارات الحداثة، وبما ينبئ عن تهافتٍ أخلاقي بيِّنٍ لقيم التنوير ومبادئه الكبرى.

جرى التأسيس الفلسفي لحضارة الفرد مجرى الحداثة بأطوارها المتعاقبة. ولنا على سبيل التمثيل لا الحصر أن نتأمل ما جاء في شهادات بعض المنظّرين من الذين انصرفوا إلى دحض النظام الرسمي للكنيسة والتنظير لـ«دين الفرد»: «إن دين الإنسان لا يعرف الهياكل والمذابح والطقوس» (روسو)...، «أنا بحد ذاتي فرقة دينية» (توماس جيفرسون) «فكري هو كنيستي» (توماس باين).. مثل هذه الشهادات شكلت تعبيرات مقتضبة عمّا اصطلح على تسميته بـ«التديُّن الفردي». من هذا النحو إلى غيره من أنحاء، ستظهر معالم الأطروحة الإلحادية في تفكير الغرب الحديث. ومؤداها على الإجمال نسيان الله عن طريق حجب كل ما يتوارى خلف فيزياء الحواس الخمس. فالذي أنتجته «الحداثة العِلْمَوية»، في العلوم المختلفة لم يفعل سوى أن ضاعف من تشيّؤ الكائن الإنساني، وحَكَم ببطلان بعده الروحاني وأُفقِهِ الغيبي.

تهافت الذهنية الإقصائية للحداثة ومابعدها

من أهم النتائج التي توصّلنا إليها في هذه الدراسة أن الذهنية الإقصائية شكّلت علامة فارقة لأزمنة الحداثة. بل ثمّة من يذهب أبعد من ذلك ليرى أن هذه الذهنية تجد مرجعيتها في القاع العميق لفلسفة التنوير.

ولو كان من استدلالٍ أوّليٍّ على هذا المدّعى لتيسّر لنا ذلك في ما درج عليه عدد من الرواد المؤسِّسين، فقد انبرى جمعٌ من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن

عشر من كارل فون لينيه[1] إلى هيغل[2]، وإلى من تلاهما من فلاسفة ومفكّري الحداثة الفائضة، ليضعوا تصنيفًا هَرَميًّا للجماعات البشريّة، على مبدأ الأرقى والأدنى وجدلية السيد والعبد، الشيء الذي كان له عظيم الأثر في تحويل نظريّة النشوء والارتقاء الداروينيّة -على سبيل المثال- إلى فلسفةٍ سياسيّةٍ عنصريّةٍ في الأزمنة المعاصرة. أما أحد أكثر التصنيفات حدةً للمجتمعات غير الغربيّة، فهي تلك التي تزامنت مع نمو الإمبرياليات العابرة للحدود وتمدُّدها نحو الشرق، وتحديدًا باتجاه الجغرافيات العربيّة والإسلامية. من تمظهرات هذا التمدد على وجه الخصوص، ملحمة الاستشراق التي سرت كترجمةٍ صارخةٍ لغيريّةٍ إنكارية لم تشأ أن ترى كلّ آخرَ حضاريٍّ مجرد كائن مشوب بالنقص لا أكثر؛ لهذا ليس غريبًا أن تتحول هذه الغيرية الإنكارية إلى عقدة «نفسٍ حضاريةٍ» صار شفاؤها أدنى إلى المستحيل. وما جعل الحال على هذه الدرجة من الاستعصاء أنّ العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في أكثر وقته على خطٍّ موازٍ مع السلطة الكولونياليّة، ليعيدا معًا إنتاج أيديولوجيا كونيّة تنفي الآخر وتستعلي عليه[3].

المسألة الأكثر استدعاءً للنقاش في هذا الموضع، تتمثّل في التأسيس الميتافيزيقي لاستعلاء الفكر الحداثي حيال الغير. فقد كان للتنظير الفلسفي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مفعول حاسم في ترسيخ ثقافة الإقصاء وعدم الاعتراف بما قدّمته الحضارات غير الغربيّة من معارف. وعلى سبيل التبيين، ثمّة من المؤرّخين من يعزو اختفاء أثر فلسفة آسيا وأفريقيا من صرح الفلسفة الغربيّة إلى تضافر عاملين:

---

1. Carl von Linné

٢. أولالا، «أزمة العقل الغربي، السمة الاختزالية للعقلانيّة».

٣. حيدر، «الغيرية البتراء».

الأوّل: الذهنيّة الحصريّة لبعض مدوِّني الفلسفة لمّا عمدوا إلى تظهير الفلسفة كخطٍّ ينتهي امتداده عند نقد المثاليّة الكانطيّة للميتافيزيقا.

العامل الثاني: التفكير الاستعلائي لدى مفكّري أوروبا وفلاسفتها الذين حصروا الفلسفة بالعرق الأبيض. ومما ينبغي أن يُذكر في هذا المنفَسح ما انبرى إليه إيمانويل كانط حين قارَبَ مسألة الأعراق بتراتبيّةٍ هي أشبه بالطريقة التي قوربت فيها كائنات الطبيعة[١]: فلقد صنّف كانط المجموعات البشريّة وفق مراتبَ وصفاتٍ يمكن إجمالها كالآتي:

ـ في المرتبة الأولى: يتّصف العرق الأبيض حسب كانط بجميع المواهب والإمكانيّات.

ـ في المرتبة الثانية: يتّصف الهنود بدرجةٍ عاليةٍ من الطمأنينة والقدرة على التفلسف، وهم مفعمون بمشاعر الحب والكراهية، ولديهم قابليّةٌ عاليةٌ للتعلّم. وأما طريقة تفكير الهندي والصيني، فإنها تتّسم بحسب كانط بالجمود على الموروث، وتفتقد القدرة على التجديد والتطوير.

ـ في المرتبة الثالثة: يتّصف الزنوج بالحيويّة والقوة والشغف للحياة، والتفاخر، إلّا أنّهم عاجزون عن التعلّم رغم كونهم يحوزون على قابليّة التدريب والتلقين.

ـ في المرتبة الرابعة والأخيرة: يأتي سكان أميركا الأصليّون (الهنود الحمر)، وهؤلاء غير قادرين على التعلم ولا يتسمون بالشغف، وهم ضعفاء حتى في البيان والكلام[٢].

---

١. برايان و. فان نوردن (Bryan W Van Norden) هو أستاذ كرسي معبد كوان إيم ثونغ هود تشو في كلية ييل-نيوس في سنغافورة، وأستاذ الفلسفة في كلية فاسار في نيويورك، وأستاذ كرسي في جامعة ووهان في الصين. أحدث كتبه:

Norden, *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto.*

2. Ibid, 75.

هذا هو رأي كانط الذي يُعتبر بداهةً من بين أشهر أربعة أو خمسة فلاسفة في تاريخ الغرب الحديث. سوى أنّ الأمر لم يقتصر عليه أو على من وافقوه على مدرسته من بعد، بل ثمة من يؤيّد هذا الرأي من المعاصرين الذين يجهرون بعدم وجود فلسفةٍ غير غربيّةٍ، وأنّ الموروث الفكري لتلك الشعوب إنّما هو محض صدفةٍ تاريخيّة.

فلقد تشكّلت رؤية الغرب للغير على النظر إلى كلّ تنوعٍ حضاريٍّ باعتباره اختلافًا جوهريًا مع ذاته الحضارية. ولم تكن التجربة الاستعماريّة المديدة في الجغرافيا العربيّة والإسلاميّة سوى حاصل رؤيةٍ فلسفيّةٍ تمجّد ذاتها وتُدنئ من ذات الغير. من أجل ذلك سنلاحظ كيف أنشأ فلاسفة الحداثة وعلماؤها أساسًا علميًا معرفيًا لشرعنة الهيمنة على الغير، بذريعة تمدينه وتحديثه.

ما يضاعف من المعضلة المشار إليها ظهور أعراض مَرَضِية في مسارات الحداثة الاستعماريّة يطلق عليها الباحث والمفكّر الإفريقي دودو ديان[1] «أزمة هويتيّة»[2] عميقة الغور يعيشها العالم الغربي المعاصر. تبرز هذه الأعراض بشكلٍ خاص في التوتر الواضح بين تضخّم موقفه المرتبط بالحضارة الكونيّة، والطابع المحوري الذي تتخذه أزمة الهويّة فيه، وكذلك في علاقته ببقيّة العالم، حيث تُختزلُ هذه العلاقة بالتسليع وإرساء الأمن وتعميم الطابع الإنساني، وفي قَلَقِهِ وضيقه الشديد حيال التنوّع الثقافي والإثني والديني[3].

نحن هنا لسنا بإزاء مُشكلٍ معرفيٍّ مستحدَث، فلطالما شكّل «العالم الغربي الحديث» موضوع تساؤلاتٍ متعدّدةٍ حول وجوده وتعريفاتٍ شتّى لهويته.

---

١. باحث من السنغال، عمل مع الأمم المتّحدة في مجال مواجهة التمييز العنصري بين ٢٠٠٢ و٢٠٠٨م.

2. Crise Identitaire

٣. ديان، «أزمة الهوية في العالم الغربي».

فقد جرى استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة إلى غيرها من العناصر من أجل تركيب الهويّة التي رأى العالم الغربي نفسه ورآه العالم من خلالها. غير أنّ المفهوم الأنطولوجي الواقع في قلب تعريفه الذاتي، والذي استقت منه كلّ هذه العوامل معناها ومحتواها، هو مفهوم عالميّة حضارته. لقد طرح الغرب نفسه عبر التاريخ كمفهومٍ عالميٍّ، وبالتالي كنموذجٍ معياريٍّ وتعبيرٍ نهائيٍّ عن التطور البشري. ولقد بدا بوضوح أنّ جغرافية الغرب الأوليّة التي تمثّلت تعيينًا بأوروبا أعطت لنفسها «رسالة تحضيريّة»[١]؛ ففي علاقة الغرب مع بقية شعوب العالم، بدت عدساته الثقافيّة مع الوقت مصبوغةً برؤيةٍ عالميّة. وهذا ما عرف بـ«العالميّة-المرآة»، التي تعتبر أنّ «كل ما يشبهني هو عالميٌّ». وقد انبنت رؤيته التاريخيّة للغيريّة على النظر إلى الآخر باعتباره كائنًا مختلفًا بصورةٍ جذريةٍ. وعليه راح فلاسفته وعلماؤه، لا سيّما علماء الطبيعة، يقدمون أساسًا علميًّا وفلسفيًّا لشرعنة «رسالته التحضيريّة» وفق هرميّة الثقافات والأعراق والأجناس حسب بعض علماء الاجتماع، فقد تبلورت «العالميّة المرآة» في الوعي التاريخي للغرب من خلال ثلاثة مجالات حديثة: حقوق الإنسان، والعمل الإنساني، والاقتصاد[٢].

في إطار ديناميكيّة المركزيّة التاريخيّة التي نصّبها نموذج الحضارة الغربي لنفسه، تكتسب عالميّة حقوق الإنسان شرعيتها بفعل السمة العالميّة للنموذج الغربي نفسه. بمعنى أنّ الحضارة الغربيّة هي المكان الوحيد والمتميّز والحصري الذي تنبثق منه القيم التي تحدّد وتعبّر عن المرحلة النهائية من التطور البشري. لذا صارت «الرسالة التحضيريّة» للغرب تعبيرًا طبيعيًا عن هذه الشرعيّة

١. رسالة تحضيريّة (Mission Civilisatrice)؛ تحضيريّة: من حضّر أي أدخل في الحضارة أو جعل (ه) متحضّرًا، ترجمة كلمة (Civilisation) في صيغتها المصدريّة التفعيليّة.

٢. م. ن.

الأنطولوجيّة. وعلى هذا النحو من التنظير والممارسة جرت ترجمة هذه الشرعيّة المدّعاة عبر خطبةٍ إيديولوجيّةٍ تقوم على مسلّمتَين حول علاقة الغرب بالعالم وهما: الإيمان بعالميّة القيم الغربيّة المماثلة القطعيّة وبالتطابق بين حقوق الإنسان والقيم الغربيّة.

تأسيسًا على هاتين المسلّمَتين، صار يُنظَر إلى أيّ معارضةٍ سياسيّةٍ للقيم الغربيّة على أنّها تشكيكٌ بعالميّة حقوق الإنسان. ومن الوقائع الدالة على ذلك استخدام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كأداةٍ إيديولوجيّةٍ تستهدف المعارضَين السياسيَيْن التاريخيّين للغرب: وهما العالم الشيوعي والعالم الإسلامي المستعمَر. ما تجوز الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ نظريّة نهاية التاريخ التي أنتجتها النيوليبراليّة في نهاية القرن العشرين المنصرم، شكّلت التعبير الأبلغ عن مفهوم «العالميّة-المرآة» من جهة كونها تسلّم بأنّ النصر الأيديولوجي النهائي سيكون لليبراليّة السياسيّة والاقتصاديّة.

من هذا المحل بالذات ستساهم غيرية الحداثة في توطيد الأساس المعرفي والثقافي لفلسفة الإنكار التي توغّلت عميقًا في الحقلين الأنطولوجي والتاريخي لثقافة الحداثة، الأمر الذي أفضى إلى تحويل الغرب الحديث إلى حضارةٍ إمبرياليةٍ شديدة الوطأة على العالم كله.

فلقد عُدّتِ الحداثة الغربيّة في المخطط الأساسي للتاريخ وفي الإيديولوجيّات الحديثة، وحتى في معظم فلسفاتِ التاريخ بوصفها الحضارة الأخيرة والمطلقة، أي تلك التي يجب أن تعمّ العالم كلّه، وأنْ يدخلَ فيها البشر جميعًا. في فلسفة القرن التاسع عشر يوجد من الشواهد ما يعرب عن الكثير من الشك بحقّانيّة الحداثة ومشروعيّتها الحضاريّة. لكنّ هذه الشواهد ظلّت غير مرئيّةٍ بسبب من حجبها أو احتجابها في أقل تقديرٍ، ولذلك فهي لم تترك أثرًا في عجلة التاريخ

الأوروبي. فلقد بدا من صريح الصورة أنّ التساؤلات النقديّة التي أُنجزت في النصف الأوّل من القرن العشرين، وعلى الرغم من أنّها شكّكت في مطلقيّة الحضارة الغربيّة وديمومتها، إلا أنّها خلت على الإجمال من أيّ إشارةٍ إلى الحضارات الأخرى المنافسة للحضارة الغربيّة. حتى إنّ توينبي وشبنغلر حين أعلنا عن اقتراب أجلِ التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّما عن حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهة الحداثة الغربيّة، ولم يكن بإمكانهما بحث موضوع الموجود الحضاري الآخر. ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارةٍ واحدةٍ حيّةٍ ناشطةٍ هي حضارة الغرب، وأما الحضارات الأخرى فهي ميتةٌ وخامدةٌ وساكنةٌ... .

ليس من ريب أن هذا المستوى من النقاش وإن كان لا يزال منحصرًا في في بيئات محدودة في المجتمع الثقافي الغربي، فإنه يكشف في الواقع عن وعود بانعطافات كبرى في بنية العقل الغربي حيال مجمل العلاقة بين الإيمان الديني والثورات العلميّة المعاصرة، ولعلّ ما يضاعف من تحقق هذه الوعود المراجعات الفكرية لثوابت النظام المعرفيّ العالمي، كما يدل عليه أيضًا المستحدث حول دخول العالم الغربي في ما سمي بـ«حقبة مابعد العلمانيّة» وعودة أسئلة الدين لتحتلّ حيّزًا وازنًا من حلقات التفكير. وما من ريبٍ فإنّ هذه اللهفة إلى اليقينيّة ليست سوى محاولةٍ لملء الفراغ الثاوي في قلب التجربة الحديثة.

المصادر

١. أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقديّة المعاصرة، بيروت، دار أفريقيا الشرق، ط ٢، ١٩٩٨م.

٢. أولالا، خوليو، «أزمة العقل الغربي، السمة الاختزالية للعقلانيّة»، فصلية الاستغراب، العدد الأوّل، خريف ٢٠١٥م.

٣. بن عبد العالي، عبد السلام، بين الاتصال والانفصال، الدار البيضاء، دار توبكال، د.ت.

٤. حاج إسماعيل، حيدر، «مقدمة» في: ليندا هتشيون، سياسة مابعد الحداثة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩م.

٥. حيدر، خضر إبراهيم، «عالم المفاهيم»، فصلية الاستغراب، بيروت: العدد السابع عشر، سنة الرابعة، ١٤٤١هـ.

٦. ـــــــــ، «حالة مابعد الحداثة عند ديفيد هارفي»، مجلة الاستغراب، العدد الأوّل، خريف ٢٠١٥م.

٧. حيدر، محمود، «الغيرية البتراء»، فصلية الاستغراب، العدد العاشر، شتاء ٢٠١٨م.

٨. ديان، دودو، «أزمة الهوية في العالم الغربي»، فصلية الاستغراب، العدد الأوّل، خريف ٢٠١٥م.

٩. بنت، تونى، مفاتيح اصطلاحيّة جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، الترجمة: غانمى، سعيد، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠م.

١٠. سبيلا، محمد، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠٢٥م.

١١. ستوري، جون، «مابعد الحداثية»، في: بنت، تونى، مفاتيح اصطلاحية، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، الترجمة: سعيد الغانمي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠م.

١٢. سمحان، أنس، «النيوليبراليّة تتنكر للأخلاقيات التقليدية لليبراليّة»، الموقع الإلكتروني الخاص للكاتب، د.ت.

١٣. شتوكل، كريستينا، «محاولة تعريف بعد العلمانيّة»، الترجمة: طارق عسييل، مراجعة: ألبري شاهني، فصلية الاستغراب، العدد الثامن، ربيع ٢٠١٧م.

١٤. الشيخ، محمد، مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، الترجمة: ياسر الطائري، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٦.

١٥. صادق العلي، ناديا، «مدخل إلى مابعد الحداثة»، الترجمة: أحمد ناهد، بيروت، مجلة أبواب، العدد ١٣، ١٩٩٧م.

١٦. عون، مشير باسيل، «هل يجوز لنا أن ننعى حداثة لم تحدث بعد؟»، موقع أندبندنت الإلكتروني، ١٥/ ٣/ ٢٠٢٣م. https: / /www.independentarabia.com /node/ ٤١١٦٦١/ ثقافة/ هل-يجوز-لنا-أن-ننعى-حداثة-لم-تحدث-بعد؟

١٧. غينون، رينيه، أزمة العالم الحديث، الترجمة: عدنان نجيب الدين، وجمال عمار، الناشر: العتبة العباسية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية و الثقافية، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ١٤٣٨هـ.

١٨. فاروق، عبد السلام، «مابعد الليبراليّة، عودة إلى العصور المظلمة»، جريدة الأهرام المسائية، العدد ٣٩٦١، القاهرة، ٢٠١٧م.

١٩. فريدن، مايكل، «عصر مابعد الأيديولوجيا»، مجلة الاستغراب، العدد٦، ٢٠١٧.

٢٠. فوكو، ميشال، «ما هي الأنوار؟»، الترجمة والتعليق: حميد طاس، مجلة ثقافية فكرية، عدد١، ١٩٩٧م.

٢١. كالينكوس، أليكس، «مابعد الحداثة»، مجلة القاهرة، مارس ١٩٩٣م.

٢٢. الكلباسي الأشتري، حسين، «الأفق المأزوم هو السمة الكبرى لفكر مابعد الحداثة»، ط١، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ٢٠٢١م.

٢٣. لشهب، حميد، الكانطيّة الجديدة: رؤية تحليلية نقديّة لمفهومها ومدارسها، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، ٢٠١٩م.

٢٤. لوفيفر، هنري، ما الحداثة؟، الترجمة: كاظم جهاد، بيروت، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ١٩٨٣م.

٢٥. ماكنتاير، السدير، بعد الفضيلة: بحث في النظريّة الأخلاقيّة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣م.

٢٦. المصباحي، محمد، «منزلة الخيال عند الشيرازي على ضوء فلسفة مابعد الحداثة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ١٢٠-١٢١، بيروت، شتاء ٢٠٠٢م.

٢٧. هارفي، ديفيد، حالة مابعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥.

٢٨. هاند، ساند، «فلسفة مابعد الحداثة»، ضمن: محمد، مصطفي محمود، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، سلسلة عالم المعرفة، تصحيح: بسطاويسي، رمضان، كويت، مجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، ٢٠٠٤م.

٢٩. هاو، آلن، النظريّة النقديّة، مدرسة فرانكفورت، الترجمة: ثائر ديب، القاهرة، دار العين للنشر، ٢٠١٩م.

30. Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 2nd ed., London, Heinemann, 1979.

31. Berger, Peter L., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C.; Grand Rapids, MI, Ethics and Public Policy Center; W. B. Eerdmans, 1999.

32. Berman, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, New York, Simon and Schuster, 1952.

33. Bernstein, Richard J., ed., *Habermas and Modernity*, Oxford, Blackwell, 1985.

34. Bradbury, Malcolm, and James McFarlane, eds., *Modernism: 1890 -1930*, Harmondsworth; New York, Penguin, 1976.

35. Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Edited and translated by Colin Gordon et al., New York, Pantheon Books, 1972.

36. _____, *The Foucault Reader*, Edited by Paul Rabinow, Harmondsworth, Penguin, 1984.

37. Habermas, Jürgen, "Modernity: An Incomplete Project", in Hal Foster et al., eds., *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Bay Press, 1983.

38. Harvey, David, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

39. Hassan, Ihab, "The Culture of Postmodernism", *Theory, Culture and Society*, 2, no. 3, 1985.

40. _____, *Paracriticisms: Seven Speculations of the Times*, Urbana, IL, University of Illinois Press, 1975.

41. Jameson, F. Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism. Duke University Press, 1991.

42. Kearney, Richard. *Poetics of Imagining: Modern to Post-modern*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

43. Kroker, Arthur, and David Cook, *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, New York, St. Martin's Press, 1986.

44. Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1998.

45. Lukács, György, *Goethe and His Age*, Translated by Robert Anchor, London, Merlin Press, 1968.

46. Lyotard, Jean-François, "Histoire universelle et différences culturelles", *Critique*, no. 456, 1985.

47. _____, *La Condition Postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

48. Maclure, Jocelyn, and Charles Taylor. *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal: Boréal, 2010.
49. McHale, Brian, *Postmodernist Fiction*, London; New York, Methuen, 1987.
50. Norden, Bryan W. Van, *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*, Jay L. Garfield (Foreword), Columbia University Press, 2017.
51. Sciences Humaines, "Entretien avec Alain Touraine", no. 42, Août–Septembre 1994.
52. Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008.