

ما بعد الحداثة الغرب في تشظييه وعدميّته المفتوحة

د. محمود حيدر^١

تمهيد

سحابة خمسة قرون متّصلة من التاريخ الثقافي الأوروبي امتدت التعريفات والمناظرات النقدية حول الحداثة لتتخرط 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 عُرف بـ«ما بعد الحداثة».

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

قد يكون من الضروري استهلالاً تسجيل بديهة معرفية مفادها انتساب هذا المفهوم إلى سلالة المفاهيم التي استولدتها الحداثة في خلال تاريخها المديد. بيان ذلك أن مفهوم ما بعد الحداثة (Postmodernism) يرتبط عضوياً بما قبله؛ إذ لولا الحداثة كحدث تاريخي وحضاري، لما أمكن أن تصير مفهوماً شائعاً تدور حوله وبواسطته مناقشات لا نهاية لها.

ومع أنّ مفهوم ما بعد الحداثة جاء ليحدث انقلاباً على ميراث الحداثة، بمجمل مكوناته الفلسفية والاجتماعية والثقافية، إلّا أنّه ظلّ في واقع الأمر يشكّل امتداداً له بوسائل أخرى. قد يكون النقد أو التقويض الذي مارسه حركة ما بعد الحداثة، هو الأساس في تشكّل منظومة الاحتجاج والمغايرة التي أخذ بها جُلُّ فلاسفة هذه الحركة ومفكّريها. ومثلما كان

١. مفكّر وباحث في الفلسفة الغربية - لبنان.

النقد والتقويض والاحتجاج عوامل مؤسّسة لفكر «ما بعد 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، تعبيراً عن أزمة تكوينيّة تعصف به وتستدعي مجاوزته والانقلاب عليه.

مهمة هذه الدراسة الاعتناء بدلالات مفهوم ما بعد الحداثة ومعانيه ومقاصده، وبيان تمايزه واختلافه عن الحداثة الكلاسيكية ضمن جدالية الوحدة والتغاير بينهما. كما تعاین 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 نوزّع الدراسة ضمن ثلاثة مباحث:

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

المبحث الأول

١-١- في معنى المفهوم ودلالاته الاصطلاحية

من الناحية اللغوية، دلّت «ما بعد الحداثة» على استمرار أمر 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 ما بعد الحداثة هي استمرار لها بمناهج ووسائل أخرى. ومثل كثير من المفاهيم المستحدثة في الغرب، اتّصف مفهوم ما بعد الحداثة (post-modernism) بتعدّد تعريفاته وتحديد ماهيته، ولسوف يتبيّن لنا لاحقاً كيف امتلأ المعجم الفلسفي بما لا حصر له من الاجتهادات حول معناه وتاريخ ظهوره. وما ذلك إلّا بسبب تنوّع المدارس والتيارات التي شاعت في الغرب واتّخذ بعضها في كثير من الأحيان رؤى إيديولوجية راح كل منها يفسّر المفهوم طبقاً لمنطقه الخاصّ، وبما أنّنا نجد تعريفات مختلفة عنه باختلاف الفروع المعرفية التي وسّمها بميسمه - ففي علم الاجتماع يُقدّم المفهوم كتوصيف لما يجري في العالم المعاصر - فهو يشير من جهة إلى تهوي كثير من الافتراضات التقليدية بشأن الهوية الاجتماعية. ويشير أيضاً إلى أن تنامي الإعلام الجماهيري، وما يشتمل عليه من صور متعدّدة الأشكال ودائمة التجدد، قد قوّض جذرياً أي استقرار للمعنى. ومن جهة ثانية يمثل هذا المفهوم تحدياً للنظريات الحداثيّة بإنكاره وجود معايير كونية شاملة يمكن أن نحكم من خلالها على قيم الحداثة الأولى مثل «التقدّم»، أو «الحرية»، أو «المعرفة»؛ لذا ترى ما بعد الحداثة أنّ النظريّات الحداثيّة التي تطلق دعاوى «كونيّة» على أنّها معطيات «كليّانية»، شموليّة وطغيانيّة في واقع الأمر. في حين تلحّ في المقابل على تعددية العالم الاجتماعي ووفرة تضارب الآراء المختلفة التي تعمل فيه^١.

وكما تعامل فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع مع مفهوم الحداثة باعتباره مفهوماً متعدّداً التعريفات، كذلك كان شأنهم حيال ما بعد الحداثة؛ ربما لهذا السبب وسواه، لم يكن ثمة توافق وإجماع على تعريف واحد؛ وبسبب هذه الصورة يمضي الفيلسوف الفرنسي

١ - هاو، آلن، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ص ٢٧٣.

جان فرنسوا ليوتار^١ إلى أنّ العصر الما بعد الحداثي هو عصر التشكيك وموت التعاريف المنطقية. والتشكيك برأيه، هو نتيجة حتمية للتطور الحاصل في العلوم، ذلك بأنّ ما يمكن أن يُقوّم بوصفه ثقافة معاصرة من قبيل موسيقى الروك ومشاهدة البرامج الغريبة، وتناول وجبات ماكدونالدز... إلخ، إنّما هو نمطٌ من أنماط ما بعد الحداثة. وتأسيساً على قوله يلخص ليوتار سمات ما بعد الحداثة حسب ليوتار بما يلي:

- إنها نهاية عصر ابتكار النظريات أو النظريات الشاملة في مجال السياسة والاجتماع.
- تدلّ على فقدان نظرية مطلقة في مجال الأخلاق والقيم.
- تركّز على التشكيك الأخلاقي (moral skepticism) الذي سوف يفضي في النهاية إلى عالم اعتباري.
- توصي بإعطاء المعنى أهمية استثنائية.

ويشير في كتابه «حالة ما بعد الحداثة» (The Postmodern Condition)^٢ إلى أنّه إذا كانت بعد الحداثة تعني الاعتقاد باستحالة تأصيل أي معرفة سواء أكانت دينية أم علمية، فإنّ الحداثة كانت على العكس من ذلك، أي أنّها ليست سوى الإيمان بإمكانية تأصيل المعارف. ذلك يعني أنّ وضعيّة ما بعد الحداثة تتّصف بعدم التأصيل، وبالتالي بعدم الاعتراف بأنّ هناك قيمة ثابتة. وعلى هذا الأساس، كان من صفات مذهب ما بعد الحداثة: الذاتية، والتفكيكية، والتعددية، والاختلاف، والعشوائية. ومن البين حال الاختلاف والخلاف في ما يقصد بلفظة «ما بعد-الحداثة»، ما عدا احتمال أن يكون المقصود بها كونها تجسيداً لرد فعل ضدّ الحداثة أو انزياحاً عنها. وطالما استغلق علينا معنى الحداثة والتبس، فإنّ ردّ الفعل هذا المعروف باسم «ما بعد-الحداثة» يظل هو الآخر مستغلماً وبكيفية مضاعفة^٣.

إلى ذلك، سنقرأ في أعمال المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (ت ١٩٥٩م) حول مفهوم ما بعد الحداثة تركيزه على أمارات ثلاثٍ ميّزت الفكر والمجتمع الغربيين بعد منتصف القرن

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

2- Jean François Lyotard, Histoire universelle et differences culturelles, In Critique, No 456, 1985, P.563.

3- David Harvey, The Condition of Postmodernity, Oxford, Basil Blackwell, 1989, P.7.

العشرين. وهي اللاعقلانية والفوضوية والتشوش، وهذا ما نجد تمثلاته في العلوم الإنسانية، وخصوصاً في الحقلين الفني والأدبي. ومن ملاحظة متأنية يتبين لنا أنّ المفهوم عندما سرى في هذين الحقلين كان يترجم ما بلغته الحركة الحداثيّة من انحدار وتسطيح. وعلى هذا سيكتسب المصطلح تداولاً خلال السبعينات ليشمل بالتدريج المسرح والتصوير والسينما والموسيقى. لكن ذلك كله ترك السؤال حول عصر ظهور ما بعد-الحداثة معلّقاً، إلى درجة أنّ الباحثين انقسموا على أنفسهم في تقويم هذا العصر؛ فمنهم من عارض القول بمجيء عصر ما بعد-الحداثة، ومنهم من قال بتحقيقه على مسرح التاريخ المعاصر^١. الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، يعد التنظير لعصر ما بعد-الحداثة ردة فعل محافظة ويائسة ضد التنوير؛ أمّا فريدريك جامسون، الناقد الجمالي والأدبي، فيصف ادّعاء ما بعد-الحداثة بالنظرة الفصاميّة تجاه المكان والزمان، والتي أفرزتها سيطرة القوى الرأسماليّة المتعدّدة الجنسيّات السريعة الخطوات على عصب الحياة المعاصرة؛ في حين اعتبر آلان بلوم، المفكّر والفيلسوف السياسي، «بدعة» ما بعد-الحداثة آخر رجفة تسعى إلى التخلّي عن العقل واعتزال القول بإمكانية الكشف عن الحقيقة. وإذا كان هؤلاء قد عارضوا أطروحة ما بعد-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 تفسيراً شمولياً؛ لذلك وجدناه يصفه بكونه تجسيداً «لما آلت إليه حال الثقافة بعد التحولات التي عصفت بقواعد العلم والأدب والفنون في نهاية القرن التاسع عشر»^٢. ولكنّ ثمة اتفاق لدى معظم الذين اعتنوا بتقديم وصف إجمالي لهذا المفهوم، بأنّ عصر ما بعد-الحداثة هو ردة 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»^٣.

١ - الشيخ، محمد؛ الطائري، ياسر، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ١٠.

2- Jean-François Lyotard, *Epid*, P.8.

3- *Architectural Journal*. Précis: 6, 24-7-1987.

حين يجري الكلام على ما بعد الحداثة لا يراد بذلك في الغالب الأعم مرحلة أو حقبة تاريخية ما، بل المراد معاينة حالة فكرية حدثت بالنسبة إلى المرحلة الغربية المعاصرة في الفكر الاجتماعي والإنساني؛ لهذا سيذهب كثيرون من المنظرين إلى التعامل مع ما بعد الحداثة بوصفها موقفاً نقدياً ومراجعة للحداثة. وفي التراث الثقافي للغرب الحديث يتم تقسيم تاريخ الغرب إلى سلسلة من الأحقاب غالباً: أولها الحقبة اليونانية الإغريقية القديمة، ثم حقبة العصور الوسطى، فالحقبة الجديدة والمعاصرة. ولكن من المهم الإلفات إلى أن هذه التقسيمات هي تقسيمات اعتبارية بشكل عام. بمعنى أننا عندما نتحدث عن التاريخ فإن الفكر والروح البشريين هما عبارة عن أمر متصل ومتربط بالأجزاء. فالتقطيعات المتعلقة بتقسيم مراحل التاريخ، لا تعدو أن تكون ذات صبغة اعتبارية. فالغرض منها مقاصد تعليمية، 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 الأوروبية بوصفها واثرة التفكير اليوناني والروماني. كذلك الحال عندما نتحدث عن المرحلة المعاصرة، حيث يجب أن نتأمل ما حدث من تحولات على مدى قرن أو قرنين من الزمن وربما أكثر، وهذه هي المرحلة المعاصرة التي ارتبطت إجمالاً بنهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر للميلاد. هناك من مؤرخي العلوم الإنسانية من يقول إن المرحلة المعاصرة يجب أن تؤرخ مع بداية القرن العشرين. وما ذاك إلا لأن التفكير المعاصر يمثل رؤية جديدة مستنبطة من صلب التفكير الحديث. وهذا يثبت أن المعايير المستعملة في التحقيب وتقسيم المراحل التاريخية لا تحظى بالإجماع والتوافق الكامل^١.

خلافًا للحداثة الكلاسيكية، ولحقبة ما بعد الحداثة التي سبقت عولمة القرن الحادي

١- الأشترى، حسين الكلباسي، الأفق المأزوم هو السمة الكبرى لفكر ما بعد الحداثة، حوار ضمن كتاب جماعي تحت عنوان: حوارات

تخصصية في علم الاستغراب.

والعشرين، تصف الحداثة الفائقة بثلاث خصائص بارزة: ١- الفيض الحداثي الذي يتجلى في تكاثر الأحداث التاريخية العvisية على الوصف والتحليل، ٢- الفيض المكاني الذي يتحقق في قدرة الإنسان على الانتقال الفوري السريع إلى جميع الأماكن المتاحة، ٣- تقنية استحضار مشاهد العالم أجمع على شاشات التلفزة والتواصل، وفردنة المراجع أو رغبة الفرد في تفسير المعلومات التي يكتسبها تفسيرًا ذاتيًا لا يستند إلى سلطة المعنى التأويلي الذي تعتمده الجماعة. غير أن زمن الحداثة الفائقة الذي شاع تعريفه بعالم «القرية الكونية» ينطوي على دلالات مستلّة من زمن ما بعد الحداثة، ولكنها تتجاوزها في تطلّبها الجذري، لا سيّما في قطاعات التكنولوجيا والسوق المفتوحة والثقافة المعولمة^١.

ثمّة من المفكرين النقديّين المعاصرين في أوروبا من جاوز أطروحة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس القائلة إنّ الحداثة لم تُنجز بعد. من هؤلاء من رأى إننا كأوروبيين لم ندخل زمن الحداثة ولم نكن حداثيين قط. ويضيفون: أنّ الحداثة الأوروبية 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 والأيدولوجيا وسائر ضروب التعبيرات الثقافية المتضاربة^٢. أمّا مشكلة الأغراض الهجينة هذه، فتكمن في عصيانها وتمردّها وامتناعها عن التعريف وعن الانسلاخ في النطاق العلمي أو التقني، ذلك بأنّها، من جراء تعقّد بنيتها الغرضية، تنتمي إلى السياسيات والاقتصادات والثقافات. كذلك القول في مسألة السلطة التي خرجت من دائرة الفعل السياسي، وأضحت خاضعة لنفوذ الصناعيين والعلماء والتقنيين. ومن ثم، أصبحت مقولات الحداثة النقدية عاجزة عن تسويق الطبيعة الهجينة التي استقرت عليها مثل هذه الأغراض. من أخطاء الحداثة المميّزة أنها تهوى الثنائيات الحادّة، فتفصل بين الطبيعة والتقنية، وبين حيادية العلوم الموضوعية وانخراطية المجتمعات الإنسانية الوجدانية، وبين العالم العارف والسياسي الممتنّ، وبالتالي بين

١- عون، مشير باسيل، هل يجوز لنا أن نعيّ حداثّة لم تحدث بعد؟ راجع: موقع أنديبندت الإلكتروني: ٢٠٢٣-٣-١٥م.

٢- برونو لاتور (١٩٤٧-٢٠٢٢م)، لم نكن حداثيين قط،

الإنساني واللاإنساني. بسبب هذا الفصل، لم تستطع الحداثة أن تدرك أغراض العالم في ارتباط بعضها ببعض، وتشابك صلاتها، وتعقد بناها، وتناسل أجزائها. الحقيقة أن هذا الفصل ليس فعلاً يعبر عن دخولنا زمن الحداثة؛ إذ إنه يدل على أننا ما برحنا نعجز عن فهم محتويات العالم الحديث، لذلك لسنا بحداثيين بعد^١.

١-٢ ما بعد الحداثة ومفاهيمها الفرعية

في سياق المداولات التي أطلقتها ما بعد الحداثة راحت تنشأ مصطلحات فرعية ظهر معظمها في مجال الفنون والأعمال الإبداعية، من هذه المصطلحات مصطلح ما بعد الحديث (post-modern) الذي اقترحه الرسام الإنجليزي جون وتكنر تشابمان عام ١٨٧٠م لوصف ما سمّاه بـ«الرسم ما بعد الحديث»؛ وهو أسلوب الرسم الذي كان يُفترض أنه أكثر طليعية من الانطباعية الفرنسية (Best and Kellner, 1991). ثم استعمل المصطلح لوصف «رجال ما بعد الحداثة» (١٩١٧)، «ما بعد الحداثة» (في الثلاثينيات، (Hassan, 1987))، «البيت ما بعد الحديث» (١٩٤٩)، «العصر ما بعد الحديث» (١٩٤٦)، «عالم ما بعد الحداثة» (Best and Kellner, 1991)، «حقبة ما بعد الحداثة» (١٩٥٩)، «العقل ما بعد الحديث» (١٩٦١)؛ (Best and Kellner, 1991)، «أدب ما بعد الحداثة» (١٩٦٥)، و«ما بعد الحداثيين» (١٩٦٦)^٢.

وعلى كثرة ما طرأ على المفهوم من تعلّقات ومفاهيم لاحقة، فقد حرص المهتمون بالمدونة المعجمية في أوروبا على التمييز فيما بينها تبعاً للحقول المعرفية التي استعملت فيها، فعلى سبيل المثال جرى التمييز بين «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الحديث». وهذان مفهومان متميزان، وكلّ له خصائصه وشروطه: فإذا كانت ما بعد الحداثة تعني حرفياً «بعد الحداثة»، فإنّ حركات الحداثة وما بعد الحداثة تُفهم على أنّها مشاريع ثقافية، أو أنها مجموعة من وجهات النظر. وهي تُستخدم في النظرية النقدية لتشير إلى نقطة انطلاق

١- هل يجوز لنا أن ننعى حداثة لم تحدث بعد؟، م.س.

٢- ستوري، جون، ما بعد الحداثة، ص ٥٧٧.

أعمال الأدب والدراما والعمارة والسينما والصحافة والتصميم، وكذلك في مجال التسويق والأعمال التجارية، وكذلك في تفسير: التاريخ والقانون والثقافة والدين في وقت متأخر من أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. أما بخصوص «ما بعد 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 شيء ما متصل بالحاضر. وإذا كانت لفظة «حديث» قد ظهرت في القرن الرابع عشر الميلادي للتعبير عن الاعتراض على ما هو قديم والذي كان يميّز العصور اليونانية والرومانية القديمة، فإن هذه اللفظة لم تتخذ شحنتها العاطفية، إلا فيما بعد، أي في الوقت الذي برز فيه مفهوم الحداثة الذي بدأ بالتداول حوالي ١٨٥٠ على يد كل من جيراردي نيرفال (G. Denerval) وشارل بودلير (C. Beaudelaire)، حيث نظرا إلى الحداثة باعتبارها تكتيافاً لمجموعة من الدلالات العائمة، سواء أكانت فلسفية وجمالية أو سياسية، وأصبحت تعني تلك الإرادة «الاستفزازية» المتمثلة في حب العصر والاحتفال به^١.

في واحدٍ من الأعمال الأصيلية حول هذا الموضوع بالذات، يبيّن الفيلسوف والناقد الأدبي «فريدريك جيمسون» أن ما بعد الحداثة تشير إلى «المنطق الثقافي المهيمن للرأسمالية المتأخرة»، أي أنها الممارسات الثقافية المترابطة ترابطاً عضوياً مع العنصر الاقتصادي والتاريخي. و«الرأسمالية المتأخرة» هي الفترة التي تسمى أحياناً الرأسمالية المالية، أو ما بعد الثورة الصناعية، أو الرأسمالية الاستهلاكية، أو العولمة، وسوى ذلك، ومع هذا الفهم، يمكن أن ننظر إلى هيمنة فترة ما بعد الحداثة على أنها فترة بدأت في وقت مبكر من الحرب الباردة واستمرت حتى وقتنا الحاضر.

وما من شك في أن طرق الفهم المختلفة لـ«ما بعد الحداثة» توحى بأشياء مختلفة اعتماداً على السياق والخطاب، كما بات المصطلح يشي بدلالات مختلفة استناداً إلى ما يُستعمل للإشارة إليه. لذلك ربما تتوفر أفضل طريقة لفهم معاني المصطلح المغايرة من خلال التمييز

١ - لوفيفر، هنري، «ما الحداثة». وهو عبارة عن فصل مترجم من كتاب «مدخل إلى الحداثة» نشره هنري لوفيفر سنة ١٩٦٢.

بين المصطلحات المتداخلة التي تجسدها ما بعد الحداثة (postmodernity)، وثقافة ما بعد الحداثة، ونظرية ما بعد الحداثة^١.

وعلى هذا المبنى سنرى في الغالب أنّ «ما بعد 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 الثقافية والاجتماعية التي أنتجت ما بعد الحداثة ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بالتغيرات التي حدثت في التطور الرأسمالي: أي الانتقال من الإنتاج إلى الاستهلاك، وتحول الغرب من مجتمعات قائمة على إنتاج الأشياء إلى مجتمع قائم على إنتاج المعلومات و«المظاهر»، ومن رأسمالية «منظمة» حديثة إلى رأسمالية «مفككة» ما بعد حديثة، وكذلك من القومي إلى العالمي، الذي حقّق منعطف «الضغط الزماني المكاني»، وكان نتيجة التسارع في السفر والاتصالات البعيدة^٢.

معنى ذلك أنّ مصطلح «ما بعد الحداثة» بات يختصّ بوجود عدد كبير من التعريفات التي تتساوى مع عدد من المظاهر، والتي تسفر عنها الممارسات المندرجة تحت هذا العنوان، وعليه فقد صار يشكّل جزءاً 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 واللاهوت في مراحل لاحقة من الأزمنة المعاصرة.

لم يتوقّف السجال حول التمييز بين ما بعد الحداثة كمفهوم كليّ وبين المفاهيم الفرعية التي تناسلت منه، فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين نشاطاً لافتاً في الجامعات والمعاهد الأوروبية تركّز على مصطلح «ما بعد الحداثة» ودلالاته في الثقافة المعاصرة. في هذا الخصوص نجد أن الدوائر الأكاديمية تستخدم هذا المصطلح غالباً لتصف وضعاً أكثر عمومية للمجتمع المعاصر، ولا سيما لجهة إنتاجه الثقافي. في الإطار نفسه يرى جان

١- ما بعد الحداثة، م.س، ص ٥٧٨.

٢- م.ن، ص ٥٧٨.

بدوريار (Jean Baudrillard ١٩٨٣) أنّ الواقعيّة الافتراضيّة (hyperrealism) هي النمط المميّز لما بعد 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 يميّز فيها الناس بين الواقعي والمتخيل بالدرجة نفسها تمامًا من الدقة كما كانوا يفعلون في الماضي، غير أنه من الصعب العثور على دليل يدعم الادعاء بأنّ الناس لا يجدون اختلافًا. على النحو نفسه، يستخدم تعبير «ما بعد الحداثة» أيضًا لوصف الأوضاع الثقافية للرأسمالية المتأخرة. وتمثّل ما بعد الحداثة، وفق هذه الحجة، «أنقى شكل لرأس المال الذي ينبغي أن يصبح أكثر اتساعًا في تدفّقه إلى مناطق غير مسلّعة حتى الآن». وفي الخلاصة، فإنّ الثقافة المابعد حداثيّة المعاصرة مسطحة وملفّقة، ولا يحدها 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 «ما بعد الحداثة» 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 «ما بعد الحداثة» لوصف التخمّة 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 السلّكي 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 «ما بعد الحداثة» (كنظريّة وممارسة) مثل الوجودية في الخمسينيات والبنويّة 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 استغل المجلة الأكاديمية النص الاجتماعي على نشر مقالة هذر حول «العلم ما بعد الحديث» (Sokal and Bricmont, 1998). ولقد كان هذا نفسه عند بعض الشراح الثقافيّين (الذين يعادي أغلبهم ما بعد الحداثيّة) حدثًا ما بعد حديث جدًّا^١.

١-٣ عناصر التمايز بين المفاهيم المتعددة لما بعد الحداثة

يذهب الفيلسوف الألماني رودولف بانفيتش (Rudolf Panwitz)، إلى استخدام كلمة «ما بعد 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 المضممار نفسه سعت ليندا هيتشون، مؤلفة كتاب: «سياسة ما بعد الحداثة» بين ثلاث ظواهر، هي: الحداثة (Mo- dernity) والحداثوية (Modernism) وما بعد الحداثيّة (Postmodernism). فالحداثة -كما تقول- تفيد العلم، والموضوعيّة، والتقدّم، والحرّيّة، والفرد، وما شابه، وأمّا زمن الحداثة فهو الزمن الذي تجلّت فيه تلك الظواهر. ولكي تبيّن الفروقات والتمايزات بين مصطلحي «الحداثوية» وما بعد الحداثيّة تورد الباحثة قائمة من ست عشرة خاصيّة لكل من المصطلحين ضمن الجدول التالي^٢:

١- ما بعد الحداثيّة، م.س، ص ٥٨٠.

٢- ليندا هتشون، انظر: مقدمة المترجم حيدر حاج إسماعيل لكتاب «سياسة ما بعد الحداثة»، ص ٨-٩.

الحداثيّة (Modernism)	ما بعد الحداثة (Postmodernism)
١ - القصص العظمى	١ - ضد القصص العظمى
٢ - الأفكار الكلية	٢ - التفكيك للكيلات
٣ - الأصل	٣ - الاختلاف
٤ - المرجعية الواحدة أو المركز	٤ - التعددية أو التوزع
٥ - التأليف	٥ - ضد التأليف
٦ - الانغلاق	٦ - الانفتاح
٧ - التراتبية	٧ - الفوضى
٨ - القصصية (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 - الاحتمية
١٤ - العمق	١٤ - السطح
١٥ - الابتعاد	١٥ - المشاركة
١٦ - العرض	١٦ - الرغبة

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

١ - سقوط صفات عدم الانحياز، والموضوعية، والتوازن، وغياب الغاية، فكلها أيديولوجيا.

٢ - سقوط الفكر الثابت والنخبوي (Single Vision)، والكلي (Totalitarian).

٣ - سقوط المركز في كل مجال ومكان وزمان وخطاب كلامي (Decentredness).

٤ - سقوط التسلسل الزمني للأحداث التاريخية (De - Chronologization).

٥- سقوط التعريف والتحديد والتصنيف والتبويب، وكل نظام مشابه (De - Categori-sation).

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 الحداثيين. وسقوط مبدأ الاتساق المنطقي أيضاً الذي يعتبر الهدف الأخير للحداثية.

٩- ترزعزع مفهوم الهوية.

١٠- ترزعزع الأمن والاستقرار والتوازن^١.

في كتابه الخرافة المابعد الحداثيّة (Postmodernism Fiction)، يشير برايان ماك هايل إلى أنّ كل ناقد «يبني» فهمه حول ما بعد الحداثة بطريقته الخاصّة، وذلك انطلاقاً من زوايا نظر مختلفة، وليس أيّ واحد مصيب أو مخطئ أكثر من الآخرين. على سبيل المثال هناك ما بعد حداثيّة رولان بارت، أي أدب سدّ النقص، وما بعد الحداثيّة تشارلز نيومان (Charles New-man)، أي أدب اقتصاد التضخم، وما بعد الحداثيّة جان فرانسوا ليوتار، أي الشرط العام للمعرفة في نظام المعلومات المعاصر، وما بعد حداثيّة إيهاب حسن، أي مرحلة في طريق التوحيد الروحي للبشريّة، هكذا. وهناك أيضاً بناء كيرمود (Kermod) لما بعد حداثيّة ينشئها مباشرة، بالذات، من الوجود». ويمكننا أن نضيف إلى ما ذكر ما بعد حداثيّة ماك هايل (McHale) التي تقول «بسيادة» ما هو أنطولوجي (وجودي) كردّ فعلٍ على الحداثيّة (Modernism) التي تقول «بسيادة الإستمولوجي (المعرفي)»^٢. غير أنّ علينا أن نشمل أيضاً ما بعد حداثيّة فريدريك جايمسون (Fredric Jameson)، أي المنطق الثقافي للمذهب الرأسمالي المتأخّر، وما بعد حداثيّة جان بوديار التي تحدّق الصورة المزيّنة فيها بارتياح في جسد المرجع (Ref-erent) الميّت، ثمّ الجانب المظلم المغرق في الواقعيّة (ذي الصلة) لكروكر (Kroker) وكوك (Cook)، وما بعد حداثيّة سلوترديجك (Sloterdijk) الساخرة المرتابة، أو «الوعي الزائف

١- سياسة ما بعد الحداثة، م.س، ص ١٠.

2- Brian Mchale, posmodernist Fiction (London: New York) Methuen 1987, P.4

المستنير»، و«الأرض المتوسّطة» الأدبيّة لمابعد الحداثيّ لآلن وايلد (Alan Wilde)^١.

١-٤- قراءات ما بعد الحداثة في الفلسفة وعلم الاجتماع

يلحظ المشتغلون في علم الاجتماع ثلاثة تيارات ما بعد حداثيّة تتلاقى وتتمايز فيما بينها، تبعاً لخصوصيّة كل حقل تنشط فيه.

أولاً: الحركات الفنيّة 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 ما بعد الحداثة إلى بناء نموذج معماري يستعويض عن التقشف بالتنميق وعن التقليد بالإثارة. ولعل ناطحة السحاب (ATXT) التي وضع تصميمها فيليب جونسون خير مثال على عمارة مابعد الحداثة؛ ذلك أنها تنقسم بصورة متناسبة إلى قسم أوسط كلاسيكي مستحدث، وأعمدة رومانية عند مستوى الشارع، وقمة واجهة إغريقية مثثة. وقد أصبح شائعاً في الدوائر ما بعد - الحداثيّة تفضيل إعادة إدخال أبعاد رمزيّة متعددة المعاني في العمارة، ومزج الشيفرات المختلفة، وتملك الرطانات المحليّة والتقاليد الإقليميّة^٢.

ثانياً: تيار ما بعد البنيويّة: ويمثّل هذا التيار «جيل الاختلاف» كميشيل فوكو، (Michel Foucault) (١٩٢٦-١٩٨٤م) وجاك دريدا وجيل دولوز (Gilles Deleuze) (١٩٢٥-١٩٩٥م) وفرنسوا ليوتار. وتتلخّص أطروحة هذا التيار في رفض شعار التنوير واعتباره مجرد وهم، كما تتضمّن القول بأنّه لا يمكن تناول الواقع والفكر إلّا باعتبارهما متجزئين ومتشذمين، وبأنّ النظريّات والأفكار ما هي إلّا تعبير عن السلطة^٣. ولقد بدا هذا التصرّو واضحاً في تحليل فوكو لميكانيزمات السلطة التي اعتبرها لانهائيّة، ولتواريخها ومساراتها واستثماراتها وسياقاتها التي اعتبرها متنوّعة متعدّدة متداخلة، فلم يربطها بمركز واحد، ولم يسجنّها في مفهوم متوحّد. أمّا فرنسوا ليوتار فقد دعانا، من جهته، إلى الطعن في المشروعيّة التي تحاول «الحكايّات الكبرى» أن تضيفها على الممارسة والتاريخ؛ فأعلن عن فشل هذه

١ - سياسة ما بعد الحداثة، م.س، ص ٨٢.

٢ - مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - م.س. ص ١٦.

٣ - كاليّنكوس، أليكس، ما بعد الحداثة، نقلًا عن كتاب: «مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة لمحمد الشيخ وياسر الطائري»، م.س.

الحكايات التي قامت، في الحقيقة، على وهم التحرر (الثورة الفرنسية) أو التأمل (الجامعة الألمانية) أو هما معاً (الماركسية). إن معسكر التعذيب أوشفيتز ينقض القول العقلاني، وتجبر وعناد ستالين يفندان الأطروحة الإنسانية، واندلاع ثورة ماي (آيار) ٦٨ إيدان بانزلاق مزاعم الليبرالية في هوة سحيقة.

ثالثاً: تيار المجتمع مابعد الصناعي والتي عمل على تطوير نظريته علماء اجتماع كثيرون من بينهم عالم الاجتماع الأميركي دانيال بل والفرنسي ألان تورين، فبالنسبة لدانيال فإن العالم اليوم دخل عصرًا تاريخيًا جديدًا أطلق عليه اسم العصر ما بعد الصناعي، ويتميز هذا العالم بالأهمية التي صارت تحظى بها المعرفة (الثقافة) في الحياة المعاصرة والتي جعلت منها بدلاً من الإنتاج المادي (الاقتصاد) القوة الدافعة الرئيسة للتطور^١، أما ألان تورين فيرى أن التقاليد الدينية أو الاجتماعية لم تعد هي القوة المسيطرة في عالم اليوم، بل أضحي الأمر موكولاً 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 مفتوحاً أمام تلك «الحكايات الكبرى» التحررية^٢.

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

وكما سبق ووجدنا، فإن مفهوم ما بعد الحداثة وما يتفرع عنه من مفاهيم جزئية ظلّ مكتنفًا باللبس والغموض. ومرد ذلك، إلى سلسلة من الأسباب، أبرزها فقدان عنصر الاستقلالية عن تاريخ الحداثة، وكذلك إلى احتدام الجدل الذي أعقب الموجات النقدية العارمة لاختباراتها سحابة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. على هذا النحو، وبسبب من المناخ الرمادي الذي نشأ في ظلّه، يتّضح لنا مدى التكييف الذي طرأ على المصطلح لجهة ملاءمته مع كل اتجاه وتيار ومرحلة، وتسييله كفرع علمي يتّصل به من عدة وجوه. وحسب عدد من الباحثين في هذا المجال، فإن الجانب المتعلق لا ينطبق عليه الإجراء نفسه، وهذا يعود إلى أنه لا يوجد

1- Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, 2nd Edition, 1978, Forward, P. XXV, London, Heinemann, 1979.

2- Entretien avec Alain Touraines, In Sciences Humaines, No 42. Aout- Septembre 1994, P.55.

في الفلسفة اتجاه معين يمثل في حد ذاته «ما بعد 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 ما بعد الحداثة يصبح هو نفسه تاريخ العلم أو الفرع المعرفي الذي قبل بالقمع والنفي، بافتراض أنه أحد الأشكال غير الفلسفية التي تسعى إلى إيجاد مكان لها على خريطة الفلسفة^١.

لتأصيل هذه الإشكالية في الميدان الفلسفي يذهب كثيرون إلى أن فلسفات «ما بعد الحداثة» ليست تياراً منسجماً يمكن الكلام باسمه بكل اطمئنان؛ لأن أهم ما يميز هذه الفلسفات هو بالضبط رفضها الاندراج داخل أي مذهب، أو الانتماء إلى أي نسق. فالفكر ما بعد الحداثي يضم قراءات مختلفة، و«استراتيجيات» متضاربة للخيال، كالقراءة الفنية (من الفناء)، والتفكيكية، التأويلية، والبنوية، والوجودية، والظاهرية. فما يميز الفكر ما بعد الحداثي هو أنه فكر متشظٍ هامشي يأبى الانتماء إلى إحالة معينة، ويحرص على التشكيك في كل قناعة أو معتقد أو معرفة تحبس آفاقه، بل إنه يتحين كل فرصة ليعلن عن موت كل البدايات والمبادئ الراسخة التي انبنت عليها فلسفات الحداثة وما قبل الحداثة، كموت الإله والإنسان والعقل والأخلاق، والتاريخ، بموجب المراجعة التي قامت وتقوم بها ما بعد الحداثة لإعادة النظر في الأحكام التي أصدرتها الحداثة على الفكر السابق عليها، وخاصة على فكر القرون الوسطى. وأخيراً، بسبب طبيعة حضارة ما بعد الحداثة التي حددها رولان بارت (Roland Barthes) بكونها حضارة الصورة، أي حضارة الخيال^٢. وإذا كان لنا أن نمضي أبعد مما ذهب إليه توصيف بارت، ربما صحَّ القول إن حقبة ما بعد الحداثة ولا سيما في حقلَي الفلسفة والفن هي حقبة الخيال العدمي في الفلسفي والخيال المتشائم في عالم الفنون. ولعل ما أنتجته المدرسة السيرالية والدادائية على مستوى الفن التشكيلي والشعر يشكل تجسيداً صارخاً على هذا النوع من العدمية المتشائمة. فالخيال الذي يقول به ما بعد-الحداثيون يشكّل في نظرهم قطيعة مع الخيال كما كان يتصوره الحداثيون وما قبل الحداثيين. فالخيال ما بعد الحداثي، هو من جهة، مضاد للخيال ما قبل الحداثي ذي الطبيعة الانعكاسية،

١ - هاند، ساند، فلسفة ما بعد الحداثة- في إطار كتاب «مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين»، ص ١٤٢.

٢ - المصباحي، محمد، منزلة الخيال عند الشيرازي على ضوء فلسفة ما بعد الحداثة.

خيال المرأة العاكسة لظل الوجود الواقعي، ومن جهة ثانية مضاد لخيال الحادثة الخلاق والمستقل عن الواقع، خيال المصباح الذي يضئ الواقع. إن خيال ما بعد الحادثة ليس مرآة ولا مصباحًا، فهو لا يكتفي بأن يلعب دور الواسطة بين الحواس والعقل، أو بأن يدعي تبوء مكان الصدارة في نظام الكون، وإنما يكتفي بأن يقدم نفسه بأنه ذات دون موضوع، أو أنه مجرد أشباح تعكس أشباحًا في أشباح، عبر سلسلة لا متناهية من المرايا. خيال ما بعد الحادثة إذاً هو عبارة عن محاكاة المحاكاة، وتقليد التقليد من دون اهتمام بالمقلد، بما إذا كان هناك أصل وموضوع ينطلق منه التقليد والمحاكاة. وباختصار، فإن الخيال ما بعد الحداثي هو خيال غني عن الواقع والعقل معاً، فلا يعنى بتبرير وجوده ومصادقته خارجاً عنه «ذاته»، بل إنه مكتف بنفسه، ويبرر نفسه بنفسه بوصفه خيالاً 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 سيضيفي على الرؤية الخيالية للعالم طابع المرونة والسيولة، على نحو يجعلها قادرة على تجاوز التقابلات التقليدية بين العقل واللاعقل، وبين الجسد والروح، وبين العلة والمعلول، وبين الظاهر والباطن، وبين الرهان والتمثيل، ولا ترى غضاضة في الجمع بينها^١.

لا بدّ من التذكير في هذا الصدد أن الصور الخيالية في نظر ما بعد الحادثة لا 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 (M. Foucault) عن موت الخيال بالمعنى التقليدي، أي من حيث هو المصدر الوحيد للإبداع، إذ إن الإبداع في نظره هو مجرد عملية استنساخ متكررة لنسخة لا موضوع ولا أصل لها^٢. أمّا دريدا (J. Derrida) فيعبر عن الفكرة نفسها بطريقته الخاصة عندما يقول إن الإبداع هو مجرد تقليد إيمائي (mimic) للأشياء، إنه تقليد لتقليد التقليد. وبهذا النحو لم يعد الخيال انعكاساً لنور أصلي يفيض من الشمس، كما كان يقول أفلاطون، أو مصباحاً مضيئاً، كما كانت تدعى النزعتان الإنسية والوجودية، بل صار عبارة عن انعكاسات متبادلة دوراً، وكأن الأمر يتعلق بكهف دائري مليء

١- منزلة الخيال عند الشيرازي على ضوء فلسفة ما بعد الحادثة، م.س.

2- R. Kearney, Poetics of Imagining from Husserl to Lyotard, London 1993, P.176.

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^١. وفي هذا المناخ ما بعد 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^٢.

لقد جرى توظيف ما بعد الحداثة في الدوائر الفلسفية من أجل تحديد المواقف النظرية الواضح تنوعها، مثل تحديات دريدا لميتافيزيقا الحاضر الغربية، وتحريات فوكو الخاصة بتورّطات الخطاب والمعرفة والسلطة، و«الفكر الضعيف» لفاتيمو، وتساؤل ليوتار حول صحة الميتاسرديات (Metanarratives) العائدة إلى المشروع والانعقاد. وهذه كلها تشترك، وبالمعنى الأوسع للكلمات، بنظرة إلى الخطاب اللغوي في حسبان كموضوع إشكالي، والأنظمة المنظمة باعتبارها من صنع الإنسان. ويبدو أن الجدل حول ما بعد الحداثة -والخلط ما بينها وبين بعد الحداثيّة، قد ابتدأ بتبادل الرأي حول موضوع الحداثة بين يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) وجان فرانسوا ليوتار، فكلاهما وافقا على أن الحداثة لا يمكن فصلها عن أفكار الوحدة والعالمية، أو فيما نعتّه ليوتار بالميتاسردية (Met-anarrative). لقد اهتم هابرماس بالبرهنة على أن مشروع الحداثة، المتجذّر في سياق عقلية عصر التنوير (Enlightenment) لم يكتمل بعد، وهو يتطلب إكمالا^٣. 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 للمشروع، والنهائية في «العلم التقني» الرأسمالي الذي غيّر، وإلى الأبد، تصوّراتنا عن المعرفة؛ لذلك كانت ما بعد الحداثة، بالنسبة إلى ليوتار متميّزة بخلوّها من القصص الكلية العظمى، وباحتوائها على القصص الصغيرة والمتعدّدة التي لا تبغي استقراراً أو مشروعية عالميين. لكن الجدل سيستمر في هذا الصدد عندما خضع تحدي ليوتار لتعريف هابرماس إلى فحص جدّي

1- R. Kearney, Poetics of Imagining from Husserl to Lyotard, London 1993, P.177.

٢- منزلة الخيال عند الشيروزي على ضوء فلسفة ما بعد الحداثة، م.س.

3- jurgen Habermas modernity - an incomplete project in hal (50) foster, et.. the Anti-aesthetic: Essays on postmodern culture (part townsend: Bay press, 1983), P.4

من جانب جايمسون في أثناء ملاحظاته التمهيدية محل كتاب: «حالة ما بعد الحداثة» (La Condition Postmoderne). فلقد حاول الأخير أن ينقذ فكرة الميتاسردية (Met-anarratives) من هجوم ليوتار على هابرماس، والسبب هو أن فكرته الخاصة عن ما بعد الحداثة هي من نوع الميتاسرديات، بصورة جزئية، وهي قائمة على تحديد الفترات الزمنية الثقافية لماندل (Mandel). وبالتعبير الأكثر تبسيطاً يصح القول: إن رأسمالية السوق ولدت المذهب الواقعي، والمذهب الرأسمالي الاحتكاري ولّد ما بعد الحداثة. وما من شك في أن الانزلاق من ما بعد الحداثة إلى ما بعد الحداثة ثابت ومتعمّد لدى جايمسون: فبالنسبة إليه، الميتاسرديات هي «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، فهي تكرر وتغزّز وتزيد من شدة الآثار الاقتصادية-الاجتماعية «المستهجنة والمشجوبة» لما بعد الحداثة. ثم ان هذا الانزلاق من ما بعد الحداثة إلى ما بعد الحداثة يتكرّر في عنوان مقالة جايمسون القويّة الأثر في عام ١٩٨٤ م. مع ذلك، فإن ما يبعث على التشوُّش هو أن جايمسون يستبقي كلمة ما بعد الحداثة لتتطبق على التحديد الزمني الاقتصادي-الاجتماعي وعلى التسمية الثقافية، كليهما. وفي أحدث عمل كتابي له، يبدو مستمسكاً بعناد، بتعريف ما بعد الحداثة بأنها «مجموعة كلية من الصفات الإستيطيقية والثقافية والإجراءات»، وأيضاً «التنظيم الاقتصادي-الاجتماعي» لمجتمعنا الذي يدعى الرأسمالية المتأخرة. ومع أن الاثنين مترابطان، وهذا أمر لا شكّ فيه، إلا أن الشّبه اللفظي بين تعبير «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الحداثة» 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 السببية الشفافة، فالمسألة يجب مناقشتها، لا أن تفترض بواسطة براعة لفظية^١.

١. - ليندا هيتشيون، - م، س، ص ٨١.

٢- المبحث الثاني

- منهج ما بعد الحداثة ونظريتها للمعرفة

في كتابه: «الحداثة-السائلة» يقرّر زيغمونت باومان أنّ التغيّر واللايقين يؤلّفان السمة الجوهرية لصورة ما بعد الحداثة. فإذا كانت الحداثة في المئة عام الماضية تعني محاولة الوصول إلى حالة نهائية من الكمال، فإنّ ما بعد الحداثة تشير إلى عمليات تقدم لا حدّ لها، ومن دون وجود حالة «نهائية في الأفق أو رغبة في وجود مثل هذه الحالة»^١.

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

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

ثانياً: رفض وجود حقيقة مطلقة. وأنّ أحداً لا يستطيع أن يملكها أو أن يتوقّع بلوغها، وهذا يذكرنا بما أسّست له السوفسطائية في القرن السادس قبل الميلاد لجهة عدم وجود حقائق مطلقة، وخاصة ما يتصل بالبعد الغيبي للشخصية الإنسانية. حتى أن نظرية موت الإله عند نيتشه وموت المؤلّف التي أطلقها رولان بارت لا تتعديان كونهما استثناءً للتفكير السوفسطائي وتوظيفه في الاجتماع الإنساني والطبيعة وصولاً إلى العدمية.

ثالثاً: رفض المسلّمات والمرجعيات وإطلاق العنان للفرد يقرر مصيره بمعزل عن الجماعة. كل شيء في النظام التفكير الذي تعتمد ما بعد الحداثة نسبي. وكل فرد يكون له حقّ التصرف وطبقاً لمنهجه في الحياة.

رابعاً: 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 الكلية.

١ - العلي، ناديا صادق، مدخل إلى ما بعد الحداثة.

إذا كانت ما بعد الحداثة هي الحقل الذي يجمع حصاد الحداثة ويتاخمه بالمراجعة والنقد والمجازة، فلهذا الحقل بطبيعة الحال، هندسته المعرفية ومنهجه. ذلك على الرغم مما يُنعت به مفهوم ما بعد الحداثة في كثير من الأحيان بالانفعال وفوضى الأفكار واللايقين. من أجل ذلك، يذهب عدد من الباحثين إلى اقتراح تصورات إجمالية لمنهج ما بعد الحداثة ونظريتها المعرفية على النحو التالي:

أولاً: في مقابل الحداثة فإن ما بعد الحداثة تنظر إلى التاريخ باعتباره عملية دائرية متشعبة المسارات، وليس عملية خطية تتجه دوماً في مسار إيجابي تقدمي، كما أن الاستمرارية مع الماضي خاصية ملازمة لها. وتعبير آخر فكما أن ما بعد الحداثة مشغولة بالنظر إلى التقاليد والأساليب القديمة، وكذلك الثقافات، فإنها أيضاً تبتكر أفكاراً جديدة وممارسات جديدة، وتقطع مع التقاليد. أي أنها تمزج القديم بالجديد؛ ولهذا فإنها تعج بالتناقضات، ولا غرابة أن يجد الناس أنفسهم محصورين دائماً 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 ما بعد الحداثة والإحيائية العرقية-الدينية (الأصولية)، لَمَّا رأوا إلى الأصولية كمحاولة لحل إشكالية العيش في عالم ممتلئ بالتناقضات والشكوك المتطرفة.

ثانياً: من البين القول أن عالم ما بعد الحداثة يتغير بسرعة ويعاني من الشيزوفرينيا والتشتت والاستمرارية والفوضى، لكنه يتّصف أيضاً بروح التعددية: يسمح بالأصوات المختلفة وبتعايش الثقافات وامتزاجها لخلق ثقافة جديدة. إلا أن التعددية، على أية حال، لا تمثل سوى جانب واحد من العملة. ففي الوقت الذي زداد وعياً بالتنوع والاختلاف والاختلاط الثقافي نكتشف أيضاً أن ما بعد الحداثة تمتاز ببزوغ ثقافة كونية مهيمنة عملت قنوات الاتصال على نشرها، تربط ما بين الشعوب ربطاً لم نشهد له مثيلاً من ذي قبل. وأُطلق، في الغرب على المجتمعات ما بعد الصناعية بمجتمعات ما بعد الحداثة بسبب الانتقال من الصناعات الثقيلة إلى الإلكترونيات وتكنولوجيا الكمبيوتر والنمو السريع لقطاع المعلومات والقطاع الخدمي. يقرن بعض الباحثين ما بعد الحداثة بالرأسمالية المتأخرة التي

تمّ فيها تحويل كل جانب من حياتنا الاجتماعية والثقافية إلى نشاط تجاري. ولئن كانت هذه التصنيفات قابلة للأخذ والرد إلا أن التعايش بين ما بعد الحداثة وعصر الإعلام وتوافقهما أضحى مقبولا بعامّة^١.

ثالثاً: يعتبر الشك عنصراً أساسياً من روح ما بعد الحداثة التي ترفض النظر إلى العالم بصفته وحدةً كليّةً كما ترفض الأجوبة الكاملة؛ إذ إنها أخضعت الأيديولوجيات والنظريات، أو ما يسمّى «السرديات الكبرى»، التي حاولت أن تشرح الشرط الإنساني بكلّيته، إلى التساؤل مراراً. بدلاً من ذلك يسعى علماء اجتماع ما بعد الحداثة إلى شرح خصوصيات ما هو محلي ومرتبّط بالسياق. وعلى العموم يشكّك مفكّرو ما بعد الحداثة بالتقاليد الأورثوذكسية وبتجانس المجتمعات وبالحقائق وبالتعميمات، لا سيما تعميمات الرجل النخبوي الأبيض -العمود الفقري لفكر الحداثة- والتي فقدت الآن مصداقيّتها السابقة وقوة تأثيرها^٢.

رابعاً: مع أنّ حركة ما بعد الحداثة الفكرية والجمالية تزداد ذيوغاً وقبولاً، إلّا أنّنا، مع ذلك، لا نعرف ما هي بوضوح. وحقيقة الحال أن الوضوح ليس علامة أساسية من علاماتها. فالصعوبة التي تواجهنا في تعريفها ليست متأتية من كونها في طور التكوين، وإنما لأنها ترفض التعريفات الصارمة. هذا فضلاً عن أن اللغة التي يكتب بها مفكروها (كُتّاباً وفنانين) لا تنشّد الوضوح بقدر التعمية. بهذا المعنى فإن ما بعد 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 ما بعد الحداثة يعمل على إبعاد الآخرين، بينما لا يرمي محتواها إلا العكس. أي أن كُتّاب ما بعد 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. وتأسيساً على هذا الانتباه ذهب بعض من هؤلاء إلى التمييز بين تصوّرين للحداثة: الأول: كرونولوجي ينظر إلى الحداثة باعتبارها حقبة تاريخية تجسدت في مكان معين وزمان محدد. والثاني:

١. مدخل إلى ما بعد الحداثة، م.س.

٢. م.ن.

بنيوي استراتيجي. وفي حين ينظر التصوّر الأوّل إلى الحادثة كمجموعة من السمات التي طبعت مرحلة تاريخية بعينها، ويعتبر الثاني الحادثة كعصر متّمد، وليس مجرد حقبة زمنية. أي كشكل من أشكال العلاقة المتوترة مع غيرها. وإذا كان التصوّر الأوّل يقود إلى موقف تحقيقي ميكانيكي تسمه البرودة الوضعية، فإنّ التصوّر الثاني يقود إلى تصوّر دينامي للحادثة من حيث هي أساساً، فعالية، وصراع وتور مع ما ليس هي، وانفصال دؤوب، وهكذا فإنّ ميزة التصوّر 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، فالحادثة 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 الدينامي لسيرورة الحادثة^٢. لقد تحوّلت ما بعد الحادثة وعلى مدى العقود الماضية إلى مفهوم إشكالي حاضر باستمرار في متديات الفكر والفلسفة والسياسة في أوروبا، بل أبعد من ذلك، يمكن القول إنّ ما بعد الحادثة شكّلت طوراً جديداً في التفكير وأنماط الحياة في البنية الحضارية الحديثة، من أبرز معالمه -كما يقول المفكر الإنكليزي ديفيد هارفي في كتابه: «حالة ما بعد الحادثة- حدوث تبدّل هائل في ذهنية الإنسان المعاصر ومشاعره حيال طرق التفكير بالحياة والإيمان والأيدولوجيا 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 شهدته الفضاء الفلسفي الغربي، لاسيما لناحية النتائج المترتبة على التداخل ما

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

٢. راجع: سبيلا، محمد، م، س، ص ١٣.

٣. هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحادثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، انظر: قراءة تحليلية للكتاب المذكور

خضر إبراهيم حيدر، حالة ما بعد الحادثة عند ديفيد هارفي.

بين البراغماتية الأميركية، وموجة ما بعد الماركسيّة، وما بعد البنيويّة، التي ضربت فرنسا بعد عام ١٩٦٨ م. هذا التداخل سيؤدّي إلى ما أسماه المفكر البريطاني ريتشارد برنشتاين^١ «موجة غضب عارمة ضدّ الإنسانويّة وتراث التنوير». وقد تمثّلت أبرز نتائج هذه الموجة من خلال إدانة عارمة للعقل المجرّد، وكُره عميق لأي مشروع يستهدف تحرير الإنسان عبر تحريك قوى التكنولوجيا والعلم والعقل. حتى أنّ شخصاً في مقام البابا يوحنا بولس الثاني كما يشير المؤلّف سوف يدخل النقاش منحازاً إلى صفوف المحقّقين بما بعد الحداثة. فالبابا وبحسب روكو بتليون، وهو أحد اللاهوتيين المقربين منه «لا يهاجم الماركسيّة أو العلمانيّة الليبراليّة باعتبارهما موجة مستقبلية»، وإنّما باعتبارهما «فلسفتين من القرن العشرين فقدتا رونقهما وعفا عليهما الزمن». ويعلّق المؤلّف على كلام بتليون مبيّناً أنّ الأخير أراد أن يتوصّل إلى نتيجة تقول: إنّ الأزمة الأخلاقيّة لعصرنا هي تحديداً أزمة فكر التنوير. فإذا كان صحيحاً أنّ هذا الفكر قد سمح للإنسان فعلاً بتحرير ذاته من الجماعة ومن تقاليد العصور الوسطى التي حجبت حريته الفردية، فإنّ إصرار الفكر هذا على «الذات بمعزل عن الله» قاد إلى تناقض ذاتي، حيث تُركّ 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»، فإنّ العقل بالتالي يصبح أداة إخضاع لما تبقى. وعليه فالمشروع اللاهوتي ما بعد الحداثي هو استعادة الله من دون تركّ قدرات العقل^٢. وما من ريب أنّ هذا اللجوء إلى خطاب ما بعد الحداثة ومنطقها من جانب شخصيات بارزة ومركزيّة مثل البابا إنّما يشير بوضوح كما يلاحظ ديفيد 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 أنّ السؤال الذي لم يغب عن النتائج التي توصل إليها هارفي في دراسة «حالة ما بعد الحداثة» جاء على الوجه التالي:

هل تمثّل ما بعد الحداثة، مثلاً، كسراً جذرياً مع الحداثة، أو أنّها ببساطة انتفاضة داخل

1. Richard J. Bernstein, ed Habermas and Modernity (oxford: Blackwell), 1985, P.25.

٢. حالة ما بعد الحداثة، م.س، ص ٦٣.

الحدثية ضد شكل من الحدثية العليا... وبالتالي، هل ما بعد الحدثية أسلوب بحيث يمكن رد تباينه إلى السريالية 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...)? ... ثم هل ثورتها هي بفضل معارضتها لكل أشكال ما وراء الرواية (بما فيها الماركسية والفرويدية وأشكال عقل التنوير الأخرى)، أو أنها ببساطة تريد تدجين الحدثية واختزال تطلعاتها التي بهتَ لونها إلى مبدأ «دعهم يفعلون»، أو حتى النظر إليها باعتبارها «فن عصر التضخم»، أو أنها «المنطق الثقافي للرأسمالية الجديدة»^١؟

كل هذه الأسئلة وسواها شكلت الحقل الخصيب لنشوء نظريات وتيارات ومدارس اتخذت لفظة «الما بعد» 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 الحدثية القبليّة ومعارفها وأفكارها وأنماط سلوكها، والإتيان بمشروع فكري ومعرفي جديد لفهم العالم.

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

المبحث الثالث

٣-١ نقد سلوك ومعارف ما بعد الحداثة

جاء القرن العشرون ليمزق التفاؤل (الذي أطلقه التنوير) عبر معسكرات الموت، والحريين 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 عقلانية 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 كابوس قهر للذات. وهكذا جرى تصوّر تمرّد الطبيعة، الذي افترضه الطريق الوحيد للخروج من المأزق على أنه تمرّد الطبيعة البشرية بالذات على سلطة الاضطهاد لدى العقل الأداة الصرف ضدّ الثقافة والشخصية.

لقد انطوى فكر التنوير، بالطبع، على لائحة طويلة من المشكلات الصعبة، وعلى قدر غير قليل من التناقضات المثيرة للقلق؛ أول تلك التناقضات، وكان حاضراً باستمرار، هو مسألة العلاقة بين الوسائل والغايات، بينما تبدو الأهداف نفسها عسيرة على التعيين على نحو دقيق إلا من ضمن مشروع (طوباوي)، بدا مشروعاً قائماً على الاضطهاد غالباً 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؟ فالبشرية بحسب روسو ملزمة بأن تصبح حرة ويعاقبه الثورة الفرنسية لم يتورّعوا عن أخذ هذه الملاحظة في تفكيرهم السياسي، وأن يضيفوا إليها في الممارسة ما لم يكن جزءاً من فكر روسو الفلسفي. أمّا فرنسيس بيكون، أحد آباء فكر التنوير، فيتخيّل في مجتمعه الطوباوي بيتاً يسكنه الكهنة الحكماء ممن سيكونون حراس المعرفة وقضاة الأخلاق، والعلماء الحقيقيين،

فيما هم يعيشون خارج الحياة اليومية للجماعة، وفي وسعهم أن يمارسوا سلطة أخلاقية على تلك الحياة^١.

من جانبه «رأى ماكس فيبر، وهو يقرأ مأزق المشروع التنويري، أن الأمل والتوقعات التي كانت معقودة على مفكرى حركة التنوير تحولت مرارة ووهماً ساخراً. لقد سعى هؤلاء باستمرار إلى صلة ضرورة قوية بين صعوبة العلم والعقلانية وحرية الإنسان الشاملة. ولكن حين زالت الأفئدة وتبدت الحقيقة، تبين أن تراث التنوير إنما قام على انتصار العقلانية الأداتية ذات الأغراض المحددة، هذا الشكل من العقلانية حفر عميقاً في جملة حياتنا الاجتماعية والثقافية، ومن ضمنها البنى الاقتصادية، والقوانين، والإدارة البيروقراطية، وحتى الفنون. وعليه فلا يقود نمو العقلانية الأدوية الفرضية إلى تحقيق ملموس للحرية الشاملة، وإنما إلى إيجاد «قصص حديدي» من العقلانية 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 تماماً من تعريف بودلير، حيث «الحديث» أو الحداثي، بالنسبة إليه ليس أكثر من طاقة جامعة، وإرادة العيش والقوة والسباحة في بحر من عدم الانتظام، والفوضى، والتدمير، والاعتراب الفردي واليأس. وكل ذلك «تحت سطح الحياة الحديثة، المغطى بالمعرفة والعلم، حيث تكمن قوى دافعة برية، بدائية، وخالية من كل أثر للرحمة»^٣. إن كل صور التنوير المتعلقة بالحضارة، والعقل، والحقوق الكلية، والأخلاق، انتهت إلى لا شيء^٤. لقد تمثل الجوهر الدائم والثابت للإنسانية أحسن تمثيل في الصورة الخرافية لديونيزوس: أن تكون في الآن نفسه «خلاقاً مدمراً» (أي أن تشكّل العالم الراهن من الفردية والسيرورة، أي عملية تدمير الوحدة)، ومدمراً خلاقاً (أي أن تزيل عالم الفردية الوهمي، عملية استعادة الوحدة). والطريق الوحيد لتأكيد الذات هو أن تقدم، أن تظهر

١. حالة ما بعد الحداثة، م.س، ص ٣٢.

٢. م.ن، ص ٥.

3. Malcolm Bradbury and James Mc Farlane eds Modernism: 1890-1930, Pelican Guides to European Literature Harmondsworth: New York Penguin 1976, P.446.

إرادة، وسط هذا الدفق من الخلق التدميري والتدمير الخلاق ولو بلغت النتائج حدّ المأساة^١. وتبدو صورة «التدمير الخلاق» في غاية الأهمية لفهم الحداثة؛ لأنها نابعة تمامًا من المآزق العملية التي واجهت تطبيق المشروع الحداثي؛ إذ كيف يمكن، في النهاية، أن يقوم عالم جديد من دون تدمير العالم الذي كان موجوداً من قبل؟ أمّا نموذج هذا المآزق، بحسب بيرمان^٢ ولوكاتش^٣، فتجده جلياً في فاوست (Faust) لغوته. وفاوست، البطل الملحمي المستعد لتدمير الخرافات الدينية، والقيم التقليدية والتقاليد، لبناء عالم جديد شجاع من رماد العالم القديم، فاوست هذا هو نموذج تراجيدي. يجبر فاوست نفسه، وكل الآخرين (بمن فيهم الياطين)، بالفكر والعمل معاً، على طلب الحدّ الأقصى من التنظيم، والألم، والكد، وصولاً 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 متحابين طاعنين في السن يعيشان في كوخ صغير على شاطئ البحر لا لسبب إلا لكونهما ببساطة لم يعودا ملائمين للعيش طبقاً لتصميم العالم الجديد^٤.

عند هذه القضية بالذات يجد المؤلف طريقاً آخر لبيان مزايا كل من الحداثة وما بعد الحداثة كما رسمها الباحث والأكاديمي الأميركي من أصل مصري إيهاب حسن. يرسم حسن سلسلة من التعارضات النمطية لالتقاط الوسائل التي ربما بدت من خلال ما بعد الحداثة كردّ فعل على الحداثيّة. ثمّ يستعين بترسيمة جدوليّة مقارنة وضعها على الوجه التالي^٥:

هناك الكثير ممّا يستدعي التفكير في هذا المخطّط، والمستند إلى حقول معرفيّة متنوّعة مثل اللغويّات، والأنثربولوجيا، والفلسفة، والخطابة، وعلم السياسة واللاهوت. فقد أشار

١. حالة ما بعد الحداثة م.س.

2. Berman All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity.

3. Gyrgy Lukacs Goethe and his age = Goethe und seine Zeit, Translated by Robert Anchor London Merlin press 1968.

٤. 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.

5. Ihab Hassan Paracriticisms: Seven Speculations of the Tumes (Urbanam II: University of Illinois press 1975 and the Culture of Postmodernism). Theory Culture and Society, vol 2, no 3, 1985.

حسن بسرعة إلى أن الثنائيات المتعارضة أعلاه مترججة وملتبسة، ورغم ذلك فهي تحدّد مقداراً مما تعنيه تلك الفروق^١.

وبناء على مثل هذه القراءات، فإن حقيقة ما بعد الحداثة الأكثر بروزاً هي تلك التي يراها ديفيد هارفي طبقاً للمواصفات التالية: «قبولها الكامل للعرضي، والمتشظي والمتقطع والفوضوي، باعتبارها تشكّل نصف مفهوم بولدير للحداثة. إن طريقة استجابة ما بعد 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. ما بعد الحداثة هو واقع يسبح، بل يتمرّغ في موجة من التشظي 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، والمتنقل المتفلّت على النظام». وحتى حين تعود ما بعد 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 ما بعد الحداثة هي ببساطة نسخة معدلة من الحداثة، فالثورات الفعلية على مستوى الأفكار إنما تحدث عندما يغدو ما هو كامن ومغلوب في حقبة ما مكشوفاً وغالباً في حقبة أخرى. ورغم ذلك، فإن استمرار واقع التشظي والعرضي والتقطيع والتغير الفوضوي في الحداثة وفيما بعد الحداثة في آن هو أمر لا يمكن تجاوزه^٢. إن متابعة التشظي والعرضية بطريقة إيجابية تستدعي لائحة كاملة من النتائج التي تحيل مباشرة إلى تعارضات حسن أعلاه كما يقول المؤلّف. نجد بداية كتّاباً ومفكرين مثل فوكو وليوتار يهاجمون كل فكرة مفادها أنه يمكن أن يكون هناك ما وراء لغة، أو ما وراء رواية، أو ما وراء نظرية يمكن أن تربط بها أو تتمثّل عبرها كل الأشياء. فالحقائق الكليّة والثابتة لا يمكن تعيينها، هذا إذا وُجدت في الأساس. فهؤلاء الكتّاب إذ يدينون كل ما وراء الروايات

1. Ihab Hassan, the Culture of Postmodernism, Ipid. P.125.

2. The Foucault Reader Edited by Paul Rabinow (Hamondsworth: Penguin 1984), P xiii Michel Foucault.

(أو الترسيمات المفسّرة لكل شيء كما عند ماركس أو فرويد) باعتبارها توتاليتارية، يؤكّدون بالمقابل على تعددية صياغات «خطاب السلطة» (فوكو)، أو «ألعاب اللغة» (كما عند ليوتار). وليوتار يعرف ما بعد الحداثة ببساطة باعتبارها «التشكيك في ما وراء الروايات».

في ميدان التأصيل النقدي العميق لحالة ما بعد الحداثة تستحق أفكار فوكو المزيد من الاهتمام وخاصة كما جرى تطويرها في أعماله الأولى ذلك لأنها مثّلت أحد المصادر الثرة لحجج ما بعد الحداثة. والعلاقة بين السلطة والمعرفة هي الموضوع المركزي في الأعمال تلك. لكن فوكو¹ سرعان ما يتخلّى عن فكرة تمرکز السلطة كلياً في الدولة، وذلك عبر القيام «بتحليل متصاعد للسلطة يبدؤه من آلياتها الميكروسكوبية، والتي لكل منها تاريخها، ومسارها، وتقنياتها وتكتيكاتها، ثم النظر كيف أن آليات السلطة تلك قد استثمرت، واستعمرت، واستخدمت، والتقت، واستمالت، وانتقلت، وامتدت... إلخ ولا تزال، من خلال آليات أخرى أكثر تصميمًا وبواسطة أشكال من الهيمنة العالمية».

لم تظهر حضارة في التاريخ أكثر التباسًا وتعقيدًا من حضارة الغرب الحديث. وما قولنا هذا إلا قصد الوقوف على المعنى المستتر لحداثات حَجَبَتها غوايات الثورة التقنية، فأدخلتها كهف اللامعنى. والذين ذهبوا إلى اعتبار الصفة الرئيسة للأزمة الحديثة «نقض المطلق»، إنّما رموا إلى استبيان المعضلة الكبرى التي استبدّت بجوهر الحداثة ولمّا تفلته شباكها بعد. نقض المطلق والنزوع نحو النسبي هو المبدأ المؤسّس لعقيدة الحداثة، وسرى تصديقًا لهذا ما آلت إليه المدارس والتيارات الحداثيّة المختلفة -مثل الإسميّة والوجوديّة، والذاتيّة والتفعية، والوضعانيّة واللا أدريّة إلخ...- حيث تحوّلت النسبية إلى وثن 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 المترافقة المستقلة بذاتها، والتي لا يمكن التعامل معها إلا على قاعدة التناسب الآلي بين حلقاتها. أما النتيجة المترتبة على هذه النزعة، فهي حرمان الإنسان الحديث من تفاؤله بالرجاء، ودفعه

1. Michel Foucault, Power/ Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-1977, Edited by

Colin Gordon: Translated by Colin Gordon (et al) New York: Pantheon Books 1972, P.159.

نحو ظلمات العدمية واللاجدوى. ولقد دلت الوقائع على أن حالة الإنسان المعاصر عندما تكون محدّدة حصراً بإشباع الرغبات النفسية والبيولوجية، و-ذاك ما اختبرته أزمنة الحداثة وما بعد الحداثة- فالحصيلة المنطقية لهذه الحصرية المنخقة، هي تناهي حياته ضمن حدود الأهواء العارضة.

ربما غاب عن علماء الحداثات المتعاقبة وفلاسفتها أنّ تأسيساتهم المنبئية على نفي المطلق أفضت إلى نفي وجودهم الواقعي نفسه؛ ذلك بأنّ من ينفي حقيقة الوجود الكلي، فإنّه بذلك ينفي الأصل الذي تتفرّع منه الموجودات الجزئية وهو منها، الأمر الذي سيؤدي منطقياً إلى نفي وإقصاء الحقيقة الوجودية لكلّ محدّد ونسبي، ويتحوّل كلّ شيء، بما في ذلك الإنسان إلى كائن عارضٍ بلا غاية. ولو كان لنا أن نستقرئ هذه الجدلية، لوجدناها سارية في الأفكار والنظريات التي جاء بها رواد الحداثة الأولى، ثم أوروها شخوص ومدارس ومذاهب ما بعد الحداثة.

في سياق تحليلنا النقدي للمباني الأنطولوجية التي قامت عليها الحداثة بطوّريها القبليّ والبعديّ سنلاحظ كيف أن مجاوزه المطلق والركون التام إلى الملاحظة والتجربة، أنتج أول معثرة تكوينية أصابت العقل الحديث في صميم بنيته المنطقية. فإذا كانت كلّ بنية منطقية ضاربة بجذورها في البنية الأنطولوجية ومتّصلة بها، فإنّ كلّ ما هو متناهٍ ونسبيّ ينتهي بالضرورة إلى اللاوجود... أي إلى اللاشيء. وطبقاً لهذه الدربة يصير كلّ شيء آيلاً إلى الفناء والانتها. وهذه الحقيقة لا تنسحب على الإنسان فحسب، وإنّما على سائر الموجودات أيضاً، ولكي لا تُقفل الآفاق أمام إنسانها وحضارتها انبرت الحداثة إلى اختراع مخرجات تقيها الانسداد الفكري وخواء معنى الحياة الحديثة. وربما كانت «التكرارية» هي إحدى أكثر المخرجات الفلسفية جلاءً فيما عُرف عند فريدريك نيتشه بنظرية «العود الأبدي لذات النفس»، غير أنّ عقل الحداثة لم يدرك معنى ودلالة أن يكون الإنسان كائناً ميتافيزيقياً بالفطرة؛ ذلك بأنه الموجود الوحيد الذي يحدّد معناه حين يعي حقيقة تميّزه الوجودي. ما لم تشأ أن تلتفت الحداثة إليه بجناحيها القبلي والبعدي، هو إدراك الحقيقة الأنطولوجية المفارقة للكائن الإنساني، فهو إذ يسعى إلى تحقيق معناه يدرك أنّه لن يكون له ما يريد إلاّ بردم الفجوة

الكيانية التي هو فيها. ولأنَّ الإنسان هو في أصل نشأته مزيج من الوجود واللاوجود فإنَّه على وعيٍ بحقيقة الحياة والموت، بما هي الحقيقة الواقعية 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 بينَّا أنَّ التفكير الحداثي ما دام يُعرض عن اللامتناهي وتحديداً عما هو روحاني في الطبيعة البشرية، فبديهي أن ينتهي إلى العدمية، ثمَّ ليمضي بعيداً في اللامعنى.

٢-٣ مأزق البحث عن المعنى

لقد وقعت ما بعد الحداثة، مثلما وقعت الحداثة الأولى من قبل، في المعضلة نفسها وهي تبحث عن معنى الإنسان، ولنا أن نتبيَّن دلالات المعادلة التالية: كان «الإنسان الحديث» في عصر الأنوار يرى الدنيا لوناً واحداً تماماً بلحاظ الحسن والقبح. و«الإمكان» فقط هو الذي يجعلها جميلة أو بلا قيمة، في حين أنَّ الدنيا بالنسبة للنمط المثالي لما بعد الحداثة مليئة بالحسن والقبح وأنَّ لكلِّ شيءٍ حسابه، ويجب الكشف عنه، وأنَّ على الإنسان معرفة وظيفته ومسؤوليته الأساسية في أي حالة يكون فيها. وهكذا يكون الشخص «الناجح» في منطق ما بعد الحداثة هو ذاك الذي يخضع لوظيفته سواء أبلغَ الوضع المنشود أم لم يبلغه! إلى ذلك كلِّه، سرى أن أهمَّ عنصرٍ مقومٍ لفكر ما بعد الحداثة هي الجنبه الذاتانية منه. وعلى هذا الأساس ظلَّت عناصر التفكير الحداثي وأجزاؤه محفوظةً في ما بعد الحداثة، فيما بقي بعضه الآخر والأساسي كما هو على نشأته الأولى؛ ما يعني أنَّ الذين نقدوا الحداثة من المعاصرين لم يستطيعوا النفاذ إلى أفق معرفي يجاوز مرجعية المؤسسين الأوائل ومناهجهم. كلَّ الذين نقدوا أزمنة الحداثة المتعاقبة بما فيها الحداثة البعدية المعاصرة سيدور نقدهم مدار الاحتجاج على قهريات قيم رأس المال التي اجتاحت كلَّ شيء مع بداية العصر الصناعي. وفي حقبة ما سمي «ما بعد الحداثة» مثَّلت المدارس والتيارات النقدية نماذج من هذا الصنف من التدافع الحجاجي. سوى أنَّها لم تفلح وبحكم تكوينها الانطولوجي وحصريتها المعرفية في استحداث ضربٍ من «جيولوجيا ثقافية» تنقد المعاصر الجوهريَّة

لمعنى الحياة الحديثة. وهكذا ستدور معارف الحداثة مدار العقل المقيّد حتّى وهي تتطلّع نحو اللامرئي، أو تبحث عن سرّ «الشيء في ذاته». تلقاء هذا استعصى عليها النفاذ إلى «أفق معرفي ما بعدي» يفسح فيه نشاط الفكر، ويكتشف العقل قدرته على مجاوزة ذاته المنحسبة في عالم الممكنات. داخل المدار المعرفي للحداثة سينمو ضربٌ من التشاؤم من إمكان الفوز بمعرفة ما هو محتجب وراء عالم الحواس. والسبب كامنٌ في «الخلط المنهجي» الذي اقترفه الحداثيون لما قاربوا الدين بأبعاده الغيبية -على سبيل المثال- بأدوات المنطق الأرسطي، وبأحكام المنهج العقلاني الصارم للفلسفة... وعليه سيكون من أمر هذا الخلط أن تشيع سياقات وخطوط تأويلية عكّبت عليها الغموض والاضطراب وسوء الفهم.

المفارقة أن النزعة التشاؤمية ستمدد إلى القلعة التي ابنتى عليها العقل الغربي أمجاد حداثته وأنوارها. ومع أن مؤوِّلة عصر النهضة بذلوا من الجهود ما صيرّ الهرمينوطيقا علماً مستحدثاً، إلا أنهم لم يجاوزوا الأرض الأولى لأسلافهم. كلُّ ما استحدثوه أن حوّلوا الهرمينوطيقا الشفاهية التي مارسها حكماء الإغريق إلى تنظير مدوّن في خزائن الكتب. ربّما لهذا الداعي سيزعم الورثة والمحدثون من فلاسفة التنوير أن أجدادهم لم يكونوا من الهرمينوطيقا على شيء، لأنهم أهل شفاهة لا أهل نصّ يُستدلُّ عليه بالوثائق. وعلى رغم هذا الزعم جاءت النتيجة لتقول إن القول الفلسفي المستأنف للحداثة لم يقدر على القطع مع ماضيه، ولو كان دأبه 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 المنظرين الذين نقدوا معائر الفهم الحداثي لعالم الممكنات، لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة، بل يرجعونها إلى مؤثرات الإغريق، حيث وُلدت الإرهاسات الأولى للهرمينوطيقا الدنيويّة. كان أفلاطون على علوِّ مثله، العلامة الأولى الدالّة على ذلك، فقد وضع موجودات العالم ضمن معايير عقلية شديدة الإتيقان من أجل أن يُحكم من خلالها

على صدق القضايا أو بطلانها. ثم جاءت الفلسفة الحديثة والعلم النظري لكي يعزّزا هذا الميل، لتصبح العقلانية العلمية حكماً لا ينازعُه منازعٌ في فهم الوجود وحقائقه المستترة. من بعد ذلك ستأخذ الثورة التقنية صورتها الجليلة، لتفتتح أفقاً هرمنيوطيقياً تعذر معه النظر إلى الإنسان والكون بوصفهما كينونة موصولة بحقيقة التكوين. وهكذا صار لزماً على كل من يتبني الصواب، أن يضع كل شيء تحت سيطرة العقل الحساب وعقلانيته الانتفاعية الحادة. في حقبة الحداثة الفائضة التي نشهد وقائعها اليوم، سنجد كيف تهافت التأويل العقلاني لتصير معه صورة الإنسان الحديث أقرب إلى وجه مشوه وسط كوحة سيراليية تعكس السخط على الذات وعلى العالم معاً. ففي عصر التقنية الجائرة ستستخذ المجتمعات المعاصرة سبيلها إلى انزلاقات باتت معها أدنى إلى أوعية متصلة عصية على فهم راهنها والمقبل من أيامها. بدا واقع الحال كما لو تركت تلك المجتمعات بلا راعٍ وسط ضباب كثيف من الحاجات والغرائز الدفينة. وليس مستغرباً أن يظهر من نقاد الغرب من يرى التقدم التقني مجرد طلاء خادع لحضارة أرهقها التشاؤم وانعدام اليقين. ومع أن من رواد الفلسفة النقدية من تنبه باكراً إلى ذلك بالنقد مثل فرويد ونيتشه وأقطاب مدرسة فرانكفورت وسواهم، إلا أن تطوراً جوهرياً لم يحدث ليعيد الهرمنيوطيقا إلى محراب الاهتمام بالمبدأ المؤسس كمصدر أصيل لفهم حقائق الوجود.

صحيح أن العلمنة الحديثة لم تقدر على استئصال البعد الروحاني للإنسان، لكنها تمكنت -نظير ذلك- من استنزاله إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقي؛ وما ذاك إلا لشغفها بليبرالية المجتمع المفتوح، واستغراقها في تعظيم الذات الفردية، وسعيها إلى الاستقلال المفرط عن أي معيارية أخلاقية تنظم الاجتماع البشري على مبدأ الرحمانية والعدل. النتيجة التي أدت إليها أفعال العلمنة، كانت في إقصاء العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقية، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي. هذه الوضعية يقيمها الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تابلور¹ تحت عنوان لافت هو «إيديولوجية انشراح الذات» (épanouissement de soi) وهي ظاهرة شديدة الحضور والرسوخ في الثقافة الغربية

1. Tocely Maclure, Charles Taylor, Laïcité et Liberté de conscience, Edition Boréal, Canada- 2010, P.25.

الحديثة. وللبليان فإن هذه الإيديولوجية التي استمدت قوتها من عصر الأنوار وآمنت بمحورية الإنسان في الكون، سوف تتمدد في التاريخ لتصير الفردانية معها عقيدة صماء لحدثة متدفقة على غير هدى في عالم القرن الحادي والعشرين.

تعني الفردانية (INDIVIDUALISME) كما هو شائع عنها إنكار أي مبدأ يعلو على القيم الفردية (individualite)؛ ولذا فلن يعود مستغرباً ذاك المشهد الذي تُختزل فيه الحضارة الغربية في مجالاتها كلها، بالعناصر الإنسانية المحض. ولأن الفردانية امتداد للمفاهيم السابقة عليها، فهي تدلّ في جوهرها أيضاً على الشيء نفسه الذي كانت تدلّ عليه كلمة «إنسانية» (humanism) في عصر النهضة، وهو ما يسميه المفكر الفرنسي رينيه غينون بـ«وجهة النظر الدنيوية» التي أسست برأيه للانحطاط الراهن للغرب. يذهب غينون إلى أن الإنسانية والفردانية نزعتان شكّلتا محركاً التطور الحضري للإمكانيات السفلى للإنسانية، والتي لا يتطلّب توسعهما تدخل أيّ عنصر فوق بشري؛ لأنهما يتموضعان على الطرف النقيض لأي روحانية وأي عقلانية حقيقية. فإنها في مركزها الميتافيزيقي تنكر الحدس العقلي، لكون هذا الأخير ملكة فوق - فردية؛ (supra-individuelle). ذلك بأن النزعة الفردانية تُنكر مرتبة المعرفة التي هي المجال الخاص بهذا الحدس، أي الميتافيزيقي بمعناها الحقيقي؛ لذلك فإن كل ما يقصده الفلاسفة المُحدثون بهذه التسمية نفسها «للميتافيزيقي» ليس بينه وبين الميتافيزيقي الحقيقية أي قاسم مشترك، بل هي مجرد بناءات عقلية أو فرضيات خيالية، وبالتالي، تصوّرات فردية محض، ويتعلّق أغلبها، بكل بساطة، بالمجال الفيزيائي الطبيعي للحياة البشرية^١.

لم تلبث الفردانية بصيغتها العلمانية -وهي على هذه الحال- حتى تحولت إلى «لاهوت أرضي» يُلهم الفرد والدولة والمجتمع والمؤسسات. وبسبب من سطوتها على مجمل قيم المجتمعات الحديثة، ستنمو أنانية جامحة.

فرويد سينهّ إلى هذه العقدة وهو يستطلع اللوحة السيكولوجية الأخلاقية للغرب إثر الحرب العالمية الأولى، حيث رأى أن «المسألة ليست في أننا سقطنا إلى أدنى المستويات

١. غينون، رينيه، أزمة العالم الحديث، ص ٧٧.

عبر قتل بعضنا، بل أننا لم نرتقِ إلى المستوى الذي كنا نظن». من بعد ذلك تمدّد الزمن ليظهر عالمٌ جيوسياسيٌّ ثقافيٌّ جديد ما عادت معه تصح التسمية القديمة للغرب بأنه حضارة العقل المستنير. فلقد ذوى التنوير تحت سطوة التمدّد الكولونيالي، ثمّ لينتهي إلى حادثة مكتنّزة بالعيوب، غاب مع الحداثة الفائضة عن مرآة الفكر والقلب.

أما هايدغر، فسيمضي إلى حيث لم يقدر عليه الأسلاف من قبله. عنده الحداثة بطوريها القبلي والبعدي لم تغلح 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 وما بعد الحداثة حدّاً 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 امتداداً لعصر الأنوار، أو أنها أحدثت قطيعة أو انحرافاً 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 منشأ كلام فوكو مردّه إلى استشعار عميق للمآل الذي بلغته مسارات الحداثة، وبما ينبى عن تهافت أخلاقي بين لقيم التنوير ومبادئه الكبرى.

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، ميشال، ما الأنوار؟، ص ٢٥.

جرى التأسيس الفلسفي لحضارة الفرد مجرى الحادثة بأطوارها المتعاقبة. ولنا على سبيل التمثيل لا الحصر أن نتأمل ما جاء في شهادات بعض المنظرين 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 كنيسة» (توماس باين).. مثل هذه الشهادات شكلت تعبيرات مقتضبة عما اصطلح على تسميته بـ «التدين 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 «الحدث العَلْمِيَّة»، في العلوم المختلفة لم يفعل سوى أن ضاعف من تشيؤ الكائن الإنساني، وحكم ببطلان بعده الروحاني وأفقهِ الغيبي.

٣-٣ تهافت الذهنية الإقصائية للحدث وما بعدها

من أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة أن الذهنية الإقصائية شكّلت علامة فارقة لأزمة الحدث. بل ثمة من يذهب أبعد من ذلك ليرى أن هذه الذهنية تجد مرجعيتها في القاع العميق لفلسفة التنوير. ولو كان من استدلال أولي على هذا المدعى لتيسر لنا ذلك في ما درج عليه عدد من الرواد المؤسسين، فقد انبرى جمع من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه (KARL VON LINNE) إلى هيغل (HEGEL)^١، وإلى من تلاهما من فلاسفة ومفكرى الحدث الفائضة، ليضعوا تصنيفاً هرمياً للجماعات البشرية، على مبدأ الأرقى والأدنى وجدلية السيد والعبد، الشيء الذي كان له عظيم الأثر في تحويل نظرية النشوء والارتقاء الداروينية -على سبيل المثال- إلى فلسفة سياسية عنصرية في الأزمنة المعاصرة. أما أحد أكثر التصنيفات حدةً للمجتمعات غير الغربية، فهي تلك التي تزامنت مع نمو الإمبرياليات العابرة للحدود وتمددها نحو الشرق، وتحديداً باتجاه الجغرافيات العربية والإسلامية. من تمظهرات هذا التمدد على وجه الخصوص، ملحمة الاستشراق التي سرت

١. أولالا، خوليو، أزمة العقل الغربي، السمة الاختزالية للعقلانية.

كترجمة صارخة لغيرية إنكارية لم تشأ أن ترى كل آخر حضاريٍّ مجرد كائن مشوب بالنقص لا أكثر؛ لهذا ليس غريباً أن تتحول هذه الغيرية الإنكارية إلى عقدة «نفس حضارية» صار شفاؤها أدنى إلى المستحيل. وما جعل الحال على هذه الدرجة من الاستعصاء أن العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في أكثر وقته على خطٍّ موازٍ مع السلطة الكولونيالية، ليعيدا معاً إنتاج أيديولوجيا كونية تنفي الآخر وتستعلي عليه^١.

المسألة الأكثر استدعاءً للنقاش في هذا الموضوع، تتمثل 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 الغربية من معارف. وعلى سبيل التبيين، ثمة من المؤرخين من يعزو اختفاء أثر فلسفة آسيا وأفريقيا من صرح الفلسفة الغربية إلى تضافر عاملين:

الأول: الذهنية الحصرية لبعض مدوّني الفلسفة لمّا عمدوا إلى تظهير الفلسفة كخطٍّ ينتهي امتداده عند نقد المثالية الكانطية للميتافيزيقا.

العامل الثاني: التفكير الاستعلائي لدى مفكرّي أوروبا وفلاسفتها الذين حصروا الفلسفة بالعرق الأبيض. ومما ينبغي أن يُذكر في هذا المنفّس ما انبرى إليه إيمانويل كانط حين قارب مسألة الأعراق بتراتبية هي أشبه بالطريقة التي قوربت فيها كائنات الطبيعة^٢: فلقد صنّف كانط المجموعات البشرية وفق مراتب وصفات يمكن إجمالها كالآتي:

- في المرتبة الأولى: يتّصف العرق الأبيض حسب كانط بجميع المواهب والإمكانات.
- في المرتبة الثانية: يتّصف الهنود بدرجة عالية من الطمأنينة والقدرة على التفلسف، وهم مفعمون بمشاعر الحب والكراهية، ولديهم قابلية عالية للتعلّم. وأما طريقة تفكير الهندي والصيني، فإنها تتّسم بحسب كانط بالجمود على الموروث، وتفتقد القدرة على التجديد والتطوير.

١. حيدر، محمود، الغيرية البتراء.

2. Bryan W Van Norden is Kwan Im Thong Hood Cho Temple professor at Yale-NUS College in Singapore, professor of philosophy at Vassar College in New York, and chair professor at Wuhan University in China. His latest book is Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto (2017), with a foreword by Jay L Garfield.

- في المرتبة الثالثة: يتّصف الزوج بالحيوية والقوة والشغف للحياة، والتفاخر، إلا أنّهم عاجزون عن التعلّم رغم كونهم يحوزون على قابلية التدريب والتلقين.

- في المرتبة الرابعة والأخيرة: يأتي سكان أميركا الأصليون (الهنود الحمر)، وهؤلاء غير قادرين على التعلم ولا يتسمون بالشغف، وهم ضعفاء حتى في البيان والكلام^١.

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 غربيّة، وأنّ الموروث الفكري لتلك الشعوب إنّما هو محض صدفةٍ تاريخيّة.

فلقد شكّلت رؤية الغرب للغير على النظر إلى كلّ تنوعٍ حضاريٍّ باعتباره اختلافاً جوهرياً مع ذاته الحضارية. ولم تكن التجربة الاستعماريّة المديدة في الجغرافيا العربيّة والإسلاميّة سوى حاصل رؤيةٍ فلسفيّةٍ تمجّد ذاتها وتدنّي من ذات الغير. من أجل ذلك سنلاحظ كيف أنشأ فلاسفة الحداثة وعلماءها أساساً علمياً معرفياً لشرعنة الهيمنة على الغير، بذريعة تمدينه وتحديثه.

ما يضاعف من المعضلة المشار إليها ظهور أعراض مَرَضِيّة في مسارات الحداثة الاستعماريّة يطلق عليها الباحث والمفكر الإفريقي دودو ديان^٢ «أزمة هويّيّة» (Crise Identitaire) 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 الهوية فيه، وكذلك في علاقته بقيّة العالم، حيث تُختزل هذه العلاقة بالتسليع وإرساء الأمن وتعميم الطابع الإنساني، وفي قلّقه وضيقه الشديد حيال التنوّع الثقافي والإثني والديني^٣.

1. Bryonvan Norden, Ipid, P.75.

٢. باحث من السنغال، عمل مع الأمم المتّحدة في مجال مواجهة التمييز العنصري بين ٢٠٠٢ و٢٠٠٨ م.

٣. أزمة الهوية في العالم الغربي، م.س.

نحن هنا لسنا بإزاء مُشكلٍ معرفيٍّ مستحدّث، فلطالما شكّل «العالم الغربي الحديث» موضوع تساؤلاتٍ متعدّدةٍ حول وجوده وتعريفاتٍ شتّى لهويته. فقد جرى استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة إلى غيرها من العناصر من أجل تركيب الهوية 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 تعييناً بأوروبا أعطت لنفسها «رسالة تحضيريّة (Mission Civilisatrice)»^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 للغربيّة على النظر إلى الآخر باعتباره كائنًا مختلفًا بصورةٍ جذريّة. وعليه راح فلاسفته وعلماءه، لا سيّما علماء الطبيعة، يقدمون أساسًا علميًا وفلسفيًا 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 شرعيّتها بفعل السمة العالميّة للنموذج الغربي نفسه. بمعنى أنّ الحضارة الغربيّة هي المكان الوحيد والمتميّز والحصري الذي تنبثق منه القيم التي تحدّد وتعبّر عن المرحلة النهائيّة من التطور البشري. لذا صارت «الرسالة التحضيريّة» للغرب تعبيرًا

١. تحضيريّة: من حضّر أي أدخل في الحضارة أو جعل (ه) متحضّرًا، ترجمة كلمة (Civilisation) في صيغتها المصدرية التفعيلية.

٢. أزمة الهوية في العالم الغربي، م.س.

طبيعياً عن هذه الشرعيّة الأنطولوجيّة. وعلى هذا النحو من التنظير والممارسة جرت ترجمة هذه الشرعيّة المدّعاة عبر خطبة إيديولوجيّة تقوم على مسلّماتٍ حول علاقة الغرب بالعالم وهما: الإيمان بعالمية القيم الغربيّة المماثلة القطعيّة وبالتطابق بين حقوق الإنسان والقيم الغربيّة.

تأسيساً على هاتين المسلّماتين، صار يُنظر إلى أيّ معارضةٍ سياسيّةٍ للقيم الغربيّة على أنّها تشكيكٌ بعالمية حقوق الإنسان. ومن الوقائع الدالة على ذلك استخدام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كأداةٍ إيديولوجيّةٍ تستهدف المعارضين السياسيين التاريخيين للغرب: وهما العالم الشيوعي والعالم الإسلامي المستعمر. ما تجوز الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ نظريّة نهاية التاريخ التي أنتجتها النيوليبرالية في نهاية القرن العشرين المنصرم، شكّلت التعبير الأبلغ عن مفهوم «العالمية-المرأة» من جهة كونها تسلّم بأنّ النصر الأيديولوجي النهائي سيكون للبرالية السياسيّة والاقتصاديّة.

من هذا المحل بالذات ستساهم غيرية الحداثة في توطيد الأساس المعرفي والثقافي لفلسفة الإنكار التي توغّلت عميقاً في الحقلين الأنطولوجي والتاريخي لثقافة الحداثة، الأمر الذي أفضى إلى تحويل الغرب الحديث إلى حضارةٍ إمبرياليةٍ شديدة الوطأة على العالم كله. فلقد عُدّت الحداثة الغربيّة في المخطط الأساسي للتاريخ وفي الإيديولوجيات الحديثة، وحتى في معظم فلسفات التاريخ بوصفها الحضارة الأخيرة والمطلقة، أي تلك التي يجب أن تعمّ العالم كلّ، وأنّ يدخل فيها البشر جميعاً. في فلسفة القرن التاسع عشر يوجد من الشواهد ما يعرب عن الكثير من الشك بحقانيّة الحداثة ومشروعيتها الحضاريّة. لكنّ هذه الشواهد ظلّت غير مرئيّة بسبب من حجبتها أو احتجابها في أقلّ تقدير، ولذلك فهي لم تترك أثراً في عجلة التاريخ الأوروبي. فلقد بدا من صريح الصورة أنّ التساؤلات النقدية التي أنجزت 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 أعلنّا عن اقتراب أجل التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّموا عن حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهة الحداثة الغربيّة، ولم

يكن بإمكانهما بحث موضوع الوجود الحضاري الآخر. ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارة واحدة حيّة ناشطة هي حضارة الغرب، وأما الحضارات الأخرى فهي ميتة وخامدة وساكنة... ليس من ريب أن هذا المستوى من النقاش وإن كان لا يزال منحصرًا 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 المعرفي العالمي، كما يدل عليه أيضًا المستحدث حول دخول العالم الغربي في ما سمي بـ«حقبة ما بعد العلمانيّة» وعودة أسئلة الدين لتحتلّ حيزًا وازنًا من حلقات التفكير. وما من ريب فإنّ هذه الלהفة إلى اليقينيّة ليست سوى محاولة لملء الفراغ الثاوي في قلب التجربة الحديثة.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

١. الأشتري، حسين الكلباسي، الأفق المأزوم هو السمة الكبرى لفكر ما بعد الحداثة، حوار ضمن كتاب جماعي تحت عنوان: حوارات تخصصية في علم الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ٢٠٢١م.
٢. أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، دار أفريقيا الشرق، ط ٢، بيروت، ١٩٩٨م.
٣. أولالا، خوليو، أزمة العقل الغربي، السمة الاختزالية للعقلانية، فصلية «الاستغراب» العدد الأول، خريف ٢٠١٥م.
٤. بن عبد العالي، عبد السلام، بين الاتصال والانفصال، دار توبكال.
٥. حاج إسماعيل، حيدر، انظر مقدمته لترجمة كتاب ليندا هتشون «سياسة ما بعد الحداثة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠٠٩م.
٦. حيدر، خضر إبراهيم، عالم المفاهيم، فصلية الاستغراب، العدد السابع عشر.
٧. حيدر، محمود، الغيرية البتراء، فصلية «الاستغراب»، العدد العاشر، شتاء، ٢٠١٨م.
٨. ديان، دودو، أزمة الهوية في العالم الغربي، فصلية «الاستغراب» العدد الأول، خريف ٢٠١٥م.
٩. ديركس، نيقولاس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع.
١٠. ستوري، جون، ما بعد الحداثة، ضمن كتاب مفاتيح اصطلاحية، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠م.
١١. سكايدلسكي، إدوارد، كاسير، إرنست: فيلسوف الحضارة الأخير.
١٢. سمحان، أنس، النيوليبرالية تنكر للأخلاقيات التقليدية لليبرالية، انظر: الموقع الإلكتروني الخاص للكاتب.

ما بعد الحداثة؛ الغرب في تشظيّه وعدميّته المفتوحة ❖ ٦٥

١٣. شتوكل، كريستينا، محاولة تعريف بعد العلمانيّة، من محاضرة لها في أكاديمية العلوم الروسية بموسكو، شباط (فبراير) ٢٠١١. «فصلية الاستغراب» العدد الثامن، ربيع ٢٠١٧م.

١٤. الشيخ، محمد؛ الطائري، ياسر، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة- حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت.

١٥. صادق العلي، ناديا، مدخل إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: أحمد ناهد، مجلة أبواب، العدد ١٣، بيروت، ١٩٩٧م.

١٦. عون، مشير باسيل، هل يجوز لنا أن ننعي حادثة لم تحدث بعد؟ موقع أندبندنت الإلكتروني: ١٥-٣-٢٠٢٣م.

١٧. فاروق، عبد السلام، ما بعد الليبراليّة، عودة إلى العصور المظلمة، جريدة الأهرام المسائيّة، القاهرة، العدد ٣٩٦١، ٢٠١٧م.

١٨. فريدن، مايكل، عصر ما بعد الأيديولوجيا، مجلة «الاستغراب»، العدد السادس.

١٩. كالينكوس، أليكس، ما بعد الحداثة، مجلة القاهرة- عدد مارس (آذار) ١٩٩٣م.

٢٠. لشهب، حميد، الكانطيّة الجديدة، رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

٢١. لوفيفر، هنري، «ما الحداثة»: ترجمة: كاظم جهاد، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ١٩٨٣م.

٢٢. ماكنتاير، السدير، بعد الفضيلة: بحث في النظريّة الأخلاقيّة، المنظمة العربية للترجمة.

٢٣. المصباحي، محمد، منزلة الخيال عند الشيرازي على ضوء فلسفة ما بعد الحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان (١٢٠-١٢١)، بيروت، شتاء ٢٠٠٢م.

٢٤. هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، المنظمة العربية للترجمة، قراءة تحليلية للكتاب المذكور خضر إبراهيم حيدر، حالة ما بعد

الحداثة عند ديفيد هارفي، مجلة الاستغراب، العدد الأوّل، خريف، ٢٠١٥م.
 ٢٥. هاند، ساند، فلسفة ما بعد الحداثة، في إطار كتاب «مستقبل الفلسفة في القرن
 الواحد والعشرين» سلسلة عالم المعرفة.
 ٢٦. هاو، آلن، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: ناثان ديب، دار العين للنشر،
 القاهرة، ٢٠١٩م.
 ثانياً: لائحة المصادر الأجنبية

1. Architectural Journal. Précis: 6. 1987.
2. Arthur Kroker and David Cook, The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics New York; St. Martin's Press 1986.
3. Berman All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity.
4. Brian Mchale, posmodernist Fiction (London: New York: Methuen 1987.
5. Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, 2nd Edition, 1978, Forward, P. XXV, Lomdon, Heinemann, 1979.
6. David Harvey, The Condition of Postmodernity, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
7. Entretien avec Alain Touraines. In Sciences Humaines. No 42. Aout-Séptembre 1994.
8. Frederic Jameson, Postmodernism, The cultural logic of Late capitalism, Jameson, 1991.
9. Gyrgy Lukacs Goethe and his age = Goethe und seine Zeit, Translated by Robert Anchor London Merlin press 1968.
10. Ihab Hassan Paracriticisms: Seven Speculations of the Tumes (Urbanam II: University of Illinois press 1975 and the Culture of Postmodernism, Theory Culture and Society, vol 2, no 3, 1985.

11. Is Kwan Im Thong Hood Cho Temple professor at Yale-NUS College in Singapore, professor of philosophy at Vassar College in New York, and chair professor at Wuhan University in China. His latest book is Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto (2017), with a foreword by Jay L Garfield.
12. Jean François Lyotard, Histoire universelle et differences culturelles, In Critique, No 456, 1985.
13. Jean-François Lyotard, La Condition Postmoderne Coll, Critique, Paris, éd, Minuit. 1979.
14. Jurgen Habermas modernity - an incomplete project in Hal Foster, et al., The Anti-aesthetic: Essays on postmodern culture (part Townsend: Bay press, 1983).
15. Malcolm Bradbury and James Mc Farlane eds Modernism: 1890- 1930, Pelican Guides to European Literature Harmondsworth: New York Penguin 1976.
16. Michel Foucault, Power/ Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972- 1977, Edited by Colin Gordon: Translated by Colin Gordon (et al) New York: Pantheon Books 1972.
17. Peter L. Berger, The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Washington D. C. Grand Rapids, Mich): Ethics and Public Policy Center: W. B. Eerdmans Pub. Co (1999).
18. Richard J. Bernstein, ed Habermas and Modernity (Oxford: Blackwell, 1985).
19. The Foucault Reader Edited by Paul Rabinow (Harmondsworth: Penguin 1984, P xiii Michel Foucault).

