

خطابات الـ « ما بعد » : في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية



إشراف وتقديم: د. علي عبود المحمداوي

مجموعة مؤلفين



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

مسائل فلسفية

خطابات الـ «ما بعد» :

في استفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية

خطابات الـ «ما بعد» :

في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية

تأليف

مجموعة من الأكاديميين العرب
الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة

إشراف وتقديم

علي عبود المحمداوي

منشورات الاختلاف
Editions El-khtlef



الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

دار
الامان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAFPUBLISHING

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 3-0951-01-614-978

جميع الحقوق محفوظة



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions Elkhitlef

149 شارع حسبية بن بوعلی

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhitlef@gmail.com

منشورات ديفاف
DIFAFPUBLISHING

هاتف الرياض: +966509337722

هاتف بيروت: +9613223227

editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مبرومة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

إهداء:

إلى كل من ساهم في أن ترى
مشاريع "الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة" النور:
آسيا وخالد وقاسم...
لكم كل مشاعر التقدير والامتنان ...

المحتويات

9.....	المقدمة.....
13.....	زهير الخويلدي.....
25.....	د. عائشة الحضيرى.....
43.....	د. آمال علاوشيش.....
61.....	د. فيصل الاحمر.....
79.....	مصطفى الحداد.....
117.....	نادرة السنوسى.....
129.....	مديحة دبابى.....
167.....	أمانى ابو رحمة.....
197.....	هيفاء النكيس.....
221.....	د. على عبود المحمداوى.....
245.....	نبيل محمد صغير وليندا كدير.....
279.....	د. محمد أحمد السيد.....

المقدمة

هل يحق لنا الكلام في الـ "مابعد" بوصفه تجاوزاً، في وضع فكري عربي لا يزال يراوح في إمكانية تجاوزه للـ "ماقبل" والقدامة؟! هذا إشكالٌ قد يضع الإصبع على الجرح النرجسي، الذي لا يريد أن يندمل في تمسكنا بالبالي من تراثنا/قدامتنا، فهاجس التقدم (الحداثي المنشأ) هو الذي دفع الحداثة لأن تتجاوز مشروعيتها، بويلاها المشخصة، ثم لتجهز عليها. بينما لا يزال الحنين يقتلنا ويغض أبصارنا إن بقي رmq من حياتنا عن تلك المقولة لاستهلاكها.

تؤشر مباحث الـ "مابعد" إلى الإمكان الإنساني والإبداع الحرفيه، ذلك لأنه يأخذ بأيدينا بعيداً عن كل الشراشف القائمة التي لا تنفك تظلل غرف معيشتنا التقليدية.

أشار البعض إلى أن الكلام في الـ "مابعد" إنما هو ضرب من الانفصال عن الواقع والتطلع الهمومي والنضالي لمجتمعاتنا، والتي يلزمها أن تؤسس القاعدة التي تلحق بها بادة الـ "مابعد" التجاوزية، كما قَلِقَ البعض الآخر من جدوى فاعلية هذا المشروع في كونه يتطلب استيعاباً وفهماً وتجربةً لما قبلها، لكي يكون الكلام في ما بعدها شرعياً، بينما أجد أن مختلف مطالب هذه الخطابات هي سيرورة ضرورية لفهم واقعنا وإنجاز مشاريعنا، فما بعد الميتافيزيقا وما بعد العلمانية تعيد وزن مشكلتنا مع تطرفات عمّال المقدس وحراسه، والميثوسية بالعموم. كما أن النتائج المترتبة على ما بعد الحداثة من قبول المختلف والإيمان بالتعدد وإعادة المعنى للهامش بعد تاريخ إقصاء طويل، يجعلنا نستطيع مراجعة إمكاناتنا في الحضور في عالم عانى ما عانى من مركزياته، ولا تخفى أهمية القول ما بعد الإيديولوجي في تجاوزه لأعنى نظم عرفتها البشرية في احتكارها لمساطر الحقيقة، وكما أن مراجعة جدوى الفلسفة نفسها والبحث في مقولة نهايتها أو تجاؤها في قلبها الخالص، يضعنا أمام معادلة صعبة تعيد تشكيل المصنع الثقافي برمته. فأني - بعد ذلك كله -

يمكن أن نستغني عن مراجعات المابعد وكيف لنا أن نستقيل عن الخوض فيها؟!
قد نُلزَم بأن نبين معنى الـ "مابعد" المحور في هذا الكتاب: إذ أرى أنه يحمل
في طياته دلالات متنوعة، ومتغايرة، ومتداخلة؛ فقد يحيل معنى الـ مابعد إلى:

1- اللحوق الزمني.

2- التجاوز التشريعي.

3- الإشكال الالتباسي.

4- الرفض والمواجهة.

وهذه الإشارات تعني أن لاحقة المابعد الباءة إنما هي تحيل إلى مفارقة ما
تلحق/تبدأ به، تلك المفارقة قد تأخذ شكلا زمنيا، إلا أننا نميل إلى أن هذه المفارقة
هي مفهومية في الغالب في أن انبثاقه لا أكثر، أما أن يكون معنى المابعد على الدوام
لاحقية زمنية يعني أننا سنتكلم عن مابعد الحدائة مثلا ناكرين وجود مشاريع
حدائوية متزامنة وموازية لها، أو مابعد الميتافيزيقا بوصفها حقبة تاريخية تعني ما جاء
بعد زمن الميتافيزيقا وكأن الميتافيزيقا قد انتهت وأصبحت جزءا من التاريخ، بينما
هي حاضرة ومخرقة لكثير من أطر فهمنا حتى النقضي للميتافيزيقا نفسه، وكذلك
يقال الأمر نسبة للأيدولوجيا وما بعدها، أو البنيوية وما بعدها، أو العلمانية وما
بعدها، أو حتى الفلسفة وما بعدها. وإن قلنا بالمعنى الثاني وهو التجاوز المشروع،
فذلك قد يقترب مما نقصده من معنى، إلا أنه هو الآخر إقصائي. بمعنى أن ما تم
تجاوزه أصبح باليا، ولم يعد قابلا، أو ممكنا بوصفه مشروعاً؛ بينما نؤمن بأنه
مشروع مواز، وإن أخذنا بالـ "مابعد" التي تحمل معنى الالتباس الذي يحيط
موضوعها فنحاول بحثاً أن نفارقه، وذلك بوصفه مشكلا، فقد نشترك مرة أخرى
مع المطلوب في المعنى، إلا إنا نبقي نصر على مشاريع المابعد نفسها تحمل إشكالات
والتباساً آخراً لم تتخلص منه؛ فما الحيلة؟! وإن صرنا إلى الطرف الأكثر حدة في
معنى "المابعد" سنجد الرفض أو المواجهة الضدية العدواتية هي آلية التعامل بين
المابعد وموضوعها، وذلك قد يعني فصلا تاما وحادا ودقيقا، بينما لا نزال نرى
تداخلاً آخراً وتضايفا بين الطرفين.

ولذلك أود أن أقف على معنى تركيبي آخر في الاستنفاد الدال على
النسبية، وبذلك نتيج مجالا للقول بالمرونة القابلة لمقول التعديل، فواحد من الطرفين

مثل دوماً مادةً وموضوعاً للآخر كمادة طيبة في النقد حيناً، أو التضمين حيناً آخر، بل وفي المراجعة والاستعادة إمكانات تخلق حيزاً ليناً يجعل المشروعات المطروحة في تجاوزها بالمابعد لا تنتهي بتلك اللاحقة أو تنشيء صراعاً لا حد له أو أمد لعنفه، بل تجزيء تلك المقولات المابعدية لنتج بذلك خلخلة بالمعنى الانكسماينسي، لنعيد تكائفها بصورة جديدة تعطينا معنى للإبداع واستلهم روح الحرية وعيبرها النافذ والعاير للقارات المعرفية، محاولة في استعادة الإنساني في مقابل كل مابعديات الموت أو صرامة ونهايات ما قبلها.

وفي خضم إنجاز مشروعنا هذا، آمنا بأن المعرفة ومنجزها إنما هي كل بشري تراكمي، رافضين بذلك مقولات المركزية الغربية وامتيازاتها الجغرافية والعرقية، لنباشر إنجازاً في الكتابة يعبر عن تواصلنا مع المطلب الأكثر عملائية "براغماتية" والذي يتجلى في تمكين كل ماقد يعد حلاً لمشكلة جزئية أو كلية في واقعنا المهترئ من قدامته وقروسطيته، محاولين بذلك تجاوز حفرة جدل التراث والمعاصرة، وفجوات المشاريع غير المنجزة، لنفتح بذلك أفقاً جديداً للتواصل الشرق/غربي "الإنساني". وإذا كان الفيلسوف هو من يحاول أن يجدد الإشكال- كما يرى ريكور- بغية فهم معوقات موضوعه وسبل المخارج منه، فإن الـ "مابعد" يعيد صياغة إشكال الفكر العربي الأساس.

د. علي عبود

بغداد/2013

المابعديات في الفلسفة: معناها وقيمتها ونقدها

زهير الخويلدي

باحث وكاتب فلسفي - تونس

"إن ما بعد الحدائى محايث للحدائى بما أن الحدائى هو زمنية حديثة تحمل في ذاتها رغبة في الخروج من ذاتها داخل حالة أخرى وليس فقط التوجه نحوها ولكن الذوبان فيها... إن الحدائة منتفخة بما بعد حدائتها."¹

لقد ولى العصر الذهبى للفلسفة وتبخر النص التماسك والمسترسل وتشنت الحقيقة الواحدة وماتت المعرفة المطلقة يوم أكملت المثالية الأمانية خدامتها مع الشمولية الهيكلية البونابرتية ومنذ استبداد النسق المرجعي للإيدولوجيا الماركسية في نسختها الشمولية وخلقيتها الميكانيكية الاقتصادية، كما لم يعد يجري العمل بنوع من المعرفة النظرية التي تزعم التدخل المباشر في التاريخ وتبعثر الفكر الأوحى وسقط الخطاب المقنع في فخ الديماغوجيا وأصاب الضجيج المنبعث من غبار المعارك العقل الأملعي بالصمم وتفكك المشروع التوحيدى للميتافيزيقا والممارس الحلم بالسيطرة على الكوكب عن طريق لغة المفهوم ومقولات المنطق واضفاء المشروعية عن طريق تصدير الحرب واستعمار الكوكب واذلال الشعوب ومصادرة حقوقها في قهر التخلف ووجدت الحدائة نفسها في حالة عماء لا شفاء لها منه وما تزال تسدد الاهانات الى جسدها وواقعة في كمامة لا تقدر على الخروج منها وهي مشد الأزواج الميتافيزيقية التي ظلت تتأرجح وتراوح بين الافراط في التجريبية حيناً والتفريط في المعقولة أحياناً أخرى.

Lyotard J-F, *l'inhumain*, édition Galilée, Paris, 1988. p. 33. 1

كما تميز التحقق الكامل للأزمة الحديثة بالغياب التام للمعنى وتصعد النواة
الروحية للخصوصيات وتشتت كل قول فلسفي يدعي الإجابة عن أسئلة شائكة
من نوع ما الحياة وما المصير وما المطلق وما الوعي وما الحرية وكيف يتعامل المرء
مع غيره وفي عالمه وما هو الدور الذي يجب أن يضطلع به المثقف في المجتمع وما هو
النظام السياسي الأفضل وماذا يجب على الانسان يفعل لكي يعيش سعيدا.

في المقابل ولد فعل التفلسف كمنط من التفكير النقدي الحر، وتحول
الفيلسوف الى شاعر وحجبه ظله، وصارت الحقيقة الفلسفية محاكاة وحكمة
وحكاية، وتحولت الفاعلية الفلسفية الى اشتغال في ورشات وتعددية عاملة في
حقول وإتباع لاستراتيجيات وعمليات فحص وتشخيص وعلاج وتحقيق وتدقيق.

هذه هي العبارات التي يختارها المؤرخون لحقبة تسمى مابعد فلسفية ضمن
أفق فكر مابعد مقولي وتحلم بتأويل مستقل ومتحرر ومنفصل عن كل فرضية
ضمنية وخلفية مسبقة ومرجعية ايديولوجية. متى بدأت حدائنا الفلسفية والثقافية
والعلمية؟ ومتى تنتهي؟ لماذا ثمة فلسفة حديثة وأخرى غير حديثة؟ ما الفرق بين
ما قبل الحدائة وما بعدها؟ وهل يجب مغادرتها نحو مابعدها؟ ولماذا نرفض العودة الى
ما قبلها؟ ولكن ألم يقل فرنسوا شاتلي "إن الحدائة هي الفلسفة بعد تفجرها"¹؟ ألا
توجد حدائة بعدية عقب كل فشل فلسفي في التعاطي مع الواقع وعند كل
منزلق تقع فيه الحدائة السياسية؟ كيف تكون الحدائة هي الحال والأصيل
والمعاصر وقد هزمت في عقر دارها اليوم وهنا؟ ويشفع التفكير في البعديات للرد
على التحديات؟

إذا تم تشخيص حال الحدائة بعمق يقع اتشاف حقائق رهيبية وهي ارتبط
الإيمان بالحدائة هوس بالجديد واتباع الموصه الفكرية وتدحرجت فيمتها التنويرية
الى مجرد نفعية تجارية وقيمة استهلاكية وكشف الوجه المضيء للحدائة عن وجه
مظلم وانجر عن الانتصارات الكبرى للعقل والعلمانية والفردانية مخاطر وأزمات
شملت المجال الاجتماعي والسياسي ودنست القيم واستغلت الانسان وأوقعته في
الاغتراب وتبين التأثير القاسي على الطبيعة والحياة الذي أفرزته الثورات الصناعية

1 فرنسوا شاتليه، "الحدائة في الفلسفة"، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد السادس، ربيع
1989، ص 26.

والتقدم العلمي والتقني. هكذا ظهرت انتقادات لاذعة من قبل حفاري قبور الحداثة ورفضوا اعتبار قيم الجديدة قيم خيرة ونادوا بالذهاب الى المابعد والتفكير بصورة غير معهودة والتسلح بالوعي النقدي للعصرنة والتحديث ومراجعة مفهوم التقدم.

لقد كانت فلسفة مابعد الحداثة في وضع مابعد الحديث وقرية من الحركات مابعد البنيوية ومتماهية مع التفكيكية تجسد التحديث البعدي في الفن والمعمار والعلم والسياسة وتميزت بالنقد الجذري للتراث والعقلانية وبخلخلة مقولة الذات وأعلنت عن موت الانسان وتطبيق المطلق ونهاية التاريخ وغسق المقدس وخاصة منذ تأليف ميشيل فوكو الكلمات والأشياء الذي نفى فيه تمثيله للتيار البنيوي. كما انتمى الى هذه الحركة غير المألوفة العديد من الوجوه الفكرية المتمردة على غرار جاك دريدا في الكتابة والاختلاف وبالتحديد مقال القوة والدلالة الذي نشره سنة 1967 الذي حكى فيه عن انتمائه الى التيار البنيوي من زاوية الثورة عليه وتجاوز نظرية الكتابة بإبراز دور الذات في النقد الأدبي والإنشاء الفني. يتحدث فوكو عن فرادة الإبتسيمي ويقارب الفلسفة مابعد الحديثة من منظور تاريخي مع التخلي عن هذا الأخير في سبيل الانتصار الى مقارنة بنيوية تركز على السبني والمقولات الفلسفية للفكر الحديث. كما قام بإمتحان المسارات التي تتحدد فيها المعرفة وتتغير تحت تأثير السلطة. على الرغم من أن فوكو كان قريبا من دريدا وتشاركها في كونهما من الفلاسفة مابعد حدثيين الذين إرتابا من الحقيقة المطلقة وادعاءات المعارف الكونية الا أنهما قاما برفض رؤى وأفكار الطرف الآخر وخاصة حول اللغة والجسد والسلطة والقانون. ولذلك اعتبرهما ليوتارد متشائمين في موضوع الانعتاق من ألعاب جديدة للغة وكانا مابعد بنيويين أكثر من كونهما مابعد حدثيين. على هذا النحو كانت النزعة مابعد الحديثة تيارا فنيا في حين أن الفلسفة مابعد الحديثة هي مجموعة من الأعمال والأقوال التي ظهرت في الستينات من القرن العشرين وخاصة في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وإيطاليا وقد وصف ليوتارد الوضع مابعد الحديث¹ بأنه قد طور نقدا قويا للتراث والعقلانية الكلاسيكية الخاصة بالحداثة الغربية واقترح مساءلة النصوص والتاريخ بطرق جديدة وذلك تحت تأثير الماركسية ونقد كيركجارد ونيثشه للعقلانية، وبالتأثر

Lyotard J-F, condition postmoderne, édition minuit, Paris, 1979. 1

بفنونولوجيا هوسرل وهايدغر والتحليل النفسي لفرويد ولاكان وبنويوة ليفي ستروس والتوسير والألسنية والنقد الأدبي. وينتمي العديد من الفلاسفة الى هذا التيار نذكر منهم خاصة كاستورياديس وبودريار وغتاري وباديو ونانسي وكريستيفا من فرنسا وفايراباند ورورتي وجامسن وبوتلر ورونال من الولايات المتحدة وفاتيمو وبرنيولا وأغمبي من ايطاليا وسلوترديك من ألمانيا وجيحيك من سلوفينيا. وقد اشترك جميعهم في القيام بالنقد البعدي وثنوا فضائل الحذر والحريّة والتعقل ودعوا الى احداث قطيعة مع التقاليد الايديولوجية للحدثة. لكن وحدة هذا التيار تخفي عدة اختلافات بين منظريه فقد رفض فوكو مثلا كلمة مابعد حديث وفضل عليها بالأحرى كلمة حدثة بينما آثر البعض الآخر اتخاذ مسافة نقدية مع التوجهات الكلانية والعقلانية من أجل تحليلها ونقدها وطبقوا مناهج متأتية من مدرسة الارتباب وخاصة ماركس ونيثشه وفرويد وسموا أنفسهم في غالب الأحيان مابعد بنويين وأقطاب التفكيك وحفاري قبور الميتافيزيقا وأمنوا بالتعددية الثقافية والنظرية الأدبية التي أبدت نوعا من الريية تجاه النظرية التقليدية في الخطاب السياسي والعلمي والفلسفي. وفي الحقيقة تظل مفردة "ما بعد الحدثة"، مصطلحا غائما ومفهوما ملتبسا، لأنه يفيد التطور والمضي الى الأمام ولكنه قد يتضمن الحنين الى البدايات والعودة الى الأصول واسترجاع ما سقط من الحساب وظل طي الكتمان. ويفسر هذا الغموض بأن الغرب المتقدم قد قطع مع الحدثة، وهو الآن قد انتقل إلى مرحلة ما بعد الحدثة وقام ب"نقل سلطة اللامتناهي من حامل الهي مفارق الى حامل انساني محايث. فصار على الانسان ذاته أن يحقق ارادة القوة حتى بدون ذلك التجميل الديونزيوسي الذي رافقه"¹. لقد كانت الوسائل المتاحة لفهم الحدثة هي تزايد الاهتمام بالتجربة والعقل وانتصار الثورة والتنوير والتقدم على الجهل والتقدم والتعصب وكذلك تطور التقنيات والعلوم وبلوغ الانسانية تنظيم اداري متطور ورخاء اقتصادي. لكن حدوث أزمة في صلب العقلانية وتكالب حول المشروعية وظهور تباعد بين النظرية والممارسة وبين الوسائل والغايات والفصل بين مجال الامتداد ومجال الفكر وبين مملكة الطبيعة

1 مطاع صفدي، الحدثة البعديّة، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد السادس، ربيع 1989، ص 5.

ومملكة الروح قد أدى الى التفكير في نحت مقاربات بعدية والذهاب الى النقد المعادي للحدائثة والترحيب بالنزاعات المضادة للعقل وإعادة الحياة الى عوالم ما قبل ثورية وإحياء التقاليد والحنين الى الكينونة والعودة الى الأصيل والأصلي.

اللافت للنظر أن مصدر الالتباس قد يكون عدم القدرة على الجسم في السؤال التالي: هل ما بعد الحدائثة يشكل استمرارية للحدائثة، أم أنه يعتبر قطعة معها؟ هل ما بعد الحدائثة هو توسيع لمكتسبات الحدائثة وترسيخ لقيمها، وتمطيط لمفهوم العقل لكي يشمل اللاعقل، أي الذوق والتمخييل والوهم والأسطورة والخطأ - وهي الملكات التي كانت الحدائثة الغربية الظاهرة قد استبعدتها من فضاءها - أم أنه يشكل قطعة مع أسس الحدائثة ومنطق عقلانيتها؟ وما المقصود بالمابعد حديث؟ وما قيمته من منظور تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر؟ وإلى أي تخلصت من الأوهام التي سقطت فيها الحدائثة؟ وألا تخرجنا من زيف العقلانية الحسابية الصارمة لتدخلنا في فوضى الفلسفة البعدية وتبعث الفراغات في الأنساق والعالم؟

ان الأعمال ما بعد الحدائثة تقطع مع مملكة الذات والعقل ومع التقاليد الفلسفية والإيديولوجية الموروثة عن عصر الأنوار مثل الاهتمام الذي تبديه الكانطية والهيجلية بالنسق العقلي الكوفي. كما تدمر المسلمات الضمنية والأحكام المسبقة التي ارتكز عليها الفكر الغربي لكي تضع مكانها فكر الفرق والاختلاف والترحيل والبرية والتشظي والعدمية والمجازرة والجنولوجيا والتفكيك ونقد النقد والتأويل المضاعف. اللافت للنظر أن فلسفة المابعديات تنقد بشدة تنصيب الاستدلال الرياضي كأساس لكل معرفة موضوعية وتتوقف عن تحديد الحقيقة كيقين نابع من قرارة الذات وترفض اعتبار الكوجيتو مبدا أول للفكر المشرف وتبتعد عن مسألة تنصب الأنا أفكر محكمة لتقرير ماهو معدوم وماهو موجود وتعيد الاعتبار الى مسائل الايمان والوحي والرمزي والسردى والمحكي والتمخييل في ظل عودة الديني وتكف عن الهبوط من النظر الى العمل أو الصعود من العمل الى النظر وتعتمد على الانشاء والفعل والإرادة أساسايد كاشفة لحرية الفرد.

في هذا الصدد سدد جاك دريدا موجة من الخلخلة والتفكيك تجاه التمرکز العقلي أي ضد أولوية العقل على اللاعقل وادعائه امتلاك حق تعريف اللاعقلانية ورفضها. هذا التمرکز العقلي يتضاعف حسب دريدا اذا ما أضفنا اليه التمرکز

الإثني والتمركز الصوتي ولما يصبح العقل الغربي هو وحده العقل المهيمن إضافة إلى العنصر الذكوري على العنصر النسوي وحينما يكون النموذج الغربي للعقلانية هو النموذج التنويري¹.

لقد ضاق الفلاسفة مابعد الحدائين ذرعا بالتقسيمات الميتافيزيقية إلى ثنائية وأزواج حدية تميز على كل النزعة الانسية مثل التعارض بين الحق والباطل وبين الجسم والنفس وبين الفرد والمجتمع وبين الحرية والحتمية وبين الحضور والغياب والهيمنة والخضوع. من هنا فصاعدا نصص الفلاسفة مابعد الحدائين وخاصة فوكو وأعقبه على أهمية علاقات القوة في تشكيل خطاب عن العصر وعلى شخصية الخطاب في بناء الحقيقة والآراء المقبولة كونيا وتوجهوا نحو بناء أنطولوجيا للحاضر وودعوا تحليلات الحقيقة والتجارب الممكنة التي توفر شروط المعرفة الصائبة واعتنقوا فكرا نقديا وخيارا اتيقيا يقوم بتدبير الحياة.

اللافت للنظر أن الفكر مابعد الحديث *pensée post-moderne* قد تميز بالتفكير في الاختلاف والفرق والبينونة وخاصة عند جان فرانسوا ليوتارد وميشيل فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا وكلهم ساهموا في الخروج من المذاهب الفلسفية المهيمنة وتأنيت مناخ فكري يتميز بالجرأة والنقد والحرية. وحتى وإن اشتغلوا على مناظير متعددة واحتلوا زوايا متعاكسة مثل اللغة والاقتصاد والرمز والسلطة والجنس والصورة والجينوم الوراثي والنص والثقافة والاتصال والقيمة والكتابة والمخيال والغيرية فإنهم رغم ظلوا يتقاسمون نفس دائرة الاهتمام وهي الخوض في أمواج بحر الفوارق *différences* عند دولوز وفوكو والاختلاف *différance* عند دريدا² والمباين *différend* عند ليوتارد.

لعل أهمية فكر الاختلاف اليوم هو قدرته العجيبة على التفكير بصورة غير نسقية والتحرر من النمطية وتكسير القوالب المتكلسة وتجاوز الموضوعة *objectivation* والتذويت *subjectivation* والانفتاح على عالم الحياة واشتراع أفق لامنظور للفعل واستئناف رحلة البحث عن المعنى وإضفاء القيمة وتحصيل

Derrida J, *l'Écriture et la différence*, éditions du Seuil, Paris, 1997. p. 1 339.

Derrida J, *l'Écriture et la différence*, p. 302. 2

السعادة وتدير العمران البشري واناخذ الحياة حيث ماهي أسيرة في المجتمع والطبيعة والاقتصاد والسياسة والعلوم. ان الحاجة الى تفكير مابعد الحديث هو ما حدث في تحولات العقلانية الذاتية من فشل تحويل العالم الى صورة والإنسان الى ذات وذلك بسبب توهم أن العلاقة مع الذات وليس مع الآخر هي المنطقة الوحيدة التي يستمد منها بشكل عقلائي وملائم كل معيار للحق.

اذا كان دولوز قد استقى مفهوم الفرق من اشتغاله على قضية العود الأبدي عند نيتشه والكثرة عند برغسن بغية التفكير في وضع تعددي مابعد ديالكتيكي بالمعنى الهيجلي وتحطى شغل النفي الذي هو أثبات وتطابق¹ واذا كان دريدا استلهم الاختلاف من التفكيك الهيدجري للأنطولوجيات التقليدية وتفريقه الأنطولوجي بين الكائن والكائنات وسار على خطى شيلنغ وباتاي في غرسه في حض اللوغوس الفلسفي ذاته وتصوره في شكل سلبية مطلقة تخترق الأنساق الفلسفية من الداخل من أجل تفكيكها وتقويض كل تمرکز لوغوسي أو صوتي أو إثني جملة وتفصيلا، فإن ليوتار التقط مفهوم المباين من الوظيفة التي يحتلها السرد في الثقافة الانسانية وعلى هذا الأساس دفع الحدائة الى الدخول في وضع مابعد صناعي وبعبارة أخرى مابعد حديث. بعد ذلك يشرع ليوتارد ادعاءاته في قول الحقيقة لا على ركائز منطقية أو تجريبية وإنما على تواريخ مقبول أو سرديات بعدية تخوض في مسائل المعرفة والعالم والإنسان سماها فتغنشتاين ألعاب الكلام ولكن وجود المرء في وضع مابعد حديث لا يسمح لهذه السرديات البعدية الكبرى على أن تزعم قول الحقيقة ولذلك يطور الانسان ألعاب كلام يصهر بها هذه السرديات الكبرى ويوسع علاقات التغير بين الانسان والعالم. على هذا النحو "ان اشراف عصر الحدائة الأول على اختتام وعوده واستنفاذها حتى الآخر يمهد بذلك لانبثاق عهد الحدائة البعدية حيث التحديث لم يعد يكفي بتغيير صورة العالم وحيزاته المختلفة بل غذا الانسان موضوعا هو ذاته للتحديث وليس مجرد أداة له... فلا بد أن يأتي التحديث الآخر مختلفا..."²

1 Deleuze J, *Différence et répétition*, editions PUF, Paris, 1985. p. 47.

2 مطاع صفدي، الحدائة البعدية، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد السادس، ربيع 1989، ص 16.

غير أن التفكير في المابعديات ليست ظاهرة فرنسية كما يروج ولا حتى منتوج قاري وإنما هي أيضا انشغال أنجلوساكسوني وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية مع نشأة الفلسفة مابعد تحليلية والبراغماتية الجديدة والتي استفادت من النظرية الفرنسية في النقد الجديد ومن نقاشات فتغنشتاين للفلسفة التحليلية وبالأخص في كتابه الرسالة المنطقية الفلسفية وكذلك من قراءة توماس كون لفلسفة العلوم في كتابه بنية الثورات العلمية وانتهت الى رفض عقل فلسفي تحليلي وقد جسدها ريتشارد رورتي¹ الذي قبل في البداية نقد كواين للزوج المفهومي تحليلي تركيبي وقوله بخرافة المعطى ولكنه بعد ذلك انتبه الى رفض سورل للفكر أو اللغة بوصفها مرآة تعكس حقيقة العالم الخارجي، ثم ناقش دافيدسن في مسألة التمييز بين الخطاظة الذهنية والمحتوى التجريبي وجعل طريقتنا في وصف العالم هي نفسها الطريقة التي نصنعه به وانتهى الى أن الحقيقة لا توجد في التطابق ولا في تمثيل الواقع وإنما في الممارسات الاجتماعية للمعرفة وفي الأشكال التي نستعمل بها اللغة للتعبير عن معارفنا وفي البور التي تستوطن فيها الرغبة والسلطة.

من المعلوم أن الفلاسفة مابعد الحدائين قد عوضوا الطريقة التقليدية في الكتابة التأليفية النسقية المسترسلة بشكل جديد هو التدوين على الهامش وعلى الجدار وتكثيف التعليق الجانبي واستعمال الرسوم والصور للتعبير وتأنيث الصفحات في شكل طوابع بريدي ووفق أسلوب الشذرة والمقطع والغرض من كل ذلك ترك الفراغات وتفضية المكان وإحداث انقطاعات ولحظات صمت في زمانية قراءة المكتوب بغية المحاوراة والتفكير المرافق. لكن الحدائنة البعدية "لا تصلح هذه الكلمة حتى أن تكون مقدمة لأن أية مقدمة إنما تنصب فخا لذاها لتغدو جزءا مما تقدمه في حين أنها تدعي اختيار العتبة دون ولوج البيت"².

ما تتميز به الحقبة المعاصرة عند مارتن هيدغر هو اعتماد العلم في تفسير حقيقة الموجود والتحكم في الظواهر والتنبؤ بوقوعها وقد حقق ذلك النجاح في الوصول الى العمق الميتافيزيقي الذي أسس العلم الحديث والإيمان بالتقنية وتفجر

1 Rorty R, *Conséquences du pragmatisme*, éditions du Seuil, Paris, 1993.

2 مطاع صفدي، الحدائنة البعدية، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد السادس، ربيع 1989، ص 4.

الثورة الرقمية وما انجر عن ذلك من جنون مهول للتقنية المنفلتة من عقابها ودخول الفن أفق الجماليات وصار يعبر عن حياة الانسان وينقل التجربة المعيشة، زد على ذلك علمنة الديني واستبعاده من المجال العام الى المجال الخاص وخلع الهالة السحرية عن المقدس وتوظيفه في صالح النيوي. على هذا يجد الفكر مابعد الحديث نفسه مجبرا على معالجة ظلامية العالم وأقول الآلهة وتحطيم الكوكب ونحويل الانسان الى حشد وتنظيم الانسان المريض بلا أسس وتنامي الحقد والعداء تجاه ماهو خلاق وحر وانحراف الهيمنة اللأعمدودة للإنسان على الطبيعة الى هيمنة الانسان على الانسان وتشكل دولة شمولية تحتكر العنف لنفسها وتمارس نوع من التسلط الاعباطي تجاه العباد والثروات¹.

اذا كانت الحداثة قد تسلحت بالجماليات للتعبير عن وعيها بالعصر واستنجدت بدولة القانون للتنظيم الديمقراطي للفضاء العمومي واعتبر المنهج الأساس الفكري للبحث المعرفي واتخذت من نمط الانتاج الرأسمالي شكلها الاقتصادي وجعلت من حقوق الانسان فكرة توجيهية للثورة الثقافية فإن الاشتغال الفلسفي بالمابعديات لا يقتصر على احداث توترات ولا يكتفي بتحريك السواكن ومراجعة البديهيات والتشيك المسلمات ويشرع في الوعي السياسي بالمكتسبات المدنية ويتجه نحو عقلانية مفتوحة ويعيد الاعتبار من جديد للدور الذي يمكن أن تضطلع به الذات الفاعلة على صعيد المعرفة والوجود والقيم وفي مقاومة السائد والتصدي للفضيحة والعار التي لحقت بالكينونة نتيجة سياسة تجفيف منابع الحياة والمعنى.

اذا كانت الحداثة هي قفص من الفولاذ يسجن حرية الكائن الأدمي ويضفي المشروع الثقافية على المشروع الامبريالي الذي يطمح الى التوسع والاختراق وبسط نفوذه على الكون ولما كان وظيفة الاستعمار والحرب المتحلة هي من اسهامات عملية التحديث وكانت أشكال العنف المادي المباشر والعنف الرمزي اللامرئي والعنف القانوني والتأديبي هي أدوات الميتافيزيقا التقنية في نشر الرعب الكوني وجعل العدمية ديانة النوع البشري في زمنه المتأخر فإن اكتمال الحداثة

Habermas Y, *le discours philosophique de la modernité*, edition 1
Gallimard, Paris, 2011.

نفسها يقنضي التنبيه على هذا الخطر والوقاية من الكارثة والاستجابة الى نداءات الاستغاثة التي يرسلها الكائن في معقله الحصين.

عوض البحث في الذهاب الى الخارج والاحتماء بالبرية والحين الى البدايات واسترجاع المائليات ينصح ليوتار بإعادة كتابة الحداثة وذلك للتعبير عن الوضع مابعد الحداثي وعن النزعة مابعد الحداثية التي تميز بها الانسان في الحقبة المعاصرة وبحول الزائد بعد الى فعل اعادة ويبرهن على ذلك بأن "تحقيب التاريخ الثقافي من خلال ما قبل وما بعد هو عدم الفعالية بالنظر الى أنه لا يخضع وضعية الآن الى التساؤل"¹.

ما تراهن عليه الخيارات البعدية هو الطبيعية بغية الانتصار على الافراط في التصنيع والعقلانية الأدوات وكذلك الاحتماء بالفنون والأدب قصد حماية الاحساس من التخشب وصيانة الذاكرة وإنقاذ ملكة التخيل وممارسة التأويل اللامتناهي للواقع الاجتماعي وانتزاع الحقوق البشري من التدنيس والانحطاط والتفاهة. والآية من ذلك أن الحركة التي تسمى مابعد الحداثة لا تعتبر تجربة تحدث خارج الحداثة وبعدها وإنما هي تفقد للحداثة ومراجعة لها والقيام بنوع من النقد الذاتي واستكمال مشروعها بعدما فشلت خيارات الانفصال والانكسار والقطيعة والنبد والإقصاء والاستبعاد وأن الأوان لكي يتكلم الفر لغة الادماج والصره والاحتواء والاتصال والاستمرار والمركب والتأليف والمصالحة والتوسيع والجمع والتحصيل والتظافر. ولعل أهم انشغال ترنو الى تحقيقه حركة مابعد الحداثة هو طرق تحويل العقل الأداتي الى عقل تواصلية وإرادة القوة الى ارادة معرفة وإنسانية الذات الى انسانية الآخر وتعويض التركيز على استهلاك الحاضر باستثمار الماضي. واستشراف المستقبل وإعادة الاعتبار للذات ورسم الغايات والأهداف والمعاني السامية. كما أن الحقيقة لم تعد موجودة في العالم من حولنا وكامنة في الطبيعة ولا موروثه عن الماضي ومطمورة في التقاليد يجب استرجاعها وإنما يوجهها الانسان بنفسه في المستقبل ويتكرها عن طريق التقاطع والتكامل مع الأغيار وبحوض بشأنها رحلات من محاولات التغيير ومن تجارب التطوير وعسر الولادة والمبادأة.

Lyotard J-F, *l'inhumain*, op.cit, p. 33. 1

لقد بان بالكشاف أن العالم ليس صورة معدة للغزو وأن الانسان ليس مجرد ذات مؤهلة لتمثل العالم وأن المطلوب هو تحرير العالم من هيمنة الانسان والكف عن تقييم فيض قوة الكينونة¹ وإبعاد الحقيقة عن صنمية الصورة ووثنية التطابق واليقين والاعتقاد والاكْتفاء بتحقيقها على أرض الواقع والإصغاء الى نداء الأقباصي والحلم بها على صعيد الخيال وافتراضها مجازيا وإنشاؤها استعاريا بلا سيطرة ودون تنظيم.

لكن هل يستوجب الدخول الى العصر مابعد الحديث التحلي عن الفلسفة والخروج من الميتافيزيقا ومجازة الثنائيات والانتصار على الذات الانسانية وتعطيل الإيديولوجيا ومبارحة العصر الصناعي وتأمل الانساني في مابعد الذكر والأنثى؟ كيف ارتبطت مابعد الحديث بحفر قبور النبوية والتفكيكية والتاريخانية والقول بإفلاس مقولات الوطنية والقومية والعلمانية والماركسية والتبشير بعودة السديني والرمزي والهامشي؟ أليس لكل مابعد مابعد يجبه ويتجاوزة؟ وإذا سرنا من بعد الى مابعد ألا نسقط في تسلسل لا ينتهي؟ وبماذا يتميز التصور مابعد الحديث عن العالم عن التصور القديم والوسيط وعن التصور الخاص بالأزمة الحديثة؟ في نهاية المطاف ان أعظم تحدي يواجهه الفكر مابعد الحديث هو إيجاد مقاربة للأسئلة التالية: الى أين نحن سائرون؟ لأية غاية؟ وهل نحن بانتظار قدوم شيئا ما؟ وماذا نفع في هذا الانتظار؟ وماذا بعد ذلك؟

Heidegger M, Etre et Temps, éditions Gallimard, Paris, 1985, p. 108. 1

ما بعد الإنسان Post-Human

د. عائشة الحضيبي
باحثة وكاتبة من تونس

1 - في "الما بعد":

يفترض الحديث عن "الما بعد" إقراراً - لا فقط بأسبعية للتعين التاريخي الزماني والمكاني "لما قبل" - وإنما أيضاً تشكُّلاً لمعقولية ما، يُعلنُ التحوُّلُ عنها، عن مشروعية القول في "الما بعد".

فإذا كان التمشّي الكانطي مثلاً قد نهج ضمن قول في "الما قبلي والما بعدي"، إلى اعتماد إحدائية فاصلة بينهما تنقوّم على منهج الفصل بين الحاصل "ما قبل" التجربة من حدوسات حسية وآراء من جهة، وما يتشكّل "ما بعده" من مقولات من جهة مقابلة، فلعلّ في القياس على ذلك ما من شأنه أن يشرّع لنا اعتماد تصنيف للعلوم ضمن سياق تطوّرها الاستيمولوجي يفصلها إلى علوم "ما بعديّة" وأخرى "ما قبلية". بالمعنى الذي يمكن أن نعتبر من خلاله وجود علوم للتجربة الحسية المباشرة (تنزل منزلة "الما قبل") وعلوم "الوحي" (تنزل منزلة "الما بعد")، وربما نضيف إلى ذلك التصنيف، علوماً "للأوعي" (تنزل منزلة "ما بعد المابعد" - إن صحّت العبارة -، أي بوصفها علوماً متجاوزة لعلوم الوعي باعتبارها علوم ما بعد علوم التجربة).

فعلوم "المابعد": تتخذ صفة ما بعديتها من جهة كونها لواحق لعلوم التجربة العينية المباشرة التي عُدّت "علوماً سوابقاً" أو "ما قبل كيان علوم الوعي" بالمعنى

الميتافيزيقي للمفهوم. فعلى سبيل المثال: أن علم "ما بعد الطبيعة" (الميتا فيزيقا) يعتبر علما مؤسساً لتجربة الوعي "ما بعد تجربة المعرفة الحسية الفيزيائية" (التي تفتقد لشروط العلوم بالمعنى الحديث للعلم) ضمن سياق ترتيب معرفي نظري، أعلن عن تجاوز ابستمولوجي لما تحقق من معرفة بعلوم سابقة وجوديا ومنطقيا لتحصيل علم ما بعد الطبيعة الذي صنّفه أرسطو ضمن نظام معرفة ووجود "كمتقدّم من حيث المرتبة والأهمية المنطقية عما سبقه من العلوم وكمتأخر من حيث المرتبة الوجودية" أي، بوصفه لاحقا لما سبقه من علوم الطبيعة ومتأخرا عنها زمانيا من حيث التحصيل.

في حين أن علوم "ما بعد الما بعد" بوصفها أيضا علوما "للما بعد" ولكن "لما بعد الما بعد" تستمدّ صفة ما بعديتها من جهتين: من جهة كونها تجاوزا للعلوم التي اعتمدت "تجربة الوعي" كمعطى ميتافيزيقي مطلق وثابت إلى مستوى علوم تتقوّم أساسا على فرضية اللاوعي بشكل عام، وكذلك من جهة ما قفزت إليه ضمن سياق تطورها الداخلي إلى ما بعد فرضية اللاوعي وما شكّلته من موضوع للعلوم النفسية الكلاسيكية بشكل خاص، على غرار "مابعد السايكولوجيا" أو "البارابسيكولوجي" بوصفه نمطا من المعرفة المجاوزة لمستوى المعرفة النفسية التقليدية إلى ما بعدها.

إلا إن اقتصار القول في المابعد على هذين القسمين: المنهجية والابستمولوجية يظل - في تصوّرنا - منقوصا ما لم يسع القول فيه مجال الاستقراء أو المراجعة النظرية والتاريخية المؤسسة لمقاصد "الما قبل والما بعد". فاستقراء السياق التاريخي والحضاري للـ "مابعد" قد يتجاوز مجرد الترتيب المعرفي للعلوم إلى إقرار تحوّل نوعي وزماني في المعقولة الواقعة (المتحققة).

من ذلك مثلا أن الحديث عن اللحظة السقراطية قد ركّز تجاوزا للحظة ما قبل السقراطيين معرفيا وزمانيا، تجاوزا يُعلن عن بداية تحوّل الفكر الانساني عن المروحة بين "الفكر والحياة وبين "الفن والواقع" - على حدّ عبارة نيتشه - إلى تشكّل لتفكير يجرّد الفكر عن الواقع ويتعالى عنه. وبالمثل، فإن التطرّق إلى المرحلة العربية الوسيطة يتنزّل منزلة القول في مرحلة "ما بعد" المرحلة الفكرية والحضارية اليونانية، وأن النظر في ما بعد الحدّثة يحيل إلى الإقرار بأن ما اقتضته

خصوصية ما بعد الحدائة قد شرّعه التحوّل النوعي عن معقولة الحدائة بوصفها واقعة معرفية قد تحققت وجوديا ومعرفيا، أسّست فلسفيا للعقلانية الذاتية ولتتمركز الذات بوصفها ذات واعية قادرة على اكتشاف ذاتها بذاتها من جهة كونها ذات قادرة على أن تتخذ من ذاتها موضوعا للتفكير مع ديكارت ومن جهة أنّها ذات حرّة قادرة على التشريع العقلائي لذاتها وبذاتها مع كانط.

بل أن معقولة الحدائة ذاتها قد تترتب ضمن نسقية "المابعد" كلاحق ضروري لما شكّلته أسس عصر النهضة الأوروبية - في مستوى أوّل - من عودة إلى النزعة الإنسانية وبداية تشكّل للوعي بالذات بوصفها ذات فردية وسمّها الميل في مجال الفن مثلا إلى العزف المنفرد كما عزف الكمان، أو إلى نحت الجسد العاري بوصفه جمالا فنيا ينحت الذات الجسدية كلوحة عارية من الأحكام القيميّة والدينية ويحفظ فقط ما تعلّق بالقيمة الجمالية، ومن تمهيد لتحوّل ابستيمولوجي يعلن عن مركزية العقل العلمي - في مستوى ثان -، بدت فيه ارهاصات لتكرّن عقلانية علمية قاطعة مع مرحلة "العلوم" الفيزيائية الغائية والإحيائية (أي مع مرحلة ما قبل "العلمية" بالمعنى العلمي الحديث)، ومؤسسة لشروط منهجية وموضوعية لكيان العلم الحديث.

هكذا.. يعلن القولُ في "المابعد" بشكل عام، عن تحوّل جذري في تعقل الكائن، وعن تجاوز في مستوى عقلنة الموجود ابستيمولوجي أو الحضاري إلى ما بعده. بمعنى، أنّه يعلن عن توفّر شروط إمكان اللاحق انطلاقا من الحاصل، وإنّ غيره بُنية فكرية... فإذا كان من اليسير أن نتحدث فلسفيا عما بعد الطبيعة مثلا ضمن سياق تصنيف للعلوم أو عما بعد المرحلة الوسيطة أو عما بعد الحدائة أو ما بعد المعاصرة ضمن مراحل تطورات فكرية وحضارية تؤسس للخصوصيات النوعية لكل مرحلة تاريخية معينة من جهة، وبوصفها موضوع تأمّل إنساني موضوعي يتموقع خلاله الإنسان موقع الملاحظ والمحلل المستقل عن الأحداث، فهل يمكن أن نسلك نهجا شبيها إذا ما تعلق الشأن بالنظر في الإنسان ذاته؟

2 - الإنسان: وإشكال "المابعد":

إن اتجهنا إلى بحث مسألة "المابعد" من جهة علاقتها بالإنسان قد تجعنا في مواجهة أولى مع ما إذا كان من اليسير قلب المواضيع ليتحوّل الوجود الإنساني

موضوع مسألة يرتدّ فيها الإنسان على ذاته الكلية لتكون موضوع النظر ومحوره، لا من جهة محاولة البحث في تعريفها وإنما من جهة مدى إمكانية القول في ما قبلتها، وما بعديتها. فلا تخفى علينا تبعاً لذلك، ملامح أولية لإشكال رئيس.

فالإشكال يظهر تحديداً حين التساؤل عن مدى إمكانية القول في "المابعد الإنساني". إذ، هل يمكن - قياساً عن القول في "المابعد" الإبيستيمولوجي والحضاري والتاريخي - أن نشرّع للتفكير في "ما بعد الإنسان"؟

هل يمكن التحوّل عن القول في الإنسان باعتباره ذاتاً متعلّقة ومنتجة بشكل موضوعي مستقل للكلّ المعرفي والوجودي، إلى اعتباره مشروعاً (un projet/project) للنظر وموضوعاً منفصلاً يشكّل في آن واحد مشروع معرفة ومشروع وجود قابلاً للتجاوز إلى مستوى "المابعد"؟

هل أن شروط إمكان "الإنسان" قد تحققت فعلاً حتى نجوّز القول في "ما بعده" أم أن المتحقق تاريخياً لا يعدو أن يكون "مشروع إنسان" لم تكتمل ملامحه بعد؟

هل أن ما نلمحه واقعاً هو الإنسان فعلاً في صورته الكلية المطلقة أم أنه ليس إلا "الإنسان" في بعده الجزئي والنسبي المتحوّل في الزمان والمكان فحسب؟ وهل يحقّ لنا لنا أن نتحدّث عن ثوابت في الإنسان، حتى يمكن أن نتحدّث "عما بعد تلك الثوابت"، ضمن تشكّل لكائن ليس هو الإنسان "الواقع" ولكنه "المابعد"؟

ثمّ، هل من المشروع أن نفكّر في تحوّل نوعي لبنية فكرية وجسدية وثقافية وحضارية "إنسان متحقق" حتى يستقيم لنا القول في "ما بعد الإنسان"، أم أن ما يطرأ من تحوّلات بيولوجية وفكرية ونفسية وإجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وتكنولوجية وقيمية في واقع الإنسان ليست إلا خصوصية من خصائصه المتطورة، والتي تؤكّد استمراره ضمن "مشروع الإنسان المفتوح" (the opened Project/le) (projet ouvert) غير المكتمل بعد؟

من هذا المنطلق يمكن إيجاز صعوبة القول في ما بعد الإنسان، في كونها تكمن، في ما إذا كان الفارق النوعي الذي يختص به الإنسان دون سواه، من جهة كونه كائناً نسبياً تتقوّم خصائصه على التحوّل والتطورّ وعدم الثبات في مختلف الأبعاد، قادراً على أن يُعتمد كواقع حاصل ومكتمل في التاريخ، حتى يكون القول في ما

بعده من جهة كونه تحوُّلاً نوعياً عن الـ "ما سبق"، أمراً ممكنًا؟ كيف لنا أن نتحدَّث عن تحوُّل نوعي يَسِمُ الما بعد، والحال أن ميزة الما سبق هي التحوُّل والضرورة؟ ما الثابت الكلي في الإنسان القابل لأن يكون موضوعاً لتحوُّل أو لتجاوز نوعي تاريخي وحضاري وبيولوجي، حتى يتسنى القول في ما بعده؟ إن ما وسَمَ تاريخ الفلسفة والعلوم من تعدد قول في تعريف الإنسان قد أنبأ عن وجود صعوبة في الظفر بتحديد له بشكل دقيق ونهائي وكشف عن تعقُّد اتصف به هذا الكائن. فبدا القول فيه مراوحة بين أبعاد تتصل حيناً لتقابل أحياناً، تتراوح بين تعريفه على أنه "حيوان ناطق" و"حيوان سياسي" ضمن نسقياً أرسطية مثلاً، في سياق إحالة إلى أبعاده البيولوجية الحيوية (حيوان) من جهة، بالتوازي مع بعديه المتعلِّق والمتكلم من جهة (ناطق)، ومع بعده المدني والاجتماعي من جهة ثالثة (سياسي).

ويظهر تارة على أنه كائن رامز قادر على صنع لغته وعلى تأكيد حضوره الرمزي في العالم (كاسيرار) وطورا، على أنه كائن واع بإطلاق يتحدد وجوده الحسي انطلاقاً من وجوده الواعي، وتتصل ذاته الجسدية بذاته المفكرة فلا تكون إلا بكيافها (ديكارت).

ويتحدد فيما بينهما، على أنه كائن الوحدة والمحايثة بينهما (الفكر والجسد) فهو بذلك كائن الشهوة الواعية بذاتها من جهة ما هي رغبة جادة وساعية إلى حفظ بقائها فلا يكون الجسد إلا امتداداً وانفعالاً موازياً للفكر وفاعلاً فيه ولا يكون الفكر إلا فاعلاً ومنفعلاً متحداً مع الجسد، وحدة يتحدد خلالها الإنسان على أنه كائن الكوناتوس (Conatus) بحسب عبارة سبينوزا.

يبدو الإنسان إذا كائناً غريب الملامح، لا ينقطع أن يتحدد من جهة، على أنه كائن صانع (برجسون) أو كائن منتج (ماركس) ولا أو على أنه كائن حر (كانط/سارتر)، أو على أنه "فكر متجسّد في العالم" (ميرلوبنتي)، إلا أنه سريعاً ما تتحطم بداخله مقولات الوعي المطلق والحرية من جهة موازية ليرتد مع "فرويد" كائن اللاوعي، الذي توجه طاقاته اللاواعية المكبوتة جميع نشاطاته..

هو إذاً، إنسان المفارقات وكائن الإهانات الثلاثة: الإهانة الكوسمولوجية مع حين رجّ الاكتشاف الغاليلي لدوران الأرض اعتقاداً الإنسان - الذي ساد إلى

حدود العصر الحديث - بأنه يسكن الكوكب المركز، فحطّم شعوره بمركزيته للكون (egocentrisme)، والإهانة البيولوجية مع داروين حين أعلن أنه سليل القردة فهز ثقته في نبل أصله، والإهانة النفسية مع فرويد حين هزّ اكتشافه للأوعي قداسة الوعي الإنساني ومركزية الذات الواعية بذاتها، ليحوّله إلى كائن اللاوعي بامتياز..

إن هذه الهزّات التي وسّمت تاريخ الإنسان وتاريخ العلم معا، إضافة إلى تلك التقاطعات التي جمعت ضمن محاولات تعريفه بين الفكر والجسد، والفعل والانفعال، وبين القيم الأخلاقية والاقتصادية والسياسية، أي بين حضوره في العالم بوصفه ذات متفرّدة قبالة موجودات أخرى، وبكونه ذات منفردة مقابل ذوات مغايرة، أو بوصفه ذاتا فاعلة ومنفعلة بالاشتراك مع ذوات موازية ضمن عمليتي الاعتراف والرفض، إنما تكشف عن تعقّد الكائن البشري وعن صعوبة تحديده بدقّة وبشكل نهائي، وهي صعوبة أقرّها الفلسفة الفينومينولوجية - مع هيدقير - حين قضت بضرورة التحوّل عن النظر في السؤال "الماهوي" بما في ذلك سؤال "ما الانسان؟" إلى البحث في سؤال "الكيف" المتصلّ بالفعل وبالمتحقق، إن صح التعبير، وهو ما من شأنه أن يعلن الإنسان بوصفه كائنا لم يتحدد بعدّ على صورته المطلقة والثابتة والنهائية.

ذلك أنّ ما نلمحه - من الإنسان - على الواقع، ليس إلا ملامح لكائن تاريخي متطور، لعلّه لم يوجد ولن يوجد أبدا على صورته المطلقة، بل لعل تلك الصورة لا تعدو أن تكون إلا نتاجا من انتاجات تصوّره ومطامحه الميتافيزيقية المتعالية عن واقعه التاريخي..

فهل يجوز لنا إذا، البحث في "ما بعد الإنسان" ونحن لم ندرك بعدّ "مفهوم" الإنسان؟ هل يصح لنا فعلا أن نتحدّث "عما قبل وعما بعد" الإنسان؟.. وإن كان ذلك غير ممتنع، فأيه كان "الما قبل" وأيه سيكون "الما بعد"؟

هل أن "الما بعد" يحيل إلى المعنى الميتافيزيقي والميتا تاريخي على غرار "الما بعد الطبيعي"، ليستهدف تلك الصورة العقلية المطلقة للإنسان التي لم يكتمل لا تحقّقها ولا إدراكها بعد، أم أن "الما بعد" في هذه الحال لا يجاوز البحث في التحوّلات الطارئة على الإنسان ضمن سياق الصيرورة التاريخية؟

ثمّ، ألا يقتضي ساعتها البحث في الما بعد الإنساني، ضرورة تتبع لشكل من أشكال التغيّر الما بعدي اللاحق لما كان، والمستشرف لما يمكن أن يكون عليه هذا الإنسان الواقع والمتعيّن في التاريخ، في سياق ما يطرأ من تطورات علمية بيولوجية وما تفرضه من تدخل في الهندسات الجينية، وفي سياق ما يطرأ من تحولات كوسمولوجية وكوسموسياسية وضمن ما يحدد خصوصية العالم المعاصر من تسارع نحو التطور التقني والتنافس على اكتساب الأسلحة الحربية؟

معنى، ألا يجدر القول في ما بعد الإنسان من جهة ثلاثة أبعاد على الأقل: أولاً، من جهة ما تفرضه التحولات العلمية ذاتها من إمكان لاستبدال الإحداثية الزمانية والمكانية الأرضية التي حكمت الوجود التاريخي للإنسان، بإحداثيات كونية مغايرة قد تشكل مجالاً مغايراً لامتداد وجوده؟

ثانياً: من جهة ما يمكن أن يهدد الوجود البيولوجي والجنسي (الجنس البشري) على حدّ السواء، وما يمكن أن يستحيل عليه الإنسان - الما بعد؟...

ثانياً: من جهة ما يمكن أن يتبع تلك التطورات العلمية من انقلابات قيمة تسعى باستمرار إلى تغيير ما هو كائن قيمياً - بالمعنى الدوركايي - لتتجه اليوم إلى الفعل ضد "ما يجب أن يكون" - بالمعنى الكانطي للعبارة - سواء من ناحية ما يلامس الحقوق القيمة البيولوجية للإنسان، أو من من ناحية ما يهدد حقوقه السياسية أمام ما يشهده العالم من اتجاه نحو التكنيف التكنولوجي الخادم لسياسة الحروب والعنف؟

اعتباراً لهذه الحالات الثلاث، ألا يشرع النظر في "الما بعد الإنساني"، استشرافاً - ربّما - لجنس "ما بعد الإنسان المتعيّن" إذا حدث أن انقرضت صورته التاريخية البيولوجية والقيمة والحضارية الحالية أمام ما تشكله لعبة التنافس البيولوجي والتسابق المسلح من خطر على كينونته؟

يبدو أن الإشتغال على "ما بعد الإنسان" ليس بالأمر الهين اعتباراً لمسألتين على الأقل:

أولاً، أن الإشتغال على إنسان ليس هو كائن "البعد الواحد" على حدّ عبارة ماركيز، وإنما هو كائن الأبعاد المتعددة، المتداخلة والمعقدة التي تحول دون تمثله كمشروع قد اكتمل أو كمشروع مفتوح يطمح للاكتمال، يجعل من الصعب

الحديث عن إنسان "ما قبل" المابعد، ولا عن إنسان "ما بعد" الماقبل.. إذ كيف يتسنى الحديث عن إنسان "الما قبل" - أي عن إنسان قد اكتمل في تشكّله - والحال أنه لم يكتمل كواقعة تاريخية منغلقة الملامح؟ وكيف كيف يستقيم القول في "ما بعده"، والحال أن "ما قبله" ممتنع الاكتمال؟

ثانياً: أنه إذا كنّا أيضاً قد شهدنا حركة تطوّر للعلوم وللبنى الثقافية والحضارية بشكل يمكن، أن تكون فيه كل لحظة سابقة هي عبارة عن انتهاء لمرحلة وبداية لأخرى، فإن الإشكال الذي يعترضنا أمام القول في الماقبل والمابعد الإنساني، يتعلق بالمفارقة التي يتقوّم عليها الوجود الإنساني، ذلك أن الإنسان بحكم عدم اكتماله وبحكم ما يطرأ عليه من تحوّل وتطوّر يكون عرضة للتغير والتبدّل المستمر، ولكنه مع ذلك لم يكن عرضة لحدوث تحوّل نوعي كلي ومطلق في بنيته بل أنه حافظ على ملامح مشتركة بين كل الفترات للذات البيولوجية على الأقل. فهل يمكن أن يكون ذلك مؤشراً لمبحثنا، يشترط بأن القول في "الما بعد" يجب أن يتزامن أساساً مع الإعلان عن بداية وجود تحوّل نوعي في البنية البيولوجية للإنسان، أم أنه لا بأس من المحافظة على اسم الإنسان واعتباره "إنسان ما بعد الإنسان" على حد عبارة ديمتري كاكان؟

لعله يجدر بنا الإشارة إذا، إلى أننا سنتوخى فهجا يأخذ في اعتباره المراوحة بين المسائل الثلاث التي أشرنا: الإنسان كجزء أو كمشروع متشكّل ومتطور عبر التاريخ حيث لم يبلغ كماله بعد، وإنما سنعينه على الوجه الموجود قبل المستشرف، ثم ككائن الما بعد من جهة ما يمكن أن يكون عليه الإنسان من جهة المحتمل والمتوقع انطلاقاً من المعطيات الآنية، ومن جهة ما يمكن أن يكونه بعد ما يطرأ عليه من تحولات بيولوجية ونفسية وفي مستوى وعيه وقيمه واختراعاته وما حوله من تحولات كوسمولوجية واقتصادية وسياسية.

فلنسلم أولاً - تيسيراً لعملائنا -، أن ما نعيه في مستوى أوّل بالإنسان هو هذا الكائن المتعين (كائن القيمة والوعي، الخ..). وأنا لن نستعيد دراسة ما هو كائن، وإنما سنحاول النظر في ما يمكن أن يكون، اعتباراً لما هو كائن، ولما هو بصدد الكيان.. ومن ثمة سنفضّل محاور قولنا، إلى القول في ما بعد الإنسان، بيولوجياً، تاريخياً، حضارياً، قيمياً وكسمولوجياً؟

3 - هل هو "إنسان" ما بعد الإنسان، أم هو "ما بعد" الإنسان؟:

لعله من الجدير أن نذكر في هذا المستوى، أن إشكالية القول في "ما بعد الإنسان" أو في "إنسان" الما بعد، لم تكن بمنأى عن استباق خصتها به بعض أفلام الخيال العلمي وبعض الروايات، استباقاً مهّداً للعلم والفلسفة المعاصرين استئناف الخوض فيها أيضاً. مما يعني، أن مشكل "الما بعد الإنساني" لم يكن ليكون حكراً على المباحث العلمية والفلسفية وإنما شكّل حيزاً مهماً في المخيال القصصي والروائي الإنساني¹. من ذلك ما سعت إليه بعض أفلام الخيال العلمي من اظهار للكائنات البشرية في صور على غير صورها الطبيعية المعتادة تزواج بين كائنات بشرية بأنصاف آلات حيناً، أو كائنات آلية بأنصاف إنسان إلخ.. ولعل من أغرب ما لفت الانتباه، ما صورته روايتي ميشال هولباك "جزئيات أولى" و"احتمال جزيرة"²، حيث ظهر الراوي في الرواية الأولى في دور آخر إنسان يروي قصته قبل ظهور الكائنات الآلية وقبل تحوّل الكائنات البشرية إلى كائنات "الما بعد" الخارقة من حيث قدرتها وقواها الحاسة لما كان عليه الإنسان، رواية كانت بمنزلة الإعلان الخيالي عن "كائن" ما بعد الإنسان.. تشكّلت ملامحه بصورة أوضح في مستوى رواية "احتمال جزيرة" التي حملتنا إلى التعايش المخيالي مع أجيال من كائنات "ما بعد- إنسانيين" تعيش حياتها بشكل مطمئن وهاديء...

إن الصخب الخيالي، وردات الفعل الفعل التي قوبلت بها مثل تلك الأفلام والروايات، لم يفتأ أن انتقل إلى إلى مجال اهتمام الوعي الإنساني، علماً وفلسفة ليتحوّل موضوع "ما بعد الإنسان" إلى موضوع راهن بامتياز.

فلم يعد نخفى عن الفلاسفة والعلماء، ما تحوّره البعض من قول في "إنسان ما بعد الإنسان"، ولا في "ما بعد الإنسان"، قولاً، أتجه فيه التجويز الأوّل إلى اعتبار إنسان الحدائثة وما كان من موقع للذاتية ومن تحولات طارئة على العقل العلمي والفلسفي معاً هو المرجعية التي يمكن من خلالها الحديث عن الإنسان إلى ما بعده،

1 حول هذا الصدد يمكن مراجعة مقال: حميد زنار: "ما بعد الإنسانية" إشكالية العصر: ألا يكون الإنسان صيرورة نحو الإنسان؟..؟

2 صدرت رواية "جزئيات أولى" سنة 1998، وصدرت رواية "احتمال جزيرة" سنة 2005.

من ذلك مثلا، ما ذهب إليه ديمتري كاكان في مؤلفه "إنسان ما بعد الانسان". في حين اعتبر آخرون أن ما شرّعت التطورات العلمية المعاصرة خاصة في مجالي البيولوجيا والكوسمولوجيا من تدخل بيولوجي في الهندسة الجينية للإنسان ولبقية الكائنات الحيوانية والنباتية من جهة، ومن اكتشافات فيزيائية وفلكية، أو من الاتجاه إلى تقنية الاستنساخ في جملة هذه المجالات، ما من شأنه أن يشرّع للحديث عما بعد الانسان، سواء بوصفه صيرورة بيولوجية (ما بعد الإنسان البيولوجي)، أو بوصفه كائنا مستنسخا بلا تاريخ أو قيم، أو بوصفه صيرورة تاريخية وحضارية (ما بعد الحضارة الإنسانية)، أو بوصفه صيرورة ايتيقية (ما بعد ايتيقا الإنسان) أو بوصفه مشروعا طامحا للعيش ضمن كوكب غير الأرض أو بوصفه أيضا احتمالا مفتوحا على زوال (الكائن ما بعد الإنسان)..

وإذا كان من الممكن أن نتفق مع ما أحدثته العقلانية الفلسفية والعلمية في عصر الحداثة من تحوّل فعلي لموقع الذات المفكرة في الوجود ولنمط تفكيرها مهيمة لإنسان المعاصرة، فإنه، لا يمكن أن ننكر أيضا موقع إنسان ما قبل الحداثة، بكل ما حلّده من موروث فكري ورمزي وأنثروبولوجي وإن كان يتغير في ركائزه مع عقلانية الحداثة، مما يجعل من القول في ما بعده، قولا في ما بعد الانسان البدائي والوسيط، من جهة قدرته الفكرية على التحوّل والتطور، إلا أن ذلك، لا يمنع أن نلاحظ ما يحكم البنية الفكرية للإنسان من حتمية التغير والتحوّل ضمن سياق صيرورة تاريخية، وكأنه من الحتمي ضمن سياق الحتميات التي تحكم الظواهر الطبيعية، ألا يكون الإنسان إنسانا إلا بما يملكه من قدرة على التحوّل - وهذا ما يجعل من القول في ما بعد الإنسان - مرّة أخرى - أمرا ليس على حدّ يسير.. فهو قائم هنا في الزمان والمكان، بحتمية تحوّله وصيرورته، لم ينته بعد، ولم يتوقف عن التحوّل بعد، ولم يستحل كائنا غيره بعد.. ا

لعلنا إذا، نظرق بابا آخر للقول في ما بعد الإنسان، قد لا ينفصل عن مبدأ التحوّل القائم فيه، ولكنه قد يبيء بإمكان تحوّل كفي نوعي في ما يتعلق بالتركيبة البيولوجية والفيزيولوجية للإنسان، ونعني بذلك "ما بعد الإنسان البيو ايتيقي".

فأي شرعية يكسبنا إياها ما آل إليه التدخّل البيولوجي في الجينوم البشري للنظر في "ما بعد الإنسان"؟

لا أحد ينكر ما بلغته البيولوجيا اليوم من تقدّم، ومن قدرة على التدخل في الهندسة الجينية لا فقط للإنسان وإنما لسائر الكائنات الحية، بل ومن قدرة على إعادة انتاج الحياة ذاتها.

ولئن كشف هذا التطور في أحد أبعاده عن قدرة الإنسان على الاتجاه إلى تحسين النوع البشري أو الطبيعي بشكل عام من جهة التدخل في الموروثات الجينية تعديلاً أو تجويداً (تحسيناً)، أو من جهة ما توفّره البيولوجيا من إنتاج لبنى عضوية يمكن استغلالها لعلاج بعض الأمراض أو تعويض بعض الأعضاء القاصرة، فإن الإشكال الذي يطرح من جهة مغايرة لا يتعلق فحسب بما يشمل التدخل البيولوجي الجيني من تهجين أو من تحويل لا ينقطع عن مساس بحق الإنسان سواء في الإبقاء على إرثه البيولوجي على صورته الطبيعية، أو في العيش ضمن معطى طبيعي فيزيائي على صورته الطبيعية الخام السابقة للتدخل التقني البيولوجي، بل ومن جهة القدرة على إعادة برمجة الكائن الحي وفق نماذج تضبط بشكل مسبق¹ بما يسمح بالقدرة على التحويل الكلي للتركيبية البيولوجية وللشكل الفيزيولوجي للإنسان خاصة.. ولا شك أن الإشكال لا يبق في مستوى إشكال التحويل البيولوجي والتدخل في خصائص المادة الوراثية للإنسان، وإنما يتحوّل إلى إشكال بيويثيقي بالأساس يمكن أن نلمحه على مستويين على الأقل:

المستوى الأوّل يختزله السؤال: أي خطر قد يتهدد الإنسان من جهة " الوجود الحقوقي والقيمي " الذي يعقب ليبرالية التدخل البيولوجي في الإرث الجيني للإنسان؟ أما المستوى الثاني فيبلوره السؤال التالي: هل أن القدرة على التدخل البيولوجي وعلى تعديل أو تهجين الخصائص الوراثية الطبيعة للإنسان، ستعقده قدرة على التدخل في الموروث الواعي القيمي للإنسان، بما يتناسب مع ما يطرأ عليه من تدخل بيولوجي، أي بشكل يعدّل أيضاً مفاهيمه القيمية بما يجعله يستوعب أخلاقياً ما يطرأ على طبيعته من تعديل أو تحويل أو تهجين؟

1 راجع حول هذا الصدد مقال د. عبد الرزاق الدوّاي: "تأملات جديدة في مجال أخلاقيات البيولوجيا" الصادر (ضمن فلسفة الحق عند هابرماس - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط/سلسلة ندوات ومناظرات رقم 156 الرباط، 2009)، ص 7.

يتعلق المستوى الأوّل إذا بما، لم يغفل كل من هابرماس أو فوكوياما¹ على التشديد عليه حول ما يهدد "الطبيعة البشرية البيولوجية" من خطر قد يفقدها فعلا أهم خصائصها الأوّلية، وما يعنيه ذلك من اتجاه إلى "انتهاك حُرمة الطبيعة البشرية، ومن إطلاق العنان لحرية التصرف في الصورة الطبيعية والرمزية التي تحملها البشرية عن نفسها"². ومن توجه إلى حرمان الإنسان من حق امتلاك: "إرث جيني طبيعي لم يُمسَس من قبل، ولم يخضع لأي تدخل أو تعديل اصطناعي"³ على حد عبارة د. عبدالرزاق الدواي. وضمن هذا السياق على وجه الخصوص، يعتبر بعض الباحثين "أن الأسئلة الأخلاقية المعاصرة، أسئلة البيو - إيثيقا، ليست ثقافية، بل متعلقة بماهية الكائن في كليته"⁴.

إن هابرماس لم يمتنع أن يقدم في مستوى مؤلفه أيضا "نحو أخلاق للجنس البشري" نقدا لدعاة التقنية الليبرالية الذين يشرّعون لاختراق حرمة الهندسة الجينية وفق ما يعتبرونه مبدأ "الحرية" الذين يرفضون من خلاله الخضوع لقدر حتمي ما دام بالإمكان تغييره والتحرر منه بواسطة العلوم الطبية والبيولوجية في مستوى تعديل التشوهات الجينية أو تحسين الصورة التي وجد عليها الفرد أو تغييرها وفق اختياراته، فالفرد وحده له حق اختيار ما يطمح أن يكون عليه.

فإذا كان دعاة التحسين الجيني، والدفع بالتدخل البيولوجي في الهندسة الوراثية إلى منحى ليبرالي مبررين ذلك بما يتنزّله مبدأ الحرية من تقديس وبما يشرّعه من عدم تقييد، فإن في ذلك ما من شأن أن يطرح إشكال "الكرامة الإنسانية" من جهة، وإشكال "المساواة" من جهة مغايرة حسب هابرماس:

- 1 يمكن مراجعة كتاب: نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية لفوكوياما وكتاب "مستقبل الطبيعة: هل نسير نحو نزعة ليبرالية لتحسين النسل البشري؟" لهابرماس. ويمكن العودة في هذا الصدد إلى مقال د. عبد الرزاق الدواي الذي سبقت الإشارة إليه.
- 2 راجع: د. عبد الرزاق الدواي نفس المقال، ص 7.
- 3 راجع المرجع السابق.
- 4 راجع مثلا مقال: عادل حدجامي، "البيو طيقا: سلطة التقنية وتنافر القسيم: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتر دايك ضد هابرماس"، ديسمبر 2009.

إشكال الكرامة، باعتبار أن، أن حرية التدخل المطلق في الجينات الإنسانية من شأنها ان تعدي على كرامة الجنين خاصة من جهة "تشبيته"، ومن جهة "انتاجه مخبريا كبضاعة تضبط مواصفاتها بشكل مسبق وتكون خاضعة لنهجي العرض والطلب" وتحويله إلى نموذج "الطفل البطاقة" أو "الطفل الاستعمال"، من شأنها أن تفقد الجنين "المشروع الإنساني" حقه الحيوي، حين يكون موضوع إجهاض أو اتلاف في حالات عديدة دون أدنى تقييد يبعد أخلاقي أو قانوني يحفظ له حقه في الحياة... والحال أن ما يضمن إنسانية الإنسان هو احترام كونه "شخصا" بالمعنى الأخلاقي والقانوني، وأن ما يؤكد كرامته هو ألا يتحوّل إلى أشبه بألة خاضعة للتعديل والتسويق والتشبيء.

وأما إشكال "المساواة"، فإنه يطرح من جهة أن المنحى الليبرالي في خرق الجينات البشرية والاتجاه إلى انتاج الأجنة وفق مواصفات مضبوطة، أو إلى اعتماد تقنية التعديل أو التدخل الجيني، من شأنه يخرق عامل المساواة الطبيعية التي تقرّها مبادئ حقوق الإنسان، باعتبار أن الناس يولدون متساوون، وما الاتجاه إلى "استهلاك الأجنة" وإلى اعتماد تقنية التعديل الجيني إلا تشريع للتفاوت والتراتب بين الناس، يقوم في أبسط أشكاله على ايجاد كائنات معدّلة وأخرى غير معدّلة، بل أن في إدراك الإنسان لمفاتيح وضعه الطبيعي وقدرته على تغييره، سيؤدي لا محالة إلى ردم الأساس الإيتيقي لتعايش الناس. وهكذا قد يتحول "ما بعد الإنسان" الذي يبشر به دعاة التقنية المعاصرة، إلى "ما قبل الإنسان"¹ على حد عبارة الباحث عادل حجامي.

فهل يكون إذا "ما بعد الإنسان" ليس إلا صورة لكائن قد خسر كرامة الإنسان، ولم ينجح في المحافظة على حقوق عيشه الطبيعي والقيمي، بسبب سوء تصرف في ممارسة الحرية؟ هل يكون صورة مشوهة لكائن أنتجه ردم القيم الأخلاقية والجمالية، وانقلابها إلى قيم التشيئة الليبرالية؟ هل يكون "شيئا" حصلا عن رغبة في الاستنساخ والتشابه ضمن قالب عالمي ينهج مبدأ العولمة؟

يبدو إذا أن تشريع المرور بيولوجيا إلى "ما بعد الإنسان" لا يمتنع عن أخطار تلامس طبيعة الكائن البشري في حدّ ذاته وتهدد استمرارية ملامحه الإنسانية

1 نفس المرجع.

الكلاسيكية المعتادة. بل أن الخطر الإتيقي الذي يتهدد الإنسان، جرّاء التدخلات اللامشروطة في الجينوم البشري قد يلقي به إلى شكل من التوحش البيولوجي والقيمي ربما يرتد من خلاله إلى ما يمكن أن نصفه بـ "ما قبل الانسان"، أي ما قبل المدنية، أو "ما قبل الحضارة الإنسانية".

في حين أن تشريع المرور تقنيا إلى "ما بعد الإنسان"، لا يعدم أن يفتح وجود الإنسان على أحد أفقين:

أولاً: إما أن ترمي به التقنية إلى استبداله بالآلة المتفوقة عليه ذكاء - وهي الآلة القادرة على تحسس خصائص الأشياء ومعرفتها، والتي قد تأخذ على حد قول د. علي حرب، مكان الإنسان، أي تفضي بنا إلى ما بعد الإنسان بيولوجيا. إذ يقول: "فما يحدث من تحولات وانقلابات معرفية وتقنية، يتعدى مسألة تعديل الخارطة الوراثية أو استخدام التقنيات الرقمية في مضاعفة القدرات، نحو مرحلة جديدة تقوم على ردم الهوة بين المادة والحياة، بين الجامد والعضوي، بإقامة نوع من التهجين بين الإنسان والآلة، لإنتاج كائن جديد (Cyborg)، هو ما يسمونه "ما بعد الإنسان"¹.

ثانياً: وإما أن يتحوّل إلى كائن منصهر مع الآلة، لن يمكنه هذا الانصهار على حدّ مطمح - راي كروز وايل - من تعديل ذاته آلياً فحسب، ولا من استبدال قطعة آلية مكان عضو من جسده فحسب، بل وكذلك من القدرة على مغادرة جسده واللجوء إلى شحن خلاياه عن بعد بفعل أقراص مغناطيسية تجعله ممكن الانتصار على الموت وبالتالي من الاستمرارية والديمومة، ومن ثمة، المرور إلى حالة وجودية "إنسانية" مغايرة قادرة على مغادرة المادة (الأجسام) والتحرر منها والتحكّم فيها عن بعد في نفس الوقت.

من هنا يمكن أن نلمح في تصوّر أوّل أن أفق الما بعد الإنساني، يمكن أن يفتح على مجالين متعاكسين: فإما أن يُلقَى به إلى عود عكسي إلى أفق "المقابل الإنساني"، قيميا وبيولوجيا، وإما أن يُلقَى به إلى أفق آلي "ما بعد إنساني"، تقنيا. فهل يمكن الإقتصار على هذين الأفقين، أم أن النظر "في ما بعد الإنسان" يمكن أن يشمل من الغرابة والتعدد مثل ما وسم الإنسان ذاته؟

1 راجع: د. علي حرب، مقال "ما بعد الإنسان: الذكاء والهشاشة"، فيفري 2012.

4 - "ما بعد الانسان" حضاريا وكوسمولوجيا: هل يكون خطوة إلى

الإنسان المطلق، انسان ما بعد التاريخ وإلى الالتحام بالعقل الكوني؟!

لا يفوتنا ونحن بصدد التعرّض إلى ما شرّعته التطورات البيولوجية من تدخل في الموروث الجيني الإنساني أن نشير إلى ما كان أيضا من تدخل في الهندسة الجينية لبقية الكائنات الحيّة، بما سمح لعلماء البيولوجيا ممن تمجّن للخصائص الطبيعية للكائنات الحية نباتا وحيوانا، ومن قدرة على إعادة إنتاج الطبيعة المحيطة بالإنسان وفق رؤى تستجيب لتصاميم الانسان وتمحو الآثار الطبيعية الأصلية. وهذا إشكال ينقلنا إلى زاوية أخرى من زوايا النظر في ما بعد الإنسان، تتجاوز البعدين البيوايوتيقي، والتقني، إلى النظر في المجال الفيزيائي والكوسمولوجي عموما.

ذلك أن الانسان من جهة حضوره في الطبيعة، لا ينعزل عن التأثير بما يمكن أن يحدثه التدخل البيولوجي والكيميائي في المعطى الطبيعي الحي، على جهتين:

أولا: من جهة أنه كائن مسهّك لجملة من المنتجات الطبيعية الخاضعة لتلاقيح كيميائية، من شأنها أن تؤثر في تركيبته الفيزيولوجية.

ثانيا: أن وعي الانسان بالموجودات وإدراكه للوجود يستعيد تشكّله تبعا لكل تغيير حاصل بها.

كما لا ينعزل في مستوى ثالث عما يحدث في الكون من تحولات كوسمولوجية تنبؤ عنها تسارع اكتشافاته وبحوثه العلمية.

فإذا كان التدخل الكيميائي في المنتجات الطبيعية قد انعكس سلبا على سلامة الجسد الإنساني وجعله أكثر عرضة لجملة من الأمراض الخبيثة المستعصية، وهو مشكل يلامس التفكير "في ما بعد الجسد" الإنساني، فإن تقدم البحوث العلمية المهتمة بالتحولات الطبيعية والكوسمولوجية عموما، تجعلنا نفكر في ما يمكن أن يطرأ من تحوّل على الموروث الإدراكي الإنساني، أو ما يسمح بالتفكير في "ما بعد الإنسان إدراكيا".

معنى، هل أن الانسان سيحافظ ضمن ما يطرأ من تحولات اصطناعية على الموجودات، على موروثه الإدراكي أيضا؟ وهل سيحافظ على بعده الوجودي على الشكل الذي تعايش فيه قرونا مع الموجود الطبيعي الخام، أم أن إمكان وجوده

ضمن عالم يتحول من مستوى العالم المعطى طبيعياً، إلى عالم مصنوع يعاد تشكيله وفق عقل وتدخل إنسانيين، سيتحوّله في حد ذاته إلى وجود اصطناعي؟ ثم، أي أثر سيكون للاكتشافات العلمية الكوسمولوجية المعاصرة على وعي الإنسان؟ هل يحق لنا مثلاً أن نفكر في "وعي ما بعد الوعي"؟

لعلنا سنركّز في مستوى مبحثنا على هذا السؤال الأخير ذلك أنه يظل مجالاً إحتمالياً أكثر من سابقه، باعتبار أن العلوم الطبية المعاصرة أصبحت قادرة عن الكشف عن التأثير الحاصل على جسم الإنسان وعلى خلاياه العصبية خاصة جراء استهلاكه لمواد طبيعية تم تهجينها بتلاقيح كيميائية فلم يبق ذلك في مستوى الإلغاز. إلا أن النظر في ما يشمل العلوم الكوسمولوجية، يظل مفتوحاً على أفق مجهول، لم تتحدد ملامحه بشكل واضح بعد.

إذ يبدو أن الآفاق التي يفتح عليها التطور العلمي في بعده لبيولوجي والتقني، التي تجعل من المشروع الحديث عن إمكان تحوّل الكائن البشري، إلى كائن غيره، سواء من جهة انصهاره مع الآلة أو من جهة مطمحه إلى مفارقه للمادة الجسدية والتحكم فيها عن بعد، تسير بالتوازي مع التطور العلمي الكوسمولوجي لتفتح أفقا أبعد، يتجه إلى القول في إمكانية انصهار الإنسان مع العقل الكلي للوجود أو عن إمكان تحوّل عن العيش في كوكب غير الأرض، يستجيب في تركيبته إلى ما يسمح به أسلوب العيش فيه من تبدّل.

فضمن مرحلة علمية من مراحل تجاوز انفصال القانونين العلميين: قانون الجاذبية الذي يحكم الظواهر الماكروسكوبية ونظرية النسبية العامة التي تحكم عالم الظواهر الفيزيائية الميكروسكوبية، بشكل أظهر حيرة العلماء أمام كيفية الخروج من مأزق إخضاع الظواهر إلى قانونين مختلفين، ظهرت نظرية الأوتار).
(La théorie des cordes/String Theory). التي سعت ضمن نظرية الأوتار الفائقة إلى توحيد كافة القوى الطبيعية): الجاذبية والكهرومغناطيسية والقوى النووية)، وإلى الجمع بين ميكانيكا الكم التي تفسر ما يحدث من تأثير في عالم الظواهر الميكروفيزيائية، وبين نظرية النسبية العامة القابلة للتطبيق في مجال الظواهر الماكروفيزيائية، من خلال اعتبار المادة متكونة من حالات اهتزازات على شكل أوتار موسيقية.

فبحسب هذه النظرية فإن الكون ما هو إلا سمفونية أوتار فائقة متموجة، فهو ليس إلا كونا متحرّكا على شاكلة العزف على الأوتار الموسيقية، حيث يمكن إدراكه معلى طريقة المعرفة بهذه الأوتار وبشكل حركتها الموجية. وعلى ضوء مباديء هذه النظرية فإنه لا يمكن اختزال أبعاد الكون في الأربع أبعاد المعروفة (الطول، العرض، العمق، الزمان) وإنما تتسع أبعاده إلى أحد عشرة بعدا.

ولعل أهم ما يترتب عن نظرية الأوتار الفائقة هذه، إنه يمكن الإقرار بأنه لا يتسنى الحديث عن كون واحد وإنما عن وجود عديد الأكوان المتصلة ببعضها البعض. وهي كما يحددها في تصور العلماء - على الرغم من تداخلها -، فإن لكل منها قوانينه الخاصة به. بمعنى، "أن الحيز الواحد في العالم يمكن يكون مشغولاً بأكثر من جسم ولكن من عوالم مختلفة".

بطبيعة الحال، أن موضوع بحثنا الحالي لا ينشغل بالاهتمام بهذه النظرية في حدّ ذاتها، وإنما من جهة ما يمكن أن يكون لها من أثر على وعي الإنسان ووجوده المستقبلي إن تأكّدت البرهنة عليها فعلا. فضمن هذه النظرية العلمية التي يسعى العلماء اليوم إلى إثباتها، يطرح احتمال الانصهار الكوني في عقل كلي واحد، ويطرح ضمن ذات الأفق المعرفي وعي الإنسان ووجوده، باعتبار أن الإنسان يمثل في حدّ ذاته ظاهرة طبيعية كبقية الظواهر الأخرى، وهو من هذه الناحية قابل للانصهار معها في عقل كوني تنصهر فيه وحدة الظواهر والقوانين الفيزيائية..

هذا الاحتمال، من شأنه أن يلقي تماما بالمبشرين الفلسفي والعلمي إلى التفكير في "ما بعد الإنسان" تاريخيا وحضاريا، أي في ما بعد الإنسان القابل للانفصال عن تاريخه النسبي والحضاري بشكل كلي، ليكون على غير ما هو كائن.

فهل ينتهي الحديث عن الإنسان أصلا عند هذا الحد، ضمن نسق علمي يتجه إلى مطلب معرفة كونية بالقوانين المتحكمة في الوجود بكليته؟ هل ينتهي العقل الإنساني إلى عقل منصهر ضمن عقل كلي؟ هل ينتهي العلم إلى الإقرار الفعلي بهذا الانصهار للعقل وللوجود الإنسانيين ضمن عقل ووجود كليين، بطريقة تذكّرنا بما اتجه إليه القائلون بالتصوف الفلسفي العقلي، الذي ينتهي بالعقل الإنساني إلى اتحاد وحلول ضمن إدراكات خارقة للطبيعة لمُدركات من طبيعة ميتافيزيقية؟

ومن ثمة، هل أنه آن الأوان للكشف عن السر النهائي لقانون التطور في الوجود، وبالتالي بلوغ حد أقصى من مرحلة تحكم الإنسان في مصيره بشكل قاطع مع كل حتميته مفروضة عليه، أم ان مصير الإنسان قد انفلت من يده بشكل نهائي أمام ما يتجه إلى عقله من تدمير للطبيعي لغاية احلال الثقافي والصناعي محلّه؟ هل آن الأوان للتحوّل عن حديث عن حضارة الإنسان إلى حديث عن "حضارة ما بعد الإنسان"؟ على حد عبارة مدحت محفوظ¹.

هل آن الأوان لتحدث عما فوق الإنسان أو عن "الإنسان الأعلى" إذا ما استعرنا عبارة نيتشة؟ أم هل أنه آن الأوان ليُخلى الإنسان مكانه لنوع "أفضل" من الكائنات، على حدّ قول "ه. ج. ويللز؟ ومن ثمة هل يمكن أن ينغلق التاريخ الإنساني "الكلاسيكي" بشكل مطلق ليعلن عن بلوغ الإنسانية لآخر مشوارها القيمي والبيولوجي والحضاري؟

يبدو إذا، أن ختام الحديث في ما بعد الإنسان، لا يستقيم معه الختام، ذلك أن الإنسان الما بعد يمكن أن يكون مفتوحا على كل الاحتمالات، دون القدرة على الجزم في أيها سيكونها فعلا:

فبالقدر الذي يمكن أن يعلن فيه انتصاره على الموت ضمنا بمعرفة كلية بسر الحياة، يكون قدر احتمال زواله الكلي من الوجود إذ يستعجله بتطبيقاته لتقنياته الحربية المتطورة. وبقدر ما يفتح إنسان الما بعد على احتمال الضياع الاليتيمي والبيولوجي، بقدر ما يفتح على احتمال الضياع الكوسمولوجي ضمن انصهار بعقل كوني قد يحوّل إلى كائن غير الكائن إذ يكتشف السر المتحكّم في الوجود..

فلا شك أن الاحتمالات تختلف وتتعاقد من جهة قدرتها على الإمكان، ولكن يبدو أنما - سواء كانت على سبيل حركة "الكون" أو على سبيل حركة "الفساد" وفق العبارة الأرسطية، فإنها تلتقي جميعا عند نقطة واحدة: أنما تهدد جميعا "الهوية الكلاسيكية" للإنسان في أبعادها البيولوجية والتاريخية والحضارية، والقيمية والإدراكية على حدّ سواء.

1 انظر: مدحت محفوظ: كتاب حضارة ما بعد الانسان: توقعات حول مصير الجنس البشري في عصر الآلات الحية فائقة الذكاء دار الكتب 1989/8015.

ما بعد الكولونيالية (Post-colonialisme)

د. أمال علاوشيش

قسم الفلسفة - جامعة الجزائر (2)

إذا ما رمنا الحديث عن ما بعد الكولونيالي فلاشك ستستوقفنا عديد المحطّات، بخاصّة وأنّ معظم مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة حتّى لا نقول كلّها قد عرفت أوقاتاً عصيبة في ظلّ الهيمنة الاستعماريّة الغربيّة التي تركت فيها بصماتٍ لا تمحى آثارها ليس على الصّعيد العسكريّ أو الماديّ فحسب، إنّما على مختلف المستويات بحيث لم يسلم الاقتصاد ولا السياسة ولا هويّة الأمة.

في هذا السّياق فإنّ ما بعد الكولونيالي يفترض الحديث عن مفهوم الكولونيالي أو الاستعماريّ وهو المصطلح المتداول عموماً في كتب التاريخ، وذلك على اعتبار أنّ الثّاني هو مقدّمة أو مدخل للأوّل، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى تميّزه عن مصطلح ما بعد الاستقلال باعتبارها الفترة التي أعقبت التخلّص من الثّاني، هذه المرحلة التي تميّزت بتبعيةٍ فكريّة واقتصاديّة للآخر - المستعمر - رغم التخلّص منه عسكرياً، والمعنى أنّ أراضي البلدان وإن خلت من الجيوش والعسكر الأجنبيّ إلّا أنّ ذلك لا يعني استقلالها الفعليّ البتّة وبالتالي لا يمكن عدّ مرحلة ما بعد الاستعمار رديفاً لما بعد الاستقلال، باعتبار أنّها لم تحرز غير استقلالٍ سياسيّ من خلال إنشاء هيكل الدّولة ولم تتخلّص من استتبعات الاستعمار على جُلّ الأصعدة (الاقتصاد، الثقافة، اللّغة...).

ومصطلح ما بعد الكولونيالية أفرزته الفترة المعاصرة في منتصف القرن العشرين، ويعدّ من المصطلحات الشّائعة في عديد الميادين الثّقافية، نظراً لما يتضمّنه

من شمولية وأوسع يجعلانه يتمتع بنوع من المرونة تؤهله لأن يُستخدم في كثير من المجالات، وهو يشير بالتأكيد إلى تلك المرحلة التي أعقبت التخلص من الهيمنة الاستعمارية والاحتلال العسكري الغاشم مباشرة من أجل تحليلها، إلى جانب تعبيره عن حركة في النقد الأدبي والاجتماعي حاولت الرد على الإمبريالية الغربية والأوروبية وما تسببت فيه من آثار بشعة عند الشعوب المستعمرة بخاصة من خلال محاولة الغرب فرض نوع جديد من السيطرة يتجاوز من خلالها ظاهرة الاستعمار التقليدي، هذه السيطرة التي اتخذت لها عديد المظاهر والمسميات كالعولمة والعالمية والكونية، والتي تقوم على مفهوم التعالي والفقوية أو بالأحرى وهم المركزية الأوروبية والغربية الذي اجتاحت العقول والذهنيات العربية بصفة خاصة، وقد نبه المفكر الإسلامي عبد الوهاب المسيري إلى ضرورة التفريق بين الإمبريالية العسكرية التقليدية والإمبريالية التفسيرية والثقافية، التي تستند إلى اعتبار العالم الثالث منجماً لمواد خام يزود بها العالم، أو سوقاً لمنتجاته، بينما شعوبه فهي مجرد عمالة رخيصة، إلى درجة أنه يربط بين الإمبريالية ومعاداة الإنسانية¹.

وللإشارة فإن الصفة ما بعد- كولونيالي إنما ظهرت في الأوساط الفرنسية المثقفة منذ عشرية تقريباً، واستعملت أولاً للدلالة على جملة التغيرات الحاصلة على المستوى العالمي منذ نهاية الإمبراطوريات الاستعمارية قبيل ثلاثين عاماً، بخاصة في الدول حديثة العهد بالاستقلال، هذه البلدان التي كان مصطلح منذ الاستقلال "depuis l'indépendance" هو الأنسب للتعبير عن واقعها.

لقد انتشر مصطلح ما بعد الكولونيالية في الأوساط المثقفة الأوروبية والأمريكية، وبين باحثين تعود أصولهم إلى المستعمرات القديمة "ex-colonies" بخاصة الهند، ممن تحصلوا على منح دراسية بالولايات المتحدة الأمريكية ليستقروا بعدها هناك، ومن بين أهم هؤلاء على الإطلاق المتخصصة في الدراسات ما بعد الكولونيالية ذات الأصل الإيرلندي غاياتري شاكرافورتى سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak) المولودة في 1942، وقد تبعها في ذلك مثقفون

1 بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة: أحمد الروبي وآخرون، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ط1، ص 15.

من الهند والعرب والأفارقة المغتربين بالولايات المتحدة الأمريكية الذين أكدوا أنهم مثقفو الشتات (intellectuels diasporiques)¹.

لقد منحت سيففاك للمستعمر معنى اشتهر بمفهوم التابع - وهو مصطلح مستمد من كتابات غرامشي - الذي يفتك كينونته ووجوده من اعتراف المهيمن به، هذه الوضعية التي تلحق بها صلة التقليد والمحاكاة التي تحمل في داخلها نوعاً من التناقض الوجداني في نظر هومي بهاها، لأنها رغبة في ونفور في آن معاً، وهو الأمر الذي يجعل المحاكاة تطبع بطابع مقاوم أو ما يسمّى بالممانعة، وبذلك ينتج الخطاب الكولونيالي تابعين مزدوجي الوجدان لا ينأى تقليدهم له كثيراً عن الاستهزاء، وهو ازدواج يُربك الهيمنة على مستوى القاعدة²، كما يصيب هذا الخطاب العلاقة الكولونiale بالخلخلة لأن المستعير لا يريد نسخة عنه لأن من شأن ذلك أن يهدد وجوده واستقراره، وكل ما يرغبه هو إحداث تقليد لا يرقى إلى مستوى بعث الوعي الحقيقي الذي من شأنه أن يقود إلى التغيير³. والتابع عند سيففاك يشمل العاطلين عن العمل والمهمشين والمتشردين كما أنّها ركزت في تحليلاتها التي استندت إلى منهجية تفكيكية ماركسية على وضع المرأة الهنديّة - التي تحرق نفسها على المحرقة الجنائزية لزوجها... - والمرأة الشرقية على العموم، الأمر الذي جعل منها أوّل منظرة نسوية في مرحلة ما بعد الكولونiale.

هذا، وقد كان مصطلح ما بعد الكولونiale فيما مضى يُستخدم "... للتأكيد على الوحدة العرقية أو الثقافية التي تجمع أفراد الشعب المشتت - بخاصة اليهود- بالإحالة إلى أرض موعودة، إذا في الدراسات الكولونiale الأحداث تمثيلاً للاختلاف والغربة والاختلاط، ولحقيقة أنّ معظم شعوب الأرض أوكلها قد جاءت من مكان ما وتعيش الآن في غير مكان..."⁴.

1 Yves Lacoste. *La question post-coloniale. Une analyse géopolitique.* 1

(Paris: Librairie Fayard, 2010), p 403.

2 بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونiale: المفاهيم الرئيسية، ص 61.

3 المرجع نفسه، ص 62.

4 دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونiale، ترجمة: نادر ديب، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة، 2005)، ط1، ص 99.

لقد تحدّث الكثيرون عن ما بعد الكولونيالية من الغربيين والعرب على حدّ سواء، وأغلبهم يعيشون في الغربية منفيين أو لاجئين أو معارضين، وهي غربة ذاتية وموضوعية في وقت واحد، ولعلّ أبرزهم عند العرب هو الأمريكيّ ذو الأصل الفلسطينيّ إدوارد سعيد (1935-2003) في كتابه: الاستشراق (1978) والقفافة والإمبريالية (1993) وهو المتأثر بشكل خاصّ بفلسفة ميشال فوكو (1926-1984) وجاك دريدا (1930-2004) والمنهج الفيلولوجي التفكيكي، وذلك بما أحدثه من جدالات واسعة النطاق بخصوصية في مسألة النسوية (Féminisme) وحديثه عن حالة المنفى (l'exil) اللادعة باعتبارها فضاءاً للأزمة والصراع الداخلي، إلى جانب توصيفه للمثقف المأمول الذي من شأنه أن يقول الحقيقة ويتمكّن من الجهر بها في وجه السلطة، وكذلك الطبيب النفسي الفرنسي الذي عايش أحداث الثورة التحريرية الجزائرية وتحدّرت كتاباته في إيديولوجيا التضال فرانس فانون (1925-1961) من خلال كتابه: المعتذبون في الأرض، والكاتب الإفريقيّ إيميه سيزير (1913-2008) في مؤلّفه الموسوم: les Etats Unis d'Amérique والفيلسوف الفرنسيّ جون بول سارتر (1905-1980) وجوليا كريستيفا (م 1941) وحنة أرندت (1906-1975) وسيمون فايل (1909-1943) وأوكتاف مانوني (1899-1989) وآخرون غيرهم.

لقد حاول إدوارد سعيد أن يصرّو الشرق في مرآة الغرب ومخياله بتوصيفه شرقاً متخلفاً مغلوباً على أمره، رومانسياً وغير عقلائيّ، "أرض العرب هذه هي أرض المعجزات والتبوءات"¹. هو شرق يعيش تحت الهيمنة الذكورية وتبغّي السيطرة عليه، فهو الشرق الأنثويّ بامتياز مادام فهمه يرتكز على مفرداتٍ أنثوية بلا حقوق ولا قوانين ولا أمن²، والمعنى الجليّ هو هيمنة الغرب الخطائية والعملية على حدّ سواء، وذلك ما يتجلّى بالخصوص أيضاً عند الروائيين الفرنسيين أمثال فلوبيير Flaubert (1821-1880) ونرفال Nerval (1808-1855) ولامارتين Lamartine (1790-1869) وشاتوبريان Chateaubriand (1768-1848)

Edward W. Said. L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident. Trad: 1

(Paris: Editions du Seuil, 1980), pp(206-207). Catherine Malamoud.

Ibid, p 238. 2

وغيرهم، وهو الموقف الذي كثيراً ما غدّى أحلام السّيطرة والغزو والاستعمار، وولّد مواقف الاستعلاء التي تأسست على نظرة تراتبية أو تفاضلية نرجسية وعمياء في التعامل مع الشّعوب والثّقافات، وفي هذا السّياق يندرج مفهوم هويّة الشّتات في مقابل هويّة الوطن الأصليّ، وتنبغي الإشارة إلى أنّ موقف سعيد من خلال كتاباته يُوحى بوضوح أنّ مبادئ الغرب هي في حقيقة الأمر مبادئ إيديولوجيّة وليست كونيّة ولهذا فليس من حقّ أيّ حضارة أن تدين أخرى مهما بلغ شأنها، والغرب بنرجسيّته الإمبرياليّة إنّما يعمل بكلّ ما أوتي من قوّة على أن يكرّس في المخيال العربيّ فكرة التّمائل الذي تُكون غايته دخول كافّة المجتمعات إلى حظيرته.

في هذا السّياق نشير إلى أنّ هناك حالة من المشاركة أفرزها الاحتكاك بين المستعمر والمستعمر، وهو ما يتجلّى بوضوح في حالة (فرنسا- الجزائر) و(بريطانيا- الهند)، وهو وضعٌ من شأنه أن يستمرّ طويلاً حتّى بعد إحراز الاستقلال والتحرر من التّبعيّة العسكريّة، وخاصّةً وأنّ ملامح الشّمولية للمشروع الاستعماري باتت واضحةً بحيث شملت الثّقافة، وراح المستعمر يعمل على تحقير الآخر وتوصيفه بكلّ التّعوت الممكنة من خلال تمّيشه وإقصائه وتكريس واقع المركز الإمبرياليّ والهامش الكولونيالي، وهي كما نعلم صورة شوهاء مفرّضة تعمل على تعزيز وضع التّماهي والتوافق مع ثقافة الاستعمار باعتبارها الضّريبة التي ينبغي الامتثال لها ودفعها ثمناً للتّرحيب بالأوّل داخل حظيرة الثّاني. إنّهُ واقعٌ تحكّمه حالتان مرضيتان، الأولى ذهان التّفوق الذي أصيب به الغرب والثّانية عُصاب الدّونية الذي وقع المستعمر في برائنه.

هذا، ومن القضايا التي تطرّقت إليها أدبيات ما بعد الكولونيالية مسألة الهوية (Identité) والانتماء الوطنيّ (Appartenance nationale) وما ينجرّ عنها من صراعٍ نفسيّ، وخاصّةً وأنّ المستعمر السّابق يحاول إيهام الشّعب الذي تحرّر بأنّه عاجزٌ عن تسيير ثرواته لأنّه لم يبلغ بعد مرحلة النّضج أو الرّشد الحضاريّ المطلوب، ولا هو قادرٌ على إنتاج ثقافيّة لها سرديتها الخاصّة المختلفة، ولعلّنا نجد في التّسوية أو الأدب التّسوي نموذجاً بارزاً للأدب ما بعد الكولونيالي على اعتبار أنّ التحرّر من السّيطرة شكّل أحد أهمّ هواجسه وانشغالاته، حيث تصبح السّلطة البطريركيّة رديفةً للاستعمار أو الكولونيالية، فتنتقل السّلطة

الذكورية على الأنثى من مستوى ضيق (الأب أو الزوج أو...) لتتحول إلى المجال الاجتماعي، والمعنى هو الاشتراك في الإيديولوجية التي تقوم عليها الظاهرتين أي إيديولوجيا الاستبعاد والسيطرة والقمع، بخاصة إن عززتها وتحالفت معها قوى رجعية متطرفة، وبالتالي لا شك أن إستراتيجيتي الدفاع ستكونان متماثلين إلى حد بعيد.

في هذا السياق لا شك أننا نلاحظ كيف تنتقل مفاهيم غربية غريبة عن التربة العربية إلى ثقافة المجتمع العربي لتحلّ حيزاً لا يُستهان به في العقول والقناعات، علماً أن الدراسات ما بعد الكولونيالية بخاصة في أمريكا وبريطانيا هي من ربط القهر والسيطرة بمفهوم الجندر أو التوع الجنسي، الذي يُقصد به جملة السياسات التي تستند إلى فلسفات تحاول التناكر لتأثير الفروق البيولوجية الفطرية في تحديد أدوار الجنسين وتنادي بالتماثل بينهما في كل شيء.

إنّ خطابات ما بعد الفترة الكولونيالية إنّما كان ههنا أن تفكّك الخطابات الغربية التي تبلورت في ظلّ علاقات القوة والهيمنة، وغالباً ما نجد روائيتها يغادرون مسقط رؤوسهم، هرباً من وطأة الاضطهاد لينزحون إلى بلد المستعمر القديم ويكتبوا بلغته عن تجاربهم ورؤاهم للعالم وأحياناً عن قناعاتهم وإن بشكلٍ مستترٍ خفيّ، مما يسبّب لديهم أحياناً نوعاً من ازدواج الهوية والتمزق والانشطار بين مكانين، الوطن الأم بثقافته من جهة وثقافة المنفى من جهة ثانية، والرواية الجزائرية تزخر بالأمثلة على ذلك كما هو ملاحظ عند مولود فرعون (1913-1962) ومولود معمري (1917-1989) ومحمد ديب (1920-2003)، وإن كان هؤلاء ممن أخذوا على عاتقهم فضح ويلات المستعمر الفرنسيّ الغاشم، إلا أن لغة المستعمر أراحت اللغة الأم بشكلٍ جليّ ولموس ولا زلنا في بلادنا حتّى اليوم نشهد على آثار ذلك.

لقد أحكم المستعمر سطوته وجبروته على العقول بحيث كما يقول جون بول سارتر بحيث ".. بقي هنا، دائماً هنا، حتّى أثناء غيابه وفي أكثر الاجتماعات سراً. ونظراً لكون الكلمات أفكاراً فإن الأسود عندما يُعلن بالفرنسية أنه يرفض الثقافة الفرنسية فإنه يأخذ بيد ما يُعده بالأخرى، وينصبّ في نفسه آلة تفكير العدو تماماً مثل المسحقة.. فالمفردات المعدة... لا تصلح في تقديم وسائل للأسود قصد الكلام

عن نفسه وعن همومه وآماله..¹، والمعنى كما يؤكد **Homi K. Bhabha** أن العلاقات بين المستعمر والمستعمَر تتأرجح بين انجذاب ونفور وهو الأمر الذي يجعلها تقع أسيرة ازدواج عاطفي، ذاك ما يسميه ازدواجية المحاكاة أو التقليد الإيمائي (L'ambivalence du mimétisme)²، وهو الوضع الذي يجعل العلاقة بينهما تتساق بين التواطؤ والمناهضة داخل الذات الكولونيالية، وإلى جانب ذلك يوحي هذا الازدواج بأنه إيمائي رغم كونه استغلالي، وبالتالي يعبر عن نقطة ضعف أو ملمح غير مرغوب فيه داخل الخطاب الكولونيالي ذاته، باعتباره أن هذا الأخير يعمل على تخليق متلق سهل الانقياد، مستنسخ، يعيد إنتاج قيمه وعاداته.³

في هذا الإطار تُطرح إشكالية الانخراط في المجتمع الأوروبي من طرف أولئك الذين يحاولون التماهي مع المستعمر الأمر الذي يجعل كل المستعمرين والمقهورين متشابهين، فهناك تمزق نفسي يتجاوز العذاب والغضب. يجد المستعمر نفسه مكبلاً داخل نظام ظالم يعامله كما الحيوان، ويحرمه من كل الحقوق حتى من حقّه في الحياة مما يجعل وضعيته تنهار يوماً بعد يوم، فلا يبقى له شيء سوى أن يختار طريقة موته، مادام لم يبق لديه ما يخسره⁴، ويتحوّل الرّفص الذي يُقابل به إمّا إلى شجاعة تدفعه إلى رفض الاستعمار أو إلى تخاذل واستسلام وانسداد إلى فتح المستعمر حتى التقاعد أو الموت، هم - المستعمرون - يرغبون في العودة إلى الوطن الأم ولكنها عودة يخشونها لكونهم باتوا خائفين من الاغتراب داخله، وهو يفقد رغبتهم في الرّحيل صبغتها الحماسية⁵.

وتعدّ الحال التي يعيشها المستعمر في الواقع بدورها حالاً مأساوية، فقراره العيش في المستعمرة هو شبيهة بزواج المصلحة لأنه يقبل بامتيازات غير شرعية لكونها

- 1 جون بول سارتر، مواقف مناهضة للاستعمار، ترجمة: محمد معراجي ومراجعة أحمد معراجي، توطئة: فاطمة بلجرد، (الجزائر: منشورات ANEP)، ص 20.
- 2 **Bhabha. Les Lieux de la Culture. Une théorie postcoloniale.** Homi K. Trad: Françoise Bouillot. (Paris: Editions Payot, 2007), p149.
- 3 بيل أشكروفت، جاريت جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ص 61.
- 4 ألبار تمّي، بورتويه المستعمر مسبقاً بورتويه المستعمر، تعريب: الهادي خليل، (تونس: الدار العربية للكتاب، 2007)، ص 39.
- 5 المرجع نفسه، ص 44.

مغضبة ويحاول جاهداً أن يتجاوز في داخله الإحساس بالذنب من خلال الاقتناع ومحاولة إقناع الآخرين بضرورة تحويل انتصاره من الميدان العسكري إلى مستوى القوانين والنظم¹.

أما عن بورترية المستعمر، فإنه كائنٌ أبله يُوحى بجميّة الوصاية والحماية.. شاذ ومتخلف، سيء الغرائز، سارق وساديّ نوعاً ما.. لم يتعوّد على الرفاهية والتكنولوجيا الحديثة.. يتقبّل بؤسه وفقره بكلّ رضا.. ناكراً للمعروف غير معترفٍ بالجميل ولا جدوى من مساعدته أو تغيير عقليته وطباعه.. هو قاصرٌ ومتخلفٌ وكسولٌ وشريرٌ.. جبانٌ.. يخشى الألم ولا يلتزم بموانع السلوك الحضاري.. وكأنّ هناك خللاً طبعياً في شخصيته.. ينكر عليه كلّ صفةٍ إيجابية..، يشكو من إعاقةٍ فرضها الاستعمار عملت على إقصائه من حظيرة المواطنة، وهو الوضع الذي تكرر من خلال زرع التّعرات القبليّة والطائفية التي تتناقض مع القومية العربيّة، إلى جانب محاولة أمريكا وإسرائيل تقزيم دور جامعة الدول العربيّة².

يتّضح ممّا تقدّم أنّ الدّراسات ما بعد الكولونيالية إنّما اتّصلت وعبرت عن وعي وطموح حركات الجماعات المهورة والمنبوذة والمهمّشة، التي وقعت أسيرة منطق استثنائيّ عصريّ، ولأنّها آمنت بإيديولوجيا التحرّر راحت تنهل من مرجعيّات ثقافيةٍ عديدةٍ، فلم تكنف بأن تكون مجرد نصوص نظريّة فقط، بل عملت في كثيرٍ من الأحيان على إنتاج خطابٍ تحريضيّ لا يكتف بمجرد الرّمزية الإيحائية فحسب.

إنّ الوضع المعاصر يكشف عن تغيير الأقنعة وتعدّدها وكذلك عن غطاءٍ جديدٍ للهيمنة للغرب والانقياد له، بحيث لم تعدّ المستعمرات والمستوطنات والحميّات وحدها مسرحاً للنهر والسيّطره، وهو ما يتّضح بجلاء في وضع الأقليات القوميّة والإثنية بصراعهما العقائديّة. وهو الواقع الذي لسانه مثلاً في الهند بعد خروج الإنجليز ولا تزال آثاره بادية حتّى اليوم، وكذلك في وضع سكّان الضواحي في فرنسا من المستعمرات القديمة، إلى جانب وضع المغتربين الجزائريين فيها والعرب على العموم.

1 المرجع نفسه، ص 86.

2 المرجع نفسه، ص ص(111-119).

لقد تمكّن طوفان العولمة والشمولية من أن يجرف الشعوب التامية المهتمشة والضعيفة والمستلبة ويوهمها بأن تياره لا يؤثر على القيم والثقافات المحلية، الوضع الذي تجسّدت معالمة في سيطرة سكّان نصف الكرة الأرضية على نصفها الجنوبي، وإحراز الوصاية عليه لقرونٍ عديدةٍ بخاصةٍ بعد انهيار الكتلة الشيوعية والمنظومة الاشتراكية من خلال إفلاس أنظمتها السياسية لصالح رأسمالية غربية مغرورة عزّز وضعها تراجع الحركات التحررية عبر العالم، حيث تمكّنت من خلال تكتلاتها الاقتصادية وأسواقها المفتوحة وهياكلها كصندوق التمدد الدولي والمنظمة العالمية للتجارة (OMC)، من تذيوب الحدود الإقليمية بين الدول بواسطة نموذجها الاتصالي التكنولوجي ذو التفوق البالغ، وبلغه بريجنسكي (1928) تمكّنت من إحراز ثورة تكنولوجية ذات قوة ناعمة، وبالتالي تحقيق السيادة الحتمية والسيطرة بلا حروب عسكرية، والمعنى أن الخطاب ما بعد الكولونيالي إنما عرف في فترة الحدائ وما بعد الحدائ أشكالاً وتجلياتٍ وأساليب تعدّدت وارتقت بارتقاء الصناعة والتكنولوجيا.

هذا، وفي السياق نفسه تدرج تحليلات الفرنسي فرانس فانون، الذي حاول في كتاباته تعبئة وعي الشعوب واستنهاض همها للثورة ضدّ الهيمنة الاستعمارية والإمبريالية الغربية بواسطة السلاح والعنف أي المقاومة المسلحة، لأنّ المستعمر لم يتوانى عن استخدام أبشع أشكاله وأكثرها وحشيةً من أجل إحراز الهيمنة والسيطرة، وهو عنفٌ لا يمكنه أن ينكسر إلا إذا ووجه بعنفٍ أكبر، بخاصةٍ وأنّه يعمل على اغتيال إنسانية الإنسان، هذا العنف الذي لا يعدّ في واقع الأمر إلا عنف المستعمر وقد ارتدّ إليه في صيغة ردّ فعلٍ من قبل المستعمر بسبب حنقه المكتوم، وهو السبب الذي يجعل ظاهرة محو الاستعمار أي إزالته أو فكّه وتصفيته (décolonisation) كما يسمّيها فانون حدثاً عنيفاً (phénomène violent)، هذه الظاهرة التي تعبّر عن التّزاع بين قوتين متعارضتين (forces antagonistes) تستمدّ كلّ منهما صفتها الخاصّة من الوضع الذي يفرزه الظرف الاستعماريّ ويغذّيه، وذلك طبعاً تحت شعار العنف¹، وهو عنفٌ قانونيٌ كما يسمّيه إدوارد سعيد في كتابه: تأملات في المنفى.

Frantz Fanon. *Les damnés de la terre*. (Algérie: Edition ANEP, 2006), 1 pp. (9-10).

إنّ نحو الاستعمار إنّما يعمل على خلق رجال جدد يحملون معهم إلى الوجود لغةً خاصّةً وإنسانيةً جديدةً¹، لأنّ المستعمر يظلّ أجنبياً جاء من أرضٍ ومكانٍ آخر وفرض نفسه بآلاته ومدافعه، وسيظلّ أجنبياً رغم نجاحه في التطويع ورغم التملك الذي يحقّقه².

هذا، ويتقاطع التوصيف الذي يقدّمه فانون مع توصيف البار تمي بشأن المستعمر والمستعمر على حدّ سواء، فالأوّل هو الشرّ المطلق وعنصرٌ متلفٌ ومخرّب، يشوّه كلّ ما له صلة بالأخلاق والجمال، بل هو مستودعٌ لقوى شيطانيةٍ وأداةٌ لقوةٍ عمياء، وهو ما صرّح به السيّد ماير Meyer في الجمعية الوطنية الفرنسية، عندما أعلن بأنّ إدخال الشعب الجزائري إلى الجمهورية الفرنسية إنّما هو تلوّثٌ لها، لأنّ من شأن هذا الاحتكاك أن يفسد القيم ويسمّمها³، بل والأدهى من ذلك أنّه يلجأ في هذا التوصيف إلى استخدام ألفاظٍ لا تُوسم بها إلّا قطعان الحيوان، وهو الأمر الذي يدلّ على مدى الانحطاط والدناءة التي انحدر إليها المستعمر.

في هذا السياق تنبغي الإشارة إلى أنّ الدّور الذي ينبغي أن يضطلع به المثقف المستعمر (l'intellectuel colonisé) في عملية التّغيير ومواجهة سياسة المستعمر هو من النّاحية التّظرية دوراً لا يُستهان به، باعتباره يقوم على مقاومة التّماهي المطلق معه وإن كان ذلك ضرورياً في البداية، علماً أنّ فانون ذاته كان من أبناء المستعمرات الفرنسية وممارسته للطّب النفسي وتفاعله مع أحداث العالم وتطوّراته جعلته يقع على جذور المشكلة العنصريّة، وقد استلهم منه إدوارد سعيد - باعترافه - الكثير.

عندما تُدرك البرجوازية الكولونيالية عجزها عن إحكام السّيطرة على البلد المستعمر، تلجأ عند فانون وتقرّر نقل ميدان المعركة إلى ساحة الثقافة، وهي معركة خلفية (combat d'arrière-garde) تخوضها في مجال القيم والتّقنيات، غير أنّ الحقيقة التي تغيب عن بالها في هذا السّياق هي أنّ القيمة الأساسيّة عند السّواد الأعظم من الشعب المستعمر هي الأرض، باعتبارها قيمةً ملموسةً تكفل الحصول

Ibid, p. 11. 1

Ibid, p. 13. 2

Ibid, pp (14-15). 3

على الخبز (le pain) فتكفل الكرامة (la dignité). بمقتضى ذلك، والمتقف الذي تبع المستعمر على مستوى العام المجرد (l'universel abstrait) سيرغب في أن يعيش الطرفان - المستعمر والمستعمر - في عالم جديد يسوده السلم، غير أن ما يخفى عليه بسبب تشربه روح المستعمر وأتماط تفكيره هو أن هذا الأخير لن يكثرث للتعايش السلمى متى زال الاستعمار وتلاشى¹، ولكن عند عودته إلى صفوف الشعب فإنه يستأصل ما علق بداخله من أفكار البرجوازية الاستعمارية ليندمج في حركة التحرير التي لا تعترف بغير القيم المجدية التي تفيده في حوض المعركة التي اندلعت². هذا، ويشير فانون إلى المزالق التي يمكن أن يقع فيها المثقف أو النخبة المثقفة التي يجدر بها أن تقوم بإعادة هيكلة راديكالية للمجتمع بما يتناسب وقيمه سكانه الاجتماعية.

لقد ركز فانون في تحليلاته على طابع الاستعمار الذاتي والمصلحي وذلك باعتباره مصدراً للعنف والإرهاب، منتقداً بذلك الأنظمة الغربية وثائراً عليها لأنها رمزٌ للتسلط الثقافي الذي يرتكز على قوة العلم والتكنولوجيا بغرض تحقيق الهيمنة على الشرق بتغريبه وتنميته وإخضاعه على الصعيدين المادي والمعنوي. في هذا الإطار تدرج نظرة الغرب الاستعمارية إلى إفريقيا باعتبارها مأوى للمتوحشين وموطناً للأباطيل والزنوج وأكلي لحوم البشر، وعنها انبثقت الحركة الزنجية التي قصدت مواجهة الاسترقاق والتغريب والاستعمار، إلى جانب التمييز العنصري.

إن ما نعيشه يومياً من موجات الاحتجاج المتواصلة عبر مختلف بقاع العالم لدليل كافٍ على الأزمة التي تعاني منها الشعوب جميعها دون استثناء وبشكل يتزايد يوماً بعد يوم، فالعالم الذي يسمونه حراً كان مهدداً للديكتاتوريات، وما يسمّى بالتثاقف أو التعددية الثقافية (Multiculturalisme) إنما هي ظاهرة تخفي على صعيد العمل والممارسة نقيضها تماماً، والدليل الواضح على ذلك هو ما تتعرض له الجاليات المغتربة في المهجر في العديد من بلدان الشمال، والمعنى أن صورة الآخر البربري والمتوحش الذي ينبغي ترويضه بالقوة القاهرة لم تتغير،

Ibid, p17. 1

Ibid, p19. 2

وبالتالي فإنّ القضاء عليه يشكّل خدمةً للإنسانية المتحضّرة بتعبير فريديريك نيتشه (1844-1900).

لقد انطلقت الحدائث الغربية من شعارات عبّرت في حقيقة الأمر عن محض ادّعاءاتٍ كاذبةٍ، فمبدأ المساواة الذي انطلقت منه في دعواها للعالمية عرف خروقاتٍ على مستوى الممارسة وهو ما يتجلّى بوضوحٍ في التمييز بين الشّرق والغرب وبلدان الشّمال والجنوب، أو بتعبيرٍ آخر بين دول المركز والمستوطنات، بين شعوبٍ مقهورةٍ وأخرى منتجةٍ، والوضع في هذه الحالة أفرز واقعاً إقصائياً عمل على ترسيخ الهوة بين الطرفين، ولعلّ في الثورات المجهضة التي عرفتها بعض المجتمعات من دول الجنوب دليلٌ بارزٌ على تدخّل الشّمال بإيديولوجيته فيها وبشكلٍ غير مباشرٍ، والمعنى أنّ المطلوب ليس التخلّص من الفكر الأوروبي لأنّه متفوّقٌ، إنّما الضّروري هو التحرر من ظلاميته الإمبريالية لتوظيفه فيما يعود بالنفع على المجتمعات المقهورة بثنّى الطّرق والأساليب، وأنّ نتبته إلى أنّ الخطاب الاستشراقي الغربيّ كما ينوّه إدوارد سعيد إنّما يتبجّح بالتوصيف الرّشيد للحضارة الغربية بالديمقراطية والعدالة لإضفاء الشّرية على الإمبريالية في حين يصف الشّرق بالبذاءة والهمجية والاستبداد، وإنّ كُنّا نعتقد أنّ الواقع المعاصر قد تحرّر من الكولونيالية التقليدية فإنّنا في واقع الأمر نلاحظ تناقضاً نظرياً وعملياً مع الواقع الدّولي الرّاهن الذي لا زالت تسوده الهيمنة واستباحة الأراضي والأعراض وضرب المعتقدات والقيم والتّضحية بحقوق الإنسان، ولنا فيما يحصّل في فلسطين وأفغانستان والعراق وعديد المناطق التي لا زالت تطالب بحقّ تقرير المصير دليلاً بارزاً.

إذا أرادت الدّراسات ما بعد الكولونيالية أن تعيد الاعتبار لقيم مجتمعاتها وثقافاته، فإنّ عليها أن تضطلع بمهمّة نقد الإرث الكولونيالي أولاً لتعيد النّظر في مضمونه من خلال التّمحيص والغربلة، وأولّها ما عليها مراجعته هو اعتبار نظرياته ونماذجه من البديهيات والمسلمات وبالتالي تنفيذ الاعتقاد في عالميّة نموذجه كما يدّعي الغرب ذاته، أي أنّ تنطلق من مقارنة نقدية موضوعيّة لثقافته وإنجازاته، بخاصّة وأنّ الدّفاع عن الخصوصيّة والمحليّة والهويّة لا يتحقّق مطلقاً بالانغلاق والمذهبيّة أو العرقية في زمن الفضائيات والتكنولوجيا الرّقمية التي انتشرت وراجت بفضل

اقتصاد السوق، علماً أن الفكر الكولونيالي في زمن ما بعد الكولونيالية إنما راح يتخفى في أشكال عديدة من خلال آليات جديدة (الاقتصاد والتقنية ...).
 إن للعولمة مزايا كبرى تستتر خلفها وهي في الواقع تجسيد واقعي لفلسفة ما بعد الحداثة (postmodernité) التي قامت على تشجيع التمط الاستهلاكي ومجتمع المعرفة الغارق في ظلماته وجبروته، والمطلوب هو أن يتم الاعتراف بحق الاختلاف والتمايز حتى تتجنب الثقافات الوقوع في فخ التكلس باسم الحفاظ على الهوية والخصوصية المحلية، وفي الوقت ذاته تفتح على العالمية، والمعنى هو تبني ثقافة الاختلاف والمغايرة والتباين التي تقوم على جسور الحوار المؤسس والعدل، وليس من منطلق ثنائية (غالب-مغلوب).

إن مصطلح ما بعد الكولونيالية يقودنا في حقيقة الأمر إلى حالة الصراع القائم بين مختلف القوى، بخاصة بين طرفي الصراع أي المستعمر والمستعمر، وكأن مصطلح "المابعد" ينبؤ عن الانتقال من وضع معين له خصوصياته إلى وضع آخر مختلف تماماً، بينما واقع الأمر هو غير ذلك بشكل مطلق، فالمستعمر ما زال حاضراً بمختلف صنوف تهديداته بل وبأساليب أكثر رقياً ونجاعة، وبالتالي فإن عصر الإمبراطورية بلغة إدوارد سعيد ما زال متواصلاً اليوم، .. وإن كانت صفة الإمبراطوري قد فقدت معانيها الإيجابية التي كانت فيما مضى تشير إلى الرفعة والشموخ والجيروت والسّم، وذلك في الوقت ذاته الذي صارت فيه صفة الإمبريالي تستخدم بمعنى سلبي، لكي تصوّر الأفعال والمواقف الإمبراطورية بوصفها ضرباً من الاستئساد الاستغلالي المناهض للديمقراطية..¹

ويجدر في هذا السياق أن نشير إلى الدور الذي تلعبه الترجمة في تكريس وتثبيت ثقافة المستعمر، وهذا على اعتبار أن الترجمة في ذاتها تشكل إمبراطورية بتعبير دوغلاس روبنسون²، كما يؤكد المؤلف ذاته على مصطلح الهيمنة الذي تطرّق إليه الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي (1891-1937) والذي يستند إلى مفهوم استدخال السلطة الأوروبية، هذه الأخيرة هي شكل لامتدادات السلطة

1 دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ص 72.

2 المرجع نفسه، ص 88.

الأبوية على الأبناء داخل الأسرة، هؤلاء باعتبارهم راشدون يضبطون أفواه أطفالهم كما يفعل المستعمرون لضبط الرعايا من السكان المحليين حتى يظلوا في حالتهم الطفولية بالمقارنة مع حكّامهم الأوروبيين، وهو الوضع الذي يعزّزه فرض نظام تعليمي خاص¹. هذا النظام التعليمي الذي يعمل على تعليم المرء لغة الأسياد وثقافتهم وتاريخهم كما يقول إدوارد سعيد، إلا أنه في الوقت ذاته يُجبر المتعلّم برغم تعلّمه كلّ ذلك على الاعتراف والإقرار بأنّه لن يكون جزءاً منه أبداً².

وإلى جانب ما تقدّم نجد مفهوم التذويت (subjectification) والاستدعاء اللذان استخدمهما الفرنسي لوي ألتوسير (1918-1990) ليشير إلى أن أعضاء المجتمع لا يقدّون ذاتاً إلا بعد أن تستدعيهم قوى المجتمع الحاكمة أي أجهزة الدولة الإيديولوجية، وبالتالي فإنّ المجتمع هو الذي يحوّل الشخص إلى ذاتٍ تفكّر وتشعر بما تفرضه عليها السلطة المهيمنة، ليكوّن مجرد خاضع وتابع، والمعنى أن "الذاتية هي إخضاع.. ولا تتحقّق إلا في سياق سياسيّ من السيطرة والإذعان"³. أمّا الاستدعاء فيرتبط عند ألتوسير بالتسمية أو التوصيف الذي يُطلق على الخاضع ويظلّ لصيقاً به كأن يسمّى المستعمر بأنّه ذاتٌ همجية، وهو توصيفٌ يجعل المستعمر ينجل من ذاتيته الأصلية ليتحوّل إلى محض دُمى⁴، وليس هناك حال أصعب من أن يرى المستعمر نفسه بعُيون المستعمر لأنّ حالة الاستعمار ستظلّ قائمةً حتى بعد سقوط الإمبراطورية أي رحيل المستعمر أو الكولونيالي.

على الدراسات ما بعد الكولونيالية أن تعرف من المقاربات التقديّة للثقافة لبعض المفكرين العرب أمثال مالك بن نبي (1905-1973) وأنور عبد الملك وسمير أمين وغيرهم كثيرون، بخاصّة وأنهم ينطلقون من واقع عربيّ وإسلاميّ مستلب، فالقابليّة للاستعمار عند ابن نبي هي في الواقع أصل الأزمة التي تعاني منها المجتمعات المستعمرة أو تلك حديثة العهد بالاستقلال، والتكديس التي تمارسه

1 المرجع نفسه، ص 89.

2 إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، حوارات مع إدوارد سعيد، إعداد وتقديم: غاوري نسواناثان، ترجمة: نائلة فلقيلي حجازي، (بيروت: دار الآداب، 2008)، ط1، ص 289.

3 المرجع نفسه، ص 90.

4 المرجع نفسه، ص 91.

لمنتجات الحضارة لا يجدي نفعاً لأنه يظلّ عاجزاً عن بنائها، هذه الأخيرة هي خلق وإبداع وليس تقليدٌ وتبعيّة، وهو المنحى الذي تصبّ فيه أطروحة عبد الملك لأنّ الأزمة إنّما هي أزمة حضارية يعتمد حلّها على الحوار الحضاريّ الذي يعترف بالآخر وامتداداته الوجوديّة، بمعنى أنّ اللقاء مع الآخر وإن اتّخذ طابعاً تصادمياً فإنّه يعدّ الطريق الوحيد للانفلات من قبضته وجبروته وكذلك ادّعاءاته التّمويهية.

في السّياق ذاته ركّز سمير أمين على ضرورة الإصلاح الدّاخليّ المبدع وفي جميع المجالات، وذلك من خلال تبني إستراتيجية تُتيح الصّمود في وجه العدو، ويحضرنا في هذا السّياق نقد إدوارد سعيد للثقافة والمثقف، حيث يصف هذا الأخير باعتباره "غير منتمٍ لعرقٍ أو مؤسسةٍ أو طبقةٍ مميّزة، أي "وجوب أن يظلّ أميناً لمعايير الحقّ الخاصّة بالأمم الإنسانيّ والاضطهاد، رغم انتسابه الحزبيّ وخلفيته القوميّة وولاءاته الفطريّة، إذاً لا شيء يشوّه أدائه العلنيّ أكثر من تغيير الآراء تبعاً للظّروف، والتزام الصّمّت والحذر.."¹، وهو بهذا يميل إلى موقف غرامشي حول المثقف العضويّ الذي يشارك في المجتمع بشكلٍ فعّالٍ ويناضل باستمرار ولا يخشى الجهر بآرائه وقناعاته كما كان حال جون بول سارتر وبرتراند راسل (1872-1970).

إنّ المثقف بالنسبة لسعيد ليس مجرد مهنيّ، إنّما هو فردٌ ذو ملكةٍ عقليّةٍ يضطلع بدور توضيح رسالةٍ أو وجهة نظرٍ أو موقفٍ أو فلسفةٍ أو رأيٍ، ولهذا الدّور محاذيره لأنّه يطرح للمناقشة العلنية أسئلةً محرّجةً ويواجه المعتقد التّقليديّ والتّصلب العقائديّ. إنّهُ شخصٌ لا يكون من السّهّل على الحكومات استيعابه، لأنّه محرّجٌ ومكذّرٌ للصّفو العامّ، ويمتاز عنده العامّ والخاصّ على حدّ سواء²، وبالإضافة إلى ذلك فهو "ليس عنصر تهديّة بل إنساناً يرهن كينونته كلّها على حسّ نقديّ، وعلى الإحساس بأنّه غير مستعدّ مطلقاً للقبول بالصّيغ السّهلة أو الأفكار المتبدّلة الجاهزة، أو التّأكيدات المتملّقة والدائمة المجاملة لما يريد الأقوياء والتّقليديون قوله.."³.

1 إدوارد سعيد، صور المثقف، محاضرات ريث سنة 1993، ترجمة: غسان غصن،

مراجعة: منى أنيس، (بيروت: دار النهار، 1996)، ص 14.

2 المرجع نفسه، ص ص (27-29).

3 المرجع نفسه، ص، ص 37.

وعندما يتحدث سعيد عن المثقف الذي تتفصّصه حالة المنفى يؤكد على وجوب أن "لا يستجيب لمنطق التمسك بالأعراف، بل لجراءة المغامرة، ولتمثيل الغير، وللمضيّ قُدماً، لا للركود والجمود.."¹، وهو بمقتضى ذلك ملزم أن يحذر الوقوع في براثن الاحترافية حتّى لا يتحوّل إلى مجرد موظّف أو مستخدم مُسترزق يعيش على عائد مهنته. إنّ الأداء الفردي للمثقف بالغ الأهمية في مجتمعاتنا المعاصرة وعليه أن يتجنّب تلك الطّباع الذهنية التي من شأنها أن تُفسده أو تغريه مثل الخوف من المخاطرة والانغماس في السياسة والولوع بالجدل، والرغبة في الاستناد إلى سلطة ما والطّمع في الشّهادات الفخرية والسّمة الحسنة².

لقد كان هدفنا من هذه المقاربة هو التأكيد على أنّ سرديات الخطاب ما بعد الكولونيالي إنّما عبّرت في حقيقتها عن محاولة لفضح الصّورة الموهّمة والإسقاطات المرضية الشّوهاء التي يقدّمها الغرب المستعير، والتي لا تمتّ بصلة لواقع المستعمر وتاريخه وآفاقه المستقبلية، وذلك من منطلق نزعة تنميطية عنصريّة ومتعالية فضحت بشكلٍ صارخ نوايا الغرب وأبرزت بجلاء إخفاق الحدّثة الغربية وما بشرت به من وعودٍ في تحقيق السّلام الدائم واحترام مبادئ حقوق الإنسان وذلك منذ عصر التنوير، أي أنّ الحدّثة إنّما عبّرت في ذاتها عن ظاهرة كولونيالية، لهذا فإنّ غرض الدّراسات ما بعد الكولونيالية هو محاولة لنزع المركزيّة عن المركزيّة الأوروبيّة (eurocentrisme) ونقد ثقافة الاستعمار ذاتها كما فعل فانون، والمنتظر منّا اليوم هو أن نتعلّم الكتابة عن أنفسنا قبل أن يكتبنا الآخر الذي لا يستسيغنا، ولنعترف صراحةً أنّه لا توجد هناك هويّة مطلقة، ونحن نعيش واقعاً ما أحوجنا فيه إلى الانفتاح على الآخر وقبوله بنا على اختلافنا عنه حتّى نتمكّن من تحقيق العيش المشترك أو العيش سوياً بمصطلح التونسي فتحي التريكي، والعالم ما بعد الكولونيالي برغم كونه يتّجه إلى واقعٍ كونيّ، إلّا أنّه جديرٌ به أن يعترف بالهويّات المفتوحة، وتكريس التعدد المتناقض إنّما من أجل تكريس التنوع الإيجابي الذي يحقّق ثراءً للإنسانيّة والعالم أجمع.

1 إدوارد سعيد، صور المثقف، محاضرات ريث سنة 1993، ص 72.

2 المرجع نفسه، ص 104.

لقد تسلّح كتاب العالم الثالث بنظريات ما بعد الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية بخاصّة في إفريقيا وآسيا من أجل مجابهة تعالي المركزية الغربية وهيمنتها، فعبرت كتاباتهم بذلك عن حركة ثقافية مضادّة، وامتدّت الحركة لتشمل وتضمّ مفكرين غربيين ثاروا على ثقافتهم البيضاء نظراً لقيامها على مفهوم الإخضاع والتمييز الطبقي والعرقى.

والمطلوب منّا اليوم هو التساؤل عن موقعنا في التاريخ المعاصر، نحن الذين لا نزال مجموعاتٍ بشرية ممزّقة، تابعة للغرب في ما تستهلك وربما قريباً فيما قد تستنتشه من أكسيجين، لأنّ التباكي أو التبجيل كلاهما لم يعد يجدي نفعاً بخاصّة وأنّ الغرب يستأسد علينا بكلّ ما أوتي من قوةٍ عسكريّة من خلال شركاته الكونيّة العابرة للقارات واختراقها الصّارخة والشّرسة للسيادات الوطنيّة عبر وسائل الإعلام التي تزداد قوة يوماً بعد يوم، وذلك حتّى لا نلج إلى مناهات غربيّة جديدة، وهو الوضع الذي يمسّ الهوية الوطنيّة في الصّميم ويصيب شخصيّة الإنسان العربي بالتمزّق والانشطار. بمصطلح الجابري.

على المجتمعات... أن تتحرّر من الوصاية السياسيّة والاقتصاديّة التي يمارسها الغرب عليها، والتي اتّخذت لها عديد الصّور والأشكال تبدّت في مختلف ما يستورده وفي عقدة الانبهار التي تسكنه، وكذلك في الاقتباسات التي يقوم بها على المستوى العقلي والمعرفي بخاصّة وأنّ الغرب درس وعي شعوبه وحلّله وأوهمها أنّ وجودها واستمرارها فيه رهنٌ بما يملكه من تكنولوجيا وحضارة راقية أهلته لأن يكون مالكاً للحقيقة دون سواه، وانتهاج هذه السياسة إنّما يدخل في إطار المشروع الشموليّ للهيمنة وتكريس المركزية الغربيّة من خلال أفراد ملامح الأوج والقدرة والاستثثار بما وادّعاء أنّه يحمل رسالة تحضيريّة (mission civilisatrice)، وذلك في مقابل تمهيش الآخر وإقصائه وتوصيفه بالدونية الحضاريّة والتخلّف وشتّى التّعوت المبتذلة، وهو ما ساهمت الصحافة الغربيّة في تكريسه باعتبارها صحافة إقصائيّة بسبب معاناتها كما يقول إدوارد سعيد من رهاب الغرباء¹.

1 إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ص 420.

إن مقارنة الآخر ينبغي أن تنبني اليوم على الوعي بآليات العولمة التفكيكية والتخريبية، وهو الفخ الذي تنصبه أمريكا من خلال هيمنتها الاقتصادية التي تعدّ في الواقع كولونالية جديدة، الأمر الذي يصبّ بدوره في صميم الخطاب ما بعد الكولونيالي الذي يشترك مع الفكر الحدائثي في كونه يشكك بالسّريات الكبرى التي تترأسها سرديّة عصر التنوير، ومن هذا المنطلق كان هناك تشابه كبير بين الكولونالية والاستشراق، لأنّ الاستشراق كما يضيف سعيد هو "نظام - أسطورة ذو منطق وخطاب ومؤسسات خاصّة به، فهو آلة لإنتاج تصريحات حول الشرق.. وهو شكل من أشكال الإمبريالية الأنثروبولوجية.."¹.

يتضح ممّا تقدّم أن الخطاب ما بعد الكولونيالي ما هو في واقع الأمر سوى محاولة لاستنهاض همم المستعمر القلم، الذي يبدو أنّه أحرز استقلاله السياسي، ولكنّه في الحقيقة وقع في براثن استعمارٍ أبشع وأمرّ، ووحده الوعي بهذا المصير بوسعه أن يغيّر من مصيره في المستقبل حيثما أصبح للهيمنة وإخضاع الشعوب أساليب خيالية دائمة التجدد.

1 المرجع نفسه، ص 60.

ما بعد البنيوية Post-structuralism

د. فيصل الاحمر

باحث وأكاديمي من الجزائر

تمثل أمثلة حقيقة "العصا" الواردة عند برتراند راسل لتوضيح وجهة النظر "الوضعية" نقطة انطلاق مناسبة لمقالنا هذا... فقد سئل الفيلسوف الانجليزي كيف يمكننا مقارنة الواقعة "عصا" إذا أخذنا بعين الاعتبار كون ذلك الجسم الخشبي المتكأ عليه، الذي إن وضعناه في الماء بدا يتمطى كالحية، وإن نظرنا إليه من طرفه تبدى نقطة ثابتة فحسب، وإن أمسكنا به تجلى صلبا قاسيا وطويلا ممتدا..

ما حقيقة العصا في ظل هذا التضارب في معطيات الحواس؟
كانت إجابة برتراند راسل: إن العصا هي محصلة كل هذه الحالات في أذهاننا مرتبطة بمفهوم متحرك نعتته بالعصا.

تختصر هذه الأمثلة الحركة البديعة صوب بناء صرح البنيوية والحركة التي لا تقل بدعا في تقويض هذا الصرح لأجل بناء صرح ما بعد البنيوية.
إن للمعرفة تعرجات غريبة تجعل مسيرة تطور اختصاص ما مليئة بالمفاجآت... ومن غريب أمر ما بعد البنيوية أن أعلامها في معظمهم ساهموا بشكل نشط في تقويض بنائها والتمهيد لما بعدها، وهو أمر سنعود إليه لاحقا، لهذا تصدق أمثلة العصا، وربما يكون التعريف الجيد لما بعد البنيوية بأنه بالضبط مجموعة من الأشتات الفكرية والاتجاهات المنهجية والأطراف النظرية يجمعها نعت المعلقين - معجبين أو ساخطين- لها بما بعد البنيوية.

يبقى أمر تأثر هؤلاء الما بعد بنيويين بالمصادر نفسها يجلب الانتباه "فقد تأثر العديد من المفكرين تأثراً عميقاً بفلسفة نيتشه، وخاصة برفضها لـ "وهم" الحقيقة، والأفكار المتحجرة حول الدلالة، واعتقادها بإرادة القوة وتأكيدها على مذهب دايونايسيس Dionysos في الحياة، ومناوئتها للمساواتية. وعلى سبيل المثال تأثر فوكو بنيتشه في أواخر الخمسينيات وبدأ ينتقد التاريخانية Historicisme والانسانية Humanisme كما ندد جان فرانسوا ليوطار الذي كان مناضلاً يسارياً بالاتحاد السوفياتي ورجع إلى فكر نيتشه. أما جاك ديريدا فهو يستحضر نيتشه في كتاباته باستمرار، كما أن جيل دولوز أيضاً تأثر كثيراً بنيتشه ويرى العديد من الكتاب أن ماركس يرشح هيجل بالإبقاء على الشكل الراديكالي (أي المنهج الجدلي) والتخلص من المحتوى المحافظ أما دولوز فيرفض فلسفة هيجل شكلاً ومضموناً، ويذهب إلى أن نيتشه هو أول ناقد حقيقي لهيجل ولفكره الجدلي"¹.

إن هذا العرض المختصر يقوم بمسح جيد للفلاسفة المنضوين تحت العنوان الكبير البراق المغربي "ما بعد البنيوية" ذلك أننا من خلال الاطلاع على رأي هؤلاء المفكرين في المشروع النيتشوي نكون قد وضعنا القدم داخل مياه البحيرة ما بعد البنيوية.

لم يكن جاكسون وهو يذكر لفظة "بنيوية" تعليقا على بعض كلام سوسير عام 1929 يعلم أن المصطلح سيتحول بعد 20 سنة أو أكثر إلى مذهب نقدي وفكري يملأ الدنيا ويشغل الناس كل ذلك الشغل... كان جاكسون يحاول (مع زمرة من زملائه الشكلايين الروس) إرساء قواعد جديدة للتأمل في الأدب تكتسي طابعا علميا موضوعيا، يضيئ من دائرة الذوق وسلطان الأنا والذات التي تتلاعب بالقيم دون منهج واضح، والتي تحور الموضوع الذي يكون بين أيديها تحويرا خاليا من هاجس بلوغ الحقيقة وخاليا من هاجسي الإقناع والتبرير لأجل توصيل القيمة التي تكون الذات تحتفي بها.

سيقول المرسي الحقيقي لقواعد المذهب البنيوي "كلود ليفي شتراوس" عن هذه الذات تحديداً "... الأنا: طفل الفلسفة المدلل الذي لا يحتمل؛ جاء ليشتغل

1 مادان ساروب: - دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحدائنة- منشورات مغير الترجمة في اللسانيات والأدب- جامعة قسنطينة- 20043-ص127

مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفي، فوقف بذلك حجر عثرة في وجه كل عمل جدي، نتيجة لرغبته المستمرة في الاستئثار وحده بكل انتباه"¹

وهو كلام نجد له صدى عند أهم الفلاسفة ما بعد البنيويين: ميشال فوكو الذي يقول "إذا كان ثمة شيء لا يرقى إليه الشك بأي حال من الأحوال، فهو أن الانسان لا يمثل البتة أقدم ولا أدموم مشكلة طرحت على المعرفة البشرية... فلم يكن الانسان هو المحور الأوحده الذي طالما ظلت المعرفة تحوم حوله وحول أسراره بتلك الصورة الغامضة المبهمة أو على ذلك النحو المستمر الدائب... والحق أن الانسان اختراع جديد تظهر لنا الأركيولوجيا - بكل سهولة- على أنه يرجع إلى عهد حديث، وأنه قد يصل - في مستقبل - قريب إلى نهايته المحتومة"².

ولكنه وجب علينا كتوطئة أن نورد ملخصاً مختصفاً عن الحصيلة البنيوية كتوطئة لفهم سياق الفكر والنقد ما بعد البنيويين.

على عتبات الفكر البنيوي:

إن البنيوية هي "منهج فلسفي وفكري ونقدي، ونظرية للمعرفة تتميز بالحرص الشديد على الالتزام بحدود المنطق والعقلانية، ويتأسس هذا المنهج على فكرة جوهرية مؤداها: أن الارتباط العام لفكرة أو لعدة أفكار مرتبطة بعضها ببعض على أساس العناصر المكونة لها، أما تلك العناصر فلا يعنى بها المنهج إلا من حيث ارتباطها وتأثرها بعضها ببعض في نظام منطقي مركب"³.

لقد جاءت البنيوية تطورا طبيعيا لسيرورة فكرية تعود إلى نهاية القرن السادس عشر؛ أي بدءاً من الفلسفة التحريبية على يدي "لوك"، و"هيوم"، مروراً إلى الفلسفة المثالية على يدي "كانت"، و"هيغل" و"ديكارت" وصولاً إلى الفلسفة الظاهرية عند "هوسرل" و"هيدغر"، ويعيدنا هذا الجدل إلى الكلام عن أصول الفكر الحدائثي الذي يرجع به كثير من المعلقين حتى العصر اليوناني... وهي حال

1 زكريا إبراهيم: مشكلة البنية- مكتبة مصر- مصر- دت- ص 5

2 م. نفسه- ص 5

3 سمير حجازي: معجم المصطلحات اللغوية والأدبية الحديثة- دار الراتب- بيروت-

ص ص 201/200

الفيلسوف التفكيكي "جاك ديريدا" وصراع ثنائية الداخل والخارج بين من يرى الحقيقة (المعنى) موجودة في الخارجي (الطبيعة)، وبين من يراها قارة في العقل كمركز للمعرفة والإدراك. كما أن هذا التسليم لم ينشأ من فراغ بل إن الربط "المألوف" للبنوية بفلسفة "كانت" له ما يبرره، وهو تأسيس "كانت" لفلسفته العقلية (المثالية) على أساس مبدأ النسق، إلا أنه اتكأ على العقل كمركز للنظر في للمعرفة أو كسقى يسيرها، في حين أن البنوية استندت إلى اللغة.¹

إن الربط بين البنوية والفلسفة الكانتية كثير الورود؛ يقول "بول ريكور": إن البنوية هي "بنية دون ذات، لأن قوام هذه الفلسفة أنها تجعل من النموذج اللغوي نموذجاً مطلقاً بعد أن عممته شيئاً فشيئاً"²، والغالب عند الدارسين أن الحركة الشكلانية في روسيا هي السلف الشرعي للاتجاه البنوي، وقد برزت في بدايات القرن العشرين عقب وفاة أبي اللسانيات فردينان دي سوسير وساهمت في نشوء البنوية عن طريق الجهود اللغوية اللسانية التي بذلتها ثلة من الباحثين والنقاد والمهتمين بدراسة اللغة والنص الأدبي... من أمثال "رومان جاكوبسون"، و"فلاديمير برروب" و"تينيانوف" و"بوريس إجنباوم" و"فيكتور شكوفسكي". وكان بحثهم الرئيس عن مفهوم أدبية الأدب وهي "جوهر الأدب والجوهر هنا ليس بالمعنى الفلسفي للأشياء، وإنما يعني به ببساطة أجمل ما في الأدب وصدق ما فيه من عاطفة، وأدفاً ما في جوهه، وأروع ما في نسجه..."³.

إن المنهج البنوي في الفكر الأدبي والنقدي والفلسفي كذلك، وفي ميدان الدراسات الإنسانية عموماً لم ينبثق من العدم، ولعل الأبرز والأهم في كافة تلك الإرهاصات ما نشأ في مطلع القرن في حقل الدراسات اللغوية وعلى وجه الخصوص بتأثير من العلامة فرديناند دي سوسير (1857-1913) وكتابه الشهير (دروس في الأسنسية العامة)، أين أقر بأن اللغة يجب أن تدرس كعلم مستقل بذاته، يدرس في ذاته ولذاته (حسب التعبير الذي صار مشهوراً والعائد إلى سوسير) ذلك أن العصور السابقة قد تعودت على دراسة اللغة على ضوء علم آخر أو من أجل

1 خثير ذويبي: البنوية والعمل الأدبي - ص 23

2 م. نفسه-ص 24

3 فيصل الأحمر: الدليل السيميولوجي - ص 34

خدمة تخصص أو نصوص ليست هي جوهر اللغة... وبذلك حول سوسير اللغة من وسيلة في الدرس العلمي إلى غاية... وكان أساس تفكيره هو دراسة علاقاتها الداخلية دراسة علمية تكشف عن الدلالات الكلية المحققة لقيمها الكلية أو القصدية، وهذه هي الخلفية التي ارتكز عليها البنيويون، والتي نحاول فيما يأتي أن نضيء أهم جوانبها:

أصل كلمة بنيوية لاتيني **Struere** ومعناها البناء، ومن المثير للاهتمام قول "جورج مونان" الذي معناه أن كلمة بنية ليست لها رواسب وأعماق ميثافيزيقية إذا ما تأملناها مليا، فهي تدل على البناء بمعناه العادي المسطح... أما المعادل الفرنسي فهو كلمة **Structure** ولها عموما دلالات مختلفة، من قبيل النظام **ordre** التركيب **Constitution** والترتيب **Disposition** والشكل **Forme** الهيكل **Organisatio**.¹

أما في العربية فقد وردت كثيرا كمشتق لمادة "ب. ن. ي" ولكن بمعان لآهنا كثيرا... ونجد لهذا المصطلح استعمالا عديدة في ميادين علمية مختلفة كالكيمياء، علم الاجتماع، الاقتصاد، والجيولوجيا، والرياضيات، وبخاصة الفلسفة.

لقد جاءت البنيوية كمفهوم فلسفي وتحولت إلى فلسفة معاصرة عرفت خصوصا في فرنسا بدءا من الستينيات، وقد جاءت كحل لمشكلات الفلسفة الوجودية التي كانت قد بدأت ترهل، "وعندما نتحدث عن البنيوية بوصفها منهجا وبين البنيوية بوصفها مذهباً فلسفياً يتوخى الشمولية في تفسيراته ويستخدم تجليات العقل في المجالات المتباينة، هذا يؤدي إلى نتيجة مبدئية وهي أن البنيوية بوصفها منهجا قديمة"².

إن الغالب عند الدارسين هو أن البنيوية طريقة بحث في الواقع عموما وإجمالا، لا في الأشياء على انفراد، إنما بحث في العلاقات بين هذه الأشياء، وقد يكون التعريف الأمثل والأصح للبنيوية هو كونها "محاولة نقل النموذج اللغوي إلى حقول ثقافية أخرى"³.

1 خثير ذويبي: البنيوية والعمل الأدبي - ص ص 85/83

2 عمر مهيبيل: من النسق إلى الذات - قراءات في الفكر العربي المعاصر - ص 13

3 م. نفسه - ص 14

لقد أخذت البنيوية عن سوسير وصفه اللغة بكونها نسقا من الإشارات، وكذلك تأملاته في طبيعة الإشارة وكونها اعتباطية، ثم تفرقه بين الدال والمدلول من ناحية، واعتباره للعلامة ذلك الكل الذي يتركب منه الدال والمدلول من ناحية أخرى ثم تفرقه بعد ذلك بين اللغة (Langage) والكلام (Parole) من حيث كون الأول مخزونا ذهنيا للجماعة البشرية، والكلام الذي هو إضافات المتحدث لمجموع القواعد التي تعلمها من أجل التعبير عن فكرة أو رسالة، ثم عمل سوسير على التفریق بين الآنية (Synchronie)، من حيث هي دراسة للغة بوصفها نظاما في عصر ما، وبين الزمانية (Diachronie) من حيث هي دراسة للغة من حيث تطوراتها وتحولاتها التاريخية. ومن الأفكار التي أثرت في البنيوية كذلك ما اعتقده "سوسير" حول اللغة من حيث كونها "بنية مكتفية بذاتها، ومبررة ذاتيا"¹... وهو التمييز سيولد فكرة مركزية في التفكير البنيوي... إنه مبدأ "العزل" الذي سوف ينتقل فيما بعد إلى مختلف التخصصات، فيتم التمييز بين البنية والحادثة، وبين الفونيم والألفون، وبين المورفيم والألومورف، وبين الميثيم والأسطورة، بين الوحدة وتنوعها... وسيجد لاحقا صيغته الأيديولوجية في كلمة "رولان بارط" "اللغة ليست ليبرالية ولا ديمقراطية، إنها بكل بساطة فاشية"²... أي أنها تبسط سيطرتها المطلقة على موضوعها وتسيطر كذلك على أذهاننا وتحدد الصيغة التي نفكر بها.

من خلال مبدأ "العزل" هذا، تتعامل البنيوية مع النص بوصفه مادة مستقلة معزولة عن سياقها وعن الذات القارئة، فالنص مستقل تماما عن أي شيء إذ لا علاقة له بالحياة والمجتمع أو الأفكار أو النفسية. إن العلاقة بين الأديب مثلا وبين محيطه موجودة ولكنها لا ينبغي لها أن تبرر وجود النص فيصير المعنى الوحيد للنص هو تبرير هذه المعطيات الخارج-نصية فحسب... وهذا ما يوصل رولان بارط في مقاله الشهير جدا "التحليل البنيوي للقصة" إلى أن يعرف القصة بأنها "مجموعة من الجمل" فحسب... وهو كلام لو عاد قدامى النقاد من القرن التاسع عشر وقرؤوه لخروا صرعى.

1 عبد الناصر حسن محمد: نظرية التوصليل وقراءة النص الأدبي - ص 49

2 عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير - ص 45

تميز النبوية بخصائص ثلاثة: الكلية أو الشمول، والتحول، والتنظيم الذاتي، فكأن البنية بحسب البنيويون هي ما يضمن للعقل فهم الواقع والتأكد منه والسيطرة عليه.

كما يركز المنهج البنيوي ارتكازا على مرجعية البنية اللغوية لإضاءة النص وفرز العناصر المكونة له، والكشف عن العلاقات المختلفة التي تصنع تعدد الدلالات فالأنساق اللغوية هي التي تعطي المدلولات وتحددها؛ بل وتحدد الشكل التركيبي للعبارة بحيث يكون هناك تفاعل أكيد بينهما، فرصد السياق الإبداعي يسمح لنا بفهم العديد من العلاقات التركيبية بين أجزاء الكلام.

وهكذا فإن تتبع تكوّن الجملة شكليا، بوصف بنيتها وما يعرض لأجزائها وعناصرها، يتيح لنا فهم كيفية ارتباط المعنى بمجموعة الألفاظ المنطوقة والمكتوبة، وكلما تمكنا من وصف بنية الجملة زاد وعينا بالعلاقات بين الشكل والمضمون. تقول "دليلة مرسلي": "من المؤكد أن النبوية أتاحت تقدما جديا نحو موضوعة الإجراءات المستخدمة، وأدت إلى أعمال تهدف إلى الإحاطة بالتحليل الأدبي من وجه نظر نظامية ودقيقة ذات فعالية عملية أكيدة" بارط، بريمون، تودوروف، قريماس، بروب، والشكلانيون الروس: شكوفسكي، وتوماشيفسكي وآخرون...¹.

التحوّلات ما بعد النبوية:

من خلال هذا العرض يمكننا أن نفهم مواقع كثيرة على خارطة الفكر ما بعد البنيوي، فالمبتغى اليقيني الذي ولدت في كنفه النبوية يتعارض تعارضا كليا مع الجوريسي، التقريبي وغير المحتفي بالحقيقة كما يفرضها ظاهرها، وهي مبادئ تجمع مختلف التيارات ما بعد النبوية.

تقول "آن إينو" في تعريف السيميولوجيا إنها محاولة لخلق وعي بنيوي لعملية الاستقراء، والتعبير ينطوي على مفارقة إذ أننا نعلم كلنا أن الاستقراء في عالم المعنى عملية عبثية، وذلك بسبب الطبيعة المتشظية لتداول المعاني في الذهن البشري، وبناء

1 خثير ذويبي: النبوية والعمل الأدبي- ص 30

على هذا تصبح كلمة محاولة التي تجاور "الوعي النبوي" تشكل هدمًا صريحًا للمبادئ "العلمية" التحريية اليقينية التي نشأ الفكر النبوي في كنفها... إنه كسر لمقولات مثل الانغلاق والاكتفاء والكمال، وهي مقولات تصف الوعي النبوي بالمعرفة.

إننا نتحرى الدقة بقولنا "المعرفة" بدلا من كلمات أخرى، لأن المناخ ما بعد النبوي مناخ شامل لمختلف جوانب المعرفة لا الفلسفة والنقد الأدبي أو اللغوي فحسب...

يجدر بنا هنا ذكر الرمز الأعلى لهذا المناخ والذي هو الفيلسوف فريديريك نيتشه وقد أراد له حظه العاثر أن يأتي في مرحلة كانت الانسانية فيها مشبعة بتقديس العلم والالتزام السياسي والنمطية الاجتماعية والفلسفات ذات المقولات الكبرى النهائية التامة الكلية... كالماركسية وبعدها الاتجاه الفرويدي.. إلخ... وعلينا من أجل تحليل دقيق أن نستحضر ما يتماشى مع هذه المناخات من انعكاسات عميقة غائرة على المستويات الاجتماعية والايديولوجية والسياسية.. ومختلف التمثلات والتمثيلات الثقافية.

لقد جاء نيتشه مشككا في الميراث العقلي وفي البنيات العميقة للفكر والحضارة الغربية ومشككا في الآلة، وفي المعارف التحريية ومختلف أشكال اليقينيات التي ترتاح البشرية دائما إليها.. لهذا نجد نيتشه ظلالات لدى فلاسفة كثر ممن ينضون تحت اللافتة البراقة لما بعد النبويين... والملاحظ لدى التأمل المدقق هو أن نيتشه هو الفيلسوف السابق للقرن العشرين المفضل لدى أبناء القرن العشرين، وخصوصا لدى ما بعد الحداثيين ولدى ما بعد النبويين.

كثيرا ما يحدث التماهي بين ما بعد النبوية وما بعد الحداثة، وكما هي الحال دائما حينما يتداخل مفهومان متقاربان في الأذهان، فإننا نجد فريقا يفرق تفرقة دقيقة بين المفهومين وآخر يضعهما في سلة واحدة، حتى أننا لنجد رمزا مثل رولان بارط يعده المؤرخون مفكرا رئيسا من مفكري النبوية، وتعهده المدرسة الأميركية من الممهدين الركائز لما بعد النبوية في إطار ما سيسمى بالنظرية الفرنسية French theory، وذلك من خلال عمله كسيمولوجي عتيد على هدم انغلاق البنية ورفضها للذات وللماحول مكتفية بالموضوع وبأنساقه الداخلية.

نجد كذلك ميشال فوكو يردد مرارا بأن عمله مستقل تماما عن الثنائية الضدية بنيوية/ما بعد بنيوية... وإن كنا بصدد تحري الصدق فإننا سنقول إن ما يفعله كل هؤلاء المفكرين بدءا من 1968 هو خلق "جو معرفي" و"مناخ أكاديمي" سيستج أفكارا ينضوي تحتها أو في مداراتها كل ما يدرج - إن بتسرع أو بتؤدة- ضمن ما يسمى بتيارات ما بعد البنيوية.

إن استعمال صيغة الجمع الدال على تعددية مجالات عمل ما بعد البنيوية، بدءا من أسباب نشأة هذا الـ "ما بعد POST" التي تتراوح تماما بين الرغبة في معالجة حدود البنيوية ومحدودية نمط تعاملها مع مواضعها، وبين الرغبة في الذهاب إلى محطة أخرى برفض الميراث البنيوي برمه¹.

لقد سعى ما بعد البنيويين إلى تخطي النموذج اللغوي الذي دارت حوله البنيوية من منطلق أنه نموذج منقوص في عقر داره... إن النظر إلى كل موضوع من مواضيع المعرفة على أساس كونه وحدة قابلة للتجزئ إلى وحدات صغرى تربط بينها علاقات كمثّل العلاقات النحوية الرابطة بين عناصر الجملة هو نظر قاصر بالضرورة لأن اللغة تعمل داخل التركيب النحوي وخارجه.. وهذا ما يجب أن ينتبه إليه العالم الفذ... إن الصمت هو جزء من اللغة، والسياق كذلك، وكذلك السياق المحيط بالكلام.. وقد تركزت السيميائيات حول هذا البعد الغائب عن اللغة، أو حول القدرة الفائقة للغة على أن تومئ إلى عناصر غائبة عن بنية الجملة وممتلكة لطاقة حضور كبرى².

إن المشروع السيميولوجي ليأتي مصححا للمشروع البنيوي من خلال استنطاق طاقات التدليل الكامنة في أعطاف البنية والتي هي مع ذلك غائبة عن عناصر البنية التركيبية وعن الأنساق الرابطة بين هذه العناصر.

كان جاك لاكان يرى- من زاويته الخاصة - بأن فكرة سوسير حول إمكانية عزل اللغة عن الذات لتصير موضوعا نسلط عليه طاقة المعرفة أو الدراسة أو الرغبة في الإحاطة، فكرة خاطئة في مجملها ويرى "أننا كلنا غارقون في اللغة اليومية ولا

Marc Gontard: Post-modernisme et littérature- «Œuvres et critiques» 1

- vol. 23- 1998- pp. 32/33

2 الدليل السيميولوجي- ص 17

يمكننا الخروج منها"¹، بل إنه يذهب في أطروحاته إلى تداخل غامض وضبابي بين "الأنا" واللغة الصادرة عن الذات (واجهه الأنا الاجتماعية).. فتصير اللغة فخا للذات لا أداة لها. ويمثل على ذلك بالخلل اللغوي الذي يصيب المرضى النفسانيين، وكذلك الانغلاق الفكري التام لعديمي القدرة على الاشتغال اللغوي من المرضى.. على جانب آخر "يرى لاكان أن الدلالة تبرز فقط من خلال الخطاب كنتيجة للانزياح على طول سلسلة دلالية، وعلى غرار "ديريدا" يصر على قابلية المدلول للتغير وعلى إمكانية توظيفه كدال بدوره. وبالطبع يترتب عن عدم التطابق هذا بين اللغة والواقع (أي الطبيعة غير التمثيلية للغة) أن المدلول يبقى دائما مؤقتا"² وهي فكرة نجدها عند كل المفكرين ما بعد البنيويين، وهي فكرة نيتشوية بامتياز لكي نعود على نيتشه الذي قلنا إنه الابن المدلل للفكر ما بعد البنيوي؛ في استعارة للصيغة الشهيرة لليفي شتراوس حول الذات.

والخلاصة هي أن الدال في نظرية لاكان للغة يدل دائما على دال آخر ولا تخلو أي كلمة كانت من المجازية (والمجاز هو إحلال دال محل دال آخر) ويتحدث لاكان عن "انزلاق" على طول السلسلة الدلالية، من دال إلى دال وبما أنه بإمكان أي دال أن يدل بأثر رجعي بعد حدوث فعل الدلالة فليس هناك دلالة مغلقة كاملة ومرضية"³

إن اللغة بهذا المنظور تصير كينونة نعيش داخلها، ويصبح التموذج البنيوي الاستعلائي الذي يسمح بالنظرة الشمولية والدراسة الموضوعية ضربا من العبث، إن الذات متشابكة مع الموضوع في ضياع كلي للحدود بحيث يصير الموضوع جزءا من الذات، وتصير الذات متورطة في خلق منظور حول الموضوع يجعل هذا الأخير منقوصا لأنه غير محدد بشكل قابل للاتفاق عليه، أي بشكل قابل للتجريب والفحص.

يوقننا هذا الكلام مباشرة في التأملات الهامة لميشال فوكو حول الخطاب الذي يجعله تنظيما مخادعا يهدف إلى خلق سلطة مهيمنة خارج البنية

1 دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة- م. مذكور- ص 18

2 م. نفسه- ص 19

3 م. نفسه- ص 19

الخطابية، تهيمن عليها من الداخل (دون أن تظهر) ومن الخارج دون أن نتحسسها.¹

النقطة الثانية التي تباين بين البنيوية والتأملات الفوكوية في الخطاب هي الاصرار على الانتشار الزماني للعناصر الخطابية، وما يشبه فراغ اللحظة الخطابية من أية كثافة، بحيث أننا إذا رمنا تأمل أي تشكيل خطابي في لحظة معطاة، خارج السيرورة التاريخية فإننا سنكون قد رمنا المستحيل²... وهذه نقطة يجتمع حولها فيلسوفان ما بعد بنويان هما ديريدا وفوكو، فقد قال الأول بالتفكيكية وقال الثاني بالحفريات في البناءات التحتية الخفية، وقد ربط المحللون والمعلقون بين الفكرتين أو بين المفكرين إلى درجة نشوء خصومة كبرى بين الفيلسوفين في محاولة من كل منهما لتبيان وجوه اختلاف نظرتيه عن نظرة الآخر... إلا أن نظرتيهما للدور الخطير للتشكيلات الخطابية في رسم الحقيقة، وفي تعيين ما يمكنه أن يوسم باليقين تظلان نظرتين متقاربتين.

"إن ما بعد البنيوية أصبحت في أحد تجلياتها طريقة مناسبة للتهرب من القضايا السياسية؛ فقد حركت أعمال ديريدا وغيره موجة كبيرة من الشك في المفاهيم الكلاسيكية للحقيقة والواقع والمعنى والمعرفة. فإذا كان المعنى - أو المدلول - إنتاجا عابرا من الكلمات أو الدوال المتغيرة باستمرار، المتأرجحة بين الحضور والغياب، كيف يمكن أن تكون هناك حقيقة محددة أو معنى على الإطلاق؟ وإذا كان الواقع يتشكل بواسطة خطاباتنا عوض أن ينعكس من خلالها فكيف نعرف الواقع نفسه عوض أن نعرف خطابنا فقط؟ وباعتبار هذه الدوغمائية لا يمكننا أن نعرف أي شيء على الإطلاق، كل واحد منا سجين خطابه"³

هذه الفكرة يدفعها مفكرون آخرون مثل ريتشارد رورتي ودونالد ديفيدسن إلى نقطة أبعد حينما يجتمعان (رغم البون المبدئي بينهما) على عد الاستعمال اللغوي لزمن معطى شديد اللصوق بالذوات المساهمة في خلقه وبالممارسات

Pierre Machery: Querelles cartesiennes II -2002- article.lien: 1
/stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/machery

ibid. 2

3 دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحدائة- م. مذكور- ص 138

المجتمعية التي ساهمت في إظهاره بحيث يصير عسيرا (بل مستحيلا، في عرف ديفيدسن) أن نترجم نصا قديما إلى لغة حديثة.

وفي مقولة تجمع أشتاتا من الأفكار يقول جوناثان كالر "وعندما أصبحت البنيوية حركة أو مدرسة بدأ المنظرون يتعدون عنها، فقد بدا واضحا أن أعمال من كانوا يعتبرون بنيويين لم تتماش مع البنيوية كمحاولة للتحكم في البنيات وتنظيمها، وبدأ ينظر إلى بارط ولاكان وفوكو على أنهم ما بعد بنيويين لأنهم تعدوا تصورات البنيوية الضيقة"¹

ويمكننا ضرب مثال على هذا الكلام بالتقسيم البليغ الذي جاء به جيرار جينيت في كتابه "أطراس" 1982، وهو يقر بأن هناك نوعين من التفكير البنيوي أحدهما بنيوية الانغلاق وثانيهما بنيوية الانفتاح كما يسميها، وقد ضرب مثالا للنوع الأول بالدراسة الشهيرة في تحليل قصيدة "القطط" لبودلير والتي أنجزها رومان جاكسون. جمعية كلود ليفي شتراوس، في حين رأى جينيت نفسه يحلل النصوص فيما بعضها ينير بعضا، فيصير معنى النص منوطا بمعان تأتي من خارجه وهذا مضاد لما رأينا أعلاه من مبادئ البنيوية

ويمكننا الوقوف على قراءة مثيرة لأعمال البنيويين ترى بأن "كثيرا من المواقف المرتبطة بما بعد البنيوية كانت واضحة حتى في الأعمال الأولى لهؤلاء المفكرين عندما كان يعتقد أنهم بنيويون، فقد وصفوا التشابك الذي يحدث بين النظريات والظواهر التي تحاول النظريات وصفها، والنصوص التي تنتج المعنى بخلق الأعراف التي شخصها التحليل البنيوي، كما أقروا بعدم إمكانية بناء نظام دلالي كامل ومتناغم، لأن الأنظمة في حالة تغير مستمر"²

وربما يكون المسار المعرفي الجدير بالتأمل لأعمال رولان بارط بليغا في الدلالة على هذه الفكرة، نقد بدأ بكتابة "ميتولوجيات" قارنا للظواهر الثقافية بخلفية نظامية غير متقصدة للزاوية البنيوية، ثم مر بمرحلة بنيوية صريحة مع بداية الستينيات يمثلها خير تمثيل مقاله ذائع الصيت "التحليل البنيوي للقصة" .. ثم تحولت أعماله إلى

1 جوناثان كالر: النظرية الأدبية- تر: حميسي بوغرارة- منشورات مخير الترجمة في اللسانيات والأدب- جامعة قسنطينة- 2008- ص 116

2 م. نفسه- الصفحة نفسها

سيمولوجيا مفتوحة مثقفة مضادة للانغلاق البنيوي وللحتميات والكليات واليقينيات التي رافقت نشأة البنيوية.

"في الواقع ليست ما بعد البنيوية كشفا لنقائص وأخطاء البنيوية فحسب بل هي أكثر من ذلك، عزوف عن مشروع محاولة فهم الظواهر الثقافية وتركيز عوض ذلك على نقد المعرفة والشمولية والذات، ويعامل كل من هذه كإشكالية، فبنيات الأنظمة الدلالية، كمواضيع للمعرفة، ليس لها وجود مستقل عن الذات، بل هي بنيات لذوات متشابكة مع القوى التي تنتج تلك البنيات"¹.

إن هذه الأفكار تسقط وهم البنيوية المتمثل في ميزتي "الكمال" و"الثبات"... فالخطاب ينطوي أبدا على غموض وانزلاق وانغلاق غير قابل للمعالجة المنهجية، وعلى خداع ومخاتلات مستعصية على الإحاطة.

ومن الواضح أن الدور الرئيس في هذه المرحلة يعود إلى تدخل الذات؛ هذه الأداة ما بعد البنيوية التي نبجدها شديدة الحضور لدى فلاسفة "النظرية الفرنسية" كعنصر مضاد للكلية والمطلقية والاستعلالية، "إن خلاصة ما يقوله ما بعد البنيويين مثل ليوطار هي أن هناك في الحياة أشياء كثيرة أهم من السياسة قى، فإذا أهمكنا في السياسي نسينا ما يجري" هنا، الآن" والماركسيون دائما ينتقدون الوضع الحالي بالنظر إلى وضعية مثالية والمتطرفون يتعتنون لدرجة أنه لا وقت لديهم للتمتع بالحياة، والمثالية كما هي الآن تعزلنا عن الحاضر يجب عوض أن نحن إلى مجتمع متكامل يكون قد وجد في الماضي أن نجسد مظاهر الحياة المعاصرة ويريد ما بعد البنيويين تمجيد كل العناصر التي تجاهلتها النظريات الكليانية، لذلك نجدهم يركزون على الهامشي والمستثنى"².

الفكرة الأخرى التي تولدت عن الفكر ما بعد البنيوي هي التمجيد الشديد لمبدأ اللذة، وذلك بالنظر إليها كطاقة فعالة لإخراج مكنونات العقل التي غالبا ما تكبحها ميكانيزمات الأداء العقلي الواعي؛ أي الأخلاقي (وفق أخلاقيات المجتمع التي تخرج من دائرة التوافق إلى دائرة السلطة المرتكزة على التراكم التاريخي)... إن لهذا النمط من تمجيد اللذة تظاهرات ثقافية معاصرة كثيرة، فقد تجاوز المفهوم ما بعد البنيوي

1 م. نفسه- الصفحة نفسها.

2 دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة- م. مذكور- ص 142

عتبات الدرس الأدبي والجا بوابة التظاهرات الثقافية المتنوعة، فيمكننا دراسة أنظمة الموضة أو فلسفة وسائل الإعلام ونظريات التواصل لنجد أن مبدئي المسؤولية والالتزام اللذين سيطرا على فكر ما بين الحربين وكذلك ما بعد الحرب الكونية الثانية قد أخذ يترك مكانه تدريجيا لمبدأ اللذة والمتعة والراحة واللعب واللهو وتمجيد الذات المستمتعة والجسد المنتشي والجمال الظاهري وعبادة الجسم والشكل والهيئة وكل تلك القيم الرائجة في أفكار أساطين ما بعد الحداثة (ولنتذكر هنا ذلك التماهي الذي بدأنا به دراستنا بين القيم ما بعد البنيوية والقيم ما بعد الحداثيّة)...

إن هذه الأفكار خلفية كبيرة في الدراسات النفسية للاكان وفيليكس غوطاري وجيل دولوز... وقد: "كتب ليوطار (...) عن التوتر الخطابى والتصويرى، أي بين الكلام والصورة في كتاب عنوانه الخطاب/الصورة discours/figure فقد كان دائما مولعا بكل ما هو غير لغوي... كما انتقد نظرة لاكان القائلة بأن اللاشعور هو "آخر اللغة" وربكه بالتمثيل التصويرى، كما ربط ما قبل الشعور باللغة. فاللغة ترتبط بالرقابة والكبت والقمع، أما التمثيل التصويرى فيرتبط بالشهوة الخرق، ويرى ليوطار أن الفن الحديث مشتت ومحمر، ويمثل كل من التشيت والتشويش محاولة لتسليط الضوء على عمليات اللاشعور. وهكذا يستدعي الفن حتما زعزعة الأعراف"¹...

إن إحدى الأفكار الأكثر تعارضا مع الفكر البنيوي في إطار المشروع ما بعد البنيوي هي فكرة الاختلاف التي تحيل أيضا على اللعبة الكلامية التي اقترحها "جاك ديريدا" اختلاف/تشيتت أو إرجاء Différence/différance والتي فحواها أن النصوص تمتلك طاقات لإرجاء المعنى الذي عودتنا الكلاسيكية على كونه مغلقا نهائيا منتهيا مبتونا في أمره، طاقات تجعل القراء يمتلكون حق "الاختلاف" في تأويل المعنى، وإرجاء هذا المعنى النهائي في إطار "لعبة" انزلاق المدلولات على أرضية المداليل، وهكذا يعوض "الاختلاف" السويسري الواقف خلف المشروع البنيوي بهذا الـ "اختلاف" الديرىدى المرسى للمشروع ما بعد البنيوي...²

1 م. نفسه - ص 141

2 denis huisman, marie-agnès malfray: Denis Huisman et Marie-Agnès Malfray, *Les pages les plus célèbres de la philosophie occidentale. De Socrate à Foucault*- ed. perrain- paris-2000- p632-

يعيدنا هذا المفهوم الى الخلفية النيتشواوية، لأن نيتشه كان قد وقف ضد التفكير من مركز الثنائيات الأرسطية التي استمرت حتى الجدلية الهيغيلية. الثنائيات التي تنظم كل القيم وكل الأفكار فتقصي ما شذ عن طرفيها المتجادلين أو المتقابلين وقد كان هذا أحد المواضيع الرئيسية التي دار حولها كتاب "جيل دولوز" نيتشه والفلسفة¹ 1962، قائلاً بان قيمة الاختلاف هي قيمة مستقلة عن الذات والموضوع، قيمة رئيسية أصلية أصيلة غير قابلة للاختزال إلى قيم تكون وحدات اصغر، فالتعدد ناموس من نواميس الكون والاختلاف هو الوجه الآخر للتعدد فهو قيمة بانية للخلق، للطبيعة وللمعنى.

ويتحول الاختلاف لدى ديريدا إلى قيمة عابرة للزمن أو مشتتة أو مؤجلة على محور الزمن، لكي تصير القيم "آثاراً" على خط الزمن، وتضع التقنيات بأنها مؤجلة إلى زمن لم يأت بعد، ومزلزلة بفعل مضي وانقضى حاملاً معه صيغة أخرى ماضية تاركة آثارها في الحاضر... وبهذا الشكل يصير الاختلاف قيمة حتمية متحركة في الزمن... وهي قيمة تزلزل البنيان النيوي فتفقد أسباب وجوده.

يقول ديريدا على هامش هذه الفكرة "ربما على الفلسفة أن تدخل في اعتبارها هذا الغموض وهذا التداخل، أن تفكر فيه وأن تفكر من خلاله في نفسها، أن عليها أن تتقبل التعددية والاختلاف في أفق التوقعات الذي هو في أفق جوهرى في الفلسفة"¹

فكرة ثالثة هي المنحدرة من التأملات ما بعد البنيوية في الخطاب، والتي تؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن بين الخطاب والذهن المشكل له أو الصائغ له والمتلفظ به صلة دائرية؛ بحيث أننا بمرور الزمن نصبح عاجزين تماماً عن الوعي بالفاعل والمفعول به، ذلك أننا نصوغ خطابات تعبر عنا ثم نصير سجناء تلك الخطابات، التي تصبح تتحكم في مصائرنا، ويتحرك هذا الميكانيزم في إطار خلق علامات هيمنة تجعلنا عاجزين عن البت النهائي في السؤال: هل الإنسان هو الذي يتحكم في الخطاب أم العكس؟ من المثير للانتباه أن "فوكو" مع بداياته انتمى إلى التيار البنيوي، أو أدرج ضمنه بسبب مجالات الاهتمام المتقاطعة مع ذلك التيار، في حين نبذه يعلن عن

بجمل الأفكار التي ترسم مساره الفلسفي الثري والمتميز بالاختلاف التام عن البنيوية في كتابه "الكلمات والأشياء" Les mots et les choses الصادر عام 1966 أي في عز سطوة التيار البنيوي الذي كان آنذاك في أوجه.

فكرة أخرى صارت تحسب على الميراث ما بعد البنيوي هي تمجيد اللذة كقيمة فلسفية، واتخاذها قيمة بديلة لقيمة "المسؤولية"، قيمة تعمل على تحرير الانسان من ضغط الحياة والفكر والصراع، وكل ذلك لفائدة التسلية والراحة والانبساط والتخفف من الأعباء. إنه اتجاه فاض عن حدود الفلسفة ليلمس السدين والتواصل والاجتماع والأدب أيضا.

إن لهذا النمط من تمجيد اللذة مظهرات ثقافية كثيرة في الثقافة المعاصرة، فقد تجاوز المفهوم ما بعد البنيوي عتبات الدرس الأدبي واجا بوابة التمظهرات الثقافية المتنوعة، فيمكننا دراسة أنظمة الموضة، أو فلسفة وسائل الإعلام وكذلك الخلفيات السوسيوثقافية لنظرية التواصل، لنجد أن مبدئي المسؤولية والالتزام اللذين سيطرا على فكر ما بين الحربين وكذلك ما بعد الحرب الكونية الثانية قد أخذتا يتركان مكانهما تدريجيا لمبدأ اللذة والمتعة واللعب والراحة والتسلية وتمجيد الذات المستمتعة والجسد المنتشي والجمال الظاهري وعبادة الجسم والشكل والهيئة... وكل تلك القيم الرائجة في أفكار أساطين ما بعد الحدائثة (وبجدد بنا هنا أن نذكر بالتماهي الذي بدأنا به دراستنا بين القيم ما بعد البنيوية والقيم ما بعد الحدائثة)....

إن لهذه الأفكار خلفية كبيرة في الدراسات النفسية لـ "لاكان" و"فيليكس غوطاري" و"جيل دولوز" وقد كتب ليوطار عن العمق الشديد للأثر النفسي للتوتر الخطابى والتصويرى بين الكلام والصورة في كتاب عنوانه "الخطاب/الصورة" discours/figure، وقد كان دائما مولعا بكل ما هو غير لغوي، كما انتقد نظرة "لاكان" القائلة بان اللاشعور هو "آخر اللغة" وربطه بالتمثيل التصويرى كما ربط ما قبل الشعور باللغة. فاللغة ترتبط بالرقابة والكبت والقمع، أما التمثيل التصويرى فيرتبط بالشهوة والخرق ويرى "ليوطار" أن الفن الحديث مشتت ومحرر ويمثل كل من التشنيت والتشويش محاولة لتسليط الضوء على عملية اللاشعور وهكذا يستدعى الفن حتما زعزعة أعراف A41

يمكننا في هذه المرحلة من هذا العرض السريع لبعض مواقع الاشتغال ما بعد
النيوي أن نستخلص جملة من الأفكار وعلى رأسها عودة الذات إلى شيء من
التلاعب بالموضوع بعدما عمل القرن التاسع عشر وبداية القرن 20 على تحييدها
بتلك الحججة التي صاغها "ليني شتراوس" قائلاً بأنها مثل الطفل المدلل للفلسفة
وذلك في أعقاب ظهور النزعة العلمية والمادية والكليانية التي كانت تحلم بمنظومة
ترانساندنتالية تحيط بالمعرفة والكون والإنسان، وتصل إلى صياغة منظومات للوعي
والفهم ولتفكيك ميكانيزمات التاريخ والكون والاجتماع والاستيطان أيضاً.
الفكرة المركزية الأخرى هي تأخر اليقينية الكليانية لفائدة الريبية والاختلاف
والجزئية والتشتيت والمراجعة والمساءلة والإرجاء... وهي كلها قيم اقرب إلى
جوهر الإنسان، الذي عاد مع ما بعد النيويين ليحتل المكانة المركزية في الفلسفة
والفكر... إن مدار بحث الإنسان هو الإنسان وليس المنظومات المحيطة به.

ما بعد الماركسية

مصطفى الحداد

كاتب وأكاديمي من المغرب

مقدمة

اقترن اصطلاح ما بعد الماركسية بمفكرين اثنين بادئ الرأي، هما المفكر الأرجنتيني أرنيستو لاكلو والمفكرة البلجيكية شانثال موفي، عقب إصدارهما كتاب السيطرة والاستراتيجية الاشتراكية سنة 1985¹. ويوجد ما يشبه الإجماع بين الباحثين الذين يشتغلون في الحقل السياسي وفي إطار النظرية النقدية، وحتى بين أولئك الذين يختلفون مع لاكلو وموفي، على أن هذا الكتاب يعد النص المفتاح والصيغة الأولى الشاملة والمفصلة التي رسمت ملامح ما بعد الماركسية الأساسية. بل إن من هؤلاء الباحثين من يرى، في سياق نقده لما بعد الماركسية وترمه من أطروحاتها والتهكم عليها، أنه الكتاب النموذجي الوحيد الذي يصح أن ندرجه ضمن ما بعد الماركسية².

بيد أن هناك نفرا من الباحثين، مثل ستيفارت سيم³، يرى أن ما بعد الماركسية كانت دائما جزءا من تاريخ الماركسية؛ ظهرت معالمها الأولى بعد ظهور

1 انظر (لاكلو وموفي 1985)

2 يعد نورمن جريس من بين أبرز هؤلاء الذين هاجموا لاكلو وموفي بعنف واضح. جريس يرى أن كتاب لاكلو وموفي فريد في بابه، يفتقر إلى أي مزية أو قيمة نظرية، ويتفوق على غيره في كونه يجمع بين دفتيه كل المواقف اليمينية التحريفية التي اشتهر بالدفاع عنها قطاع معروف من اليسار الأوروبي (جريس 1987: 42-43). راجع مقال لاكلو وموفي (1987: 79-106) جوابا عن جريس. وانظر أيضا تورمي وتاونشيند (2006).

3 انظر سيم (2000).

ما يسمى بالماركسية الغربية (أي الماركسية التي طورتها الأحزاب اليسارية في أوروبا الغربية) إثر الانقسام الذي عرفته الحركة الماركسية عقب الثورة الروسية وانهار الأهمية الثانية¹. وضمن هذا الفهم سيدخل في ما بعد الماركسية مفكرون كثر يصنفون عادة في إطار الماركسية مثل روزا لوكسمبورغ، ولوكاتش، وغيرهما². وهذا يعني أن بإمكاننا، ونحن نبحث عن عساه يدخل تحت عباءة ما بعد الماركسية، أن نتقل من الرأي الذي يكتفي بجعل هذه العبء تقتصر على اسمين فقط (لاكلو وموفي) إلى الرأي الذي يجعلها تتسع لكثيرين، قُدماء ومعاصرين لنا، مختلفين في الرؤى والمشارب. عن فيهم أولئك الذين يحسبون عند العموم على الماركسية.

لقد ناقش تورمي وتاونشيند في مقدمة كتابهما (2006) الرأي أعلاه، وأشارا إلى أنهما معا يثيران المشاكل. فالذين يكتفون بإطلاق ما بعد الماركسية على لاكلو وموفي دون غيرها يميلون ميلا إلى الاعتقاد بأن المشروع الوارد تفصيله في كتابهما 'السيطرة..' مشروع فريد ومُمَيَّز، يقطع مع المشاريع الأخرى التي سبقت، وأن الاندراج في إطار ما بعد الماركسية لا يكون سائغا إلا إذا كان المُصنَّف في إطاره يعي أنه يندرج تحته، ويقبل هو نفسه طوعا وعن طيب خاطر أن يُنسب إليه³. والحقيقة، كما يرى تورمي وتاونشيند، أن لاكلو وموفي ليسا فريدين في هذا الباب، ولم يأتيا ببدعة فيما قاما به واقترحا من أفكار. فهناك طيف واسع من المفكرين أحس مثلهما، وإن بدرجات متفاوتة، بضرورة مجاوزة ماركس عن طريق استشكال أعماله وأعمال الخُلص من رفاقه واقتراح بدائل أمضى وأبجع وأقوى منها تتخطاها.

1 انظر تورمي وتاونشيند (2006: 2).

2 يذهب سيم إلى أن التزام لوكسمبورغ بالنزعة التلقائية (ستحدث عن هذه النزعة أدناه)، وإلحاق لوكاتش في كتابه *التاريخ والوعي الطبقي* على أن الماركسية منهج في المقام الأول والرئيس وليست متنا من المبادئ المذهبية (doctrinal principles)، فضلا عن اليول الهيجلية التي أبان عنها بوضوح في كتاباته؛ والجدل السليبي الذي طوره أدورنو وهوركايتر؛ والصياغة المراجعة التي اقترحتها ماركيز لمقولة الطبقة حتى تتلاءم مع الواقع الاجتماعي لأمريكا ما بعد الحرب؛ كانت كلها اجتهادات تكشف بوضوح عن التبرم من فكرة الحتمية التي تستند إليها الماركسية، وتفتح الباب واسعا أمام تطور ما بعد الماركسية (سيم 2000: 70).

3 انظر (لاكلو وموفي 1985: 4)

أما بالنسبة إلى الرأي الثاني الذي يعود أصحابه بما بعد الماركسية إلى عقود القرن العشرين الأولى، يرى تورمي وتاونشيد أن هذه العودة غير مجدية وغير مفيدة. فالإشكال الذي أرق لاكلو وموفي في كتابهما، أي استشكاهما صلاحية الماركسية وتشكيكهما في مدى تلاؤمها كممارسة نظرية وإيديولوجية تعبوية مع ما يجري اليوم، يختلف عن الإشكالات التي تناولها الماركسيون في إطار الماركسية الغربية. فلو كسمبورغ وغرامشي ولوكاتش وغيرهم كثير كانوا يفكرون ويكتبون في أفق تطوير الماركسية نفسها وليس في أفق مجاوزتها. لم يدُر بخلد هؤلاء قط أن الماركسية تعيش حالة إنفاك، كما يعتقد من يُصنفون في إطار ما بعد الماركسية اليوم، بل كانوا يعتقدون أنها في طور نهضة وازدهار¹.

ميلنا إلى هذا الرأي الثاني جعلنا نركز في هذا المقال على كتاب لاكلو وموفي، ليس اقتناعا منا بما أورده من رؤى وتصورات، بل اقتناعا منا بأنه يمثل اجتهادا رائدا في بابه ومدخلا على قدر عال من التماسك والاتساق إلى كل محاولة تسروم ملاءمة اليسار مع الأوضاع بالغة التعقيد التي يعرفها العالم اليوم. فعلى الرغم من وجود مفكرين آخرين استشكاهوا الماركسية، في الماضي أو في الحاضر، وانتقدوها يظل كتاب السيطرة يمثل في ذاته المحاولة النقدية الأجرأ والأكثر انفتاحا على المراجعة والتنقيح.

الماركسية وما بعدها في كتاب "السيطرة"

على الرغم من أن ما بعد الماركسية تُحسب في عداد النظريات السياسية فإن صياغتها جرت في الحقيقة بعيدا نسبيا عن النظرية السياسية بمعناها الدقيق المعروف. فما بعد الماركسية استندت في تشكيلها واستوائها إلى اللسانيات والسيميائيات، وفلسفة اللغة، والتحليل النفسي، والاتجاه التفكيكي... الخ². ويمثل كتاب لاكلو

1 انظر تورمي وتاونشيد (2006: 2).

2 يقول لاكلو عارضا المجالات التي يراها دالة بالنسبة إلى التحليل السياسي ما بعد الماركسي: "أعتقد ابتداءً أننا في حاجة إلى نوع من التأليف بين ما يمكن أن أسميه فروعاً متنوعة أو أنماطاً متنوعة من النظرية ما بعد البنيوية - الأمر في الحقيقة لا يقف عند ما بعد البنيوية فحسب؛ المقاربة الفتنجشتاينية تعد هي أيضاً مفيدة في هذا الباب - فالنزعة التفكيكية تمنحنا خطاباً يسمح بتعميق منطق امتناع البت [ستتطرق إليه أدناه] الذي...

وموفي المعنون بـ 'السيطرة والاستراتيجية الاشتراكية' (1985)، كما أشرنا أعلاه، الصيغة الأولى الشاملة والمفصلة التي رسمت بإسهاب ملامح ما بعد الماركسية الأساسية.

حين حرر لاكلو وموفي كتابهما 'السيطرة..' المذكور، كان المحور الطاغوي على النقاش هو أزمة الماركسية. وإذا كان الكلام عن أزمة الماركسية قديما، بدأ منذ مطلع القرن العشرين كما ألمعنا أعلاه، فإن الحديث عن أزمة الماركسية إبان كتابة كتاب 'السيطرة..' وقبلة بقليل، وخصوصا بعد ماي 1968¹، كان يجري وعيون المتحدثين تتابع بروز حركات اجتماعية جديدة (كالحركات النسائية، والبيئية، والجماعات المطالبة بالحقوق المدنية، وتلك المناهضة للتمييز العنصري.. الخ) لم يكن لها شأن فيما مضى، ولم يسبق للنظرية الماركسية، التي ركزت على مفهوم الصراع الطبقي، أن تكهنت بظهورها أو أسندت إليها دورا كالذي أصبحت تؤديه وتضطلع به². الحديث عن أزمة الماركسية الذي سيطر على

أمسى مركزيا. والنظرية اللاكانية من جانبها تزودنا بخطاب يتناول منطق الفقد (lack)، ومنطق الدال، الذي يعد بدوره خطابا على درجة من الأهمية عالية. وأعرض بشدة على المحاولات التي تتسرع في إحداث تقابل بين النزعة التفكيكية والنظرية اللاكانية. الاثنان تقبلان التأليف بينهما بطرق مختلفة تكون منتجة. وأعتقد أن بإمكان التصور الشامل ميكروفيزياء السلطة أن ينضم هو أيضا إلى هذه الجهود ويتكامل معها. وينبغي ألا نقلل من قيمة أعمال فوكو (وأعمال دولوز وغاتاري أيضا) وألا نتعامل معها بخفصة كما يفعل بعض الناس. وهكذا نحصل على خطاب معقد ومركب يُؤلف بين تقاليد فكرية تنطلق من مشارب ومنطلقات مختلفة لكنها تلتقي كلها وتتقاطع في مجال التحليل السياسي". راجع حوار هذا في (وورشيم وأولسن 1999: 31).

1 انظر (سيم 2001: 338)

2 لقد أملى ظهور هذه الحركات على الباحثين مراجعة كثير من الثوابت والبديهيات التي رسخها التقليد الماركسي في البحث الاجتماعي. يقول ألان تورين، على سبيل المثال، عن الدور الذي أصبحت تلعبه الحركات الاجتماعية في هذا السياق: "أتصور فكرة الحركة الاجتماعية من حيث إنها فكرة تتعارض، على الأقل في ذهني، مع المفهوم التقليدي للصراع الطبقي. ولا يعني التعارض هاهنا أن الحديث عن الحركة الاجتماعية يندرج في سياق إصلاحية، بل يعني بالأحرى أننا عندما نتحدث عن الصراع الطبقي إنما نفعل ذلك بالإحالة أساسا على عملية تطور الرأسمالية أو على سيرورة الأزمة الاجتماعية والاقتصادية بحدود موضوعية؛ أما عندما بدأنا نتحدث، وقد مر اليوم على هذا وقت طويل الآن، عن الحركات الاجتماعية فإن حديثنا هذا أصبح يروم بناء مقاربة جديدة

الحركات اليسارية في الربع الأخير من القرن العشرين لم يكن حديثا نظريا عاما، بل كان مؤيدا تجريبيا بظهور هذه الحركات الجديدة التي لا دور لها يُذكر في التحليل الماركسي الكلاسيكي، كما كان مؤيدا أيضا بما عُرف وتُسرب عن الجرائم والفضاعات التي ارتكبتها الستالينية والأنظمة المشابهة التي استلهمت الماركسية إطارا لتنظيم الدولة وسياسة المجتمع. فالهدف الذي كان يروم تحقيقه لاكلو وموفي من كتابة الكتاب لم يكن مركزا في تشخيص الوضع الذي آلت إليه الماركسية فحسب، بل كان يتوق إلى تشخيص أزمة اليسار بوجه عام أيضا.

أخذ كتاب 'السيطرة..' على عاتقه التصدي بكيفية منهجية للماركسية الكلاسيكية بالنقد والتفكيك من زاوية تروم الكشف عن الأسباب التي جعلتها تقف عاجزة عن التكهن بما آلت إليه الصراعات السياسية والاجتماعية المعاصرة. بعض الباحثين استنكفوا واعترضوا على إطلاق اصطلاح 'ما بعد الماركسية' على هذه النظرية، ورفضوا على وجه التحديد إلصاق السابقة 'ما بعد' (post-) بهذه الماركسية. وفي هذا السياق أشار يونغ متبرما إلى أننا "لسنا في حاجة إلى أن نسمي هذا [الاتجاه] بـ 'ما بعد الماركسية' - فالرأسمالية لم تتوقف لحظة أو تُكف عن تغيير جلودها، ولم يجعلها هذا التغيير تصير أو تتحول إلى 'ما بعد الرأسمالية'¹. الراجع أن السبب الرئيس وراء إصرار الكثيرين على زيادة سابقة الـ 'ما بعد' إلى الماركسية هو أن النواقص والانزياحات والفراغات التي طبعت التكهنات الماركسية حول العالم أدت إلى حصول أزمة في قلب الماركسية نفسها؛ لأن هذه النواقص والانزياحات والفراغات تتعارض تعارضا تاما مع الدعاوى التي طالما ردها الماركسيون والتي تقضي في مجملها بأن الماركسية علم موضوعي بمسارات التاريخ وحمياته.

ويسعى إلى الاستناد إلى الجانب المتصل بالفاعلين وليس إلى الحدود الموضوعية التي تتحكم في تطور الرأسمالية". انظر (ألان تورين 2002: 89). ويشير لاكلو وموفي في سياق إيضاح الأسباب التي حثتها على مراجعة الماركسية إلى "التحولات البنوية التي عرفتها الرأسمالية والتي أدت إلى تراجع الطبقة العاملة الكلاسيكية في البلدان ما بعد الصناعية..." (لاكلو وموفي 1987: 80)

1 (يونغ 2001: 7).

وإذا كان لاكلو وموفي قد تبنيا في الكتاب استراتيجية نقدية إزاء الماركسية، فإن نقدهما جاء مركبا في واقع الأمر وليس بسيطا كما قد يلوح للوهلة الأولى. فهو نقد يرمي إلى الكشف عن جوانب القصور من جانب؛ لكنه يروم إنقاذ المشروع الماركسي أيضا من جانب آخر! فلاكلو وموفي لا يتخليان عن الغاية التي رامت الماركسية تحقيقها، أي لا يتخليان عن التطلع إلى التحرر الديمقراطي الجذري من كل استغلال واستعباد¹. لكنهما يعترفان إلى جانب هذا بأن التقدم نحو الديمقراطية الحقيقية يتطلب من بين ما يتطلب تطورا في صورة الصراع من أجل الاشتراكية؛ أي يتطلب نوعا من القطع مع الصيغ والمقولات الماركسية المتداولة. وفي هذا السياق المركب يفهمان على وجه التحديد الاسم 'ما بعد الماركسية'². الغاية التي رسمتها الماركسية (التحرر والانعقاد) تظل في الصدارة عندهما، أي تظل بالنسبة إليهما فكرة هادية وملهمة لا يمكن التخلي عنها؛ أما الـ 'ما بعد' فتدل على التعديل الذي يجب أن يلحق بعض مكونات الماركسية الكلاسيكية وخصوصا الطابع الجوهري والحتمي لما سُمي بالضرورة التاريخية، والتأكيد عوضه على الطابع

1 يذهب لاكلو وموفي إلى أن المشروع ما بعد الماركسي مشروع يضمني الجذرية على الديمقراطية بحيث تصبح قادرة على استيعاب أهمية الاعتراف¹ [سياسات الهوية والحقوق الثقافية] وإعادة التوزيع² [السياسات التقليدية المتصلة بالعدالة والمساواة] على حد سواء. (لاكلو وموفي 1985: xviii). والجمع بين هذين الضربين من السياسات يسوغه لاكلو وموفي من الناحية التاريخية في ردهما على جيريس (1987) على النحو الآتي حين يقولان: "تقضي أطروحتنا التي نصدر عنها بأن الخطابات المتصلة بالمساواة وتلك التي تتناول الحقوق تلعب دورا أساسيا في إعادة بناء الهويات الجماعية. ففي ابتداء هذا المسلسل مع انطلاق الثورة الفرنسية، كان المجال العمومي هو الميدان الحصري للمساواة، بينما لم يكن أحد يسائل المظالم الاجتماعية التي كان بنوؤها المجال الخصوصي. بيد أن الناس، كما أوضح ذلك دي توكفيل، بمجرد ما قبلوا بمشروعية مبدأ المساواة في مجال، لم يلبثوا أن اشتاقوا إلى توسيعه ليتناول مجالات الحياة كلها" (1987: 104).

2 يقول لاكلو وموفي: "إذا كان مشروعنا في هذا الكتاب ما بعد ماركسيا، فإنه بالطبع أيضا مشروع ما بعد ماركسي. فمن خلال تطوير بعض الحدوس وصور الخطاب التي تشكلت وتكونت في إطار الماركسية والإعراض عن أخرى أو تنحيها، توصلنا إلى بناء مفهوم للسيطرة يستطيع في نظرنا أن يكون أداة ناجعة في الصراع من أجل ديمقراطية تعددية وتحررية جذرية" (لاكلو وموفي 1985: 4). (نتعامل مع العبارة 'ما بعد الماركسي' من حيث إنها كلمة واحدة، فنعربها كأنها كذلك، ولا نأخذ بعين الاعتبار بنيتها الداخلية في الإعراب أي: 'ما' و'بعد' و'ماركسي').

العَرَضِي للتنظيم الاجتماعي والسياسي، وعلى الصراع السياسي المفتوح من أجل التحرر والاعتناق. سابقة الـ 'ما بعد' تشير إلى التخلي عن المسلمات الماركسية ذات الطابع الجوهري. تقول موفي بعد خمس وعشرين سنة من كتابة كتاب 'السيطرة..'. مسترجعة السياق العام الذي أحاط بتأليفه: "كان الحافز الذي دفعنا [أنا وإرينستو لاكلو] إلى تأليف الكتاب في تلك المرحلة... حافزا نظريا وسياسيا في الآن نفسه. أردنا أن نتدخل في النقاش الذي كان دائرا عن طبيعة الحركات الاجتماعية الجديدة، وعن الدور الذي كان يُفترض أن تلعبه هذه الحركات في الصراع من أجل إحلال الاشتراكية. بيد أن قصدنا كان منصبا أيضا على عرض أسسٍ نظريةٍ جديدة تسمح لنا بفهم التحدي الذي كان يتعين على السياسة الجذرية أن ترفعه. وقد بدا لنا بوضوح أن العقبان التي كان يواجهها اليسار في تلك المرحلة (اليسار في صيغتيه الشيوعية والاشتراكية الديمقراطية على حد سواء) ناجمة عن عجزه وعدم قدرته على الإمساك بخصوصيات الصراعات الديمقراطية التي لا تنحصر في المسائل ذات الصلة بالطبقة. وكنا نرى أن هذا الأمر يقترن بالنزعتين الجوهرية والرؤيوية (الاختزالية) اللصيفتين بالمقاربة الماركسية التي تبين لنا أنها يجب أن تتغير حتما"¹

وبنوع من التعميم نستطيع القول إن اتجاه ما بعد الماركسية، من ناحية كونه إتجاها بعديا في ميوله قياسا إلى الماركسية، يقارب هذه الأخيرة وينظر إليها من موقع خارجي عنها. بيد أنه على عكس الاتجاهات غير الماركسية الصريحة في مناهضة الماركسية ومقاربة تاريخها، ينظر إلى نفسه من جهة كونه سليل الماركسية ذاتها، ويرى أن تاريخ الماركسية تاريخ يقود هو نفسه إلى مجاوزة ذاته وتخطيها في صيغة ما بعد ماركسية.

نقد النزعة الجوهريّة

تتجلى النزعة الجوهريّة التي ينتقدها لاكلو وموفي في أنصع صورها لدى لينين. فهذا الأخير ينظر، كما بينت سميت²، إلى المصالح الطبقيّة من حيث إنها

1 انظر موفي (2010: 84).

2 انظر سميت (1998: 44).

مصالح تُبنى بكيفية حصرية على الأساس الاقتصادي. فالعمال لا يصبحون ذاتا - أي طبقة عاملة- إلا بفعل اندراجهم ضمن موقع مخصوص يحتلونه في علاقات الإنتاج. إنهم يصبحون طبقة عاملة بفعل وجودهم في موقع لا يملكون فيه وسائل الإنتاج ويكونون مضطرين، بسبب وجودهم في هذا موقع، إلى بيع الرأسماليين قوة عملهم. باقي أوجه هويتهم - مَوطنهم، عرقهم، نوعهم، لوهم، جنسهم..- يعد أمرا ثانويا لا يُلتفت إليه. ذاتيتهم الأصلية قائمة في كونهم عمالا فقط لا غير. ويترتب على هذا أن النحو الذي يفهمون به موقعهم البنيوي يُفترض فيه أن يكون انعكاسا مباشرا لهذا الموقع نفسه. كل خروج أو مروق أو ميل عن هذا التطابق الجوهري بين الموقع البنيوي والفهم أو الوعي الذي ينبغي أن يترتب عليه يعد انحرافا غير مشروع ينبغي للقيادة أن تحذر منه وتصححه¹.

تُعرّف الطبقات، حسب لينين، بمصالح المنتمين إليها الموضوعية وليس بالخطابات التي يمكن أن يتجها هؤلاء المنتمون. المصالح هنا موضوعية وليست خطابية. إنما تسبق الخطاب. أما الاتصال بالآخرين الذين لهم مصالح أخرى والانخراط معهم في علاقات سياسية عبر التنسيق والتحالف فيعد في نظر لينين أمرا مرحليا أو انتقاليا، لا يؤثر في هوية العمال الطبقيّة². فيمكن للمنظمة العمالية أن تبني تحالفات وتبرم اتفاقات مع حركات الفلاحين والداعين إلى السلام واتحادات الطلبة والمثقفين... الخ، لكن هذا التنسيق لن يؤثر في هوية العمال الجوهريّة³.

1 يلح الماركسيون على مركزية الحزب بوصفه الجسد لكل مقاومة تصدى للرأسمالية. إنما نظرة تجعل من الحزب خزانة المعرفة النظرية الكفيلة بالوقوف سدا منيعا أمام العفوية أو التلقائية والسذاجة التي يمكن أن تحول دون قيام الكتلة ذات المصلحة في التغيير (البروليتاريا). مهمتها التاريخية.

2 (لاكلو وموفي 1985: 56)

3 إن موقف لينين بخصوص إمكان تحالف الطبقة العاملة مع الفئات الأخرى، على الرغم من أنه يندرج في إطار وعي لينين بأهمية مفهوم السيطرة، ظل مع ذلك موقفا تكتيكيا أو انتهازيا لا يتعدى استثمار هذه الفئات واستغلالها إلى حين الاستيلاء على السلطة وإقصائها بعد ذلك. ويستشف هذا بوضوح من كلامه في كتابه 'ما العمل؟'، يقول لينين: "المشكل الذي كنا نناقشه كان يتعلق بإمكان وجوب مشاركة شرائح اجتماعية متنوعة في إسقاط الأوتوقراطية. إننا لسنا قادرين على ذلك فقط، بل إن من ألزم واجباتنا

المحلان السياسي والاقتصادي عند لينين منفصلان. الاقتصاد يمثل الأساس أو البنية أو القاعدة، أما السياسة فليست إلا المسرح الذي تراقص فيه مصالح الطبقات المحددة سلفا بالمواقع التي يحتلونها في علاقات الإنتاج¹.

يستشف مما سبق أن لينين ينظر إلى الطبقة بوصفها 'جوهر' الهوية. هي التي تمنح الذات حقيقتها، وتحدد لها مصلحتها الحقيقية الأصيلة. يقول لينين: "كل المذاهب الاشتراكية التي لا تعتمد الطبقة ولا تعول على سياسة تستند إلى الطبقة تعد هراء خالصا"². فالشخص المنتمي بنويها إلى موقع العمال يكون ذا مصلحة حقيقية في الثورة على النظام الرأسمالي، بينما تكون مصلحة غريمه البورجوازي الحقيقية الإبقاء على الاستغلال الرأسمالي والعمل على اتصال وجود هذا الاستغلال. والعامل الذي يبدو مختلفا جذريا عن غيره من العمال، من حيث العرق أو الموطن أو اللون أو النوع... الخ، لا يخرج بسبب هذا الاختلاف عن كونه عاملا. إنه يشترك مع أقرانه العمال في المصلحة وفي الوعي ما دام ينتمي إلى طبقتهم. يقول لينين في هذا الشأن: "إن وعي العمال الطبقي يعني إدراكهم أن مصالح العمال قاطبة في أي بلد كانوا هي مصالح واحدة، وأنهم يكونون طبقة واحدة منفصلة عن باقي طبقات المجتمع الأخرى كلها... ووعي العمال الطبقي يعني إدراكهم أنهم

أن نفرد هذه الأنشطة' التي تقوم بها شرائح المعارضة المتنوعة إذا كنا نرغب [حقا] في أن نكون 'طليعة'" (لينين 1969: 84). ويقول أيضا: "يجب أن نأخذ على عاتقنا مهمة تنظيم صراع يكون سياسيا من جميع النواحي بقيادة حزبنا بحيث نستطيع أن نجعل الشرائح المعارضة كلها تساند بقوة الصراع الذي نخوضه وتدعم حزبنا" (لينين 1969: 85) (التشديد على الخط غير موجود في الأصل). وهذا الموقف الذي كان يولي للانتماء الطبقي أهمية بالغة يختلف جذريا عن الموقف المنفتح والشامل الذي سيطوره غرامشي لاحقا عن مفهوم السيطرة كما سنرى ذلك فيما بعد. يقول لاكلو وموفي في هذا الشأن: "إن مفهوم السيطرة' على النحو الذي ظهر به في الاشتراكية الديمقراطية الروسية... كان من زاوية نظرنا بعيدا جدا عن أن يكون جذريا. فلم يكن لا لينين ولا تروتسكي قادرين على التشكيك في الضرورة التي تفرض على الفاعلين الاجتماعيين أن يكونوا مشدودين إلى انتمائهم الطبقي. وحده غرامشي استطاع أن يجمع تراث السيطرة' الآتي من اللينينية وتراث الكتلة' الآتي من صوريل في تركيب جديد غير مسبوق تحت مفهوم الكتلة التاريخية" (لاكلو وموفي 1985: 42).

1 انظر (سميث 1998: 44).

2 انظر (لينين 1913، ضمن لينين 2008: 220)

لكي يبلغوا غاياتهم يتعين عليهم أن يعملوا لكي يؤثروا في شؤون الدولة تماما كما أثر فيها ملاك الأراضي والرأسماليون ولا يزالون كذلك إلى اليوم"¹. بعبارة أوضح تعد العناصر غير الطبقيّة عناصر عَرَضِيّة بلغة الميتافيزيقا في النظرية الماركسيّة، إنَّها تبقى خارجية لا دور لها يذكر في تحديد مصالح الذات الحقيقيّة ووعيها.

إن هذا التصور اللينيني الذي يضيف على الطبقة طابع الجوهر يجد جذوره في كتابات ماركس. ففي البيان الشيوعي دافع ماركس وإنجلز عن أن "حقبتنا الراهنة، حقبة البورجوازية، تتميز من باقي الحقب الأخرى بكونها اختصرت التناقضات الطبقيّة حين بسَّطها. فالجتمّع في مجموعته يميل إلى الانقسام بالتدرّج إلى معسكرين كبيرين متعادين، إلى طبقتين كبيرتين متعارضتين تعارضا مباشرا هما: البرجوازية والبروليتاريا"².

إن النقد الذي يصوبه لاكلو وموفي نحو النزعة الجوهرية يندرج عندهما في سياق التنظير لمفهوم السيطرة. فلينين، كما لاحظنا أعلاه، لا يتزحزح قيد أنملة عن ربط المصالح ووعي هذه المصالح بالأساس الاقتصادي الطبقي. فهو حتى عندما يقبل بإمكان تنسيق العمال وتحالفهم مع غيرهم من ذوي الانتماءات والمصالح الأخرى، وهو الإمكان الذي ينهض عليه مفهوم السيطرة كما سنرى أدناه عند غرامشي، يواصل تركيزه وإلحاحه على أسبقية المصالح الطبقيّة الموضوعية في هذه التحالفات. سنحاول لاحقا أن نناقش بعض معالم مفهوم السيطرة كما حددها غرامشي، لكننا نريد قبل ذلك التعرّيج على بعض الأمور التاريخيّة التي ولدت الحاجة إلى مراجعة الماركسيّة وسوغت التطلع إلى مجاوزتها في الصيغة ما بعد الماركسيّة التي يقترحها لاكلو وموفي.

من الحتمية إلى التلقائية أو من الحرفية إلى الرمزية

لقد رجع لاكلو وموفي في أثناء تسويغ مشروعهما النقدي إلى حقبة الأميّة الثانية. فهذه الأميّة كانت حلفا يضم الجيل الثاني من أتباع ماركس المنتمين إلى الأحزاب الاشتراكية الديمقراطيّة والنقابات العماليّة وإلى البلاشفة والشيوعيين.

1 انظر (لينين 1895-1896، ضمن لينين 2008: 90).

2 انظر (ماركس وإنجلز 8819: 210).

وكان هؤلاء جلهم يفهمون الماركسية، التي أصبحت تعرف فيما بعد بالماركسية الأورثودوكسية¹، على النحو الذي عرضه كارل كاوتسكي في كتابه الصراع الطبقي المنشور سنة (1892) [1971]. كان كارل كاوتسكي النمساوي الأصل أحد أبرز منظري الاشتراكية الديمقراطية الألمانية وأحد القادة الحزبيين البارزين في هذه المرحلة، كما كان أحد المرجعيات من ذوي الباع والنفوذ في الأهمية الثانية. انطلق في كتابه المذكور من فهم مخصوص للنظرية الماركسية يري فيه أن التأويل الذي تعرضه الماركسية للتاريخ وللمستقبل الاجتماع البشري (المادية التاريخية) تأويل صحيح لا غبار عليه. بعبارة أوضح، كانت الماركسية الأورثودوكسية تدعي حيازة الفهم الصحيح للتاريخ وللمجتمع يوازي الفهم الذي يقدمه العلم في رصده للعالم الطبيعي. العلم الماركسي عند كاوتسكي يعرض، كما يشير لاكلو وموفي، "نظرية تتكهن بالتبسيط المتزايد الذي ستعرفه البنية الاجتماعية وستؤول إليه الصراعات القائمة فيها"². المقصود بالتبسط هنا هو الانقسام المتزايد الذي سيرفقه المجتمع إلى معسكرين (البروليتاريا والبورجوازية كما ذكر ماركس وإنجلز في البيان)، والتراكم المتزايد للخيرات في أيدي البورجوازية، ثم الإفقار المتزايد للبروليتاريا الذي سيدفع هذه الأخيرة في نهاية المطاف إلى الثورة والاستيلاء على السلطة والقضاء المبرم على النظام الرأسمالي. يقول كاوتسكي في هذا الشأن: "نعتقد أن انهيار النسق الاجتماعي القائم أمر حتمي لا راد له، ذلكم لأننا نعرف أن التطور الاقتصادي سيخلق لا محالة أوضاعا ستدفع الطبقات المستغلة إلى مواجهة هذا النسق القائم على الملكية الخاصة والتصدي له"³. يؤكد لاكلو وموفي أن الأوضاع القائمة في ألمانيا (وحتى في بعض البلدان الأوروبية الأخرى التي كانت بورجوازياتها ضعيفة) في هذا الوقت كانت في الظاهر تؤكد بالفعل بعض ما ذهب إليه كاوتسكي في تحليله. تحليله المبسط كان في واقع الأمر وصفيًا ولم يكن، كما يلوح من صيغة كلامه، يتكهن بما ستؤول إليه الأمور⁴.

1 انظر (برزورسكي 1977: 345).

2 انظر لاكلو وموفي (1985: 14).

3 انظر كاوتسكي (1971: 90).

4 انظر لاكلو وموفي (1985: 17).

بيد أن الأمور كالعادة لم تلبث أن تغيرت وانقلبت رأساً على عقب بعد فترة وجيزة من نشر الكتاب مع نهاية القرن 19 تحديداً. سيتبخّر التفاؤل الذي عبر عنه كاوتسكي بحماسة وعنفوان، وسينتشر الحديث بين الماركسيين واليساريين عموماً عن 'أزمة الماركسية'. ومن أبرز الإشكالات التي ستثور في هذا السياق الإشكال الذي يتعلق بمفهوم الطبقة العاملة نفسها: ما هو المعيار الذي يحدد بالضبط الطبقة العاملة؟ كان كاوتسكي يعتقد حين نشر كتابه أن البروليتاريا تكونت، ووجودها كطبقة قائمة الذات أصبح أمراً منتهاياً. بل إنه كان يعتقد أنها تكونت في صورة طبقة وأنها ستظل كذلك في المستقبل¹. وليس أمامها بعد أن تشكلت واستوت إلا أن تواصل طريقها لتنجز مهمتها التاريخية المتمثلة في الثورة على الطبقة البورجوازية والاستيلاء على السلطة. على العكس تماماً من هذا الميل الواضح إلى التبسيط والاستقطاب الذي تحدث عنه كاوتسكي في كتابه، ستعرف الحركة العمالية، كما يشير لاكلو وموفي، انقسامات حادة في ألمانيا وإنجلترا على الخصوص. ستظهر أرسقراطية عمالية ذات مصالح لا تنسجم مع مصالح أغلبية العمال؛ وسيشتد الصراع بين العمال المنقّبين ورفاقهم غير المنقّبين؛ وستطفو على السطح المصالح المتناقضة بين العمال أصحاب الأجور المتفاوتة؛ وستعمد البورجوازية، دفاعاً عن امتيازاتها، إلى سن سياسات مقصودة لإحداث الانقسام في صفوف الطبقة العاملة؛ وستشجع الكنيسة جماهير غفيرة من العمال الخاضعين لها والواقعين في دائرة تأثيرها على الابتعاد عن الاشتراكيين الديمقراطيين². ما يريد لاكلو وموفي أن يُبرزاه هنا هو أن التطور الاجتماعي والتاريخي سار سيره في الاتجاه المضاد لما كانت تتوقعه الماركسية الأورثوذكسية. لم يستطع الأساس الاقتصادي الواحد أن يضمن وحدة العمال الذين ينتمون إليه. زد على هذا أن وجود أحزاب سياسية عمالية كان يضع بدوره علامات استفهام كثيرة بخصوص ماركسية كاوتسكي الأورثوذكسية. إذ على الرغم من أن هذه الأحزاب حافظت في الواقع على وحدتها بدعوى تمثيلها للبروليتاريا،

1 انظر (برزورسكي 1977: 351).

2 الموقف الذي سيقفه كاوتسكي إزاء هذه العوائق التي تحول دون أن تشرق الطبقة العاملة طريقها نحو هدفها التاريخي هو إلحاحه على دور المثقفين في تصحيح المسار. وهو الموقف الذي تأثر به لينين لاحقاً حين كتب 'ما العمل؟' انظر (لاكلو وموفي 1985: 19).

أصبحت مع الوقت تستقبل وتحظى بتأييد عناصر غير بروليتارية كالمثقفين والطلبة وغيرهم، مما يعني أن هذه الأحزاب لم تعد تمثل حصرا مصالح العمال الطبقيّة، أو أن الانتماء إليها لم يعد محصورا في دائرة المنتمين إلى موقع طبقي معين.

أمام هذا التطور غير المتوقع وجدت الماركسية نفسها مدفوعة إلى التفكير مجددا في التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي خلخلت التخوم الفاصلة التي أقامتها بين الطبقات، وإلى إعادة النظر أيضا في تفسير التنوع الطبقي الذي تحتضنه الأحزاب الاشتراكية. سيواصل الباحثون الأورثودوكسيون تشبثهم بقوانين التاريخ التي سطرها المادية التاريخية؛ لكنهم سيترفون في الوقت نفسه بالعنصر البشري المنفصل من الحتمية الذي يستطيع أن يؤثر في عمل هذه القوانين، كأن يساهم في عرقلة قيام الثورة أو التعجيل بقيامها.

وستواصل الاجتهادات ما بعد الأورثودوكسية (نقصد هنا أعمال روزا لوكسمبورغ التي تندرج في إطار ما يعرف بالنزعة التلقائية، وأعمال إدوارد بيرنشتاين التنقيحية، وأعمال جورج صورييل النقابية الثورية) البحث في الأسس النظرية التي تدفع البروليتاريا إلى الانخراط في الفعل الجماعي الموحد، وإلى التنسيق وعقد التحالفات مع العناصر البورجوازية، وإلى التطلع إلى حيازة السلطة، وإلى شن الإضرابات من دون التخلي أو التنازل عن التزاماتها النظرية. إن هذه النقطة باتجاه توسيع دائرة النضال وتنويع فاعليه عن طريق آليات التحالف والتنسيق جعلت المفكرين الاشتراكيين يتجهون إلى أهمية الانسجام الذي يوفره النضال على المستوى السياسي بعد أن تعذر تحقيق الانسجام بالاستناد حصرا إلى البنية الطبقيّة الاقتصادية. فروزا لوكسمبورغ في دراستها الهامة عن الإضراب العام¹ على سبيل المثال

1 انظر (لوكسمبورغ 2008: 111-181). لوكسمبورغ ناشطة ومثقفة بارزة في الحركة الاشتراكية الألمانية حتى وفاتها سنة 1919. وقد اشتهرت بنقدها اللاذع لأطروحات بيرنشتاين الرجعية (أو التنقيحية)، كما اشتهرت أيضا بمناهضتها لاستبداد البلاشفة. تقول سميت عنها: "إنها ترى أن الاشتراكيين مطالبون بأن يحددوا بكيفية صريحة وعملية العدو الذي يناهضونه، لكنهم ليسوا مدعويين إلى أن يعرضوا أو صافا عامة عن المجتمعات التي يتوقون إلى بنائها. فيما يخص لينين، ترى لوكسمبورغ أن الاشتراكية لا يمكن بطبيعتها أن تُفرض أو تملأ على الناس إملاءً. لوكسمبورغ ترفض مقارنة الثورة استنادا إلى الحزب الطبيعي. إنها على العكس من ذلك ترى أن الثورة إذا لم تُشجّع على المخالفة

تقبل القوانين التي تحكم تطور الرأسمالية، وترى أن الانقسام الذي تعانیه البروليتاريا لا يزيد، كما يقول لاكلو وموفي، عن كونه "أثرا بنيويا ناتجا عن الدولة الرأسمالية"¹. بعبارة أوضح لا يمكن في نظرها للطبقة العاملة أن تكون إلا منقسمة على نفسها في ظل دولة يهيمن فيها الاقتصاد الرأسمالي. تصور لو كسمبورغ حول هذه الأمور لم يكن يختلف عما سطرته الأورثودوكسية. ما تميزت به هو أنها ألحت على عنصر اللاتوقع في تحركات العمال ونضالاتهم في جو الثورة العام. فجهود المقاومة التي يبذلها العمال لا تقبل الاحتواء في نظرها، كما لا يمكن التكهن بالمسار الذي يمكن أن تتبعه أو بالنتائج التي يمكن أن تترتب عليها. البعد التلقائي الواضح في تحاليل لو كسمبورغ يجعلها تختلف اختلافا بينا عن الاتجاه الأورثودوكسي في فهم وتأويل نضال العمال ووحدهم وحتمية التاريخ وقيام الثورة. فلو كسمبورغ واجهت مشكلة الأساس الذي من شأنه أن يوحد الطبقة العاملة المنقسمة على نفسها. وعض أن تنظر إلى الوحدة الطبقيّة بوصفها تختلف تحليلا عن عمليات الصراع التي ينخرط فيها العمال، دافعت عن أن هذه الوحدة رمزية، يقع التوصل إليها عندما يكتسي الصراع المحلي معنى عاما. تقول لو كسمبورغ في هذا الشأن: "لا يمكن لأي صراع جزئي محدود بين العمل والرأسمال أن يتطور ويصير انفجارا

ولم تحافظ على المؤسسات الديمقراطية كالانتخابات وعلى الحق في حرية التعبير وحرية الاجتماع، فإنها لن تلبث أن تفقد الدعم الشعبي وتتحول إلى ديكتاتورية بيروقراطية خالصة. فبوض أن نلجأ إلى فرض قيادة طليعية من فوق، ترى لو كسمبورغ أن الاشتراكيين ملزمون بمساندة العمال وتشجيعهم على تنظيم طاقاتهم الثورية بكيفية ذاتية في أثناء تظاهرتهم وإضراباتهم التي يخوضونها. إنها ترى أن المجتمع الجديد لا تتشكل معالمه وستوي إلا في سياق ممارسه أعمال أنفسهم وسياق تجربتهم الملموسة. ممارستهم وتجربتهم هما الكفيلتان في نظرها بتحريرهم من ماضيهم وتمكينهم من الترقى ثقافيا وأخلاقيا في صيرورة بناء المجتمع الاشتراكي الذي يتوقون إليه" (انظر سميث 1998: 24 والمراجع المذكورة هناك). أما فكرة لو كسمبورغ الأساسية في مقالها عن 'الإضراب العام' فتدور حول أهمية هذا الإضراب الجماهيري أو العام ودلالته من حيث إنه أداة سياسية. إنها تناقش هذا النوع من الإضراب من زاويتين حيويتين بالنسبة إلى قضية الاشتراكية: زاوية وحدة الطبقة العاملة، وزاوية مسار الثورة في أوروبا، وتحاول أن ترصد الكيفية التي استعمل بها الإضراب العام في ثورة روسيا الأولى من منظور ما يمكن أن نستفيده الطبقة العاملة الألمانية في صراعها المرير من أجل الاشتراكية.

1 (لاكلو وموفي 1985: 9).

عاما إلا في جو الفترة الثورية المتهب. ففي ألمانيا تحدث أعنف التصادمات وأشرسها بين العمال وأرباب العمل كل سنة وكل يوم، من دون أن يتخطى الصراع... حدود المصانع المعزولة... فما من حالة من هذه الحالات تحولت فجأة إلى فعل طبقي عام. وحتى عندما تغدو هذه الحالات إضرابات جماهيرية معزولة، ذات لون سياسي من دون شك، فإنها لا تؤدي إلى عاصفة عامة"¹.

ينطوي كلام لوكسمبورغ على تشكيك صريح في ثنائية البنية التحتية الاقتصادية والبنية الفوقية السياسية. وهي ثنائية تعادل في التأويل الذي يقترحه لاكلو وموفي لنص لوكسمبورغ التمييز بين منطلق مادي أو حُرْفِي ومنطلق آخر رمزي. المنطق الحُرْفِي هنا هو ما يسمى بـ 'الاحتمية الاقتصادية'، التي تعني أن الأساس أو القاعدة أو البنية التحتية تحدد البنية الفوقية. ما يسمى بـ 'الماركسية الأورثودوكسية' التي تنسب إلى كارل كاوتسكي تعد النموذج الصارخ للكيفية التي يحدد بها المنطق الحُرْفِي ما عداه تحديدا تاما. النموذج المبني على التلقائية الذي طورته روزا لوكسمبورغ يتعارض تماما مع التصور الأورثودوكسي. النموذج الذي تصدر عنه لوكسمبورغ يندرج حسب لاكلو وموفي ضمن المنطق الرمزي، ويتعارض من هذه الزاوية مع منطلق كاوتسكي الحُرْفِي. إنه يندرج ضمن المنطق الرمزي لكونه يعمل في إطار البنية الفوقية استنادا إلى مبادئ تختلف اختلافا بينا عن تلك التي يستند إليها المنطق الحُرْفِي الاقتصادي.

لا يوجد في نص لوكسمبورغ أعلاه معنى موحد عن الإضراب العام. الطبقة العاملة في نصها هذا لا توجد كذات تاريخية في مجال الاقتصاد تنتظر أن ينبثق التعبير السياسي عن مصالحها في صورة ثورة اجتماعية. "الطبقة العاملة، كما يقول لاكلو وموفي، توجد بالضرورة في حالة تجزئة، ولا يتأتى لها التوحد إلا في أثناء عملية الثورة نفسها"². بمعنى أن الصراعات السياسية ليست تمثيلا لمصالح العمال الاقتصادية، بل هي نفسها التي تبني معنى 'البروليتاريا' عبر توحيد مطالب الفصائل المختلفة في صورة عامة موحدة. نحن هنا أمام منطلق رمزي لأن معنى الصراعات السياسية لا يكون أبدا معنى حُرْفِيا. سنعود أدناه إلى الحديث عن هذا النص وإلى

1 انظر (لوكسمبورغ، 2008: 146).

2 انظر (لاكلو وموفي 1985: 10)

التوسع قليلا في إبراز الاختلاف القائم بين المنطقيين الحرّفي والرمزي، مكتفين هنا بما أوردناه حول ثقافت أطروحة الحتمية الاقتصادية، وبما ألعنا إليه بخصوص الطابع التلقائي الرمزي (غير الحتمي) الذي يميز أنشطة العمال ونضالاتهم الثورية، ومنتقل مباشرة إلى مناقشة مفهوم السيطرة الذي يعد الركيزة الأساس التي ينهض عليها تصور لاكلو وموفي والذي سنحتاج إليه حين عودتنا إلى مناقشة المنطقيين المذكورين.

غرامشي ومفهوم السيطرة

نقصد بلفظ السيطرة هنا ما يُعبر عنه في اللغات الأوروبية بـ (Hegemony Hégémonie...)،. اللفظ يعود في أصله إلى الكلمة اليونانية (hegemón) التي تعني في أصل معناها: المرشد، والمسيطر، والقائد؛ ومنها اشتقت كلمة (hegemonia) التي تعني السيطرة والقيادة. أما اللفظ في معناه الاصطلاحي فيشير إلى التأثير النافذ الذي تمارسه دولة أو طبقة اجتماعية أو مجموعة أو فرد على غيره. وقد اقترن الاصطلاح اقترانا وثيقا بالفكر الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي الذي جعل منه مفهوما محوريا أدار عليه فكره السياسي والاجتماعي. بيد أن المفهوم ظهر في التقليد الماركسي قبل أن يستعمله غرامشي بوقت؛ إذ ارتبط استعماله في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بظهور الأحزاب العمالية وأحزاب الفلاحين وحركاتهم، سواء أكانت هذه الأحزاب أو الحركات اشتراكية أم فوضوية أم ماركسية، التي ناهضت الليبرالية والرأسمالية، وتحدّت النظم الاجتماعية والسياسية القائمة، وشككت في شرعية دعاواها الأخلاقية والفكرية المتصلة بالحرية والمساواة. واستعمله بعد ذلك الماركسيون الروس، مثل بليحانوف، وأكسيلرود، وتروتسكي، ولينين، كما ألعنا أعلاه، في سياق الإحالة على الدور القيادي الذي تلعبه الطبقة العاملة في نسق التحالفات الرامي إلى مناهضة النظام القائم والثورة عليه¹. ففي العقد الأول من القرن العشرين اقترح لينين والبلاشفة، في أثناء صراعهم مع المناشفة والثوريين الاشتراكيين حول المفاضلة بين العمال والفلاحين، استراتيجية ثورية يكون فيها الدور القيادي والمسيطر للبروليتاريا، أي أن هذه

1 (م.س، 1985: 51).

الأخيرة هي التي يتعين عليها أن تنصدر المشهد، وتقود الفلاحين والأقليات القومية المقموعة لقلب النظام القيصري وإقامة نظام اشتراكي.

غير أن السيطرة لم تكتسب صفة المفهوم الدقيق ذي الدلالة النظرية الغنية إلا مع غرامشي في أعماله التي كتبها وراء قضبان السجن. فلم تعد السيطرة عنده مجرد مرادف للنفوذ أو السلطة المهيمنة (العالية)، أو مجرد لفظ يُستعمل بين الفينة والأخرى للدلالة على عدم التوازي الذي يطبع علاقات السلطة عموماً، بل أصبح مفهوماً شاملاً لأنماط من العلاقات المتشابكة والمتوترة بين المجتمع المدني والدولة، وبين الاقتصاد والسياسة¹. ما يميز غرامشي، في نظر لاكلو وموفي، هو أنه لم يكن ماركسياً أورثوذكسياً فيما يخص الحتمية الاقتصادية بالمعنى الذي تعرضنا له أعلاه². إنه استفاد من بعض

1 إن لمفهوم 'السيطرة' لدى غرامشي وجهين: وجه تقابل فيه 'السيطرة' ما يسمى بـ 'الهيمنة' (domination) (وهنا تكون مقرونة بالتقابل القائم بين الدولة والمجتمع المدني)؛ ووجه يُستعمل فيه اللفظ 'مسيطر' أو 'مسيطر' على نحو يقابل فيه 'حرفي'، من الحرفة، أو 'اقتصادي حرفي' للدلالة على مرحلة تاريخية تتخطى فيها جماعة ما موقعها في ميدان حرفتها وتتجاوز مجرد الدفاع عن موقعها الاقتصادي وحمائتها لتتطلع إلى موقع القيادة/السيطرة في المجال السياسي والاجتماعي الأوسع. راجع التوطئة إلى الترجمة الإنجليزية في (غرامشي 1971: xiv).

2 إننا نساير هنا لاكلو وموفي في فهمهما لفكر غرامشي لتسهيل عرض تصورهما الذي عبرا عنه في كتاب 'السيطرة...'. لكن هذا الفهم، حتى وإن كنا نجده عند مفكرين آخرين كستيوات هال وغيره كما سنرى أدناه، ليس عليه إجماع بين الباحثين. بل إن موفي نفسه ستراجع عن هذا الفهم وستغير رأيها. تقول في هذا الشأن. "كان هدفي الرئيس هو أن أبين أن غرامشي يمنحنا أساساً لبناء ماركسية غير اقتصادية النزعة. حاولت أن أوضح أن غرامشي باعتماده مفهوم السيطرة شكك في نموذج البنية التحتية/البنية الفوقية الذي تستند إليه الماركسية، أي شكك في الحتمية الاقتصادية، وفتح الطريق لإعادة الاعتبار إلى السياسة. غير أنني - كما قال عني نقادي - كنت بمعنى من المعاني أحاول أن أربّع الدائرة. فمن جهة سعيت إلى أن أعرض قراءة غير اقتصادية وغير جوهرية للماركسية، وأبين أن الهويات السياسية بالنسبة إلى غرامشي لا تُبنى على أساس الموقع الاقتصادي الذي يكون فيه الفرد، بل تلعب السياسة دوراً في عملية بناء الهوية هذه. في النهاية غرامشي يلح هو أيضاً على أن الطبقة الأساسية (أي الاقتصادية) كما يسميها هي وحدها الطبقة التي بإمكانها أن تمارس السيطرة؛ وهذا لعمري موقف جوهرية. فحتى لدى غرامشي توجد عناصر هي من بقايا النزعتين الجوهرية والاقتصادية. وقد اقتنعت في النهاية بأنه لا توجد ماركسية تخلو تماماً من النزعة الاقتصادية. وهذا في جزء منه هو الذي دفعنا أنا وإرنستو لاكلو إلى الحديث في كتابنا السيطرة والاستراتيجية الاشتراكية (1985) عن الموقف ما بعد الماركسي" (موفي 2001-2002: 10).

ملاحظات لينين المتفرقة التي ألح فيها على دوري الإرادة واستعمال العقل في تغيير البنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية¹؛ لكنه لم يقف عند ما ذهب إليه لينين، بل بنى تصورا أكثر تفصيلا ومرونة وانفتاحا. بعض الباحثين يرجعون ذلك إلى الميول غير الأورثودوكسية الصريحة التي ميزت فكر غرامشي كما ألمعنا. يقول ستيوارت هال في هذا الخصوص عن غرامشي: "لم يكن غرامشي أبدا مفكرا 'ماركسيا' بالمعنى المذهبي أو الأورثودوكسي أو 'الديني'. كان على العكس من ذلك يرى أن على الإطار العام الذي تعرضه نظرية ماركس أن يتطور من الناحية النظرية باستمرار، وينطبق على أوضاع تاريخية جديدة، ويشترك مع التطورات المجتمعية التي لم يكن بإمكان ماركس وإنجلز أن يتكهنوا بها، ويغتنى ويصقل مفاهيم أخرى جديدة تضاف إليه"².

كان الهاجس الذي أرق غرامشي، مثله في ذلك مثل لو كسمبورغ تقريبا، وهو يفكر في مفهوم السيطرة يدور حول الأسباب التي تجتمع فتحول دون قيام الطبقة العاملة بالثورة، على الرغم من توافر الشروط الاقتصادية والهيكلية المحرزة عليها. بعبارة أوضح كان السؤال الذي يدور في ذهن غرامشي هو الآتي: لماذا نجح لينين والحزب البلشفي في التعجيل بقيام الثورة وإنجاحها في بلد متخلف كروسيا، وتعذر القيام بذلك في بلدان أخرى أكثر تطورا وتأهيلا كالبلدان الأوروبية الغربية؟ لقد انتبه غرامشي في سياق معالجته هذا الإشكال إلى أن العلاقة القائمة بين الدولة والمجتمع في روسيا تختلف كثيرا عن مثلتها في البلدان الأوروبية الغربية. الدولة في روسيا كانت تستقطب كل شيء تقريبا، بينما كان المجتمع المدني بدائيا وضعيفا ومتخلفا. وهذا الوضع الذي كانت عليه روسيا يختلف عن وضع البلدان الغربية، حيث المجتمعات المدنية قوية و متماسكة، وحيث العلاقة بينها وبين الدول علاقات كثيفة ومعقدة وقوية أيضا. لم يجد غرامشي بدا من الاجتهاد في اقتراح بديل آخر قادر على رصد الأوضاع في البلدان الغربية يتلاءم مع أوضاعها المختلفة عن روسيا. وهذا البحث عن البديل هو الذي قاده، في نظر

1 انظر المقارنة التي عقدتها موفي بين تصوري لينين وغرامشي في (موفي 1979: الهامش

23، ص 16-17)

2 انظر (هال 1996: 412)، وراجع الهامش 35 أعلاه.

لاكلو وموفي، إلى إحداث تغيير دال في التصورات الماركسية عن العلاقات القائمة بين الدولة والمجتمع.

المجتمع المدني في نظر غرامشي هو مجال الحرية حيث يتولد الإقناع والرضا؛ أي المجال الذي يدور فيه الصراع الثقافي والإيديولوجي والديني والاقتصادي الذي تحركه وتوجهه الهيئات والجمعيات والنقابات والأحزاب السياسية والكنائس والمدارس والجامعات والمنظمات المدنية وجماعات المصالح المختلفة والمتباينة. بنية المجتمع المدني في البلدان الغربية ومؤسساته الاجتماعية والسياسية تطورت وتركت وترسخت على نحو أصبح فيه تُضفي الشرعية اللازمة التي تسمح للنظام القائم بالبقاء والاستمرار. زد على هذا أن العلاقات المعقدة، متعددة المستويات، التي فرضتها ممارسة الديمقراطية الحديثة في هذه الدول جعلت مسألة الثورة أو التفكير فيها في هذه البلدان أمراً مستحيلاً أو يكاد. من هنا أقام غرامشي تعارضاً بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، وبين السيطرة والديكتاتورية أو الهيمنة المباشرة. يقول في هذا الشأن: "ما يمكن أن نفعله الآن هو أن نحدد مستويين اثنين بارزين في البنية الفوقية: الأول يمكن أن نسميه بـ 'المجتمع المدني'، وهو مجموع الهيئات التي توصف عادة بأنها هيئات 'خصوصية'؛ والثاني هو 'المجتمع السياسي' أو 'الدولة'. المستويان معا يتطابقان من جانب مع وظيفة 'السيطرة' (hegemony) التي تمارسها الجماعة المهيمنة (dominant group) على المجتمع بأكمله، ويتطابقان من جانب آخر مع 'الهيمنة المباشرة' (direct domination) أو مع التحكم الذي تمارسه الجماعة من خلال الدولة وحكم 'القانون'. الوظائف المذكورتان هما على جهة التحديد وظيفتان تنظيميتان وتجميعيتان"¹ قوة المجتمع المدني وتماسكه يقترنان مباشرة بمدى التمكن من السيطرة عليه. ويُنظر إلى السيطرة هنا، سواء أعلق الأمر بالدولة أم بالمجتمع، من حيث إنها توليد للرضا وتنظيمه، أي من حيث إنها صوغ لرؤية إلى العالم ونشرها بوسائل غير قمعية عبر فئات الشعب. (لا يُلجأ إلى استعمال وسائل الهيمنة المباشرة المتمثلة في القانون لفرض الانضباط إلا حين لا تنفع السيطرة). وتكون هذه الرؤية (أو هذه الإيديولوجية أو نسق الاعتقاد)

1 انظر (غرامشي 1971: 12).

متعارضة بالطبع مع رؤى العالم الأخرى المتصارعة في المجتمع. الصراع بين الرؤى والتصورات لا يعرف حداً أو نهاية يتوقف عندها. والرؤية أو التصور لا يصبح مسيطراً إلا إذا انتظم واكتمل وتحول من مجرد تصور غُفل موجود في مجال التداول والصراع إلى تصور مفصل سائد يوجه الشعب في تصرفاته وعاداته وطرائق تفكيره. دور المثقفين هنا يتمثل، كما يبين غرامشي، في كونهم يولدون ويصوغون وينشرون هذه الرؤى والتصورات والقيم والأفكار. إنهم فاعلون رئيسون في صياغة الرأي العام وتوجيهه والتمكين من إحراز السيطرة عليه وقيادته.

توزع تصور غرامشي عن السيطرة بين مستويين مستقلين بينهما صلة¹. إنه تصور يصف في المستوى الأول العملية التي يقع بواسطتها بناء الأتحلاف وإعادة بنائها؛ وهي عملية لا تقتضي الربط والتنسيق بين الأطراف المتحالفة فقط، بل تقتضي كما لا يخفى تجميع مصالح هذه الأطراف وتنسيقها أيضاً. فهذه العملية تتطلب المرور أو الانتقال من المصالح الخاصة أو الجزئية أو القطاعية إلى المصالح العامة أو الكلية. والانتقال من الخاص إلى العام، أو مما هو اقتصادي مهني-حرفي أو قطاعي يخص فئة بعينها إلى ما هو مسيطر يتناول الكل، كما يرى غرامشي، يعني على وجه التحديد الانتقال من المرحلة ما قبل السياسية إلى المرحلة السياسية (يتعين أن نلاحظ في هذا المستوى نزوع غرامشي أو ميله إلى فك الارتباط مع الأساس الاقتصادي)². في المستوى الثاني تتطلب السيطرة توليد تصور مخصوص للعالم والسعي إلى إشاعته ونشره في المجتمع. بناء الأتحلاف يتطلب إذن اعتراف الأطراف بمصالح بعضها البعض، أي يتطلب بناء مصالح مشتركة وقيما مشتركة أيضاً، كما يتطلب في مستوى ثانٍ بناء خطاب أو سردية جامعة تكون داعمة ومُسوِّغة لمشروعية تلك المصالح والقيم المشتركة. من هنا تكتسي السيطرة صفتها السياسية. فعندما تصبح الجماعة مسيطرة تكون في هذه الحالة قد صارت جماعة سياسية، أي صارت جماعة فاعلة وواعية وقادرة على أن تُحكّم وتكون محكومة، إذا شئتم استعمال عبارة أرسطو.

على جهة التعميم نستطيع القول إن السيطرة عند غرامشي تشير إلى العمليات التي بمقتضاها تحصل لطرف ما أو لكتلة بعينها الغلبة والقيادة في الثقافة بوجه

1 راجع الهامش 34 أعلاه.

2 انظر التوطئة في (غرامشي 1971 :xiv).

عام¹. والقيادة التي تيسرها السيطرة لا تكون باستعمال القوة القاهرة والعنف، بل تكون بالقبول والإذعان الطوعي المترتبين على الإقناع. وقد طور غرامشي هذا المفهوم لكي يفسر، كما ألمعنا أعلاه، الأسباب التي حالت دون أن تصبح الطبقة العاملة القوة الثورية التي تكهن بها ماركس. فالسيطرة عند غرامشي تقوي المقاومة الثورية وتذكيها باستعمال آليات التفاوض والاحتواء وإبرام التسويات وليس باستعمال العنف وممارسة القمع.

بالطبع، لا يمكن لتصور مسيطر أن يوجد من دون أن يوجد معه تصور آخر مضاد ينازعه، أو لا بد لكل سيطرة من سيطرة مضادة تنازعها وتسعى إلى الحلول محلها. لهذا السبب ميز غرامشي في أثناء نظيره لمفهوم السيطرة بين المسيطر والتابع (أو الخاضع)². المسيطر والتابع لا ينفصلان؛ إلهما مقترنان يُعرف الواحد منهما الآخر. تكون الجماعة مسيطرة عندما تصوغ نسقا منسجما من المعارف والتصورات المُفصَّلة عن العالم، وتتمكن من تعميم هذا النسق ونشره بحيث يصبح طريقة في الحياة والتفكير لدى عموم أفراد المجتمع. وتكون الجماعة تابعة عندما تكون طرائق تفكيرها وصيغ وعيها مفككة غير منسجمة بحيث لا يمكنها أن تستقل بطريقة حياتها وأفعالها عن جماعة أخرى تكون مسيطرة. الانتقال من التابع إلى المسيطر يعني الانتقال من التفكك والتشظي إلى الانسجام الثقافي والسياسي. وهذا الانتقال هو الذي يمكن الجماعة من أن تصير حاکمة نفسها وقادرة على حكم غيرها. لهذا السبب ألمعنا أعلاه إلى أن السيطرة لا بد لها من سيطرة مضادة تنازعها، أي لا بد لها من تابع يسعى إلى لم شتات وعيه وتنظيم تفكيره ليزيجهما ويحتل مكانها.

1 يقول هوفمن: "استعمل غرامشي المفهوم [السيطرة] بطريقة مختلفة تماما [عن لينين] تتضمن الإحالة على القيادة الثقافية والأخلاقية، أي أنه ربط مفهوم السيطرة بالإيديولوجيا وليس بمظاهر الفرض والتقييد المتصلة بسلطة الدولة. لقد أصبح لمفهوم السيطرة بعدا ثقافيا واضحا لدى غرامشي بحيث إن السيطرة الطبقيّة باتت تعني عنده قدرة الطبقة الحاكمة على أسر قلوب المحكومين وعقولهم من دون اللجوء إلى فرض أو تقييد (هوفمن، 2007: 73).

2 انظر (غرامشي 1971: 56-57).

السيطرة من المنظور الخِطابي

لن نبالغ أو نفاجئ القارئ إذا قلنا إن ما بعد الماركسية كما تتجلى في كتاب لاكلو وموفي لا تزيد عن كونها توسيعا وتعميقا للتصور الذي صاغه غرامشي عن مفهوم السيطرة. يقول لاكلو وموفي عن كتابهما: "انبنى هذا الكتاب على رصد التقلبات والتوترات القائمة في مفهوم السيطرة، والغوص في المنطق الاجتماعي الجديد المتضمن فيه، والكشف عن العوائق الإستمولوجية التي حالت، من لينين إلى غرامشي، دون فهم طاقته السياسية والنظرية الجذرية"¹. الأدوات التي توسلها لاكلو وموفي للكشف عن خبايا مفهوم السيطرة عثرا على بعضها في مجالي اللسانيات وفلسفة اللغة.

نقد جرى التمييز في هذين المجالين بين تصورين اثنين للنحو الذي تقرن به الكلمات أو الدلائل بما تدل عليه: هناك تصور حُرَفي يرى أصحابه أن الكلمات تُمثِّل الأشياء؛ وهناك تصور آخر رمزي (أو ما بعد بنيوي) يذهب أصحابه إلى أن

1 انظر (لاكلو وموفي: 1985: 192). السيطرة عند لاكلو وموفي ترادف تقريبا السياسة كما يفهماها. إنها كما يقولان "تعني باختصار نمطا سياسيا من العلاقة، إنها إذا شئنا صورة من صور السياسة" (م. س، 1985: 139). ولم تتوسع هذه الصورة السياسية التي يجسدها مفهوم السيطرة وترسخ إلا حين تغير البعد الاجتماعي وازداد انفتاحا ورحابة. فالمجال الذي كان مفتوحا للتحرك من أجل السيطرة في الجماعة الزراعية خلال القرون الوسطى كان مجالا محدودا جدا. لذلك لم تصبح السيطرة صورة سياسية متمكنة إلا في الأزمنة الحديثة حيث أصبحت إعادة إنتاج مجالات اجتماعية مختلفة، في ظروف تغير باستمرار، تتطلب دائما بناء أنساق جديدة من الاختلافات تتلاءم مع هذه الظروف الطارئة المتغيرة (م. س، 1985: 138). المقصود بالمجالات الاجتماعية ها هو أن المجتمعات الحديثة فتحت المجال رُحبا أمام قيام تجارب جديدة: دينية وعرقية وإثنية وجنسية لم تكن متاحة أو ممكنة في مجتمعات القرون الوسطى الزراعية. فمن شأن هذا الانفتاح الذي طرأ على المجال الاجتماعي، وعلى إمكان إعادة إنتاج التجارب التي يسمح بها، أن يفتح الباب أمام السيطرة كصورة سياسية حديثة. فلولا هذا الاتساع الذي أصبح ممكنا في المجتمعات الحديثة لما أمكن للسيطرة أن تبرز وتصبح صورة رئيسة في السياسة الحديثة والمعاصرة. بل إن لاكلو وموفي يريان أن الثورة الديمقراطية مثلت الشرط الرئيس لقيام السيطرة، ويريان أن مشروعهما السياسي المتصل بالديمقراطية الجذرية يمثل الشرط الذي يمكن لطاقة السيطرة أن تتحقق بمقتضاه. (الفرق بين السيطرة والسياسة يضيّق جدا لدى لاكلو وموفي كلما مضينا قُدما نحو الديمقراطية الجذرية).

الكلمات تندرج في مجموع مُتعلق، بعضُهُ آخذٌ بِرِقَابِ بعض، هو الذي يَسْبِي وَيُهَيِّكِلُ الأشياءَ التي يدعي أصحابُ التصورِ الأول أن الكلمات تُمثلها. المعنى في إطار هذا التصور الرمزي لا يوجد وجوداً موضوعياً في خارجٍ مطلق، يَنْتَظِرُ منا أن نُمثله ونَدُلُّ عليه بواسطة الكلمات، بل يُبنى بناءً بالوسيطِ ذاتِه الذي يدعي أصحابُ التصورِ الأول أنه يكتفي أو يَقف عند تمثيله ولا يتعداه.

يُسْقَطُ لاكلو وموفي هذين التصورين على الماركسية وما بعد الماركسية، التي يطورانها، لِيُبرزَا الفرق القائم بينهما بوضوح. الماركسية في نظر لاكلو وموفي تُجسَدُ القراءة الحرفية للسياسة. إنها تُجسَدُ هذه القراءة لكونها تنظر إلى السياسة عموماً، وإلى الحركات السياسية على وجه الخصوص، من حيث إنها تمثل مقولات اقتصادية (طبقية في المقام الأول والرئيس)، تماماً كما تمثل الكلماتُ الأشياءَ لدى القائلين بالتصور الحرفي في فلسفة اللغة واللسانيات. أما ما بعد الماركسية فتعمد في نظرها إلى اعتماد قراءة رمزية للسياسة. وهذه القراءة، التي سبق أن انتبه إليها، في نظر لاكلو وموفي، عدد من المفكرين الماركسيين كروزا لوكسمبورغ وغرامشي وألتوسير، تقضي بأن السياسة مجموعٌ عَلاقِي يدل على نفسه ولا يقبل الرد إلى البنية الاقتصادية التحتية.

يلجأ لاكلو وموفي إلى هذه المقاربة الرمزية لكي يرسخا استقلال الوعي السياسي عن أساسه الطبقي الاقتصادي. إنهما يستوحيان هنا بالأساس لسانيات دي سوسير التي تنظر إلى اللغة نظرة تزامنية، وترى أن المعنى، أو ما يسميه دي سوسير بالقيمة اللغوية، أمر ينتج أو ينشأ من صميم الاختلافات التي تحترق اللغة نفسها، وليس من الإحالة على واقع براني قائم في الخارج¹. لهذا يرى لاكلو وموفي

1 يمكن العودة إلى الفصول الثاني والثالث والرابع والخامس من القسم الثاني في دي سوسير (1995: 144-175)، حيث يعرض دي سوسير أهم أطروحاته المتصلة بطبيعة اللغة، وعلاقة طرفي الدليل اللغوي (الدال المدلول) فيما بينهما، وطبيعة القيمة اللغوية... الخ. فاللغة عند دي سوسير "نسق من الحدود المترابطة، قيمة كل حد منها تُستمد من الحضور التزامن للحدود الأخرى" (ص 159). لهذا السبب "لا يوجد في اللغة شيء آخر غير الاختلافات" (166). أي أن "النسق اللغوي متوالية من الاختلافات في الأصوات المزوجة والمتشابكة مع متوالية من الاختلافات في الأفكار". (166). يَمِّمُ الحدود عند دي سوسير علاقة وليست جوهرية. يقول: "يمكن لقيمة حد من حدود اللغة أن تتغير من دون أن نَمَسَّ معنى هذا الحد أو أصواته؛ يمكن لقيمة الحد أن تتغير لمجرد حصول تغيير في حد آخر مجاور له" (ص. 166).

أن المواقع التي تحتلها الذات السياسية (الطبقة العاملة هنا)، وكذا تحالفات هذه الذات وتكتلاتها الممكنة في حركات سياسية أخرى بغرض السيطرة، لا يمكن أن تُفسر أو تُردَّ إلى ما قبل السياسة، أي لا يمكن أن تُرد، كما ترى الماركسية، إلى أساس يوجد خارج المجال السياسي كالبنية الاقتصادية¹.

لكي نتضح لنا أهمية هذه النقطة المزدوجة التي يقوم بها لاكلو وموفي من السياسة إلى اللفة، ومن هذه الأخيرة إلى السياسة من جديد، نقترح الإنصات إلى النص المركب الآتي الذي يكثف تصورهما ويجليه، وهو النص الذي يشرحان فيه نص لوكسبورغ الذي وقفنا عنده أعلاه. يقولان: "إن من المستحيل علينا في الوضع الثوري أن نُحدد ونُثبت المعنى الحزبي لكل صراعٍ صراعٍ بعينه؛ ذلكم لأن كل صراعٍ، منظوراً إليه بمفرده، يطفح به معناه الحزبي ويتخطاه فلا يعود يُمثل في وعي الجماهير إلا لحظة من لحظات الصراع العام والشامل ضد النسق. وهكذا، فعلى الرغم من أن وعي العمال الطبقي - من حيث إنه وعي شامل تشكّل حول 'مصالحه التاريخية' - يكون في مرحلة الاستقرار 'كامناً' و'نظرياً'، فإن معنى كل تعبئة في الوضع الثوري يكتسي (أي المعنى) صفة الانقسام؛ أي أنه يجانب المطالب الحزبية الخاصة التي ترفعها التبعثات المختلفة، تكون كل تعبئة على حدة مُمثّلةً للسيرورة الثورية في مجموعها؛ وتكون آثار هذا الجمع باديةً في التحديد القوي المتبادل الذي ينشأ بين مجموع هذه الصراعات. ولا يختلف هذا في شيء عن الكيفية المتميزة التي يتحدد بها الرمز: إغراق الدال بالمدلول. بهذا المعنى إذن تكون وحدة الطبقة وحدة رمزية في نهاية المطاف" (التشديد على الخط موجود في الأصل)²

- 1 قد يسأل القارئ. إذا أبعدا الأساس الطبقي ما الذي يمكننا أن نضع مكانه؟ أجابت موفي عن هذا السؤال في أعمالها اللاحقة قائلة: "إنني أجتهد منذ كتاب السيطرة لكي أطور مشروع ديمقراطية جذرية تعددية. فقد دافعنا [أنا ولاكلو] عن الحاجة إلى تصور هويات سياسية أخرى غير الهويات التي تُحدّد على أساس طبقي. ما الذي يقع عندما نشكك في الهويات الطبقة؟ الطبقة تُنشئ صورة من صور الهوية الجماعية. والهوية الجماعية تعد أمراً أساسياً إذا أريد للمشروع السياسي أن يكون ملائماً. هنا بدأت أسأل عما إذا كان بإمكان هوية المواطنة أن تمنحنا نمطاً من الهوية الجماعية التي تتطلبها الديمقراطية الجذرية التعددية [...] وعلى هذا النحو حاولت أن أعيد صوغ مفهوم المواطنة لأجعل منه أساس هوية جماعية ملائمة لتفصيل المطالب الديمقراطية التي دافعنا عنها في كتاب السيطرة" (موفي 2001-2002: 11).
- 2 (لاكلو وموفي 1985: 10-11).

يستشف من هذا النص المكثف، والذي قد يبدو عويصا، أن المعنى الحرفي الذي يُسند إلى الحدث، أيا كان، يتوقف أساسا على السياق الذي يقع أو يُؤوَّل فيه هذا الحدث. وبما أن معنى الشيء الحرفي لا يمكن أن يُفصل عما قد يوحي به، أي لا يمكن أن يُفصل عما قد يدل عليه من معانٍ أخرى مواكبة غير حرفية، فإن الربط بين معنى الدال الحرفي وإيجاءاته الممكنة لا يقع الحسم فيه إلا في سياق محدد بعينه. فيمكن للدال الواحد أن يدل ويوحي بأشياء مختلفة في سياقات مختلفة. في الوضع الثوري، كالذي يتحدث عنه لاكلو وموفي في النص الذي يشرحان فيه نص لو كسمبورغ أعلاه، يمكن لأي حدث خاص في الصراع العام أن يُلغ معنى من المعاني الممكنة فيصبح بمقتضى هذا المعنى الذي بلغه متكافئا مع الأحداث الأخرى كلها التي تقع في هذا الصراع، بغض النظر عن اختلاف الحدث من ناحية دلالاته الحرفية عن تلك الأحداث وتُميِّزه منها. بعبارة أخرى لا يبرز معنى الحدث إلا مشروطا بإشراطا حتميا بالسياق الذي يرد فيه و/أو السياق الذي يؤول فيه.

الملاحظ هنا في النص هو أن الطبقة العاملة لا توجد كذات تاريخية في مجال الاقتصاد (كوجود الأشياء في تصور اللغة الحرفي) تنتظر أن يَبثق التعبير السياسي عن مصالحها في صورة ثورة اجتماعية (كانتظار الأشياء للكلمات التي تُمثلها في التصور الحرفي). "الطبقة العاملة توجد بالضرورة في حالة تجزئة، ولا يتأتى لها التوحد إلا في أثناء عملية الثورة نفسها"¹. أي أن الطبقة العاملة تصبح موجودة بمقتضى السياسة (وهي الثورة هنا) لا بمقتضى الاقتصاد (تماما كما يقضي التصور الرمزي حين يُلح أصحابه على أن المعنى شيء يُبنى بناء في قلب النسق اللغوي وبواسطته ولا يوجد في الخارج). فالصراعات السياسية ليست تمثيلا لمصالح العمال الاقتصادية. الصراعات السياسية هي ذاتها التي تبني معنى 'البروليتاريا' عبر توحيد مطالب الفصائل المختلفة في صورة عامة موحدة.

في الوضع الثوري يكون الحدث وتأويله مدرجين معا في سياق واحد، هو السياق الثوري ذاته. بيد أن معنى الحدث يكون أيضا مفتوحا أو مشرعا على إمكان/حتمية إعادة حكيه وروايته في سياقات مختلفة. وهذا يعني أن الحدث بإمكانه أن يدل أو يكون شيئا آخر مختلفا كليا في كل إعادة حكي جديدة تقع (إغراق

الدال بالمدلول). في الوضع غير الثوري عندما تشن جماعة من العمال إضرابا يروم رفع الأجور، أو تحسين ظروف العمل، لا يكون الإضراب دالا بالضرورة على صراع عام وشامل. أما في الوضع الثوري الذي يطال فيه الاستقطابُ المجتمعَ بأكمله ويقسمه إلى جبهتين (كجبهة الشعب وجبهة الأرستقراطية، أو النظام القديم، في الثورة الفرنسية)، فإن الجماعة، أيا كان نوعها أو عدد أفرادها، عندما تضرب في وضع كهذا، يكون إضرابها دالا أو رمزا يدل على الصراع بأكمله، أي على الزواج العام الذي تكون عليه الجماعاتُ الأخرى والشعبُ قاطبة. فكل ما يفعله الشعب في هذا الوضع، بغض النظر عن الفروق القائمة بين الأفعال المفردة والمتفرقة التي تقوم بها فئات هذا الشعب المختلفة هنا أو هناك، يكون متكافئا في المعنى والحكم عندما نؤوله من منظار الصراع العام. ما يفعله الشعب في وضع كهذا يكون على الرغم من تشتهه وتفرقه رمزا لهذا الصراع العام ومن أجله. وبقدر ما يطول هذا الصراع ويمتد في الزمان، تجدد الأطراف المختلفة المشتبكة في الصراع أن من الأهمية بمكان تكرار الإلحاح على معنى هذه الأحداث لكي تتمكن مع الوقت من الكشف عن الاطراد في هذا الشتات الدلالي والتوصل إلى المعنى الأكثر تعبيرا عن الصراع العام وترسيخه بوصفه 'معنى حقيقيا' في تخيال أوسع ما يمكن من أفراد الشعب. والمعنى الذي يتسنى له أن يصبح مهيمنا على الخيال الاجتماعي والسياسي، والذي يعمل على دعم قضية بعينها، أو موقع سياسي معين، أو ترسيخ بنية سلطة بعينها، سيصبح حسب لاكلو وموفي، هو المعنى الذي له السيطرة/القيادة؛ أي المعنى الذي يبيّن الموقع السياسي المسيطر ويمثله ويعمل على بقائه واتصال وجوده في الزمان.

نظرية الخطاب السياسية¹

لا يشير الخطاب هنا إلى المنتج الحصري الذي قد ينتجه هذا الفرد أو ذاك في وضع خاص. كما لا تشير النظرية هنا أيضا إلى إطار تصوري للتحليل اللغوي أو التأويل البلاغي. وينبغي ألا نخلط بين مفهوم الخطاب ومفهوم اللغة. المفهومان

1 لقد عولنا كثيرا في هذا القسم على التأويل الذي قدمه هوارث وستافراكايس (2000) لنظرية الخطاب عند لاكلو وموفي.

على تقاربهما وتجاورهما في الحقل الدلالي ليسا مترادفين. يمكن أن نعبر عن الخطاب بوسائل لغوية، كما يمكن أن نعبر عنه بوسائل أخرى غير لغوية. الخطابات بعبارة أدق هي مجموعات القواعد التي تحكم أو تقيد ممارسات إنتاج المعنى أو تكوينه¹.

المسلمة الرئيسة التي ينطلق منها لاكلو وموفي تقضي بأن كل ما يمكن أن تواجهه المجموعات الاجتماعية يقبل الصوغ في الخطاب، ويمكنه بسبب ذلك أن يصبح دالا يقبل التأويل والاندراج في سرديات اجتماعية وتاريخية متباينة ومتصارعة. فعندما نؤول وباء بعينه من حيث إنه أزمة صحية أو من حيث إنه غضب إلهي؛ أو نؤول شق طريق سيار يقطع غابة من حيث إنه مشروع يفك العزلة عن السكان أو من حيث إنه عمى يبني يكشف عنه المسؤولون وأصحاب القرار؛ فإننا نكون هنا بإزاء تأويلات وقع بناؤها استنادا إلى تشكيلات خطابية أدرجنا فيها الموضوع أو المشروع أو الحدث الذي تعرضنا له.

لهذا السبب يرى لاكلو وموفي في الخطاب الأفق النظري الذي يُبنى في نطاقه وجود الأشياء. بعبارة أوضح، تعد الأشياء كلها في الأساس أشياء الخطاب. إنها تعد كذلك بالنظر إلى أن معانيها تتوقف على نسق من القواعد والفروق أو الاختلافات الدالة مَبْنِيٌّ اجتماعيا. لكن هذا التصور الذي يقضي بأن الخطاب يمثل أفقا للممارسات والفروق الدالة لا يترتب عليه رد الأشياء كلها إلى الخطاب، أو الشك لحظة في وجود العالم. التصور البنائي الذي يصدر عنه لاكلو وموفي لا ينقاد إلى النزعتين الشكوية والمثالية. إنه تصور يكفي بالإلحاح على أننا نكون على الدوام مندرجين أو محشورين في عالم بعينه من الأشياء والممارسات الدالة، ولا نوجد أو نتحرك في عالم غُفَل. فلكي ينطق لساننا بكلام معين، وينصرف ذهننا إلى مفهوم دون آخر، وتظهر في سلوكنا ميول واستراتيجيات بعينها، يجب أن نكون مشدودين شدا إلى ممارسة خطابية محددة.

وإذا كانت الماركسية تفاخر بأن تحاليلها للواقع تستند إلى الموضوعية، فإن لاكلو وموفي يريان أن الموضوعية لا تمثل إلا جزءا من الواقع. ليست الموضوعية في نظرهما سوى وجه من وجوه الكل الاجتماعي، ولا يمكن لهذا السبب الاقتصار في

1 انظر (دومنيك ماسن (1996: 93، هامش 8))

تحليل هذا الكل بالاستناد حصرا إلى وجهه الموضوعي. لهذا نقل لاكلو وموفي تركيزهما من موضوعية ما هو موجود، أو ما كان موجودا، أو من 'الحضور' بلغة التفكيكين، إلى المنطق الرمزي الذي يحكم المجال الاجتماعي والسياسي ويضبطه. إنهما لا يغضبان الطرف عما هو موضوعي أو عن الموضوعية، بقدر ما ينظران في الأنحاء والتشكيلات الخطابية التي يحصل بمقتضاها هذا 'الواقع الموضوعي' على وجوده. إنهما بعبارة أوضح يركزان اهتمامهما على رصد الشروط التي تجعل الموضوعية أمرا ممكنا، أي الشروط التي تجعل وجه الواقع الموضوعي يسود ويغطي على الأوجه الأخرى ويغطيها.

تصور لاكلو وموفي يبين باختصار أننا سنقع في تناقض كبير إذا نحن أنكرنا هذا الأمر وتصورنا العالم منفلتا من الممارسات الخطابية التي تجعله دالا. "فعندما نقول إن الموضوعات تُبنى كلها بالخطاب لا يكون لقولنا هذا علاقة بما إذا كان العالم يوجد خارج الفكر، أو بالتقابل بين الواقعية والمثالية. فالزلازل أو سقوط لبنة من بناية هو حدث لا يمكن لأحد أن يشك في أنه موجود، أي لا يمكن لأحد أن يرتاب في أنه يحدث هنا والآن، في استقلال عن إرادتي. بيد أن تخصيص ما يقع وبناءه على أنه داخل في باب 'الظواهر الطبيعية' أو أنه 'تعبير عن غضب الله'، أمر يتوقف على النحو الذي نهيكل به الحقل الخطابي. ما نفيه هنا لا يتناول وجود الموضوعات خارج الفكر، ما نفيه يتناول بالأحرى الادعاء الآخر الذي يقول إنها يجب أن تهيكّل في صورة موضوعات في استقلال عن أي قيد خطابي يُظهرها"¹. الكائنات البشرية، بعبارة أخرى، تحيا ساجحة في عالم من الخطابات والممارسات الدالة، وليس بمقدور هذه الكائنات أن تتصور الأشياء أو تفكر فيها من موقع خارجي متحرر من هذه الخطابات والممارسات.

إن هذه الخطابات أو هذه التشكيلات الخطابية، إذا شئنا استعمال اصطلاحات فوكو، تشير إلى مجموع المنظورات أو زوايا النظر التي تُصطنع لرصد الأشياء والأشخاص والأوضاع. إنها تُسجّل أو تُبرز الطابع التأويلي الذي ينطوي عليه كل وسيط يربط الفاعلين بمحيطهم الذي يعيشون فيه. فهي لا تقبل الرد إلى

1 (لاكلو وموفي 1985: 108).

ذات متمكنة عارفة كالذات التي نعر عليها في التراث الذي يمضي من ديكارت مروراً بكانط إلى هوسيرل. إنها لا تدرج في هذا التراث لأن ما بعد الماركسية تنزع في استلهاها أعمال فوكو على وجه الخصوص إلى زحزحة الذات عن مركزها وإلى الإعراض عن مفهوم المؤلف - الذي يشير هنا إلى المبدع الحصري لعمل متفرد- والدفاع عن ذات محشورة في مواقع يُهيكلها الخطاب ويحدد لها معايير التصرفات التي يمكن أن تصدر عنها. الفاعل يكون دائماً في موقع من المواقع الذي يحدده ويفرضه سياق العلاقات الاجتماعية والسياسية في مرحلة بعينها. وعلى الرغم من أن بنية هذه المواقع مهروزة ومؤقتة وعارضة فإنها لا تحول أو تمنع مع ذلك من قيام توزيع دال للوظائف والأدوار الهوياتية في المجال الاجتماعي. الإسلام السياسي الإخواني، السلفية الجهادية، اليسار، القومية، الليبرالية... الخ هي أمثلة عن التشكيلات الخطابية التي تحدد بالنسبة إلى الفاعلين في البلدان العربية - المدرجين في مواقع اجتماعية والساجين في عوالم دلالية- مواقع الذات التي يُمكنهم أن يعتبروها مواقع مشروعة لإبراز الهوية والانطلاق في الفعل في سياقات بعينها.

لقد سبق لفوكو أن تحدث في *أركيولوجيا المعرفة* وهو يحدد مفهوم التشكيل الخطابية عما أسماه بـ 'الاطراد في التشتت'. ويقصد به أن الخطابات تتألف من عناصر شتى غير متجانسة، يقع صوغها والربط بينها وسبكها على نحو تبدو فيه منسجمة جامعة وقادرة على أن تمثل موقعا للذات متسقا تستطيع أن تنظر منه إلى العالم وتفهّمه وتُفعل فيه. فالإسلام السياسي الذي طوره الإخوان المسلمون في مصر على سبيل المثال يعرض رؤية إلى العالم وإلى الأفراد وإلى المجتمع تستند إلى تفسيرات منتقاة للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية، مصحوبة بأجزاء حديثة منتقاة أيضاً من الخطاب الديمقراطي لا تعارض، أو هكذا يراد لها أن تكون، مع التفسيرات المنتقاة للنصوص الدينية، ومدعومة أو مسيجة بآليات بلاغية تشكل حزاماً واقياً يحول دون إبراز التناقض بين ما يُفترض فيه أنه معلوم من السدين بالضرورة، وما يفترض فيه أنه من مقتضيات الخطاب الديمقراطي. وفي إطار هذا التشكيل الخطابية يقع بناء النظريات وتفصيل البرامج وصوغ الشعارات وبناء المؤسسات، حزبية كانت أو مدنية كالجمعيات والمنظمات وغيرها. وفي نطاق التشكيل الخطابية يقع رتق الفصل بين المعنى وتأويل الوقائع أو الأحداث من

جهة، والأفعال التي يسمح هذا التأويل بإنجازها والإتيان بها من جهة أخرى. فكرة 'الاطراد'، أو ما يسميه فوكو أيضا بـ 'نسق التشثيت' (système de dispersion)¹، تحيل على النحو الذي يقع بمقتضاه بناء الانسجام والتجانس انطلاقا من تشكيلات خطائية هي في الواقع مزيج متنافر وغير مستقر من العناصر لا تنبع في الأصل عن إمكان اجتماعها أو ائتلافها في كل تمثيلي موحد ومنسجم (خطاب الإخوان المسلمين على سبيل المثال يبيّن تجانسا بين الإسلام عقيدةً وفلسفةً، والديمقراطية مسطرةً، والنيوليبرالية مذهباً في الاقتصاد). والفكرة الأساس التي يلح عليها فوكو، وموفي ولاكلو من بعده، هي أن التشكيل الخطابي لا ينهض على محور أو مركز أو مبدأ موحد؛ أي أن الأصول والفروع والإبدالات والقيود ليست إلا بناءات غائية تنشأ في اللحظة نفسها التي تصاغ فيها الخطابات التي يُفترض أنها تعبير لاحق عنها (لم تصبح الديمقراطية محورية في خطاب الإخوان المسلمين إلا في السنوات القليلة الماضية، ولم تصبح أمرا ملحا إلا بعد ثورة 25 يناير 2011، في سياق صراع الإخوان على السلطة في مصر، وفي سياق إقناع الخارج بأن الإسلام الإخواني لا يتعارض مع الديمقراطية ومع حفظ مصالح الخارج في مصر والمنطقة عموما). من هذا المنظور لا يكون المجتمع موحدًا إلا عندما يسيطر عليه تشكيل خطابي منسجم بالمعنى الذي أشرنا إليه. انسجام المجتمع هو الانسجام الذي يستطيع الفاعلون أن يمنحوه إياه، وهو الربط² أو التأليف الذي يستطيعون أن يُجروه عبر الخطاب بين مواقع الهوية المتباينة فيه، وبين التأويلات المختلفة والمتضاربة التي تعبره.

الخطاب أو الخطابات في التحليل الذي يصدر عنه لاكلو وموفي تحيل على

1 (فوكو 1969: 53)

2 بعد الربط من بين المفاهيم الرئيسة في نظرية الخطاب التي يقترحها لاكلو، وقد عرفه ستيوارت هال قائلا: "يشير الربط... إلى صورة من صور الوصل أو التأليف توحد بين عنصرين في شروط معينة. إنه وصل لا يكون ضروريا أو محمدا أو مطلقا وجوهريا في الأوقات كلها... وما يسمى بـ 'وحدة' خطاب من الخطابات لا يزيد في الواقع عن كونه ربطا بين عناصر مختلفة ومتباينة يمكن أن تُعيد الربط بينها بطرق أخرى مختلفة... والوحدة' التي تكون مفيدة هي تلك التي تصل بين الخطاب المؤلف والقوى الاجتماعية التي يمكن في ظروف تاريخية معينة أن تقترن به" (نقلا عن سليك 1996: 116).

أنساق ملموسة من العلاقات الاجتماعية والممارسات الموسومة بميسم السياسية، ذلكم لأن تكوينها يستند في المقام الرئيس إلى أفعال إنشائية أو إنجازية جذرية تستلزم إحداث فروق، أو الانخراط في صراعات، أو رسم حدود بين الداخِل والخارج، بين الذات والآخر، بين النحن والهمن، بين الرجل والمرأة، بين الأبيض والأسود، بين كون الزلزال ظاهرة طبيعية وكونه غضبا إلهيا... الخ. من هذا المنظور يمكن القول إن تكوين الخطابات يستلزم دائما ممارسة سلطة¹. إنه يستلزمها بالنظر إلى أن بناء الذوات والموضوعات يتطلب إقصاء بعض الإمكانيات والإبقاء على أخرى، إبراز بعض الجوانب والسكوت على أخرى، الإعلاء من شأن بعض السمات والحط من شأن أخرى... الخ إذا صح هذا واستقام، صح أن بناء الذوات والموضوعات خطايا يجري على نسق لا يحيل على الجوهرية والثبات²، أي أن الخطابات تبقى في نهاية المطاف بناءات عارضة وتاريخية، بناءات ظرفية مفتوحة ومهددة على الدوام بالقوى السياسية التي وقع إقصاؤها حين وقع إنتاج تلك الخطابات وتكوينها، كما تظل عرضة للتفكك والانحلال بفعل التأثيرات التي قد تطالها من الأحداث والعوارض الطارئة التي لا تخضع لمراقبتها³. فالسيطرة التي تنعقد لخطاب بعينه في وضع تخترقه التعددية لا تكون سيطرة مطلقة. مثل هذا الخطاب الذي تيسرت له السيطرة لا يستطيع الإقامة في أمكنة الكوني إلا بكيفية مؤقتة.

1 (هوارث وستافراكاكيس 2000: 4). وتذهب نورفال (2000: 222)، بالإحالة على لوفور، إلى أنه "يتعين على كل مجتمع أن يبتكر لوحده صورة حتى يتمكن من تأسيس نفسه عبرها بوصفه مجتمعا. وهذا بالضبط هو دور التخوم أو الحدود السياسية ووظيفتها. الجزء الهام في بناء أي هوية يتمثل في التعارض مع شيء، أو الاختلاف عن آخر". رسم الحدود يعد الشرط اللازم لبناء الهوية".

2 من مقتضيات الديمقراطية في نظر موفي تفكيك الهويات الجوهرية. فلا يمكننا في نظرها أن نحيط بالتعقيد الذي يلف العلاقات الاجتماعية القمعية مثلا ما لم نُنظر إلى كل فرد فرد من حيث إنه محل أو موقع تشبك فيه هويات متنوعة. بعبارة أوضح، إذا استطعنا أن ننظر إلى الكيانات الجامعة التي نسميها بـ 'نساء'، و'رجال'، و'سود'، و'بيض'... الخ من حيث إنها كيانات بنيت بناء وشكلت تشكيلا في الخطاب، أمكننا أنذاك أن نقسم تحالفات ومواثيق بينها وعبرها نُنسق نضالها وأمكننا أن نتخطى كذلك النظرة التي ترى إلى هذه الكيانات من حيث إنها متعارضة أو غير ذات صلة ببعضها البعض. انظر في هذا الشأن ناش (2001: 623).

3 (هوارث وستافراكاكيس 2000: 4)

عجزه عن احتواء أعطابه النبوية، آجلا أو عاجلا، هو الذي يفتح الإمكان لحصول التداول الديمقراطي على السلطة ويضمنه.

تصور نظرية الخطاب التي يعرضها لاكلو وموفي المجتمع من حيث إنه نظام رمزي لا يمكن للصراعات والأزمات الهيكلية التي تحدث فيه أن تُرد، على طريقة الماركسية الكلاسيكية، إلى أنواع طبقية جوهرية محددة بالعمليات والعلاقات الاقتصادية؛ كما تلح هذه النظرية أيضا على أن العناصر الإيديولوجية التي يحتويها الحقل الخطابية هي أيضا عناصر عارضة وغير مُثَبِّتة أو محكومة بأساس طبقي جوهري، زد على هذا أن النظرية تنفي وجود ذات اجتماعية معصومة أو مشروع سياسي كامل يستطيع أن يرسم للتغيير التاريخي مساراته ومآلاته على نحو قبلي. إن نظرية الخطاب تنفي هذا كله وتعرض إطارا تصوريا بديلا مبنيا على أسبقية مفاهيم سياسية خلافية غير جوهرية كالسيطرة والمنازعة والتفكيك¹.

وفي سياق توسيع مفهوم السيطرة الذي طوره غرامشي وإغنائه، يرى لاكلو منفردا² أن السيطرة ليست فرض مجموعة من الأفكار موجودة سلفا، بل حالة تنشأ أو تبرز من التفاعل السياسي الذي يحصل بين الجماعات. إنها ليست تسلطا فجأ عاريا تمارسه نخبة على الكل الاجتماعي، بل عملية صراع جارية ومتواصلة هي التي تُكوِّن الاجتماعي وتشكله. وقد بين لاكلو أن صراع السيطرة يتطلب تعيين ما أسماه بـ 'الدوال العائمة أو الفارغة'، أي تلك الدوال التي تكون مُشْرَعَة أو مفتوحة على التَّكْيِير والمنازعة المستمرين، وعلى إمكان الاقتران بمشاريع سياسية مختلفة اختلافا جذريا فيما بينها.

مقولة 'الدال الفارغ أو العائم' تعد الأساس الذي يهيكل الخطاب ويسنده عند لاكلو. فبمقتضى هذه المقولة يصبح المجال الاجتماعي، في نظرية الخطاب التي يقترحها لاكلو، مفتوحا على الدوام لا يقبل الإغلاق، وتصبح الممارسات السياسية بصراعاتها وتجاهاتها واستقطاباتها وتوتراتها ومحاولات أو اجتهاداتِ تروم ملء الفراغ

1 (هوارث وستافراكايس 2000: 5-6)

2 انظر (لاكلو 1993: 545، 1996: 44).

والتَّوقُّ إلى الإغلاق¹. بعبارة أوضح، يريد لاكلو بكلامه هذا أن يشير إلى أن إغلاق الاجتماعي والإطباق عليه حتى وإن كان غير قابل للتحقيق في أي مجتمع قائم، يظل مع ذلك هاجسا يفعل فعله في نفوس الأفراد والمجموعات بوصفه مثالا أو مبتغى مستحيلا. قد يبدو هذا التصور مفارقا لأول وهلة؛ لكن لاكلو يلجأ لإيضاحه وتبديد ما قد يعد مفارقا فيه إلى مثال هوبز المتصل بالطور الطبيعي أو حالة الطبيعة التي تعد شرطا للتفكك والفوضى الاجتماعية الجذرية (حرب الكل ضد الكل). يقول في هذا الشأن: "لنأخذ الوضع الأكثر تطرفا المتصل بالفوضى العارمة التي تلحق البناء الاجتماعي. في هذه الظروف - التي لا تبتعد كثيرا عن حالة الطبيعة التي تحدث عنها هوبز- لا يكون الناس محتاجين إلا إلى نظام فقط لا غير. محتوى هذا النظام الفعلي يصبح في هذه السياق أمرا ثانويا. 'النظام' من حيث إنه كذلك، لا يكون في سياق هذا الاحتياج الجذري ذا محتوى؛ ذلكم لأن النظام بمحتواه لا يوجد إلا في الصور المتنوعة التي تُحقِّقه في الواقع. عندما نكون في وضع الفوضى العارمة يكون النظام حاضرا بوصفه الحالة الغائبة؛ إنه يصبح دالا فارغا، دالا يُلمع إلى ذلك الغياب. بهذا المعنى يمكن للقوى السياسية المختلفة أن تتنافس وتبارى في عرض رؤاها بوصفها قادرة على ملء الفراغ. السيطرة على الشيء تعني في هذا المقام إنجاز وظيفة الملء هذه"². مثال لاكلو عن الدال الفارغ هنا هو 'النظام'، لكن هذا لا يمنع من أن تلعب دوال أخرى هذا الدور. يقول في هذا الشأن: "تحدثنا عن 'النظام'، لكن الظاهر هو أن 'الوحدة' و'التحرر' و'الثورة'... الخ تنتمي هي أيضا إلى العائلة نفسها. كل حد يصبح في سياق سياسي معين دالا على النقص أو القفد يستطيع أن يلعب هذا الدور"³. الصراع الجاري على سبيل المثال في دول 'الربيع العربي' اليوم بين الليبراليين والإسلاميين يدور حول السيطرة على تثبيت مداليل دوال عاتمة رئيسة هي الديمقراطية والإسلام والليبرالية والعلمانية. تثبيت مثل هذه الدوال عبر ربطها بمداليل يدخل حسب لاكلو في باب القرارات التي لا تقبل البت. كل ربط بين هذه الدوال ومداليل بعينها لا يُلغى

1 (م. س، 1993: 545)

2 انظر (لاكلو 1996: 44).

3 (م. س، 44)

إمكان ربطها بمداليل أخرى غيرها¹، مما يعني أن كل ربط يثبت معاني هذه الدوال يكون في أساسه ربطا عارضا، أي ربطا لا يقبل التفسير بالإحالة على بنية الدوال نفسها بل على قوة يتعين أن تكون في جزء منها خارجية عن البنية. وهذا هو دور القوة المسيطرة. السيطرة، كما يقول لاكلو، هي نظرية القرارات التي تُتخذ في وضع امتناع البت في اتخاذ القرار². امتناع البت أمر يشغل في الأساس الذي ينهض عليه الاجتماعي، إنه هو الذي يجعل التمييز بين الموضوعية والسلطة ممتعا. بهذا المعنى نقول إن السلطة هي أثر العَرَضِيَّة القائم في قلب البنية. ومن هذا المنظور أيضا يكون تاريخ الماركسية في العَرَض الذي قدمه لاكلو وموفي، من الأهمية الثانية إلى غرامشي، هو تاريخ للاعتراف التدريجي والبطيء بالطابع العارض المميز للروابط الاجتماعية الذي كان في السابق ينظر إليه على أنه قائم على الضرورة المميزة لقوانين التاريخ³.

خاتمة

يلوح مما سبق أن ما بعد الماركسية في الصيغة التي اقترحها لاكلو وموفي ترمي إلى إعادة صوغ الماركسية في صورة تنخطاها، وتجعلها قادرة على رصد صور النضال والاحتجاج التي تجسدها اليوم الحركات الاجتماعية الجديدة، وقابلة للتلاؤم مع القواميس النظرية التي استحدثتها الاتجاهات 'المابعدية' الأخرى كما بعد البنيوية وما بعد الحدائة. الماركسية في الصيغة التي طورها ما بعد الماركسيون، وخصوصا لاكلو وموفي، لم تعد تحيل على مجموعة من القضايا المثبتة في هيئة أركان كأركان الإيمان، بل أصبحت صورة من صور النقد وضربا من ضروب التطلع إلى المستقبل يخلوان تقريبا من كل الدعاوى المميزة التي رفعتها الماركسية وركز عليها ماركس وإنجلز والخلف من أتباعهما.

غير أن كثيرا من الباحثين الماركسيين يرون أن لاكلو وموفي في كتابهما 'السيطرة والاستراتيجية الاشتراكية' لم يعملوا إلا على إعادة صوغ التعددية الليبرالية

1 راجع تعريف هال لـ 'الربط' في الهامش 52 أعلاه.

2 (لاكلو، 1993: 545).

3 (م. س، 546)

في كلمات منمقة واصطلاحات جذابة استقيها من قاموس ما بعد الحداثة المزخرف، فمالا في أطروحاهما ميلا إلى النزعتين النسبية والمثالية. إنهما، حسب هؤلاء الباحثين، إما يعاديان الماركسية عن سبق إصرار، وإما يخلطان خلطا فاضحا بين الأمور..! لقد أعرضنا عن الواقع المادي الصُّلب وتخلينا عنه واستسلما بكيفية مثالية وإشكالية لمُغريات اللغة وأفاعيل الخطاب.

من الناحية السياسية نستطيع القول مع تورمي وتاونشيند¹ إن ما تتسم به الأفكار التي تُنتج في إطار ما بعد الماركسية هو أنها أفكار تُصاغ من على الأرائك ولا ترتبط عضويا بالصراعات الاجتماعية والسياسية الملموسة، كارتباط أفكار لينين مثلا بالاشتراكية الديمقراطية الروسية، أو ارتباط أفكار غرامشي بالحزب الشيوعي الإيطالي. إحدى خصائص الفكر ما بعد الماركسي تتمثل عموما في المسافة المقصودة أو غير المقصودة إزاء الصراعات الفعلية التي تجري في الواقع العيني وفي قلب الأحزاب والحركات الاجتماعية. ما بعد الماركسية تعد أساسا، باستثناء قلة قليلة ممن يحسبون عليها، ممارسة أكاديمية وفكرية وليست ممارسة ثورية.

1 (تورمي وتاونشيند 2006: 4).

- Foucault, M.** *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Geras, N.** 'Post-Marxism?', in *New Left Review*, 163, (1987), pp. 40 - 82.
- Gramsci, A.** *Selections from the Prison Notebooks*. Hoare, Q & Smith, G. N. (eds.). N. Y: International Publishers.
- Hall, S.** «Gramsci's relevance for the study of race» in *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, edited by D. Morley and K. H. Chen. New York: Routledge. 1996, pp. 411- 441.
- Hoffman, J.** *A Glossary of Political Theory*. Edinburgh University Press. 2007
- Howarth, D. & Stavrakakis, Y.** «Introducing discourse theory and political analysis» *Discourse Theory and Political Analysis Identities, Hegemonies and Social Change*- Howarth, D ; Norval, A; Stavrakakis, Y.(eds.) Manchester University Press. 2000, pp. 1- 23.
- Kautsky, K.** *The Class Struggle* (New York: Norton, 1971).
- Laclau, E. and Mouffe, Ch.** *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso. 1985. (Second edition 2001).
- Laclau, E. Mouffe, Ch.** «Post-Marxism without Apologies». *New Left Review*, 1987. 166, pp. 79-106.
- Laclau, E** «Discourse» in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Vol. 2. Goodin, R; Pettit, P; & Pogge, T (eds.) Blackwell Publishing. 1993 (2nd ed 2007).pp. 541-547.
- Laclau, E.** *Emancipation (s)*. London: Verso. 1996.
- Lenin, I. V.** *What Is to Be Done: Burning Questions of Our Movement*. International Publishers. 1969.
- Lenin, V. I** «Draft and Explanation of a Programme for the Social-Democratic Party (1895-96)» in *Revolution, Democracy, Socialism: Selected Writings*. Edited and with an introduction by Paul Le Blanc 2008. Pluto Press., pp. 85- 93.
- Lenin, V. I** «The Historical Destiny of the Doctrine of Karl Marx (1913)» in *Revolution, Democracy, Socialism: Selected Writings*. Edited and with an introduction by Paul Le Blanc 2008. Pluto Press., pp. 119- 222.
- Luxemburg, R.** «The Mass Strike» in *The Essential Rosa Luxemburg: Reform or Revolution; and the Mass Strike*. Scott, H (ed.) 1988. Chicago: Haymarket Books, pp. 111-181.

- Marx, K. Engels, F.** «Manifesto of the Communist Party» in *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*. Prometheus Books 1988, pp. 208-243.
- Masson, D.** «Language, Power, and Politics: Revisiting the Symbolic Challenge of Movements» *Alternate Routes: A Journal of Critical Social Research*, Vol. 13, (December, 1996), pp. 67-100.
- McGee, D.** «Post-Marxism: The opiate of the intellectuals». *Modern Language Quarterly*. 1997. Vol. 58, N. 2, pp. 201-225.
- Mouffe, Ch.** (1979) «Introduction: Gramsci Today» in *Gramsci and Marxist Theory*. Mouffe, Chantal (ed.). London: Routledge & Kegan Paul., pp. 1-18.
- Mouffe, Ch.** «Democracy - Radical and Plural» in *Centre for the Study of Democracy Bulletin*. Vol. 9 No. 1 (Winter 2001-2002)., pp. 10-13.
- Mouffe, Ch.** «Communisme ou démocratie radicale» *Actuel Marx*, 2010/2 n° 48, pp. 83-88.
- Nash, K.** «Patriarchy» *Encyclopedia of Democratic Thought*. Clarke, p. B & Foweraker, J. (eds.) London: Routledge. 2001, pp. 621- 625.
- Norval, A.** «Trajectories of future research in discourse theory» in *Discourse Theory and Political Analysis Identities, Hegemonies and Social Change-* Howarth, D ; Norval, A; Stavrakakis, Y.(eds.) Manchester University Press. 2000, pp. 219-236.
- Przeworski, A** «Proletariat into a Class: The Process of Class Formation from Karl Kautsky's The Class Struggle to Recent Controversies» *Politics & Society*. December 1977. Vol. 7 No. 4, pp. 343-401.
- Saussure (de), F.** *Cours de Linguistique Générale*. Paris. Payot & Rivages.. 1995.
- Sim, S.** *Post-Marxism: An Intellectual History*. London: Routledge. 2000.
- Sim, S.** (ed.) *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge. 2001.
- Slack, J. D.** 1996. «The theory and method of articulation in cultural studies» in *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, edited by D. Morley and K. H. Chen. New York: Routledge, pp. 113-129.
- Smith, A. M.** *Laclau and Mouffe: The radical democratic imaginary*. London: Routledge. 1998.
- Tormey, S. & Townshend, J.** *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*. London: Sage. 2006.

- Touraine, A** «The Importance of Social Movements» *Social Movement Studies*, Vol. 1, No. 1, 2002, pp. 89-95.
- Worsham, L and Olson, G.A** “Hegemony and the Future of Democracy: Interview with Ernesto Laclau” *JAC: A Journal of Composition Theory*, 1999, pp. 1-34.
- Young, R.** (2001), *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.

ما بعد الإيديولوجيا: التفكك وإعادة التشكيل Post- ideology

نادرة السنوسي

باحثة وكاتبة من تونس

لم يعرف طموح البشرية، من فرعون في العصور القديمة إلى شارلمان في القرن الثامن ميلادي، ومن الكنيسة إلى الدولة فيما بين السابع والقرن الثالث عشر، ومن روسو وصولاً إلى ماو تسي تونغ فيما بين القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين، إلا جموح الأباطرة والقيصرة والمفكرين.

وليس الهدف من ذكر هذه المراحل أن نخطّ تاريخ الملوك ولا أن نورخ لمسار أفكار الفلاسفة، بل أن هدفنا هو الوقوف عند أشكال مختلفة للفكر الإيديولوجي وأهمّ مكوناته.

وحتى نشخص هذا المفهوم، وأهمّ حلقاته، يجدر بنا أن نقول بأنّ هذا المفهوم حُمّل بالمعاني والدلالات بين تمثلات جماعية وتأثيرات اجتماعية وما تحمله من تشكّل لوعي اجتماعي وجماعي؛ إنّه انفتاح على الخيال من أجل تجاوز تعارض الواقع، حسب تصوّر فويرباخ.

والإيديولوجيا أيضاً هي "حجاب فكري"، وعلى حدّ تعبير ماركس "هي تبرير أخلاقي وأفيني للروح"¹، بثتها الطبيعة المهيمنة من أجل تزييف الواقع وتبرير الهيمنة. إنّها فضاء للخطابة، قادرة على تغيير مسار طبقة مهيمنة، كما يرى ألتوسير. وبهذه المعاني، تمثل الإيديولوجيا نقطة وصل كما أيضاً نقطة فصل، بل إنّها

1 أنظر فرانسوا شاتلي وحرير مايري، الإيديولوجيات من روسو إلى ماو، باريس، هاشيت، 1978، ص 6 (بالفرنسية وبتصرف).

نقطة أرخميدس التي نبتغيها حتى نحدّد ثوابت الفكر الإنساني ونشدّ إليه الذوات والأفكار.

إنّ مدار بحثنا ينصبّ على تتبع التفكك وإعادة التشكل للفكر الإيديولوجي، كما الحفريات التي تعود إلى الأصل من أجل الوقوف على أهمية الحديث تاريخياً، والتوقف عند التحولات الكبرى التي رافقت كلّ إيديولوجيا.

بهذا المعنى يمكننا أن نطلق على الإيديولوجيا العبارة الألمانية ¹Weltanschauung، والتي تعني رؤية أو تمثل للعالم، بمعنى أنها ليست تصوّراً معرفياً بقدر ما هي رغبة وانفعالات، فممارسات.

الإيديولوجيا إذن هي فسيفساء من هذا الكلّ من المعاني، إنّها الوسيلة والأداة والشكل الأمثل للتعبير عن تمثلات مجتمعات في أرقى أشكالها الخيرية. بهذا المعنى، يُعتبر تاريخ الإيديولوجيا مساراً ومحاولة لرصد حركة المجتمعات وما يطبعها من نظم فكرية، وما الأجيال اللاحقة إلا وريثة إيديولوجيات متعاقبة.

وبالرجوع إلى العقود الأخيرة من القرن الماضي، نلاحظ نوع ما، إعلانياً عن "النهاية"، فهاية مفهوم الإيديولوجيا، لبدء عصر الـ "مابعد" (ما بعد الإيديولوجيا)، وذلك تزامناً مع انتهاء الحرب الباردة وانهيار جدار برلين وانسداد الاتحاد السوفييتي.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ مفهوم "ما بعد الإيديولوجيا" أصبح يُستعمل في اتجاهين مختلفين. الأوّل "تحرري"، أمّا الثاني فهو "تسلطي". هذا التناقض في توظيف مفهوم "ما بعد الإيديولوجيا" يبرز توتراً أعمق، متجذر في صلب العقلانية الأوروبية نفسها، هذه العقلانية التي تبلور مفهوم الإيديولوجيا بداخلها.

لورجعنا إلى مفهوم العقلانية ذاته داخل سياق مشروع الحدائثة الأوروبية، لوجدنا أنّ هذا المفهوم ممزّق بين قوّة "النقد" وقوّة "الهيمنة". بمعنى أنّ مفهوم العقلانية مُنحذب تارة لقوّة النقد التي تؤسس لوجهه التحرري، وطوراً هو منشدّ لقوّة الهيمنة التي تؤسس لوجهه التسلطي في المقابل. يبيّن هذا التوتّر أنّ العقلانية، باعتبارها مشروعاً تاريخياً، تحقق اكتمالها عبر قدرتها على تجاوز تناقضاتها. ومن هنا تعي تاريخية العقلانية أنّ ما تقدّمه من أفكار وفلسفات ومعارف، لا يمكن أن يكون

1 نفس المصدر، ص 7.

نهائيا، بل هو لحظة من اللحظات داخل الصيرورة التاريخية. فهي (التاريخية العقلانية) سرعان ما تكتشف حدود ما قدّمته من أفكار، باعتبار أنّ هذه الأخيرة قد تفقد مع التطور معقوليتها، فيتمّ بذلك التجاوز ووضع أفكار جديدة تكون أكثر معقولة بالنسبة للأفكار السابقة، وليس بطريقة مطلقة.

إنّ فعل تثبيت لما يضعه العقل في فترة ما على أنّه وضع مطلق ونهائي، يجب على جميع البشر الخضوع إليه، هو في حدّ ذاته ممارسة لاعقلانية، لأنّها تشبث بما يجب على العقل تجاوزه، فتطمح إلى تثبيته وترسيخه واعتباره وضعا نهائيا ليس له "ما بعد". وما يمكننا ملاحظته هنا هو أنّ هذه الممارسة اللاعقلانية منحازة لمبدأ "الهيمنة" على حساب مبدأ "النقد". ممّا يجعلها تسقط في الإيديولوجيا بما هي وعي زائف وغير مطابق لمنطق كلّ من العقل والواقع".

سيوضع مفهوم الإيديولوجيا إذن للإشارة إلى ما تقدّمه العقلانية من أفكار أثناء تطوّرها باعتبارها لحظة لها "ما بعد"، لكنه يسعى في نفس الوقت جاهدا إلى وضع ذاته بطريقة نهائية ليس لها "ما بعد". والأمثلة على ذلك كثيرة، نذكر من بينها على سبيل الذكر لا الحصر، العقلانية الوضعية، التي اقتصرّت على التسليم بما هو قائم باعتباره واقعة نهائية لا يمكن إزاحتها أو إزالتها، لم تكن هي ذاتها سوى قناعا إيديولوجيا حاربت به التيارات المحافظة في الفكر الأوروبي، مثل معركة الرأسمالية في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر في مواجهة قوى النقد والثورة التي ظلت وفيه لجوهر العقلانية التحرّري.

تجدد الإشارة هنا إلى أنّ الرأسمالية قد أدركت أنّ الأساس الفلسفي الذي تمكّنت عبره من الانتصار على الإقطاع، والذي يعتبر أنّ العقل، كقوّة رفض، قادر على تحرير الإنسان، هو نفسه لا بُدّ أن يؤدي إلى منعها من تثبيت نفسها كوضع مطلق ونهائي غير قابل للتخطي والتجاوز. لذلك نجد الرأسمالية قد استعانت بالوضعية لتعطيلها أساسا فلسفيا تفلت به من المصير الحتمي الذي ينتظرها.

من هنا نلاحظ أنّ الوضعية، وعلى حدّ عبارات ماركوز، "يسّرت استسلام الفكر لكلّ ما هو موجود"¹. إذ يتضمّن لفظ "الوضعي" تعليم الناس على اتخاذ

Cf. Marcuse Herbert, *L'Homme unidimensionnel, Essai sur l'idéologie de la société avancée*, Paris, 1968. 1

موقف إيجابي لا نقدي من الوضع السائد. فالفلسفة الوضعية تؤكد على "ضرورة تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعي يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها، وإلا كان مستحقا للعقاب"¹.

إضافة لذلك لم يتردد ماركوز مطلقا في اعتبار الفلسفة الوضعية "بمجرد دفاع إيديولوجي عن مجتمع الطبقة الوسطى المهيمن، وأنها تحمل بذور تبرير فلسفي للنزعة التسلطية"²، إلى درجة أنه، وعلى حدّ قوله، يصعب "أن نجد في الماضي فلسفة كالوضعية تطالب بمثل هذا الإلحاح، ويمثل هذه الصراحة، بأن تُستخدم في حفظ السلطة القائمة وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثوري، حتى أن المذهب الوضعي تحوّل إلى ما يشبه اللاهوت الجامد، فصار وكأنه المذهب الكاثوليكي بدون المسيحية"³. وتجدر الإشارة هنا، أنه حدث بالفعل التبشير بالفلسفة الوضعية كديانة جديدة.

ما نستنتجه إلى هذا الحدّ، هو أن الوضعية بفقدانها جوهر ما يميّز أيّ فكر عقلاني، تحوّلت إلى مجرد إيديولوجيا. لكن الغريب في الأمر أن يعيد التاريخ نفسه وبذات التفاصيل الدقيقة في نهاية القرن العشرين، حيث ابتدأ الترويج للبرالية الغربية التي انتصرت على الشيوعية الشرقية، واعتبارها النظام الأجدر والأفضل الذي يجب على البشر جميعا الخضوع إليه باعتباره وضعاً نهائياً ليس له "ما بعد"، وباعتباره أيضا تجسيد لقانون أزلي يحكم عالمنا، قانون السوق والمنافسة والبقاء للأصلح، كأننا أمام القوانين الداروينية وقد انتقلت من العالم "الطبيعي" إلى العالم "الاجتماعي". فعبارة البقاء للأصلح التي تحكّم - حسب داروين - عالم الكائنات الحيّة، هي ذات العبارة التي يقوم عليها قانون السوق والمنافسة والتنازع على البقاء بين كلّ الفاعلين ولن يكتب البقاء إلا للأجدر منهم على ذلك.

ومما لا شكّ فيه أن هذا تصوّر الاجتماعي محكوم أيضا بالقانون الطبيعي، لكن هذا لا يعني أنه محكوم بقوانين أزلية لا يمكننا إزالتها، لكنه يعني أن الليبرالية

1 نفس المصدر.

2 نفس المصدر.

3 نفس المصدر.

التي تحدّثنا عنها تقدّم نفسها لا بما هي "ما بعد إيديولوجيا" في حدّ ذاتها، وإنما بما هي "ما بعد الإيديولوجيا" في المطلق.

والملاحظ هنا أنّ من يقدّم نفسه على أنّه "ما بعد إيديولوجيا" ما، لا ينزع عن نفسه صفة أن يكون هو نفسه إيديولوجيا من نوع آخر، لكن من يعتبر نفسه على أنّه "ما بعد الإيديولوجيا" بإطلاق، فإنّه ينزع عن نفسه مطلقا صفة أن يكون إيديولوجيا لها "ما بعد". إذن، هو يعتبر نفسه الدائم بلا انقطاع، والأخير بلا انقضاء، والمتعالي عن أيّ تغيير أو تحوّل. وإن هو كذلك، فإنّ هذا النظام يمنح نفسه صفات الإله وسمات الدين. وفي هذا أكبر دليل على أنّ الفكر المدفوع بالرغبة في تثبيت نفسه كحضور نهائي، مطلق، ليس إلا نوعا من الإيديولوجيا التي سيكون لها بالتأكيد "ما بعد". لذلك يجب علينا دائما أن نتشبث بالفكرة القائلة إن وراء كلّ إيديولوجيا دائما "ما بعد".

ولكن ليس الغرض من هذه البعدية أن نقبض على شيء ما بعينه. "إذ ليس بعد الإيديولوجيا سوى عماء الفكر"¹، على حدّ تعبير نعوم تشومسكي. إذ لم تقدّم الإيديولوجيا تاريخ البشر القلم فحسب، بل إنّها تصنع مستقبلهم أيضا. لقد استحوذت الإيديولوجيا على عالم البشر واحتوته واستوعبته، حتى أننا أصبحنا نحلم ونفكر ونتخيل وفقا لمنطق الإيديولوجيا.

ولعلّ فكرة التوق إلى مرحلة "ما بعد الإيديولوجيا" هي وهم من أكثر الأوهام رواجاً خارج النقد الإيديولوجي. وحتى نخفف من حدّة الزيف الإيديولوجي، يجب علينا تصعيد فعل النقد إلى ذروته ومنتهاه. إذ كلّ ما نملكه تجاه الإيديولوجيا، هو تصعيد الوعي بها، باعتبار أنّ الوعي وحده هو القادر على تخليص الإنسان من بطشها. إذا ما نظرنا إذن نظرة سطحية إلى المسألة، يصبح الحديث عن "ما بعد الإيديولوجيا" حديثا بلا معنى. لكن حينما ندرك أنّ أي حديث عن الإيديولوجيا يستدعي ضرورة الحديث عمّا بعدها، سندرك أي تصوّر بعدي، هذا الذي نقصده. ومن الممكن هنا أن نسوق مثال آخر من شأنه أن يوقعنا في ضرب آخر من الإيديولوجيات، ألا وهو الترجمة.

Amam Noam Tchomski, *De l'espoir en l'avenir: Propos sur l'anarchisme et le socialisme*, Agone, 2001. 1

نعم الترجمة، التي وإن مكنتنا نحن العرب من فهم الغرب بعد استفاقته وبعد تحوّل مصدر لأهمّ المفاهيم والمصطلحات التي تدين بها الثقافات المعاصرة والمجتمعات العلمية، فإنّها جعلتنا ننخرط دون وعي منّا في جدل فكريّ غربيّ فننتهي إلى صلب النزاعات الإيديولوجية، حيث أصبحت بذلك الثقافة العربية منخرطة في صراعات فكرية وإيديولوجية، كما لو كانت جزءاً هاماً لنزاعات وصراعات حادّة في المجالات الغربية نفسها.

إنّ الفكر العربيّ العاصر يعيش أزمة على مستوى المفاهيم. فنراه غير الترجمة يسقط في تحريف لما قد تقدّمه بعض التيارات الفكرية الغربية. نذكر على ذلك مثالا فقط، المفكر والباحث المغربيّ عبد الله العروي الذي رفض الترجمة العربية التي قام بها بعض المترجمين لكتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، حيث قام بإعادة ترجمة كتابه بنفسه من الأصل الفرنسيّ إلى اللغة العربية. إنّ دلّ ذلك على شيء، فهو يدلّنا على أنّ العروي كان حريصاً ولا يزال على اعتبار أنّ المفاهيم تحمل من الدلالات الفكرية والفلسفية والثقافية ما لا يسمح بنحت مصطلح جديد، بل وجب الإبقاء عليها والبحث عن وزن عربيّ لها. وقد بيّن أنّ مفهوم الإيديولوجيا لا يخرج عن هذا السياق، حيث حاول ترجمته بـ "أدلوجة" على وزن "أفعولة". يكمن الخطر إذن، حسب العروي، في استبدال العبارة بعبارة أخرى قد لا تفي بالغرض المطلوب. يجب أن يوجد رابط بين الترجمة والمعاني التي يؤديها اللفظ.

لا يوجد إحراج البتّة في استعمال لفظ "الإيديولوجيا" كما هو، باعتبار أنّه لا إشكال في الصيغة التي يستقرّ عليها الاصطلاح في اللغة العربية ما دام لا يحدث نشازاً بحسب الموازين التي يقوم عليها التركيب العربيّ. إذ نجد أنّ القرآن الكريم يشتمل على ما سماه بعض العلماء "بغير العربيّ" مثل عبارات إستبرق وبرهان وزرابي، وهي عبارات وأسماء دخيلة على اللسان العربيّ، مصدرها فارسيا ونبطيا وروميا..

وهذا دليل على أنّ اللغة العربية مرنة وقابلة للتطور. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الانتصار إلى طريقة واحدة ومعينة في الترجمة - هنا ترجمة عبارة إيديولوجيا - ما هي إلا إيديولوجيا بامتياز.

يضعنا الاشتغال على "ما بعد الإيديولوجيا" أو الميتا-إيديولوجيا أمام إشكالية العلاقة بين المنطق والإيديولوجيا. ولعلّ الأمر يكون أيسر علينا أن نبحث في إيديولوجيا المنطق أو في منطق الإيديولوجيا على أن نبحث في علاقة الإيديولوجيا بالمنطق بالمعنى التقني. والفرق بين الأمرين يكمن في مسألتين: الأولى وظيفية، أمّا الثانية فهي غائية.

تعتبر الإيديولوجيا، من جهة الوظيفة، وإن شاركت المنطق موضوعا للفكر، فهي لا تهمّ بتقدم البراهين للوصول إلى مبتغاها، بل تستند الإيديولوجيا عادة إلى ما هو حجاجي إلى حدّ التطابق مع منطق الأسطورة، باعتبار أن هذه الأخيرة هي في مبناها وفي غاياتها إيديولوجيا المجتمع البدائي.

أمّا من جهة الغاية، فتقع غاية الإيديولوجيا، على خلاف المنطق، خارج المعرفة، باعتبار أنّها تمثل وظيفة اجتماعية، وما المعرفة إلا وسيلتها ومطبتها لتحقيق غاياتها.

تجعل الإيديولوجيا إذن، مثلما بيّنا آنفا، من المصلحة الاجتماعية ومن الفعل الاجتماعي معياران لصحة الفكرة. إذ يُعدّ المعيار في الصدق أو في الكذب، ليس منطق الفكرة، بل هو منطق المصلحة. وبعبارة أخرى هو منطق مصلحة العامل الاجتماعي للإيديولوجيا.

من هنا نتبيّن أنّه بإمكان الإيديولوجيا أن تستعين بالوهم لإثبات صدقها. فهي باعتمادها على الحجاج، تطلب الإقناع أكثر من صدق مقولتها. فتصبح بذلك الإيديولوجيا منطقية كلما اقتضت المصلحة ذلك.

لذلك، ومثلما بيّنا في البداية، كان من السهل على بعض الإيديولوجيات ان وصفت نفسها "بالعلمية"، انقلابا منها على إيديولوجيات قديمة بقيت محكومة بنمط من التفكير الطوباوي. لكن كذبت فيما بعد الوقائع مثل هذا الإدعاء، خاصة حينما أصبحت هذه الإيديولوجيات العلمية في حدّ ذاتها عائقا أمام فعل مطابقة الواقع، حيث أصبح زيفها وكذبها واضحين. إذ "لم يكن همّ الإيديولوجيا العلمية المزعومة انتصارا للعلم وللمنطق، بل كان الهدف هو تحقيق الانتصار على إيديولوجيات سابقة"¹.

1 إدريس هاني، شرط في رؤية عالم أكثر نضاعة، الرباط، المغرب، 2010، ص 13.

استغلت إذن الإيديولوجيا العلمية لحظة سيادة النمط العلمي على الفكر العالمي لكي تتمكن من الإقناع أكثر، مقلّدة في ذلك الإيديولوجيات الطوباوية التي استغلت عالما ساده النمط الفكري الخرافي.

ليست الإيديولوجيا هي التي تنتج النماذج المعرفية بقدر ما استغلال لهذه النماذج المعرفية وفرضها وإعادة إنتاجها والدعوة إليها هو الذي ينتج إيديولوجيات.

نذكر أنّ الإيديولوجيا تدلّ عند القائلين اليوم بنهايتها على ذلك الفكر الشمولي الذي يحدّد الرؤية الكلية أو الكونيّة" للفرد وللجماعة وللعالم. ومن أهمّ وظائف هذا الفكر هو قدرته على نزع المعنى والدلالة عن العالم والوجود.

ولكن بالرجوع إلى لحظة ظهور مفهوم "ما بعد الإيديولوجيا" أو "نهاية الإيديولوجيا" الذي شاع استعماله في بداية التسعينات من القرن العشرين، والذي قد ظهر قبل ذلك بحوالي الربع قرن مع ظهور كتاب "نهاية الإيديولوجيا" للمفكر دانييل بيل سنة 1967. نلاحظ أنّ التفكير بأسلوب "الما بعد" يأتي دائما بعد أزمة أو تحوّل كبيرين. فقد قدّم لنا دانييل بيل نظرية تقول بـ "نهاية الإيديولوجيا" جاءت بعد فشل التجربة النازية والفاشية. أمّا فوكوياما فقد قدّم نظرية قائلة بـ "نهاية التاريخ" إثر انهيار الاتحاد السوفييتي.

فبعد انهيار "المعسكر الشرقي" وانهيار الفلسفة الماركسية واضمحلال مشروعها المجتمعي الاشتراكي، ودخول البشرية في عصر جديد وزمن ثقافي جديد، اتفق على تسميته بعصر "ما بعد الإيديولوجيا" أو "عصر التقنية" أو "عصر العولمة"، أعتقد أنّه سيختفي في هذا العصر صراع الأفكار والنظريات الشمولية، وسيستبدل بعصر تقني يتمّ فيه الصراع على الثروات المادية، لا على المثل الفكرية. عصر لن تجتمع فيه الشعوب على وحدة ثقافية محاولة الاشتراك في الاقتناع بها، بقدر ما ستجتمع هذه الشعوب على مصالح اقتصادية تشترك في اقتسامها.

اكتشف العقل الأوروبي، بالهيار الإيديولوجيا المادية في القرن العشرين، محدوديته واستبدل الإيديولوجيا المسؤولة عن إعطاء معنى للعالم بإيديولوجيا تقضي على كلّ محاولة لإعطاء معنى ودلالة للعالم، باعتبار أنّ هذا العقل الأوروبي أدرك مسبقا - من بعد النقد الكانطي ومن بعد اضمحلال التأثير الكنسي بفضل النقد

الفلسفي المادي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر - عجزه عن إعطاء الدلالة والإقناع بها. فنخرجنا إذن من الإيديولوجيا إلى مرحلة "ما بعد الإيديولوجيا، فكانت بمثابة العود على بدء، باعتبار أننا سقطنا في إيديولوجيا جديدة. إنها إيديولوجية "عصر التقنية" أو "العولمة" - عولمة الاقتصاد والسوق والسياحية والإعلام، على حدّ عبارات بودريار¹ - إيديولوجيا تريد إدخال الإنسان مرحلة عدم التفكير والانشغال بالاستجابة إلى غرائزه عبر الاستهلاك. وبين جدلية الإنتاج والاستهلاك يُراد للإنسان الاستقالة من وظيفته كذات مفكرة، فيستحيل إلى حيوان مستهلك.

إنها إيديولوجيا عالم الآلة والشهوة، عالم بلا فكر ولا حس نقدي، عالم الأنترنات والمعلومة الجاهزة. هذه هي إيديولوجيا عصرنا، إيديولوجيا عصر ما بعد الإيديولوجيا.

يؤكد كلّ ما قدّمناه على عدم إمكانية تمثّل الفكر خارج غواية الإيديولوجيا، والمقصود هنا واضح باعتبار أنّه وجب علينا الحذر من القوع فيها. ويلي ذلك حقيقة أخرى لا تقلّ أهميّة عن التي ذكرنا، تتعلق بخلو الفكر من العصمة، عصمة الوقوع في الخطأ. ولا نقصد بذلك أنّ المنطق، في المقابل، معصوم من الخطأ، لأنّه هو نفسه، كما بيّنا آنفاً، تحوّل إلى مجال للأخطاء وللمغالطات أيضاً، لذلك أصبح المنطق مجالاً لتحديدات متنوّعة. بل نقصد أنّ الفكر حينما يكون مبنياً على أسس هشّة، يكون قابلاً للأخذ والردّ والنقد.

فلو ألقينا نظرة على الاهتمام الذي حُضي به مفهوم الإيديولوجيا من قبل الفكر العربي الإسلامي المعاصر لتبيّن أنّ العديد من المثقفين قد انخرطوا في النقد الإيديولوجي، فتولّد عن هذا النقد ظهور موروث ما بعد-إيديولوجي أو ميتا-إيديولوجي على غاية من التوتر، بل يمكننا القول أنّ هذا الموروث المابعدّي للإيديولوجيا خضع هو الآخر لمؤثرات الإيديولوجيا حيث أنّ المثقف العربي فشل في ممارسة النقد خارج بوتقة التأثير الإيديولوجي الغربي. فنراه واقفاً عبر نقده للممارسات والأفكار الإيديولوجية في إيديولوجيا الإيديولوجيا.

1 بودريار جون، "السلطة الجهنمية"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 134-135، خريف 2006، صص. 42-43 (بصرف).

لقد انحصرت مهمّة المثقف العربي في فعل تطبيق أدوات جاهزة دون أن يكون له الحق أو القدرة في المسائلة أو النقد خارج الأطر المفروضة من قبل التفكير الغربي. بما هو إيديولوجيا. إنّ المسؤول عن هذا الواقع ليس الغرب، بل المثقف العربي في حدّ ذاته باعتباره قابلاً لحالة الخضوع وللتبعية التامة التي يعيشها وفكره للتفكير الغربي المنتج في حين هو يكتفي فقط بالاستهلاك.

والجدير بالذكر، أنّ الاهتمام العربي المعاصر بمفهوم الإيديولوجيا برز في أزمنة التمزق العربي وإخفاقاته وانحداراته.

إنّ الإيديولوجيا هنا لا تعبّر عن إشكالية الفكر وعلاقته بالواقع بطريقة علمية، بقدر ما تعبّر عن وظيفة انقلابية في المجتمع. إذ لا يمكن لأيّ مجتمع أن يتقدّم إلا بالاعتماد على إيديولوجيا محرّكة. لذلك يُعدّ الاهتمام بالإيديولوجيا من قبل العالم العربي أمراً طبيعياً في ظلّ الثورات الاجتماعية المتعاقبة.

ولعلّ كثرة المدارس التي عُنيّت بموضع الإيديولوجيا وبتداخلها داخل الفكر العربي وسوء الاستعمال لهذا المفهوم هو الذي هدّد تقدّم الفكر. من هنا جاءت دعوة عبد الله العروي إلى إعادة الوضوح إلى المفاهيم لأنّ "عدم وضوح المفاهيم خطر كبير على استقامة الفكر"¹.

لذلك يجب علينا توخي الحذر في استعمال مفهوم الإيديولوجيا بوصفه مفهوماً مشكلاً. لكن ما نلاحظه في واقع الكتابة العربية مختلف عن ذلك تمام الاختلاف، إذ يتمّ توظيف الإيديولوجيا بشكل فوضوي، حيث يأخذها أغلب النقاد مأخذ العقيدة والفلسفة. هذا الاستعمال يراه العروي غير مجدي². فنراه ينهنا إلى ضرورة استعمال هذا المفهوم بحذق نباهة عاليين والغاية من ذلك ليس الكشف عن ظاهر الواقع بقدر ما هو الرّغبة للتحرّر من أوهام النقد.

نذكر أنّ عبد الله العروي لا يجذّب الاستعمال العربي لمفهوم الإيديولوجيا باعتباره يؤدّي بهذا المفهوم إلى أن يكون وسيلة وهمية لتحليل الأوهام.

1 عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، دار التنوير، بيروت، 1983، ط. 1، ص 127.

2 المصدر السابق، ص 128.

لكن تجدر الإشارة هنا أنه بقدر ما تكون المفاهيم المستعملة واضحة - رغم كونها لا تجعلنا ندرك ضرورة الواقع - بقدر ما تخلصنا من التساؤلات والإشكاليات الزائفة.

باختصار لم يقدم عبد الله العروي في كتابه مفهوم الإيديولوجيا فهما جديدا للإيديولوجيا غير الفهم الذي قدمناه. وباختصار أيضا، كان كتابه عبارة عن تلخيص للمنظور الإيديولوجي الغربي الذي بلغ أقصاه مع النقد الماركسي. ونستطيع هنا الوقوف عند تعريف العروي لمفهوم الإيديولوجيا بقوله: "ليست الإيديولوجيا، الفكرة المجردة أو العقيدة، وإنما هي الفكر غير المطابق للواقع، رغم أن الفرد المفكر يظنّ عكس ذلك. تختلف الإيديولوجيا عن محض الكذب أو التليس، كما أنّها غير الخطأ المنطقي"¹.

تظهر الإيديولوجيا إذن في ثلاث صور وهي على التوالي كالتالي: إذ نجدها تظهر على صورة قناع، خاصة في المناظرات السياسية. ومرّة تظهر بمعنى معرفة الظاهرة داخل المجال الإيستيمولوجي، ومرّة ثالثة تُستعمل بمعنى الرؤية الكونية الشاملة في المجال الأنتروبولوجي الثقافي.

ملخص القول أنه لا يمكننا الخلاص من الإيديولوجيا، وأنا كلما حاولنا التخلص منها والهروب إلى مرحلة "الما بعد"، جدنا أنفسنا محاصرين داخلها من جديد. إذ، وعلى حدّ تعبير المفكر علي حرب: "لا خطاب يبرأ في النهاية من الإيديولوجيا التي هي على ما يبدو شيء لا بدّ منه"².

فهل ستمكّن يوما من تشكيل موقف نقدي استثنائي يمكننا من الإفلات من براثن الإيديولوجيا بمختلف وجوهها بالتالي التمكن من تجاوزها بطريقة فعلية إلى مرحلة "الما بعد".

1 عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ط. 3، 1979، ص 12.
2 علي حرب، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص 94.

ما بعد الحداثة Post-modernity

مديحة دبابي

باحثة وكاتبة من الجزائر

شهدت الثقافة تحولات جريئة في القرن العشرين، إلا أن النزعة الاستهلاكية للمجتمعات الغربية الرأسمالية خاصة مع هيمنة السوق، والتقدم التكنولوجي الهائل، الذي كان علامة على انتصار العقل الأداتي، جعل الإنسان جزءا من النظام الإنتاجي، وكائنا استهلاكيًا، ما جعلت وجوده وجودًا زائفًا، وخيمت العدمية على الوجود الغربي ومشروعه الحضاري خاصة بعد حدث الهولوكوست والحربين العالميتين، التي كشفت إرهابية النظم الشمولية «ثمة وجود زائف، يميز نمط المجتمع الرأسمالي الذي هو آخر أطوار حدائنه منفصلة من ماهية الغرب»¹ فدخل الغرب في الأفول أو الغروب، وبدأ تفكير مصير الغرب، ومصير الحداثة، والسؤال عن الآخر، والسؤال عن حقيقة الوجود خلف مظاهر الزيف.

أقفلت الحداثة خائبة مع إعلان العقل إفلاسه حين ظهرت تناقضاته ومآزقه، وبدأ النفور من كل نزعة شمولية والتضايق من التشيؤ وهيمنة التقنية. وهو ما يدفع المرء يقول كانبتي «إلى الاعتقاد بأن "مشروع الحداثة" ليس فقط لم يكتمل كما قال بذلك هابرماس بل مشروع آيل إلى الفشل.»² وانبثق الحديث عن تجاوز

1 إسماعيل مهنانة: الوجود والحداثة، هيدغر في مناظرة العقل الحديث، المدار العربية للعلوم/بيروت، دار الأمان/الرباط، منشورات الاختلاف/الجزائر، ط1، 2012، ص 139

2 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحداثة (1) تحديثات، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2007، ص 33

الحدائفة إلى مابعد حدائفة، وهو الأمر الذي أفرز مواقف متضاربة حول "مابعد الحدائفة" فمنهم من يعبرها مرحلة تاريخية، ومنه من يعبرها مسألة ثقافية، ومنهم يعبرها وعيا بنهاية الحدائفة وتجاوزها لها، ومنهم من رفضها أو شنع بها فما هي إلا وهم. وغالبا ما تكون المرجعية الفكرية للمفكر هي التي تعطي إطارا معرفيا للمصطلح.

ولعل الأمر الذي يهم هو الجدال الذي انبثق من قلب الأزمة والذي دار بين هابرماس وليوتار حول استئناف أو نهاية الحدائفة «إن المسألة الأساسية في النقاش حول مابعد الحدائفة، هي معرفة ما إذا تم تجاوز المرحلة التي نطلق عليها الحدائفة، والتي يمكننا وصفها بصفة عامة بالاعتقاد العقلاي في الأفكار العلمية والفلسفية، والسياسية الاستيمولوجية للأنوار- وبالتالي الاعتقاد في أفكار التقدم والحقيقة والحرية- (هذه هي أطروحة جان فرنسوا ليوتار (j.f.lyotard) أم أنها على العكس من ذلك مازلت لم تنجز بعد (وهي كما نعرف الفكرة التي يدافع عنها هابرماس (habermas)¹» فحيث فكر هابرماس في نقد الحدائفة من خلال نقد المجتمع الاستهلاكي من أجل إعادة بنائها ومراجعة وتصحيح المسار الذي انحرفت عنه والحفاظ على مكتسبات الحدائفة، حيث يحاول «إعادة بناء القول الفلسفي للحدائفة خطوة خطوة، ومنذ القرن الثامن عشر»² باعتبار «الحدائفة: مشروعاً لم ينجز»³ بالنسبة إليه، إذ إن الحدائفة ليست مرحلة تاريخية يتم تجاوزها، بل صيرورة متجددة ليسقط بذاك دعاوى تجاوزها.

ومن جهة أخرى اعتبر ليوتار أن الحدائفة انتهت فبعد ارتكاسة الحدائفة، لم يعد العالم يؤمن بالتقدم ولا بالعلم ولا بالعقل، بل هي مجرد سرديات يتعين التشكك فيها، وحيث تهاوت من هناك ضربات على هذا المشروع، لفضح إيديولوجيته والمآزق والإكراهات التي انتهت إليها، خاصة من الناحية الأنطولوجية: التأزم والتهيه

1 مانويل ماريا كاريلو: خطابات الحدائفة، : تر: إدريس كثير وعز الدين الخطابي،

منشورات دار مابعد الحدائفة فاس المغرب ط1، 2001، ص 25

2 يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدائفة، تر فاطمة جيوشي، منشورات وزارة الثقافة،

سورية، 1995، ص ص 5، 6

3 المرجع نفسه، ص 5

والاغتراب والضييق من العالم «الأفق الحدائني لنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ أي ذلك الشعور العميق بالزيف والاغتراب واللاجدوى الذي كان يطغى على جل مفكري تلك الحقبة من عمر الحداثة»¹، وكشف أوهام الحداثة وسردية التنوير عن: التقدم والحرية والمساواة. وتقويض الحضارة الغربية التي انبت على التمركز حول الذات، وفضح الصور الماكرة لإرادة القوة، وتفكير لامفكر الحداثة في ضربات داخلية لهذا المشروع المتصدع حتى الانهيار، وهناك حيث ينبثق صباح بعد ظلامية المشروع الحدائني.

1 - ما بعد الحداثة: سؤال المصطلح والمفهوم

رغم تعدد المواقع من الحداثة وما بعد الحداثة، فإنه يلزمنا البحث عن أصل المصطلح وسياقات تشكله ومختلف الدلالات التي أخذها المصطلح في سياقه التاريخي، فلا يعني التصريح بعدم القبض على دلالة نهائية لـ "ما بعد الحداثة" عن دخول مغامرة إيتيمولوجية ولغوية وفلسفية وثقافية، مع هذا اللا- مفهوم الذي يتعذر تحديده تحديداً كلياً، فحتى نجد مفهوماً واضحاً واحداً يكون الأمر مستحيلاً، نظراً لاختلاف استعمالته، فالاتفاق على معنى واحد في استعمالات مختلفة أمر متعذر، فنحن إزاء حدث كبير يسميه علي حرب «الحدث الهائل: يختلف فيه على الدوام، لأنه من الغنى والاتساع والكثافة والاختلاط والتعقيد، مما يجعله غير قابل للاحتواء والاختزال أو للتعين والتعريف»² حيث يتعين الكف عن وهم القبض عن معنى واحد ترجع إليه الممارسات المختلفة بل الاحتفاء باختلاف تلك الممارسات الثقافية الجمالية، فقد تعذرت صياغته صياغة نظرية حيث يقول إيهاب حسن «إننا نهاب تحديات بناء نموذج شامل لما بعد الحداثة»³. كما سنواجه مأزق ترجمة هذا المصطلح، وسياقات تظهر ما بعد الحداثة فكراً وممارسة، أي التمييز بين

1 إسماعيل مهناة: الوجود والحداثة، ص 139

2 علي حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحولي، المركز الثقافي العربي، المغرب/البنان، ط1، 1998، ص 228

3 إيهاب حسن: تجاوز ما بعد الحداثة، أو التفاعل المفتوح بين المحلي والعالمي تر: محمد سمير عبد السلام، مجلة الكلمة ع10 أكتوبر 2007 عن. <http://www.alkalimah.net/article.aspx?aid=778>

مابعد الحداثة Postmodernité عن مابعد الحداثة Postmodernisme وأيها أنسب للتعبير عن أفق هذا العصر، وعن هاته المرحلة التراجيكية وهذه الحالة الثقافية. ثم العلاقة بين الحداثة ومابعد الحداثة النقاش الذي دار بين مناصري هاته وتلك «يبدو المابعد حدائني إشكالية أكثر منه تصورا»¹ فالطبيعة الإشكالية لـ مابعد الحداثة يجعل الكلام علي مابعد الحداثة وقضاياها أمرا عسويا.

لكن الحسب هو سحب نصوص مفكرين فكروا مابعد الحداثة كمسألة تاريخية، ثقافية، سياسية وتفكيكا للعقل المتمركز على ذاته وإطاحة بالنظم التوليتارية.

- أصول المصطلح وسياقه التاريخي:

أورد إيهاب حسن في مقالة "تجاوز مابعد الحداثة" تاريخ مصطلح مابعد الحداثة، وكيف استعمل بطريقة متنوعة، وكيف نما في مناخ ثقافي غير محدد، إثر ذلك تعددت دلالاته. يرى إيهاب حسن أن المصطلح ظهر: في عام 1870 حيث استعمله الرسام الانجليزي "جون واتكنز شلمان" في سياق الحديث عن مابعد الانطباعية. وفي عام 1934 استخدمه "فريدريك دي أونز" ليقتراح من خلاله حركة مضادة للنزعة التعبيرية في الشعر الحديث. فيما يذهب أرونلد توينبسي في عام 1939 إلى استخدامه كحقة تاريخية تالية للحداثة إذ يشير إلى نهاية الوضع الحدائني. وفي عام 1945 استخدمه "برنارد سميت" للدلالة على حركة في الفن التشكيلي تتجاوز التجريد. إلى الستينات والسبعينات التي حملت كل الافتتاحيات والانكسارت التي حدثت في تطور المجتمع، كما ظهرت في تلك السنين حركات التحرر، والنظريات النسوية ومجموعات السود، والتأليف المبني على الصدفة، وموسيقى الروك وفن البوب وانتشار الأحداث الإعلامية حيث ذابت الحدود بين ثقافة شعبية وعالية.²

فدلالتها تعدد بين كونها حقبة تاريخية تالية للحداثة، وبين كونها حركة مضادة للحداثة في الحركات الفنية والأدبية، إلى الستينات والسبعينات حيث تبرز

1 ليندا هتشيون: سياسة مابعد الحداثة تر حيدر حاج إسماعيل المنظمة العربية للترجمة -

بيروت لبنان، ط1، 2009، ص 88

2 ينظر إيهاب حسن: تجاوز مابعد الحداثة

كتحول جذري كحركة فلسفية وفنية وأدبية، حيث تبدو لها خصائص جديدة ومختلفة عن الحدائثة أهمها الإطاحة بالحدود، وفي سياق من انبثاق حركات للمهمشين وهنا ربما تبدو دلالة جديدة أنه لم يبق ذلك الصراع بين البرجوازية الرأسمالية وحركة العمال فقط، وإنما هناك فئات أخرى تدخل في السياسة وفي الصراع وتحديث تغييرا «بمجلول عام 1984 ترسخت ما بعد الحدائثة كمجموعة من الخطابات، التي تدعو إلى رفض التفكير، القائم على أسس جوهرية، وهو ما مثل مجموعة من الممارسات الجمالية التي تعطل المفهوم الحدائثي لمبدأ الاستقلالية الجمالية، وبمجموعة متنوعة من التحليلات للحالة الثقافية الحاضرة»¹ فمن خلال تلك الممارسات الفنية والأدبية الجمالية تتمظهر ما بعد الحدائثة كخطاب يناهض الممارسات الحدائثية، كما ظهرت ما بعد الحدائثة بوصفها تحليلات للحالة الثقافية المعاصرة.

- المعالم التي تميز العصر ما بعد الحدائثي

الآن نخرج من الإطار التاريخي، وندخل الإطار الإبتيمي لنحدد السمات والخصائص الجوهرية التي تميز عصر ما بعد الحدائثة، أو الأطر على المستوى الثقافي، فإذا كانت خصائص العصور الوسطى تتميز بـ: الركود الثقافي، الطبقية، سلطة الكنيسة جاء العصر الحديث، الذي كان من خصائصه: سلطة العقل مقابل سلطة الكنيسة، ظهور الديمقراطية بديلا عن الطبقية.. هذا غير شعارات الثورة الفرنسية الحرة والمساواة، فإذا جاء عصر ما بعد الحدائثي فستكون له هو الآخر خصائص مختلفة، وأفق مختلف وأسئلة وجودية مختلفة، ومن هاته الخصائص:²

1- نبذ القول الكلي العقلاني والكشف عن استيهامية فكري الأصل والكل الميتافيزيقيتين، فزمن التصورات حول العالم قد مضى، وعصر إنشاء النظريات

1 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحدائثة (2) فلسفتها، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2007، ص 50

2 ينظر محمد الشيخ وياسر الطائي: مقاربات في الحدائثة وما بعد-الحدائثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة بيروت، ط1، 1996، ص ص 25، 26. وعبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، منشورات الاختلاف/الجزائر والدار العربية للعلوم/لبنان، ط1، 2009، ص ص 123، 124

- الكلية وبناء الأنساق الجامعة قد أدبر سيما وقد ظهر "الطابع الإرهابي" لهذه النظريات وانكشفت "إرادة القوة" التي تحكمها.
- 2- زمن التفكير في الفواعل والأخطار المحدقة بالإنسان، أي زمن التفكير في القيامة وانعكاسات تدمير الطبيعة على الحياة البشرية.
- 3- الهجوم على فكرة مركزية الذات
- 4- لغة الإخفاء والاستعارة بدل الوضوح والتصريح
- 5- هدم فكرة الفهم التعاقبي والخطي للزمن
- 6- إدخال العقل في مناطق جديدة للتفكير كانت مهمشة من قبل
- 7- رفض التطابق بين العقل والوجود ونقد العقل كضامن للحقيقة
- بناء على هذا القول تكون سمات وخصائص عصر ما بعد الحداثة هي فضح وهم الأصل النقي، والكل الذي يسحق الفرد، خاصة بعد حدث معتقل أوشتفيتز * Auschwitz* الهولوكوست هنا يبدأ التفكير القيامي، تذكرنا القيامة بظهور الدجال أي ظهور كذب تلك الأنساق الكلية وطوباوية المشروع الحضاري الغربي، فإذا كان في العصور الوسطى الدجال هو البابا الذي يوزع صكوك الغفران حيث بدأت ثورة الإصلاح وتمت الثورة والتغيير الجذري، بإزاحة سلطة الكنيسة في عصر الأنوار، فهنا لا بد من زحزحة هاتاه النظريات الكلية التي تسحق الاختلاف والتنوع، فقد ظهر كذب المشروع الغربي في مستقبل رائع للإنسانية فقد «احتتمت الحداثة وعودها واستنفدتها حتى الآخر وتمهد بذلك انبثاق عهد ما بعد الحداثة»¹ فيما تحتفي ما بعد الحداثة بالعرضي والطارئ والجزئي. وحيث تشتغل لغتها على الاستعارة والتجسبد اللغوي بدل الوضوح الذي كرسه الميتافيزيقا الغربية التي تعتبر أن اللغة تنقل المعنى. وفي زمن إعلان غياب المرجعيات سيغدو من الحمق البحث عن معنى كلي شامل مثالي.

* أوشتفيتز: معتقل نازي أحرق فيه اليهود.

1 مقدمة كتاب ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، تر مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت 1989-1990، ص 19

- الحداثة وما بعد الحداثة، الحداثيّة وما بعد الحداثيّة:

إن الإرباك الملازم لهذا المفهوم يضع القارئ في حرج أمام انفلات دلالاته، وتعدد استعمالاته وتداولاته. فضمن شبكة المفاهيم يتقاطع ويتقابل مع: حداثة وحداثيّة وما بعد حداثيّة، وحديث وما بعد حديث، ينبغي تحديد القرابة الإيتيمولوجية بين هاته المصطلحات كما يبدو الرجوع إلى الحداثة أمرا لا بد منه، ويزداد الأمر التباسا مع دلالات البادئة "ما بعد" في تركيبة "ما بعد الحداثة".

يختلف معنى الحداثة *modernité* عن معنى الحداثيّة *modernisme* أو الحداثوية كما نجد في بعض ترجمات، حيث تشير الحداثة إلى التفلت وتجاوز الزمن، فنادت بالقطيعة المستمرة مع الماضي والتقدم والعصرنة المستمرة فهي "قطيعة زمنية متكررة لإنتاج نسق جديد بمعرفته ووجوده وقيمه، وبشرطيه الإنساني والعقلاني" ويعد التطبيق العملي لها في حيز زمني هو الحداثيّة. و"ism" في كلمة *modernisme* تشير إلى المذهبية فالحداثيّة، أو الحداثوية *modernism* هي "اللحظة الزمنية التي كرسّت أفكار الذاتية الإنسانية وعقلانيّتها، واعتمدت في ذلك الانجاز العلمي الذي حصل حينها، وهي قائمة على أسس وجذور النهضة والأنوار لتنتج مع القرن التاسع عشر" فالحداثيّة منظومة فكرية مذهبية وهنا تتمفصل مع منجزات عصر التنوير حيث تمت إزاحة سلطة الكنيسة وتحرير الإنسان من الأوهام، حيث اتسمت بنزعة إنسانية، وهناك حيث حل العقل محل الإله، فاتسمت المرحلة بنزعة عقلانية إضافة إلى نزعة علمية. وسيكون العصر الحديث هو المرحلة التاريخية التالية للعصر الوسيط. أما التحديث *modernisation* هو ممارسة الحداثة على مختلف الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فالتحديث ممارسة واقعية للتجديد وقطيعة مع الماضي والتراث¹.

وبناء على هاته الفروقات، سيكون من الأنسب أن نتحدث عن تجاوز ليس الحداثة لأنها متجاوزة الزمن، بل تجاوز الحداثيّة، أي تلك المنظومة الفكرية المذهبية، وهنا يكون المصطلح الدقيق هو ما بعد الحداثيّة [*postmodernisme*] أي على

1 ينظر: علي عبود المهداوي: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف/الجزائر ودار الأمان/الرباط، المغرب، ط1، 2011، ص ص 86-88

أساس تخطي مرحلة تاريخية ومذهب وصل إلى عقبات وانسداد ومن ثم تجاوز مقولاته حيث تكون مابعدالحداثية مشروع ثقافي معاصر قام على قطيعة معرفية مع الحداثية، نتيجة هذا التطور التاريخي فيستعمل «مصطلح (مابعد الحداثوية) لوصف الحركات والإنتاجات في الحقل الثقافي التي يمكن أن تميز عن الحركات والنصوص والممارسات (الحداثوية)»¹ فكل الممارسات في الحقل الثقافي أدبنا وفلسفة وهندسة تشير إلى مابعد الحداثية، وتخط زمني للعصر الحديث.

وإذا كانت الحداثة ليست مرحلة تاريخية، ولا ترتبط بزمان بل سيرورة وقطية مستمرة مع الماضي، فنقع هنا في إشكال ما جدوى مصطلح مابعد الحداثة [Postmodernité]؟ إذن يغدو مفهوما فارغا ثم إن الحديث عن مابعد حداثة يؤكد على فكرة التطور التاريخي الذي لا تؤمن به مابعد الحداثة، الأمر الذي يعني أننا لم نخرج عن الحداثة يقول أركون «مصطلح مابعد الحداثة ليس صحيحا من وجهة النظر التاريخية، والفلسفية، أو السوسولوجية لماذا؟ لأنهم يفترضون مسبقا بأنهم قد تجاوزوا الحداثة، وإنهم في طور عمل كل شيء، وكأنه مختلف جذريا عن ما قدمته الحداثة وهذا ادعاء فارغ أو تعجرف لا مبرر له فما بعد الحداثة هو استمرارية للحداثة من الأفضل أن نقول مع الفيلسوف الألماني هابرماس بأن "الحداثة مشروع لم يكتمل"² فأركون يؤيد الطرح الهابرماسي الذي يعتبر الحداثة مشروعا لم يكتمل، وحيث تجد هتشيون مخرجا لقولة هابرماس هذه -قبل طرح دلالاتها الفلسفية فيما بعد - «فالحداثة في ألمانيا هابرماس يمكن وصفها بأنها ضعفت بواسطة النازية لذا هي "ناقصة" فعليا»³. إن سؤالا ينبثق هنا ما جدوى تعميم مفهوم الحداثة على أنها مشروع لم ينجز؟ إذا الحداثة من منظور هابرماس أو فهم هابرماس للحداثة خاص، نتيجة السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي لألمانيا. فأركون يرفض استخدام مصطلح مابعد الحداثة لأنها تجربة واحدة هي تجربة الحداثة، في شكلها البعدي المتحول وسنجد بعض المفكرين يقترحون البديل اللغوي لمابعد الحداثة بالحداثة البعدية، على نحو ما نجد عند "على حرب" في كتاب الماهية

1 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحداثة (2)، ص 73

2 المرجع نفسه، ص 48

3 هتشيون: سياسة مابعد الحداثية، ص 103

والعلاقة ومطاع صفدي في مقدمة ترجمة كتاب فوكو: الكلمات والأشياء، وعند محمد شوقي الزين الذي يقول: «ما يسمى في الأدبيات المعاصرة "مابعد الحدائنة" هو بالأحرى إسراف بياني يمكن تعويضه، أو على الأقل اقتراح بديل لغوي تدعمه التجارب التاريخية نسميه¹ "الحدائنة البعدية"¹ ولكن ما الذي يمنع ولم لا ننظر إليها على أنها صياغة بيانية حيث يبدو أداء بلاغي داخل تلك التركيبة "مابعد حدائنة" - وهو ما سيكشف عنه جياني فاتيمو فيما بعد - فإذا كانت الفلسفة تبدع المفاهيم كما يقول جيل دولوز (Gilles Deleuze 1925-1996) «الفلسفة تعتمد على ابتكار المفاهيم، ولم أهتم بتجاوز الميتافيزيقا أو بموت الفلسفة، فللفلسفة وظيفة تظل راهنة تماما، وهي خلق المفاهيم ولا يمكن لأحد أن ينوبها في ذلك... ليست الفلسفة تواصلية، وليست أكثر من ذلك تأملية واستبطانية: إنها خلاقة، بل ثورية بطبيعتها، بما أنها لا تتوقف عن خلق مفاهيم جديدة. الشرط الوحيد هو أن تكون لهذه المفاهيم ضرورة، بل غرابة كذلك.»²

هنا تتجلى داخل هاته النصوص رفض فكرة نهاية الحدائنة إذ الحدائنة تتحول وتراجع نفسها وتصحح مسارها وتضع ما انتهت إليه الحدائنة موضع مساءلة ونقد فهي ذلك السؤال الذي لا يتوقف ولا سيتنهد «أعتقد أنه بدلا من التخلي عن الحدائنة ومشروعها كفضية خاسرة يجب أن نتعلم من أخطاء تلك الخطط الكمالية المترفة التي سعت إلى إنكار التحديث³ فهنا نجد ترسيخا للحدائنة.

أما "ليندا هتشيون" فتطرح اختلافا مهما بين مابعد الحدائنة ومابعد الحدائنة، حيث تعتبر أن مصطلح مابعد الحدائنة ولد في الدوائر الفلسفية مع نصوص دريدا وليوتار وفوكو ودولوز وتفرق بين "مابعد الحدائنة كظاهرة إستطبيقية ومابعد الحدائنة بوصفها حالة اجتماعية" عامة تقول: «عرفت مابعد الحدائنة بأشكال مختلفة

- 1 محمد شوقي الزين وآخرون: جاك دريدا ما الآن ماذا عن غد؟ الحدث التفكيك، الخطاب، دار الرفاعي/لبنان ومنشورات الاختلاف/الجزائر ط1، 2011، ص 346
- 2 مقابلة مع جيل دولوز "جيل دولوز الفيلسوف المترحل (علامات وأحداث)" أجرى معه الحوار: ريمون بيلور وفرانسوا إوالد. تر: محمد ميلاد. مجلة العرب والفكر العالمي، ع 13-14 مركز الإنماء القومي، لبنان، 1991، ص 207.
- 3 بيتر بروكر: الحدائنة ومابعد الحدائنة، تر عبد الوهاب علوب منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995، ص 214

بتعابير العلاقة بين الخطاب الفكري وخطاب الدولة على أنها شرط تحدده سخرية متشائمة شاملة مسهبة وحس خائف من الواقعية المتطرفة والصورة الزائفة» وتضيف «ما بعد الحداثة تشمل على نقد للمذهب الإنساني (Humanism) والمذهب الوضعي (positivism) وعلى فحص لعلاقتها بأفكارنا عن الذاتية»¹ فحسب هتشيون مابعد الحداثة هي الحقل الفكري الفلسفي الذي اشتغل على نقد المذاهب الفكرية في المشروع الغربي الذي أنبنى على التمرکز على الذات.

- مفهوم مابعد الحداثة: الاشتقاق والانشقاق

تركب ما بعد الحداثة من لفظتين "مابعد" و"الحداثة" يبدو ضروريا الوقوف على مفهوم الحداثة الذي يدخل في الجذر التكويني لمصطلح مابعد الحداثة. تشير الحداثة (modernité) كما سبق أن ذكرنا سيرورة متجددة تقوم على القطيعة مع الماضي باسم التقدم، فالحداثة ليست حقبة تاريخية بل موقف ومشروع حاول نقد مسلمات الفكر الرجعي، لهذا تدعو إلى قطيعة مستمرة مع الماضي. يعتبر عصر الأنوار Aufklärung المحضن الذي نشأت فيه الحداثة، ففي عصر التنوير كان الصراع ضد الطبقية وضد سلطة الكنيسة، لأجل القضاء على الأوهام التي تعيق الإنسان على استخدام عقله، ومن ثم إزاحة سلطة الكنيسة، حيث شكل كانط ولوك، وروسو نسقا فكريا قاد الإنسان عبر تحولات جمة وصراعات كثيرة، انتهت بانتصار مبادئهم، التي سميت بمبادئ الأنوار، باستقلالية العقل ومركزية الإنسان - وترسيخ حريته، وسنهم لمبادئ التسامح الفكرية والدينية، وبعد ذلك جاءت لحظة هيغل وهي لحظة فهم الحداثة كمرحلة تاريخية، ومعرفية - فلسفية، وبعدها مرحلة اشتقاق مفهوم الحداثة وهي ما ارتبطت ببودليير² فلما نجح التنوير الغربي في إزاحة سلطة الكنيسة تحولت السلطة من إله متعال مفارق إلى العقل، فأنجزت قطيعة مع مافوق العقل، وما فوق الطبيعة، لهذا دعت إلى القطيعة مع الماضي والتقدم إلى الأمام، وغدا الإنسان مركز الكون، وكان التطبيق العملي لها في ثورة فرنسا. فحاولت الذات السيطرة على الطبيعة خاصة مع النزعة العلمية،

1 هتشيون: سياسة مابعد الحداثة، ص 102، 103

2 علي عبود: الإشكالية السياسة للحداثة، ص 98

ثم غدت الحداثة قضية فلسفية مع هيغل تحديدا حيث تعتبر الحداثة إشكالية فلسفية، وعي الذات بذاتها، فاستمت بالنزعة الذاتية.

لكن كشفت مساءلات "هيدغر" للعقل الحديث عن الجذور اليونانية للحداثة الغربية، فحسب هيدغر فإن كانط وديكارت وهيغل، هم استئناف البدء الأول مع أفلاطون وأرسطو إلى اكمال نسق الحداثة مع نيتشه - بالنسبة لهيدغر - في شكل من التحولات والقطائع المعرفية داخل تاريخ الفكر الغربي حيث إن أساس ومرجع الحداثة هو العقل «إن ترقب الجديد الآتي، لا يتم إلا من خلال تذكّر ماض قد قمع أي استعادة العقل الحديث لغامراته الإغريقية التي قمعت طوال القرون الوسطى، فالحداثة ليست بالضرورة فلسفة للتقدم، ولكنها ربما بالعكس فلسفة نظام يجمع الفكر اليوناني القديم بالفكر المسيحي، يمكننا أن نلمح فيها قطيعة مع التراث وفكرا للعلمنة ولتدمير العالم المقدس، ولكن ينبغي أن نرى فيها بصورة أكثر عمقا محاولة جديدة وقوية للحفاظ على اتحاد الإنسان بالكون في ثقافة قد تمت بالفعل علمنتها.¹ فالحداثة التي تدعي القطيعة مع الماضي، لها ماض ينبغي تذكره وهو ما يُلقى على عاتق هيدغر تفكيره/استذكاره في مساءلته الفينومينولوجية للحداثة، والكشف عن الأساس الميتافيزيقي لها، بعد نيتشه.

المقولات الأساسية للحداثة:

1 - الذاتية: (التمركز حول الذات)

تعتبر الحداثة فلسفة الذات المتعالية، حيث تمسك الذات بالحقيقة بل هي أساس الحقيقة وليس العالم الخارجي، إذ قامت بقطيعة مع القرون الوسطى حيث الحقيقة قابعة في العالم المفارق. فالذات أساس العالم، وهي الحامل الميتافيزيقي للحداثة «تستمد الحداثة كل ضمانتها المعرفية والأخلاقية والجمالية، من مفهوم "الذاتية المتعالية" كما اكتشفها ديكارت وعرضها في "التأملات الميتافيزيقية" ويمثل هذا النص المستند الأساسي لكل القول الفلسفي اللاحق تقريبا»². وكل القول

1 إسماعيل مهانة: الوجود والحداثة، ص ص 36، 37

2 المرجع نفسه، ص 79

الفلسفي بعد ديكارت سيكرس هاته الذاتية مع كانط الذات المتعالية إلى هيغل والروح المطلق والوعي الخالص مع هوسرل وإرادة القوة مع نيتشه، وهو ما يكشف نسق الذاتية المتعالية الذي يخترق الحدائث.

نعم الكوجيطو ومنهج الشك الديكارتي الذي لم يشك في "أنا أفكر" لم يكن الكوجيطو إلا وعي الذات بذاتها، وعبر الإدراك تخضر صورة العالم في الذهن، فوجود الموجود يتحدد بالإدراك، باعتباره وحدة أصلية بين الذات والموضوع، وستصبح هي الأساس الذي يتموضع منه شيء آخر، وتصبح جوهرها سمته الثبات في مقابل تغيير الواقع، فمعنى أن يكون الشيء حاضرا أي ماثلا في الذهن، فحضور الشيء متعلق بحضور صورته، فالحاضر بالنسبة للذات هو الماثل في فكرها، فالتمثل يعني الجمع بين المتمثل والمتمثل، وهذا الجمع متضمن في واحدة من دلالات اللوغوس وهو الجمع والضم ويصبح الوجود هو ما أمثله، وستصبح ماهية الحقيقة هي اليقين، بعد أن حولها أفلاطون من أليثيا أي كشف وتجنب معا، إلى يقين¹.

1 - العقلانية

اكتفت الإنسانية بقدرتها العقلية المستقلة عن العوامل الخارجية، فالعقل قادر على إدراك الحقيقة بعيدا عن الحواس والجسد والعالم الخارجي خاصة بعد إزاحة الكنيسة والفكر اللاهوتي بنوع من العقلنة حسب مبدأ ليبنتز «لكل شيء سبب معقول... وما على الإنسان إلا التحول من متأمل للعالم إلى كاشف عن أسرار»² فالعالم هو ما تتصوره الذات، ومن ثمة يكون إدراك العالم كما يظهر في الوعي لا بصفته مخلوقا كما في الفكر اللاهوتي، فأصبح العالم موضوع الذات تبسط سيطرتها على الطبيعة.

2- العلمية

اعتماد العلم معيار أساسيا للحدائث، فهو الذي يقود إلى التقدم وإزالة وهم القرون الوسطى. وتم تقليص دوائر المعرفة في العلم وحده لكن هناك معرفة لا تأتي

1 ينظر المرجع نفسه، ص ص 83-85

2 محمد الشيخ وياسر الطائي، مقاربات في الحدائث وما بعد الحدائث ص 13

فقط من العلم حتى الخيال معرفة، وتصبح المعرفة مساوية للعلم وهي المعرفة الصحيحة المطلقة، ومع تطور العلم هيمنت التقنية على الثقافة فغدت ثقافة تقنية تحت الوجود الإنساني، ومنعت حقيقة الوجود من الظهور «التقنية باعتبارها الهالة العليا لنحقق ميتافيزيقا الذاتية واختفاء حقيقة الوجود. باعتباره الصيغة القصوى للاغتراب أي نسيان الوجود بلغة هيدغر يجد الاغتراب والنسيان اكتماله الظافر في سيطرة التقنية»¹ وحيث أن حقيقة الوجود لا يمكنها الظهور بالنسبة لهيدغر إلا في أفق الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود، لكن التقنية قامت بتنميط الموجود وجعل كل شيء متشابهًا متطابقًا. وأفرز هذا المبدأ السيطرة والهيمنة على العالم فقد أصبح العقل تقنيا «يمكننا نظريا من السيطرة على العالم بالعلم والتقنية وعمليا من الحصول على السعادة، وقد أخذ الآن أشكالا تعتمد على الهيمنة، وترتبط بالأرباح، فينتج عن ذلك انحيازها عن الإنسان وانسياقه داخل الحركة الاقتصادية»².

إضافة إلى بعض المقولات التي تتفرع عن هاته الأسس منها: التقدم والتطور التاريخي، والليبرالية كقيمة اقتصادية واجتماعية، أما في الحقل السياسي فنجد المقولات التالية: العلمانية، التي تبتثق من مقولة الذاتية وإزاحة السلطة الدينية، كما أنتجت العقلانية: البروقراطية واكتسحت مجال إدارة مؤسسات الدولة، من أجل تنظيم وإنجاز العقلنة بشكلها الاجتماعي والسياسي، يعني عقلنة المجتمع وضبطه، وهو ما يحتاج نظاما سياسيا هو الديمقراطية حتى تنجز مهماتها على أكمل صورة، لكن أمام كل هذا الترشيح والعقلنة للحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية قتل الابداع وتم تشيؤ الإنسان³.

الأزمة الحضارية في المشروع الحدائي:

أفرز المشروع الحدائي الكثير من الأزمات التي نتجت من أسسه بالذات فاهتز ذلك المشروع لاهتزاز أساساته وأصبح نسفا متصدعا اخترقته المآزق على أكثر من

- 1 إسماعيل مهناة: الوجود والحدائنة، ص 146
- 2 عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحدائنة وما بعد الحدائنة، دار الفكر دمشق/سوريا ط1، 2003، ص 228
- 3 ينظر علي عبود: الإشكالية السياسية للحدائنة، ص ص 126-131

جبهة فباتت وعود عصر الأنوار مهترئة بالية مع الحروب التي مزقت أوروبا وهو ما جعل بعض المفكرين منهم هيدغر الذي "يحكم على الخطاب الفلسفي للحدائثة بالانغلاق والتناهي" ومن ثم يعلن "نهاية الحدائثة والتفكير فيما بعد الحدائثة"¹ ومن النتائج السلبية لمشروع الحدائثة:²

- انعدام الأمن الوجودي واغتراب الوعي الفردي في عصر الصناعة.
 - الأزمات الإيكولوجية التي أفرزتها الحدائثة التقنية واختلال التوازن البيئي.
 - فقدان القيم قيمتها، وإدراج العلاقات الإنسانية في الربح الاقتصادي.
 - إفلاس المعنى والفراغ الأخلاقي.
 - احتكار الثقافة الإنسانية، أو نهاية التعددية وإلغاء الآخر، فالحقيقة تصدر عن الذات.
 - ضمور الحس الديني وتقليص دوائر المعرفة.
 - أسطورة العقل وتقديس العلمنة وتآليه الإنسان.
- إذا تصدع المشروع الحدائثة الغربي، نتيجة الإحراجات التي نخرت أساسه فظهرت أزمة أفرزها ذلك النسق الحدائثي خاصة وقد صبغ هذا المشروع الحضاري بصبغة عدمية من خلال هاته النتائج المترتبة أساسا على أسس الحدائثة: الذاتية/التمركز على الذات، والعلمية والعقلانية.

مابعد الحدائثة باعتبارها منعطفا على الحدائثة:

بدءا نلاحظ على مختلفة الخطابات التي تناولت هاته الظاهرة، مجموعة من المفاهيم التي تنتشر في فضاء الكلام عن علاقة الحدائثة بما بعد الحدائثة مثل: نهاية، اكتمال، قطيعة، تجاوز، نخطي، تواصل واستمرارية... لكن بأي معنى تداول هاته المفاهيم؟ خاصة وأن لفظ الحدائثة موشوم ومغروس في لفظ مابعد الحدائثة فكما يقول جيمسون «إن "الحدائثة" محفورة في عمق مفهوم "مابعد الحدائثة"³»

1 ينظر إسماعيل مهنانة: الوجود والحدائثة، ص ص 37، 38، 83

2 عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي، ص ص 192 - 191

3 محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي: مابعد الحدائثة (3) تجلياتها وانتقاداتها، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2007، ص 71

ويقول إيهاب حسن: ما بعد الحدائفة «توحي بما ترغب في تجاوزه أو قمعه، أي الحدائفة نفسها وبالتالي فإن المصطلح يحتوي على عدوه الداخلي»¹ ويقول أيضا «إنهما الآن متعايشان معا في الواقع كنت أقول إن ما بعد الحدائفة متواجدة في داخل أعماق جسد الحدائفة»² السؤال الذي يطرح هنا هل ما بعد الحدائفة هي الوجه السلبي للحدائفة أي إننا لم نخرج عن تحولات الفكر الغربي؟ في قول لجيل دولوز قد يساعدنا على إخراج المسألة مخرجا آخر يقول «لن نصنع من الفلسفة ما صنعه أفلاطون، ولا يعود ذلك إلى تجاوزنا لأفلاطون، بل على العكس من ذلك إلى إن أفلاطون ليس قابلا للتجاوز، وما من فائدة في إعادة ما قام به إلى الأبد. ليس لنا سوى الاختيار بين أمرين: إما الفلسفة أو تطعيمات مستعارة من أفلاطون لمسائل لم تعد أفلاطونية»³ قد نجد مخرجا هنا وهو إن ما بعد الحدائفة لا تتجاوز الحدائفة بمعنى تطور كورونولوجي، ولا تعيد ما قامت به الحدائفة، بل هي تطعيمات الحدائفة لمسائل لم تعد حدائية، والتطعيم مصطلح ينتمي إلى حقل دلالي خاص بالفرس.. وهو مصطلح يستخدمه دريدا. والتطعيم هو تلقيم أو إضافة في أغصان شجرة عبر إحداث جرح في الغصن وإضافة أغصان شجرة أخرى، فتغدو تلك الشجرة ملقمة غير نقية تصبح بلا أصل ولا هوية، فنجد شجرة واحدة تنتج أنواع مختلفة ولا تنتج نوعا واحدا فقط بل مختلف الأنواع والأشكال والروائح والألوان والأذواق. فإذا ستصبح ما بعد الحدائفة باعتبارها تطعيما وتلقيما عملية تجريد الحدائفة من الأصل، وبلا نظام شمولي، وتقبل بالاختلاف والتنوع.

يورطنا جيانى فاتيمو الذي حمل كتابه عنوان ((نهاية الحدائفة))، في تفكير البادئة "ما بعد" وفي تفكير الحدائفة داخل تلك التركيبية ((ما بعد- حدائفة)) يقول فاتيمو «إن ما يمنح الشرعية لنظريات ما بعد - الحدائفة، ويجعلها خليقة بالنقاش هو أن واقع تطلعها إلى تمثيل "منعطف" جذري بالنسبة إلى الحدائفة ليس مجردا من الأساس وذلك بقدر ما يمكن أن تكون مقبولة الملاحظات التي سجلت

1 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحدائفة (2)، ص 11

2 المرجع نفسه، ص ص 23، 24

3 مقابلة مع جيل دولوز: "جيل دولوز الفيلسوف المترحل (علامات وأحداث)"، ص 215.

على السمة بعد -التاريخية لوجودنا»¹ يورطنا فاتيemo في فكر المنعطف (kehre denken) عند هيدغر. فقد جعل هيدغر (وهو الذي يعلن نهاية الفلسفة الهيكلية واكتمال الميتافيزيقا مع نيتشه) في تقويض destruction تاريخ الأنطولوجيا التقليدية يفكر الحدائفة ويناظر أهم أقطابها ويفتح أسئلة مع المؤسسين لها منذ ديكارف بل يحفر إلى أصولها اليونانية حيث يرصد تحولات طرأت على تاريخ الميتافيزيقا ضمن فكر المنعطف: من أفلاطون وأرسطو (البء الأول) ثم مع ديكارف وكانط (استئناف البء) ثم مع هوسرل ونيتشه (نهاية البء الأول) هذه التحولات تعد انقلابا داخل التطور العام للفكر، وكل منعطف هو تصويب لمنعطف آخر² فكل تجاوز للحدائفة لابد أن يواجه الحدائفة وسيكون مابعد الحدائفة منعظفا على الحدائفة داخل تحولات الفكر الغربي. وهنا يعين أن نفهم معنى: التخطي والتجاوز والاكتمال والنهاية.

يقول دريدا «ثمة فرق بين الاكتمال la clôture والنهاية، الاكتمال ليس انغلاقا خطيا، ليست كلية مغلقة، الاكتمال هو نوع من النفاذ/الاستنفاد»³

« التخطي ليس مجرد مسألة رفض أعمى، يؤذن بالسقوط في قلب ماهو ميتافيزيقي، ولا مسألة تفسيرات اقتصادية أو أنثربولوجية للبيئة الفوقية، إن تجاوز الميتافيزيقا هو تخطي باراديعم الأفلاطونية، الذي يشكل حضوره راهنية عالمية مطلقة إن التجاوز هو مرحلة نقاهة تشوية على الإنسانية قطعها لبلوغ حدائفة - ما بعد-أفلاطونية. إن كلمة التجاوز Überwindung تأخذ في الألمانية معنى الشفاء والابلال من المرض إن اكتمال الميتافيزيقا لا يعني نهايتها»⁴

فتخطي أو تجاوز الحدائفة، هو الحوار معها، إذا لابد من مواجهة الحدائفة، وسيكون تخطي/تجاوز الحدائفة هو تخطي باراديعم الذاتية وهو جوهر الحدائفة ومرضها (الأنانة) التي يتعين قص جذورها حتى تشفى الفكر الغربي. وإثر ذلك نتحدث عن الغربية والشفاء من كل ماتمت أسطرته وتآليهه.

1 جبان فاتيemo: نهاية الحدائفة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد الحدائفة(1987)،

تر فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، 1998، ص 13

2 ينظر إسماعيل مهناة: الوجود والحدائفة، ص ص 24، 25

3 Dominique Janicaud, Heidegger en France, II (Entretiens), ed. Alain

Michel, paris, 2001, p102 نقلا عن إسماعيل مهناة: الوجود والحدائفة ص 27

4 المرجع نفسه، ص 27

مايهم الآن هودلالة التجاوز بماهي شفاء لاكما هي عند هيغل* يرى فاتيمو أن «كيما يكون القول عما بعد- الحديث شيئا آخر غير مجرد بحث مشتت عن السمات التي تقرب الفلسفة المعاصرة من المجالات الأخرى التي تحمل الصفة نفسها من الهندسة المعمارية إلى الأدب إلى النقد، ينبغي من وجهة نظري إن يستند إلى كلمة *verwindung* التي أدخلها هيدجر... ليشير إلى شيء ما يكون في آن معا مماثل لكلمة *Überwindung* التي تعني التجاوز والانتقال إلى وضع آخر، إلا أنه يختلف عنها لانقطاع صلتها مع *Aufhebung* الديالكتيكي أو مع "تركه وراءه" الذي يصف الصلة بماض لم يسبق لديه مايقوله لنا. إن فرق المعنى بين كلمة *verwindung* وكلمة *Überwindung* هو بالضبط الفرق الذي يمكن أن يعيننا على تحديد معنى بعد-الحديث تحديدا فلسفيا»¹ فكلمة التجاوز فيما يذهب إليه فاتيمو مهدي من هيدغر: يمكن ترجمتها بشفي *verwindung* - من مرض، نقاهة بعد شفاء، أي تجاوز الحدائة يكون بفتح حوار وتفكيرها ومواجهة أزماتها وليس التجاوز الهيجلي الخطي الزمني الذي لايقوم في نهاية الأمر إلا على استمرارها. فلا بد من اللجوء إلى المفهوم الهيدجري *Verwindung*، وهو مايعني تفكير ما بعد الحدائة فلسفيا لا فقط باعتبارها مسألة ثقافية تتجلى في كثير من الممارسات على اختلافها وعند كثير من المفكرين والفنانين على اختلاف مرجعياتهم.

ومن دلالات *Verwindung* التي يجينها فاتيمو لفهم ماهية ما بعد الحدائة²:

- تجاوز يُبقي في ذاته سمات القبول والتعمق
- الشفاء: الابلال من المرض
- الالتواء: بمعنى تغيير منحرف يوجد في المقطع الأول *Ver*
- الاستسلام مرتبط بفكرة الشفاء أي القبول بالألم أو بفقدان شيء ما

* *Aufhebung*: مفهوم هيجلي يشير في لغة هيجل إلى نهاية الحركة في حلقتها الأخيرة التي تجمع من أجزاء العالم كلا متماسكا وتفيد الاحتفاظ والتجاوز، فاتيمو: نهاية الحدائة ص 183

1 فاتيمو: نهاية الحدائة، ص 183

2 المرجع نفسه، ص 192

في هاته الدلالات المتعددة للتجاوز *Verwindung* يقدم فاتيمو تأويلاً لظاهرة مابعد الحدائة باعتبارها منعطفاً على الحدائة خارج التطور التاريخي وبعيدا عن كونها مجرد مسألة ثقافية. فالتجاوز بما هو شفاء والتواء وقبولا بالألم، الذي يتم من خلال التذكر الذي سيكون مهمة الفكر، حتى الكلمة *An-denken* في الألماني تحتوي على كلمة التفكير *denken* «إن الأهمية التي يكتسبها مفهوم التذكر *An-denken* في كتابات هيدغر الأخير، يتحدد الفكر بعد الميتافيزيقي بوصفه تذكراً استعادة استئناف فكر»¹ هيدغر الأخير هو هيدغر بعد المنعطف اللغوي والنخباس القول في "الوجود والزمان والانسداد الفينومينولوجي حيث اكتشف أن لفته ميتافيزيقية مما جعله يلجأ إلى شعر هولدرلين.

إي أن على الفكر مواجهة الماضي والموروث وعالم التقنية الحديث، فتجاوز الحدائة من زاوية قبول -ابلال -لوي هو تفكير/تذكر الحدائة يعني الانفتاح على آليات القمع في الحدائة والبحث عن إرادة القوة المختبئة خلف هذه النشاطات الثقافية. والبحث في أصولها.

سيكون دواء العقل الغربي هو جعل الجرح ينزف لا أن نسكت الجرح، في مقدمة كتاب الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي يتحدث فوكو عن ثلاثي الشك: عن الجرح النرجسي الفرويدي، وولادة المأساة عند نيتشه ورأس المال عند ماركس يقول فوكو إنها نصوص تسبب صدمة وجرحاً للفكر الغربي² فلا بد من مراجعة ومواجهة جذرية لهذا التراث الغربي والتي يعلن عنها نيتشه الذي يعتبره فاتيمو الفيلسوف الذي فكر في حدود الـ *Verwindung* «نبتغي أن نسين بأي معنى يمكن لكلمة *Verwindung* أن تعيننا على تحديد ما يبحث عنه نيتشه تحت اسم "فلسفة الصباح" والتي تشكل حسب فرضيتنا، ماهية مابعد - الحدائة الفلسفي ذاتها»³

1 المرجع نفسه، ص 193-194

2 ينظر مقدمة فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر الإغريقي، تعريب سهيل القش، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر لبنان، ص 8

3 فاتيمو: نهاية الحدائة ص 192

2 - الجنور النتشوية لمابعد الحداثة:

دشن نيتشه (1844-1900 Nietzsche) الهجوم على الحداثة، ومشروعها وهيمنة العقل الغربي، ومركزيته، بدءا من غسق العقل وأقول الإنسان كذات عارفة ومفكرة فقد كانت الحداثة بالنسبة لنيتشه النتيجة النهائية للميتافيزيقا أو نتيجة الأخلاق الأفلاطونية والمسيحية، وعندها ابتدأت لحظة الشك ولحظة تفويض العقل الغربي وتفكيك الحداثة في نقد جذري للعقل الغربي «لقد توجهت مطارق النقد النتشوي إلى القيم الثقافية الغربية التي قام عليها كل التراث الفلسفي، كالثقة في العقل وشعارات التقدم والحداثة والعلم وتفاؤلات الأنوار وغيرها»¹ تبدأ محاكمة العقل الغربي وأصنام الحداثة وقيم الحضارة الغربية: العقل، الذات ومبادئ الأنوار، والأخلاق المسيحية، والاعتقاد أن اللغة تنقل الفكر، وتدمير الحدود بين الشعر والفلسفة يقول نيتشه: «هذا الكتاب إعلان كبير للحرب، أصنام نضربها بالمطرقة.. تكون المساءلة بضربات المطرقة»² المساءلة والطرق كإستراتيجيتين في تعرية الخطاب وفضح الميتافيزيقا وإرادة القوة التي تقف خلف الخطاب، حيث بدأ التشكيك في الحقيقة، إذ الحقيقة وهم من الأوهام، ثم الحقيقة منظورية أي نسبية، واقترح التأويل بدلا عن التفسير والنقد، فمقولات من مثل التأويل والمنظور والاختلاف يقول دريدا ساهم بها نيتشه «في تحرير الدال من تبعيته، أو ووضعيته المتفرعة بالقياس إلى "اللغووس" أو المفهوم المرتبط به مفهوم الحقيقة أو المدلول الأول أيا كان المعنى الذي نمحله له»³ فالمشروع النتشوي جاء من أجل تحرير الدال/الجسد من المدلول المثالي السابق أو الروح، الذي يحظي بأسبقية على الدال/الجسد. وهو ما جعله نصوصه الفلسفية شعرية وفي شكل نتف وحكم أي شذرية (Aphoristique) حيث تغير فضاء الكتابة إلى فضاء شذري تنتج التعدد، وتبدع كائنا جديدا، موجهة أساسا ضد الإجماع وضد علي الكلينة

- 1 عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي، ص 108
- 2 نيتشه: أفول الأصنام، تر: حسان بورقية ومحمد ناجي، ط 1، إفريقيا الشرق، المغرب، 1996 ص ص 6، 7
- 3 جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف تر: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، دت، ص 120

والتجريد والداعية إلى الإبداع. كتابة كُنسيان ضد المعرفة التذكر الأفلاطونية. هي الكتابة الشذرية أو المقطعية التي تتخللها مناطق الصمت الكثيرة، هي كتابة ضد الاستمرار، ضد خطية الزمن، تستغني عن المطلق كضامن لحقيقة.¹ وهو ما يزعزع الكتابة العقلية التي تقوم على الوضوح والانسجام والنسقية، ضد على الاستمرار الخطي للزمن والتفكير العقلي في الزمن (ماض - حاضر - مستقبل) فزمنها هو زمن الانفصال، فأهم ما تدمر الكتابة المنشطية الرؤية العقلية للزمن فلا تسير خطياً: ماض - حاضر - مستقبل هي كتابة ضد الحضور «وهي تفسح المجال لظهور ذات تفتت نفسها عبر الكتابة و"تنسج" خيوط أفكارها عبر زمنها المفصول. إنها تسعى لأن تلخص كثافة الحياة في "نص" غير كثيف»² فالفكر التنشوي انقلاب داخل الفكر الغربي وخلخلة يقينيته وتفتيت لفلسفة الذات والوعي كأساس للحقيقة. في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" الذي يشنع فيه بكل المشنعين بالحياة الذين اعتبروها دنسا لا بد من تجاوزه وهم: الكهان، الفلاسفة العقلانيون، الزهاد، البابا، العراف. فيما يحتفي هو بالحياة وسحرها ولذتها وكثافتها ومهجتها والتي سلبها إياها الفكر العقلي وهو ما جعل نيتشه يحتفي بالفن المحرر للحياة مما يسجنها. يقول نيتشه: «وحدھا في هذا العالم، لعبة الفنان والطفل تعرف الصيرورة، والموت، تبني وتهدم، بدون أي اتهام أخلاقي، وداخل براءة دائمة العافية. وهكذا تلعب النار الحية أبداً مثل الطفل والفنان، وهكذا تبني وتهدم بكل براءة... تكس مثل الطفل أكواماً من الرمل على شاطئ البحر، أما تكس ثم تقدم وهي من وقت لآخر تكرر لعبتها مرة أخرى. لحظة شبع ثم تتباه الحجة كالفنان الذي تدفعه الحاجة نحو الإبداع إنها ليست الكرياء الكافرة بل هي غريزة اللعب المستيقظة بدون توقف التي تحمي عوالم جديدة»³ إنها الكتابة لعب، وإضافة، وتكرار. عودة المعنى على نفسه اختلافاً لا مطابقة. وعليه قيام الإحالة والأثرية بين الدال والمدلول وبالتالي قيام اللعب، بناء وهدم داخل الصيرورة. ويرجع كل هذا إلى غريزة اللعب

- 1 ينظر محمد أندلسي: نحو سياسية جديدة للكتابة في الفلسفة، مجلة عالم الفكر، ع4، مجلد33 الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005، ص 58
- 2 عبد السلام بنعيد العالمي: لعقلانية ساحرة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2004، ص 54
- 3 نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص 61

الديونيسي، وهنا نلتقي بالعود الأبدى التشوي والخروج من التمثل والمطابقة والجمع، وفي هذا نقد للتقدم في ميتافيزيقا التاريخ لدى هيجل» الذي يتصور السيورة التاريخية بوصفها سيورة "تنوير" تنور تدريجي للوعي وتحويل الروح إلى مطلق¹

يجرك ويخلخل نيتشه الثقافة الغربية المتمركزة حول العقل، من خلال ثنائية أبولون/العقل وديونيزوس/الجنون. إذ يرى نيتشه أن الثقافة الغربية هي ثقافة عقلية أي أبولونية، أهملت الوجه الآخر لأبولون أقصد ديونيزوس/اللاعقل/الغياب/الجنون «فالدونيزوس مقابل للعقلانية والميتافيزيقا السقراطية إنه إله الضحك والغريزة والصدق والعفوية. مقابل أبولون الذي يقوم بكامله على المحظور وتجاهل الجسد كدال خاص.»² فانتصر نيتشه لديونيزوس بما هو رمز على الغياب والسكر والعريضة والحركة والرقص، فيعتبره أصل سابق لأبولون/العقل. فديونيزوس مُذهب للعقل؛ لأنه إله الخمر. أما أبولون فهو إله العقل. فالحضارة الغربية عند نيتشه هي حضارة أبولونية عقلانية. لا بد من تفويض مركزها حول ذاتها، لأنها تحمل في داخلها ميتافيزيقا الحضور. فالاحتفاء التشوي بديونيزوس باعتباره المقوض لسلطة العقل؛ هو لحظة الجنون والسكر والمذهب للعقل. وبالتالي لا بد إن نقوض العقل/الإله/الوعي/المعنى. يمثل أبولون إرادة فصل الشعر عن الموسيقى، والكلمة عن رنينها، والجسد ورمزيته، والمسرح وأبعاده المادية. وبتمرد نيتشه على الأبولوجي/العقلي ودعوته إلى الديونيزوسية/اللاعقل في الفلسفة والفن بعامة؛ إنما يريد نيتشه فيما يرى دريدا بعث الطاقة الدالة للغة، قبل كل احتواء تكرسه الكلمة أو الفكرة.³ فاللغوس الغربي يعتقد في تمثيل للدال لمدلول مثالي سابق متعال فيعمل على فصل الدال/الجسد عن طاقته الدلالية وأبعاده الرمزية. فهي تخط الدال والجسد وتقتل سحر الحياة فلا بد من هدم هذا المدلول المتعالي الذي يقبض على سيلان الدلالات، وهنا لا بد من تعلم الرقص لمواجهة ومقاومة الميتافيزيقا «إنه لا بد من تعلم التفكير مثلما يتعلم الرقص كنوع خاص من الرقص... تلك القشعريرة

1 فاتيما: نهاية الحدائة ص 185

2 دريدا: الكتابة والاختلاف، ص 165

3 ينظر المرجع نفسه، ص 165

الخفيفة التي تنشرها مشية العقل المجنحة في كل العضلات؟ البلاهة العبيدة في حركات العقل، اليد المتناقلة.. أن يعرف المرء كيف يرقص برجليه، بالأفكار وبالكلمات، ألا يزال هناك داع لأن نقول بأنه على المرء أيضا أن يعرف كيف يرقص بقلمه.. بأن عليه أن يتعلم أن يكتب؟¹ الرقص عند نيتشه إجراء من أجل قلب الأوضاع على العقلنة التي انتشرت في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، هو تعبير عن نزعة جسدية مفكرة مفعمة بنشوة ديونيزية.

حيث يصبح الجسد مفكرا عند نيتشه بدل كوجيطو ديكارت، فإذا كان الجسد في الميتافيزيقا الغربية مكمّن شهوة ومنذور إلى هامش مدنس ولا يكون مصدر معرفة باعتباره كيانا ماديا، فالجسد هو المفكر، الحكيم المجهول عند نيتشه «إنني بأسري جسد لا غير. وما الروح إلا كلمة أطلقت لتعين جزء من هذا الجسد إن هو إلا ميدان حرب وسلام فهو القطيع والراعي وهو جسدك وأداة تفكيرك العظمى وهذا الجسد لا يتجح بكلمة أنا لأنه هو (أنا) هو مضمّر الشخصية الظاهرة... إن وراء إحساسك وتفكيرك.. يكمن سيد أعظم منها لأنه الحكيم المجهول وهذا الحكيم إنما هو الذات بعينها المستقرّة في جسدك وهي جسدك بعينه»² فلا وجود إلا للجسد الذي هو أداة التفكير وموضوع التفكير.

وظف نيتشه الجينيالوجيا (Généalogie). بما هي إستراتيجية في التساؤل وقلب القيم، ومن يقف وراء تشكل المفاهيم. فقد اقترح نيتشه بديلا عن الدراسة العقلية والموضوعية النقد الجينالوجي بوصفه: «أسلوب يعمق السؤال حول الأصل التكويني للأشياء وللعقل ومقولاته أيضا؟ ما هي قوى العقل والإدراك؟ ما هي الإرادة التي تختبئ في العقل وخلف المقولات؟ هذه هي الطريقة التي تحقق النقد الحقيقي إنه المنهج الجينالوجي»³ فالرجوع إلى أصل الأشياء، يجلي الحقيقة والميتافيزيقا التي تختبئ وماذا تريد في النهاية فالتأويل يهتم أكثر

1 نيتشه: أفول الأصنام، ص 73

2 فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، تر: فيلكس فارس، مطبعة جريدة البصير، مصر، 1938، ص 25

3 عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي، ص 111

بكشف أقنعة الخطاب، والميتافيزيقا التي تسكنه، والكشف عن إجراءاتها في إقصاء ما هو مختلف عبر التعرية. من أجل فضح إيديولوجيته وتمركزه حول ذاته إذ أن الحقيقة تراكمات واعتقاد راسخ متكلس هي في الأصل مجاز فقدت بريقها بحكم تكررها في الزمن فقتل هذا التكرار سحر الكلمة «وهذه جميع الأزمنة وجميع الشعوب تتزاحم مرسله نظراتها من وراء قناعكم كما تفصح جميع حركاتكم عن تراكم كل العادات والمعتقدات فيكم. فإذا ما نُزعت أُنعتكم، وألقيت أحمالكم، ومُسحت ألوانكم، ووقفت حركاتكم، فلا يبقى منكم إلا شبح يُنصب مفرعة للطيور.»¹ فلا بد من تعرية وخلع ونزع ومسح وإلقاء الأقنعة والأحمال والألوان التي تتخذها الحقيقة كي تمنعنا أنها كذلك وتتخفى وراءها إرادة القوة.

أعلن نيتشه موت الإله حيث لا يوجد أساس أو ضامن للحقيقة، ولا يبقى الإنسان مركزاً، وتغييب المرجعيات، وتموت المطلقات والكليات وهنا يمكن الخروج من الحداثة بهذا الإعلان النتشوي. «يمكن التأكيد بكامل الشرعية أن ما بعد الحداثة الفلسفي ولد في كتابات نيتشه»² فجينولوجيا العقل الغربي مع نيتشه التي أطاحت بمركزية الذات وشككت في قدرة العقل ونهاية الاعتقاد في الحقيقة والتأكيد على النسبية. ونهاية التفكير في الأصل واليقين وإنكار التطابق بين الفكر والوجود. واستدعاء اللامفكر فيه (الهامشي، العرضي، المختلف) وكسر الحدود بين فروع المعرفة والأداء البلاغي على الصياغة النظرية التجريدية، وهدم الفهم الخطي للزمن، يشكل منعطفاً ما بعد حداثياً. «فما بعد الحداثة أو الحداثة البعيدة كما يحلو للبعض أن يسميها لا تمتلك فكراً متعالياً أو مقولات ماورائية بل هي تفكيكية جينالوجية تريد أن تشرح كيف تحدث الأشياء أو كيف تتشكل النظريات والهويات. بمعنى أنها لا تبحث عن مبادئ أولى أو تصف ماهيات ثابتة بقدر ما تدرس وتحلل التشكيلات الثقافية والممارسات التاريخية»³ فعلى اختلاف ممارسات ما بعد الحداثة إلا أنها ووفقاً للأزمة التي انتهت إليها الحداثة انصب الاشتغال على

1 نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 101

2 فاتيمو: نهاية الحداثة ص 184

3 عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي، ص 137

مشروع الحدائة الذي صبغ بصبغة عدمية وإن اختلفت منازع تلك الممارسات وآلياتها بين تأويل، أو تفكيك أو هدم تنوعت الممارسات في تفكير لا مفكر الحدائة، ونقد العقلانية وتشخيص مآزق العقل الغربي واستدعاء ما أقصته الحدائة كالاحتفاء بالجسد والاهتمام بالعرضي، واللامتوقع، والطارئ بدل الكلبي والشعولي.

3 - مابعد الحدائة: من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة

الطريق إلى اللغة هكذا وسم هيدغر المنعرج اللغوي وحيث ينعطف الوجود على الزمان والزمان على الوجود، وبعد انسداد القول في "الوجود والزمان" حين يكتشف هيدغر أن لغته ميتافيزيقية وهو يقوض الميتافيزيقا، هناك ينعطف إلى اللغة الشعرية «ثمة تضخم لغوي يطال الفلسفة القارية بأسرها وينزاح بها من "براديغم الوعي" الذي أسس الحدائة الديكارتية إلى "براديغم اللغة" الذي يهيء الفكر إلى حدائة مابعد ديكارتية أو مابعد الحدائة.¹ فهو المنعرج الذي غيرت فيه مابعد الحدائة المقولات الميتافيزيقية للحدائة مثل الوعي الذات الجوهر والهوية، وابتكرت مفاهيم أخرى انطلاقاً من ذلك المنعرج اللغوي «وقد تمت مناقشة الإشكاليات الفلسفية الكبرى من خلال مناقشة إشكالية قد تبدو وكأنها إشكالية لغوية محضة هي "إشكالية علاقة الدال بالمدلول" ² فنجد مثلاً المصطلح المتداول في أكثر من نص من نصوص مابعد الحدائة: الاختلاف *différence* وهو مصطلح لغوي في النظرية الألسنية مع سوسير الذي، النظام اللغوي نظام من العلاقات والاختلافات اللامتناهية، فالمعنى يتولد بشكل لا نهائي وحيث لا وجود خارج اللغة أي لا تشير الكلمات إلى مرجع وواقع بعينه، والذي سيفكره كل من دريدا وليوتار في تقويض الحضارة الغربية التي تأسست على مركزية الذات. ثم إن من دلالات اللوغوس *logos* عند أفلاطون وأرسطو: الكلام والخطاب.

1 إسماعيل مهانة: الوجود والحدائة، 183

2 فتحي التريكي والمسيري: الحدائة ومابعد الحدائة، ص 31

(1) بارديغم ليوتار: نهاية السرديات الكبرى وفك الارتباط مع الفكر الشمولي

انتهت الحداثة بالنسبة إلى جان فرنسوا ليوتار (jean francois lyotard) وقضى عليها التاريخ وهو التاريخ الذي كان نموذج المأسوي في أوشفيتز¹ فاهولوكوست لم يكن حدثاً طارئاً، بل هو نهاية الحداثة، وستكون مابعد الحداثة وعي بنهاية الحداثة وموقفاً نقدياً لأسسها، وإحساس بالأزمة التي انتهت إليها ف«مشروع التنوير - كما واصله "هيجل" و"ماركس" سعياً إلى تقديم تفسيرات لمجمل مسار التطور التاريخي كمدخل لتوضيح الشروط التي يمكن في ظلها تحقيق التحرر الإنساني - لم تعد له مصداقية بعد كارثتي النازية والستالينية»² بات التنوير سردياً عن الحرية والسلام الشامل، وتعين القضاء على تلك الخرافات والحكايات، لأن الماركسية والهيغلية لم تتنبأ بمسار التاريخ ولا بحدث الهولوكوست، وهو ما يفند فكرة التطور الخطي التاريخي الصاعد الذي تؤمن به الماركسية والهيغلية حيث تصل بعد ذلك التطور إلى حياة مثالية.

في تقرير ليوتار عن المعرفة في المجتمعات الغربية الأكثر تطوراً يمكن أن نقبس النقاط التالية³:

- 1- إن هذا العصر هو عصر نهاية الحكايات الكبرى "méta-récits أي موت المذاهب الكبرى التي حاولت تفسير الواقع تفسيراً شمولياً"
- 2- إنني أعرف "مابعد الحداثي" بأنه التشكك إزاء الميتا-حكايات، هذا التشكك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم. لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفاً
- 3- سوف أضع التحولات الثقافية في سياق أزمة الحكايات "récit" إذا تبنت الحداثة رؤية كلية شمولية، وأمنت بوجود سردية أو أساس ثابت متعال على الزمن يقف خلف كل السرديات فإن ليوتار يعلن نهاية السرديات الكبرى والحقائق المطلقة، والمذاهب الكلية. التي تستمد مشروعيتها بواسطة لغات

1 ينظر هتشيون: سياسة مابعد الحداثية، ص 103

2 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحداثة (3)، ص 61

3 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحداثة (1)، ص 8

ورائية: التقدم والحرية والديمقراطية التي يعتبرها سرديات شارحة تستخدم لإضفاء الشرعية، فما بعد الحداثة هي شك- ولم يقل نقد (الذي يعود للحداثة)- في الخطابات الشمولية التي تسحق الاختلاف، هاته السرديات التي فقدت قدرتها على تحديد مدى شرعية الأحداث فلم تعد هناك ثقة في قدرة العلم وسقطت الغايات الأخلاقية والسياسية¹، فنزع الشرعية عن تلك الحقائق الكبرى يسقط كل دعاوى الحقيقة والمعقولة وتحرير الفكر من تلك الأوهام والتصورات، التي تتشكل داخل الوعي الثقافي للمجتمع، والحكاية الكبرى عند ليوتار هي حكاية الغرب عن نفسه² وإقصائه الآخر. لذا يدعو ليوتار إلى إزاحة تلك النظم الشمولية والسرديات المتعالية المطلقة والتاريخ الكلي، بسرديات مؤقتة عرضية محلية صغيرة متعددة والتخلي عن وهم القبض عن أساس ثابت خارج الزمان أو منطق كوني مطلق «السرديات الصغرى هي خطابات تتشكل من قبل جماعات أو تجمعات معينة لتحقيق أهداف محددة ذات طبيعة مرحلية ووقئية وبراغماتية ولا تحمل الطابع الشمولي ولا السلطوي القسري للسرديات الكبرى»³. وسيكون التحالف بين تلك السرديات الصغرى مؤقتا وكل واحدة لها مرجعيتها الفكرية المختلفة عن غيرها، من غير أن تشكل سردية كبرى، وهنا يركز الطرح الفكري لليوتار على الاختلاف في صد الشمولية «أن الاختلاف يعد منظورا هاما لاحترام الآخر وتقبل المغايرة ورفض نزعات التهميش والإقصاء التي تمارسها السرديات الكبرى في الفضاء الاجتماعي والثقافي والسياسي»⁴.

يعتبر ليوتار أن ثورة ماي 68 حدثا event كما هو حال الهولوكوست لم تتمكن السرديات الكبرى من التنبؤ به قبل وقوعه حتى تتجنبها، وعجزت عن تقديم تفسير منطقي معقول لتلك الأحداث وهنا يوظف الحدث في فكر ليوتار لتفسير التحولات التاريخية الكبرى والانتقالات المرحلية على المستويات الاجتماعية

1 جيمس وليامز: ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة تر إيمان عبد العزيز، المجلس الأعلى

للتقافة، القاهرة مصر، ط1، 2003، ص 58

2 ينظر محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: ما بعد الحداثة (1)، ص 70

3 معن الطائي وأماني أبو رحمة: ليوتار وفلسفة ما بعد الحداثة

http://shehrayar.com/ar/node_2110/node_6113

4 المرجع نفسه.

والثقافية. والحدث" هو حالة تاريخية تقع بشكل مفاجئ وغير متوقع، وترتبط باللحظة الراهنة وهي لحظة مفتوحة دائما وغير محددة" لهذا يكشف الحدث عن نهاية السرديات الكبرى التي تدعي أنها قادرة على التنبؤ بالمستقبل وتحديد حركة التاريخ ولهذا فإن مابعد الحداثة لا تعتقد في التنبؤ مسبقا بأحداث مستقبلية، وهذا الحدث (ماي 68) هو مجموعة سرديات صغرى/تلك الاطراف (الطلبة والنساء والشواذ...) المشاركة في أحداث ماي من غير طبقة العمال وكل واحدة لها مرجعيتها ومطالبها الخاصة¹ فالتغيير لا يحدث بالصراع الثنائي بين الرأسمالية وطبقة العمال بل بانخراط المهمشين أي لم يحدث على المستويات الكبرى وهو ما حدث في ماي 68.

اعتبر ليوتار الماركسية سرديّة كبرى وحاول نزع الشرعية عن فلسفة التاريخ، حيث رفض ليوتار فكرة التقدم التاريخي والاجتماعي عبر دينامية الصراع في المجتمع وحاول تفكيكها، إذ يعمل ليوتار على هدم ماركس واستعماله ومن الداخل. يكشف ليوتار وجود رغبتين متناقضتين في خطاب ماركس. مثلها ليوتار بطريقة ساخرة، حيث يمثل الرغبة الأولى في تحقيق ترابط اجتماعي وإنهاء الاغتراب والاستغلال بـ ماركس/الفتاة الصغيرة، أما الرغبة الثانية تمثل رغبة في معرفة النظام الرأسمالي، وكيف يسقط هذا النظام لصالح نظام اجتماعي موحد وعادل، ومثله بـ ماركس/النائب العظيم. تربط الفتاة (الرغبات الاجتماعية العادلة) علاقة حب بحب حقيقي أمين وعادل وعفيف، هذه الفتاة التي نهضت من عثرت الخيانة بسبب حب فاسق وخائن/النظام الرأسمالي، وهنا يشرع ماركس العظيم في تصحيح الخطأ ضد المحب الخائن وإيجاد حب حقيقي/أي ترابط اجتماعي جديد لهاته الفتاة معتمد على البروليتاريا. حيث يكشف تفكيك نص ماركس عند ليوتار أن وراء الرغبة في إيجاد حب حقيقي لمة رغبة أخرى، حيث يقع ماركس العظيم في غرام الرأسمالية في قدرتها على مواجهة الرغبات الجديدة، حيث يكرر ماركس عبارة ((لا تأتي الآن)) التي اعتبرها ليوتار تأجيلا للتحرر² ومنها يقلب الاقتصاد السياسي الماركسي رأسا على عقب.

1 ينظر المرجع نفسه

2 ينظر: جيمس وليامز: ليوتار نحو فلسفة مابعد الحداثة، ص 96-98.

ففي قراءته لماركس ليبيديا كشف ليوتار عن وجود رغبات ليبيديية ضمن النظرية الماركسية، بما يعني تدمير الرغبة الأساسية للاقتصاد السياسي الماركسي، أي الرغبة في إيجاد مجتمع مترابط غير مغترب حيث يظهر تناقض الخطاب الماركسي، بوجود رغبتين متناقضتين متعايشتين معا في الخطابات الشمولية. حيث يدمر الخطاب نفسه بنفسه. «إن فكر ليوتار في كتابه الاختلاف هو ترياق ثمين للهذيان الشمولي [الاستبدادي] الذي يَحْتَرِل كل شيء إلى صنف واحد، وبذلك يَخْنَق الاختلاف»¹ ففكر ليوتار بقدر ما كان سما وجرحا كان ترياق للفكر الغربي من استيهاماته وهنا يكون التجاوز كما قال فاتيمو سابقا شفاء وإبلا من المرض.

(2) بارديغم بودريار: الصورة المزيفة وأقول الواقع

بعد أن كشفت شعارات ومبادئ التنوير عن طوباويتها، نجد بودريار (Jean Baudrillard) ينقد العقلانية بفكر راديكالي يكشف زيف المشروع العقلاني، باعتبار الفكر الراديكالي «استدعاء للنقيض والتماسا للمهمش والمستبعد وانفتاحا على الغريب واعتدادا بالوهم في مقابل الواقع أو اليقين، لذلك يسلم بودريار بالعلاقة المتوترة بين الفكر والواقع، واستحالة القبض على مفهوم الواقع الحقيقي»²

يمرّك الاستهلاك الجماهير في المجتمع الاستهلاكي، حيث تمارس وسائل الاعلام سلطتها على المستهلك لما تبثه من صور، لكن ما يتلقاه المستهلك من وسائل الإعلام غير حقيقي وغير واقعي، لأن وسائل الإعلام تخرج واقع آخر وما تصنعه وسائل الإعلام ليس الواقع، وهو ما يجعل حضور الحقيقة مستحيلا بسبب هذا الاصطاح، يقول بودريار «نحن نعيش في عالم تزداد فيه المعلومات أكثر فأكثر بينما يصبح المعنى فيه أقل فأقل»³ يطرد المصطنع الحقيقة ويطرد المرجع، فتكون مرجعيته في ذاته، فتطور الإعلام والتكنولوجيا جعل من العسير التمييز

- 1 جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى مابعد الحداثة ترفاتن البستاني المنظمة العربية للترجمة بيروت لبنان ط1 -2008 ص 502
- 2 عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي، ص ص، 132، 133
- 3 جان بودريار: المصطنع والاصطناع، تر جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة 147، لبنان، ط1، 2008، ص 147

الواقعي والافتراضي. لذا يعلن بودريار أفول الواقع حيث يستحيل القبض، على الواقع الحقيقي، داخل ما تقدمه تلك الوسائل التكنولوجية والشبكة المعلوماتية المحيطة عن الواقع، فما تقدمه تلك الشبكة الإعلامية، ماهو إلا صورة عن الواقع وليس الواقع، فالإعلام حول الواقع إلى صورة مصطنعة من صورة إلى أخرى وهكذا، وبذلك يختفي المعنى الواحد الكلي ويختفي الواقع.

الواقع الذي يعيشه المجتمع الحديث حسب بودريار الذي اهتم بطبيعة الواقع الذي تعيشه المجتمعات الحديثة وعلاقة المجتمع بالواقع هو "فوق - واقع" hyperréel وهو «الوسط غير المسبوق الذي تعيش فيه المجتمعات الغربية، ولها قدرة التوسع والتمدد، إلى مجتمعات لتبلغ حالة فوق- الواقعية لأنها لم تبلغ درجة التطور التكنولوجي، العالم الثالث الذي ستصله لأن فوق- الواقعية توسعية واستعمارية»¹ وهنا تبرز آليات الهيمنة ورغبتها داخل تلك التقنيات في الهيمنة على ثقافة الآخر المختلف واحتواءها.

في عالم الإعلام يضيع الواقع في لا نهائية إنتاج الصور أو المصطنعات، ونعيش في عالم فوق واقع أو في عصر الصور الزائفة simulacre ويتم تجميع الواقع في وسائل الإعلام حسب بودريار وفق المراحل التالية: أولاً عكسته بتوليد صورة عنه، ثم قننته وحرفته، ثم كان عليها أن تلبس غيابه قناعاً، وأخيراً أنتجت بدلاً منه صورة زائفة للواقع² فوسائل الإعلام وعبر عمليات معقدة ومتداخلة تنتج وتعيد إنتاج صورة زائفة عن الواقع بشكل يجعله يختلف نهائياً، وربما لهذا سيقول أن حرب الخليج 1991 لم تقع ولم تكن حقيقية بل كانت حدثاً إعلامياً

(3) بارديغم رورتي: البراغماتية الجديدة

يعتبر رورتي (richard Rorty) حلقة وصل مهمة بين الفلسفة الأوروبية والفلسفة الأمريكية وهذا التطعيم لفلسفته يحاول أن يطرح مسائل ضمن واقعه الفكري الأمريكي، وقد اهتم رورتي بنقد الفلسفة التقليدية ورفض الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها، حيث ظهرت البراغماتية كرد فعل ضد الفلسفة

1 المرجع نفسه، ص 26،

2 هتشيون: سياسة مابعد الحداثية، ص 114

التحليلية، ويتجاوزها من ثمة إلى ما بعد الفلسفة. ومن المسائل التي يتناولها مشروع رورتي نذكر:

- مسألة الحقيقة: إذا كان التراث الفلسفي يفصل بين الحقيقة والظن فإن براغماتية رورتي تتجاوز هاته الثنائية لتعتبر أن الحقيقة هي ما تساعدنا على التوافق والتلاؤم مع الواقع» إن سؤال الحقيقة هو مسألة "تعاقد" وليس قضية "نطاق"، من جملة الحقائق المجمع عليها في مجتمع ما.... تربط بين أفراده علاقات معينة تحدد نزوعهم المشترك في ابتكار حقائقهم، أو طموحهم الجماعي في تحسين أحوالهم الوجودية والاجتماعية. بهذا التصور "العلائقي" و"التعاقدية" للحقيقة ينتفي عند رورتي الجدار الصلب بين حقائق عليا وسرمدية لا يعتربها التبدل ووقائع سفلية رهينة الأطوار والمراحل¹ يلغي رورتي الترتاب فالمهم هو التضامن وتعاقد مجموعة بما يخدم مصالحها فتكون الحقيقة تعاقدية.

- رفض رورتي أن تكون هناك طبيعة جوهرية ثابتة للإنسان أو حصر الإنسان في ملكة العقل بل إننا نعرف أنفسنا من خلال ميولاتنا ورغباتنا (الروح مع أفلاطون والشيء في ذاته مع كانط) بل على كل شخص حسب رورتي مهمة إبداع ذاته، واكتشافها فنحن نبدع أنفسنا من خلال محاولة التأقلم والتكيف مع الواقع وبهذا سيكون هدف المعرفة حسب رورتي هو إيجاد أفضل الطرق للتوافق مع أنفسنا².

- الخطاب النيو براغماتي: أراد رورتي التخلص من الميراث الفلسفي العقلي، الذي يسعى للبحث عن أساس ثابت مطلق، لكن على الفلسفة أن تتخلى عن انشغالها القلبي والبحث عن الحقيقة، وتجاوزها إلى ما بعد الفلسفة، والخروج من تلك الثنائيات الميتافيزيقية التي حاصرت تاريخ الفلسفة، فإما أن يسلم الإنسان بوجود أساس ثابت أو يواجه بالفوضى العقلية، كان لابد من تحرر الفلسفة من هاته الثنائيات، وأن تتجه إلى السياق الاجتماعي، أكثر ما تتجه

1 محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، لبنان/المغرب، ص ص 159، 158
2 ينظر، الحصاد الفلسفي، 132.

إلى التمثلات الداخلية، فانتقد ررويّ نظرية المعرفة التي حصرت نفسها في إطار أسس ثابتة وتمثلات عقلية، فلكي نكون عقلانيين وإبستيمولوجيين، لابد أن نبحت عن أسس مشتركة ومتفق عليها بيننا وبين الكائنات البشرية الأخرى. وهو ما يطلق عليه السلوكية المعرفية¹ فهو يدافع عن الإجماع أي أن يحضر الاتفاق بين الذوات فهو يبحث عن حس مشترك أو جماعي للتوفيق بين المصالح يعني ثقافة حوارية بعيدا عن ضمانات أو مفردات نهائية مغلقة.

5- الموقف من مابعد الحداثة:

إذا كانت مابعد الحداثة تعتبر التقدم والتطور الخطي وهما أو سردية كبرى حيث لا يمكن التنبؤ بالتاريخ الذي يسير خطيا وتصاعديا، ولهذا أطاحت مابعد الحداثة بالوعي التاريخي التي تؤمن به النظرية الماركسية. فمثلا بورديار يرفض فكرة السببية والتطور الخطي للزمن فيما يؤكد على الصيرورة، والتكرار كاختلاف، فالنسبة لبودريارد «ليس التاريخ تابعا مستمرا لواقعات قابلة للتعين زامها ليست هناك بداية ولا نهاية للتاريخ»² فالتاريخ ليس تعاقبا لهذا نجد مابعد الحداثة تشكك في كل النماذج التاريخية وتطيح بتلك الثنائية سبب ونتيجة، لكن فريدريك جيمسون fredric jameson في تقديمه كتاب ليوتار يقول: «النص التالي نص مناسبة إنه تقرير عن المعرفة في المجتمعات "الأكثر تطورا" ومع أن صاحب القول معاد للتاريخانية، وقائل بـ "نهاية التاريخ" فإن الوعي التاريخي، لا يغادر خطابه تماما لأنه في خطابه يتأمل "نهاية المجتمع البرجوازي" أي إنه يشتق أسئلته من وضع تاريخي مشخص»³

من منظور ماركسي ومن وجهة نظر يسارية⁴ حسب ما يصرح جيمسون حيث يعتبر مابعد الحداثة مرحلة تاريخية من مراحل تطور الرأسمالية، تولد عنها

-
- 1 ينظر عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، 2002، ص 140
 - 2 مقدمة جان بودريار: المصطنع والاصطناع، ص 20
 - 3 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحداثة (2)
 - 4 ينظر، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحداثة (3)، ص 74

تغيرات ثقافية واجتماعية واقتصادية جديدة «الآن يجب أن أقول كلمة حول الاستخدام المناسب لهذا المفهوم: إنه ليس مجرد كلمة أخرى لوصف أسلوب معين. إنه أيضا على الأقل حسب استخدامي له مفهوم تحقيقي تكمن وظيفته في الربط بين ظهور خصائص شكلانية جديدة في الثقافة وبين ظهور نمط جديد من الحياة الاجتماعية والنظام الاقتصادي الجديد وهذا ما يشار إليه مجازيا بالتحديث، ومجتمع الاستهلاك، أو المجتمع مابعد الصناعي، ومجتمع وسائل الإعلام أو المشهد أو الرأسمالية متعددة الجنسيات»¹

فمابعد الحدائة بالنسبة لجيمسون، هي ثقافة مرحلة انتقالية داخل تاريخ الرأسمالية متعددة الجنسيات. وحيث يؤكد جيمسون على "القطيعة الحاسمة بين لخطتين الحديثه ومابعد الحديثه" فإن ليوتار هنا يؤكد على الاختلاف الذي يدافع عنه حيث يقول «هايرماس وجيمسون ورورتي يتفقون على وجود انقطاع ملموس بين الحديث ومابعد الحديث ولكنهم لا يتفقون البتة حول المحطة التاريخية لذلك الانقطاع»² فهم اتفقوا على وجود قطيعة لكنهم اختلفوا عن المحطة التاريخية التي حدثت فيها القطيعة بالذات.

يحتفي جيمسون بالطرح الهايرماسي وموقفه ضد مابعد الحدائة عن طريق مشروع العقل التواصلي يقول «نحن مدينون ليورغن هايرماس بسبب هذا الانقلاب الدرامي، وإعادة توضيح ماتبقى من التشديد على القيمة المثلى لما هو حديث والتبرؤ من النظرية وكذلك الممارسة مابعد الحدائة»³.

نفي هايرماس نهاية الحدائة باعتبارها مشروعا لم ينجز ((بسبب انبعاث أزومات داخلية)) لذا يهتم بإعادة بناء العقلانية والتخلص من مركزية الذات لهذا سيعيد النظر في الحدائة من اللحظة الهيجلية التي تعتبر لحظة الوعي بالحدائة حتى يرد على الذي نمردوا على الحدائة «علينا أن نعيد النظر في المفهوم الهيجلي للحدائة لتري مدى شرعية ادعاء هؤلاء الذين يضعون تحليلاتهم تحت مقدمات أخرى»⁴.

1 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحدائة (3) ص 27

2 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحدائة (3) ص 59

3 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحدائة (3) ص 78

4 هايرماس: القول الفلسفي ص 12

من خلال العودة إلى عصر التنوير، يحاول هابرماس حل أزمة التمرکز حول الذات والتشویء بسبب سلطة العقل المطلقة، عبر نقد الحدائة من الداخل لتشخیص القلق الذي تسرب إلى الحدائة ومن هاته الحلول التي يقترحها هابرماس للخروج من هيمنة التقنية والممارسة الإيديولوجية¹:

- التذات أو البينذاتية للخروج من مركزية الذات

- العقلانية التواصلية للخروج من أزمة العقل الأداتي

لكن أهم نقد سيوجه إلى مشروع هابرماس في إعادة بناء الحدائة هو أنه يفند ذاته يذاته، فإذا كان هابرماس يعرف الحدائة بأنها قطعة متجددة مع الماضي، فكيف يدعو للرجوع إلى عصر الأنوار «كان هابرماس متحجرا على فهم واحد لمفهوم الحدائة، واتجاه واحد حولها، وهو الدفاع عنها. إلا أن ما يؤاخذ عليه هابرماس هو استعارته لمعنى بودليري واضح للحدائة، مما جعلها بسيرورتها اللانهائية نحو التقدم تمز كل الحقائق الثابتة أو التي يراد لها ذلك»²

6 - مابعد الحدائة ثقافيا:

كثير من الدراسات تعتبر مابعد الحدائة ولد في الهندسة المعمارية يقول جيمسون "فن العمارة هو مجال الصراع بامتياز في (تيارات) مابعد الحدائة بل إنه بالفعل الحقل الاستراتيجي، الذي جرى ضمنه الجدل حول مفهوم ما بعد الحدائة، وبحث فيه النتائج المترتبة على استخدام هذا المفهوم وليس هناك حقل آخر من الحقول أحس فيه الناس بـ "موت الحدائة" أو أعلنوا بصورة حادة عن ذلك مثملا أحسوا في فن العمارة"³ حين تضايقت العمارة المعاصرة من نمطية وإقصاء الزخرف في المعمار الحديث، ما تولد عنه ابتكار تشكيل مختلف يحتفي بجمالية المعمار، لا بمحاكاة أو تمثيل نموذج واحد حيث تتسم عمارة مابعد الحديث بخشونة الزوايا، تخلط العناصر الجمالية بالتاريخية كما تعبت بالشظايا وتستخدم العناصر الرديئة⁴

1 انظر علي عبود، ص ص 121، 122:

2 المرجع نفسه، ص 139

3 محمد سيلا وعبد السلام بنعيد العالي: مابعد الحدائة (3) ص 73

4 إيهاب حسن: تجاوز مابعد الحدائة

فهي تعتمد على رياضيات اللامتجهج في بنايات خرجت عن ثنائية الداخل والخارج،
يصبح الجسم/العمارة فضاء جماليا رائعا.

كما خلخلت موسيقى الروك وفن البوب، الحدود بين النخبوي والشعبي، ثم هي تؤكد على حضور الجسد والأداء والحركة في الرقص ((إن لغات البوب الموسيقية والمشاعر الفياضة، وعاطفية الروك أند رول والتواءات الراب وارتعاشات البنك، كلها تحرك الجسد من خلال "النسيج الشعوري للموسيقى وفي عملية الرقص وتلقائية الأداء نجد هذا الشعور الفيزيقي "للحظة" الموسيقية هو الشيء المحوري¹ في حين كان الأدب يميل أكثر إلى انتهاك الرداء الرجعي للغة وطرده ميتافيزيقيا المؤلف والخروج من صلافة الثنائيات الميتافيزيقية ثم الانتهاء من المفهوم المحاكاتي للأدب، ولم يعد يحترم الحدود بين الأجناس فنجد عند الأدباء كما يرى دريدا «وحدات "قلقة" غير قابلة للحصر، تسكن أفق المقابلة الفلسفية، وتعمل على الإخلال بنظامه، مستعيرة كل مرة بعض أدواته و"مفهوماته". هذا الرج للموازين والعلاقات والتواطؤات القائمة، هو ما يمكن في النهاية من إعادة تشكيل المقابلات القديمة للنسق الكلاسيكي للفكر واقتراح تجاوزها»².

أما النص الفلسفي الذي انفتح على التحليل النفسي وغدا نصا أدبيا اذ نفسى دريدا أي فصل بين الفلسفة والنص الأدبي، حيث نجد ال فلسفة تفكر ضد الفلسفة أو تفكيك [ال] فلسفة Philosophie كما يظهر في مشروع رورتي الذي يهدف إلى ممارسة فكرية "الفلسفة" philosophie بحرف p صغير بوصفها ابتكارا³ وكما نجد في النص الفلسفي ألعيب السخرية والمجاز والتهكم والتأكيد على لعب اللغة، بشكل يجعله ينفلت من المنطق ومن العقلانية الدغمائية، حيث يعمد النص الفلسفي إلى قلب الترتيب المنطقي للنص، وألغت نمطية كتابة النص الفلسفي كمتن وهامش إلى التداخل بينهما، فغدا النص مكانا للعب والتطعيمات⁴ إن توظيف

1 بيتر بروكر: الحدائة وما بعد الحدائة ص 306.

2 ينظر جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص 30

3 ينظر شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص 156

4 لمزيد من الاطلاع على إبداعية الكتابة الفلسفية خاصة مع دريدا والتهكم والسخرية راجع: لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، لقاء الرباط مع جاك دريدا. تر: عبد الكبير الشراوي، ط 1، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب 1998، ص ص 187، 188، 189

السخرية أو الكتابة الساحرة ترحزح يقينيات وأفكار مترسبة عن فريدة الأصل، وتفرغه من قيمته حيث تخضع فكرة الأصل للشك.

فقد كان المنعطف اللغوي حاسما في هاته النقطة فاللغة لا تمثل الأشياء في الخارج؛ وإنما تخلق الأشياء وتتحرف عن مدلولاتها المرجعية الواقعية، ثم إن العلاقة بين الدال والمدلول اعتبارية أي غير مبررة كما يقول دي سوسير مايشكل استحالة تمثيل الدال/الجسد المادي للمدلول/الصورة الذهنية ولعبة الاختلاف ستفضح استقلالية النظام كما يدعي سوسير أمام السيلاان اللامتناهي الحر للدلالات، فكل دال أثر لدوال أخرى فهو جزء من شبكة العلاقات الدلالية، وبذلك يحل الأثر، ويمحي الأصل.

فهناك تغيير جذري ونمط حياة اجتماعية وثقافية مختلف، ومفاهيم مختلفة بدل الحديث عن التقدم والتطور والحرية والوحدة والقومية والديمقراطية، نجد لعب وسخرية تتكاثر، ابتكار، اختلاف، تعدد، الآخر، الجسد، السيمولواكر، الشبكة، تشتيت... فاهتارت النزعات الضدية بين الثنائيات بالإعلان التنشوي موت الإله وغياب المرجعيات ومن ثمة يصعب الحسم والبت في ثنائيات ضدية في كامل النسيج الاجتماعي فكما يلاحظ بودريار« أن الأضداد تبدأ في الاهتيار، وكل شيء يصبح غير قابل للبت فيه بشكل حاسم: الجميل والقيبح في الأزياء، اليسار واليمين في السياسة الصادق والكاذب في وسائل الإعلام، المفيد وعدم الفائدة على مستوى الأشياء/المواضيع، الطبيعة والثقافة - كل هذه الأمور تصبح قابلة للتبادل فيما بينها في عصر إعادة الإنتاج والاصطناع»¹ فكل علامة لا تحيل إلى مرجع بل هي خاضعة لسياقات التداول والاستعمال ضمن نسيج أو شبكة حيث يشكل اللعب والإحالة المستمرة خلخلة لأسبقية مفهوم متعال مفارق بل تجعل حضور المعنى الواحد الامبريالي الذي يقبض على الكثرة مستحيلا وهنا سنقولع دريدا "رأسمال لا رأس له"، الأمر الذي يعني نهاية الرجوع إلى نموذج متعال، بل هي استنساخات لا أصل لها فكل ما في العالم «تشكيل مستمر لا يمكن تبريره أو تفسيره بالإحالة على أنموذج متعال»²

1 ليشته: خمسون مفكر ص ص 471-472

2 ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من خمسين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا. ط 2، المركز الثقافي العربي، المغرب/لبنان، 2000، ص 141.

بماته الممارسات المختلفة من فنون وعمارة وأدب وفلسفة، عبر السخرية واللعب اللغوي، والتركيز على الأداء البلاغي وتشتيت المركز، النسبية والريية، وانقيار الحدود بين الثنائيات - كما اتمار الاتحاد السوفياتي وجمار برلين- خرجت من هيمنة العقل «سعت ما بعد الحدائة وتسعى إلى تقويض السلام الهرمية والاحتفاء بالعرضية والتلاعب والمفارقة والسخرية والانفصامية ولغة السوق والتجارة. كما حاربت وتحارب العرف والتقليد الثقافي بكل أشكاله. واهتمت بأشكال التعددية اهتماما شديدا، كأقوى وسائل الانعتاق من القيود الماورائية»¹ ثقافة ما بعد الحدائة تقاوم الشمولية وتحاول نزع القناع عن سلطتها، فالتحولات الثقافية مابعد الحدائة تفكك منطق الحدائة يقول ليوطار: «موضوع هذه الدراسة هو وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا، وقد قررت أن استخدم كلمة "مابعد حدائي" لتسمية هذا الوضع والكلمة شائعة الاستخدام في القارة الأمريكية بين السوسيولوجيين والنقاد. وهي تحدد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر»² فالمعرفة لا تعطينا أي حقيقة ثابتة مطلقة بسبب اللعب اللغوي الذي يقضي على المعنى المثالي المتعالي.

خاتمة:

داخل تحولات العقل الغربي جاءت مابعد الحدائة منعظفا على مشروع الحدائة، الذي استنفد إمكانياته، حيث اشتغلت مابعد الحدائة، على خلخلة السائد، وفضح آليات الهيمنة، ومقاومة الشمولية وتفكيك مركزية العقل الغربي، وبث الريية في يقينيات الحدائة وكشف تناقضاتها وما آلت إليه وما أفرزته تلك النظم الشمولية من إرهاب وتعصب وإقصاء. إارجاع كل ما في العالم من تنوع إلى نموذج واحد - إارجاع الكثرة إلى وحدة - وإلحاحها على العلمنة والعقلنة، وتمركزها على الذات، أمر أظهر إفلاسه، بل ستفتح مابعد الحدائة على المهمش والردئ والقبيح، في ممارسات جمالية تقوض التعالي والثبات وتشظي المركز والحضور وتهدم السرديات الكبرى فهو مشروع يتكبره الهوامش، الجزئيات

1 المرجع نفسه، ص 142

2 محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحدائة (1)، ص 8

والعرضيات، السرديات الصغرى، وتظهر في ممارستها وفاعليتها لا في صياغتها التجريدية حيث الدخول في لعبة وممارسة الاختلاف والاشتغال على التجاوز، وتفكير اللامفكر فيه، الذي استبعده العقل، هكذا كانت مابعد الحداثة متنوعة مختلفة، جماليا، سياسيا، اجتماعيا، ثقافيا.

موضوعات مابعد الحداثة في السياسة والفلسفة والفن والأدب مختلفة، مما يحول دون إيجاد صيغة موحدة لهذه الخطابات ثم إن مابعد الحداثة ليست مدرسة، أو مذهباً، وهنا يتعين الكف عن اعتقاد أن مابعد الحداثة تطور للحداثة لأنه ترسيخ للحداثة وقيمها، ثم لا تؤسس للجديد وهو ما يعيبه النقاد على ما بعد الحداثة، أي طرح بديل للحداثة المشروع المنهار، فمابعد الحداثة تشككك في يقينيات الحداثة وتنزع الشرعية عن حكايات الغرب عن نفسه، فهي تشير إلى مواضع الخلل أو القلق في الحداثة وإزاحة مركزية العقل الغربي الذي كرسه ذلك المشروع الحضاري، إذ غدا مشروعاً إمبريالياً، فانكشف مستورها ويجب أن تشفى/تجاوز أوهامها.

كان إعلان موت الإله وغياب المرجعيات، وتفكيك الارتباط بين الدال والمرجع، هو ما سمح بالاختلاف، فليس هناك أصل ثابت متعال على الزمن. أما التقدم والتطور التاريخي الصاعد وفكرة التنبؤ بالمستقبل، فإن مابعد الحداثة أطاحت بهاته الحكاية الكبرى هي الأخرى، لأن ليس هناك تطور خطي زمني بل صيرورة. تخرج من التقسيم الخطي للزمن ماض حاضر مستقبل.

- تعد السخرية والألعاب اللغوية، من الإجراءات المهمة في تفكيك السرديات الكبرى، وجعل النص يتكلم ضد ذاته هنا تتوقف المساءلات الأخلاقية والعقلانية للنص، حيث يلعبون على نصوص الحداثة ونصوص الماركسية، كما فعل ليوتار مع نص ماركس حيث كشف عن وجود رغبتين متناقضتين: رغبة في الرأسمالية ورغبة ضد الرأسمالية، وهو ما جعل النظرية الماركسية تفجر نفسها بنفسها.

بدل النزاعات والصراعات، تحفز مابعد الحداثة الكائن على التضامن والاختلاف، ثم إن تركيزها على الفن والجمال هو تحرير للشحنات التدميرية وتحرير الكائن من الكبت بالفن والجمال.

يتجلى بعد الجمالي في كتابات مابعد الحداثة في تمردھا ومناهضتها للنمطية، ثم هي لا تستند إلى أي نموذج، لغتها غامضة مكثفة وهجينة، ربما لأنها تتعلق بطبيعة الموضوعات التي يفكرونها من مثل اللامفكر فيه والمقصي واللامعقول.

الهولوكوست بوصفها منعطفًا للخطابات البعدية

ما بعد الحادثة وما بعدها

أماني أبو رحمة

باحثة وكاتبة من فلسطين

مقدمة:

يبدو عنوان الدراسة إشكالياً وربما صادمًا أو متناقضاً، ذلك ان ما بعد الحادثة تنسف المركزية حين تنكر السرديات الكبرى والحقائق الكونية والأصالة وتستبدلها بالقصص الصغرى والتأويلات الفردية وتعلن انجازها المطلق للطرف المهمش وحررها على المركز اليوتوبسي. لذا فليس من المتوقع أو الملائم ان يكون حدث أو قصة أو سردية مركزياً في سياقات ما بعد الحادثة. إلا أن المفارقة هنا هي ان الهولوكوست أصبحت سردية ما بعد الحادثة الكبرى والوحيدة ومن أجلها تناقضت ما بعد الحادثة مع كثير من جوانب فلسفتها وفكرها حين حولت إنكار الحدث أو التشكيك فيه أو حتى مناقشته من وجهة النظر الأخرى جريمة بعاقب عليها القانون. لقد استوحت ما بعد الحادثة كما سنرى لاحقاً كثيراً من طروحاتها من ذلك الحدث الرهيب وشكل الحدث (ضحاياه وبجراموه ومنكروه ومؤيدوه) مادة خصبة لأدب ما بعد الحادثة تحديداً بل لقد أصبحت طريقة مقارنة الحدث معياراً للتحريب والتجديد والقيمة الفنية سواء في الرواية والسينما وربما في الفن التشكيلي أيضاً.

لا يعني ذلك أنني اقلل من أهمية الحدث أو أنكر وجوده أو أناقش عدد ضحاياه بل إن ما اعتقده يقيناً هو ان حدثاً فظيماً (كهذا) وجرمًا لا يغتفر حدث

في الحرب العالمية الثانية كانت خصوصيته في العنصرية الرهيبة التي أنتجته وقد تضافرت الإيديولوجيا والعلم والثقافة النخبوية والشعبية على حد سواء والقوة العسكرية في إنتاج الحدث وتبريره في حينه، (مع ملاحظة ان النازية لم تهرم داخلها وإنما هزمت من الخارج) كان هذا الحدث هو الفظاعة بعينها. وأكاد أتفهم ان حدثاً بجائلاً مثل هيروشيما وناغازاكي لم يحظ باهتمام مماثل، لأن الخلفية العنصرية البشعة لم تكن موجودة بالقدر الذي شكلت دافعاً أساسياً لحدوث الهولوكوست. إلا أنني لا أتلمس فرقاً بين الهولوكوست والإبادة الجماعية التي قام بها الأوربيون في أمريكا وكندا وأستراليا حين أبادوا جنساً بشرياً بأكمله ومحوه من الوجود واحتلوا أرضه، أرض الميعاد كما كانت دائماً وبتبريرات دينية، ببساطة لا يمكن فهمها إلا في إطار عنصرية الرجل الأبيض الذي أصابه الهلع حين امتدت نار العنصرية لتلتهم أبناءه ومواطنيه. كانت ميزة الهولوكوست ان الضحية والجلاد من ذات العرق والثقافة بل أنهم مواطنون في القارة الأوروبية ذاتها. وعلى الرغم من تورط ألمانيا النازية المباشر في الحدث إلا ان تواطؤ بقية الدول الأوروبية وتحديداً فرنسا وبريطانيا الاستعماريين كان واضحاً. مسألة أخرى أود التطرق إليها وهي الحل الذي ارتأته الدول الأوروبية لإراحة ضميرها كان في منح اليهود، ضحايا الجرم الكبير (فلسطين) التي كانت ما تزال تحت الانتداب البريطاني كتعويض عن جرائم النازية والأيديولوجيات العنصرية الأوروبية بل وقام الفكر الأوروبي الذي أنتج الأيديولوجيا الصهيونية العنصرية قلباً وقالياً (قبل الهولوكوست) بالعمل الخبيث على أسطورة الهولوكوست فلسفياً وأديباً وقانونياً وتربوياً بل ودينياً أيضاً، الى جانب تجنيد الوعي الجمعي للفوقية العرقية المنغلق والاحتلالي الذي لا مكان فيه للحساسية تجاه معاناة الآخرين من أعراق واديان وقوميات أخرى غير أوروبية. وتبعاً لذلك فإن الغرب هو المسئول الوحيد مرة أخرى عن الظلم الكبير الذي ينتجه الواقع الإسرائيلي نفسه. فاليهود من وجهة نظر ما بعد الحداثة هم الضحية الوحيدة المعلنة ومن المتنوع مس الوعي بكونه ضحية بواسطة ذكر معاناة الآخرين.

لقد كان من المستحيل على ما بعد الحداثة أمام فداحة وفضاعة الهولوكوست ان تلجأ الى نسبيتها وعدائها للمعايير التقليدية، خصوصاً ذات الأساس الديني بدعوى أنها تدعي تمثيل الحقيقة المطلقة - وتزعم بأن للضحايا وجهة نظر وأن

للنازيين وجهة نظر مساوية لها في الشرعية. كان عليها ان ترضخ لمفهوم الحقيقة الكونية المطلقة التي ازدرتها وهاجمتها هجوما عنيفا، بشقيها: الواقعي والأخلاقي. ولا اعتراض لدينا على الأمر في الواقع فلم يحدث أن أيدنا جرائم أو وافقنا على إبادات جماعية بل نؤمن بحق البشر "كل البشر" في الحياة الكريمة في أي مكان على هذا الكوكب. ولكننا نتساءل عن شرعية إسقاط الحقائق الكبرى كلها لصالح حقيقتين اثنتين هما: الهولوكوست وما بعد الحداثة نفسها وعن شرعية تجاهل معاناة الضحايا عبر التاريخ وفي كل مكان على الأرض في العصر الحالي حتى لا نمس قدسية ضحايا الهولوكوست وإحتكارهم المطلق للاضحية ليس على حساب الجلاد فحسب وإنما على حساب البشرية التي جرى إدخالها كما يقول المفكر الدكتور عادل سمارة "في حالة من دروشة التخلص من ذنب لم تقترفه أصلا، فبات العالم الشعبي يهذي بجرمته التي لم يرتكبها مُشعراً نفسه أن ما حصل لليهود كان يمكن دفعه لو أنه حاول ذلك. لقد حمل العالم الشعبي جثة ضحايا النازية كما لو ان هو القاتل الفعلي (صناعة الهولوكوست) وعن شرعية الهجوم العنيف على كل من يحاول طرح قضية الفلسطينيين بوصفهم الضحايا الأبرز لاحتكارية الكارثة وطرح ما بعد الحداثة لليهود بوصفهم (الجمعي الفوقي) ضحية بدون منافسة، لتصبح الهولوكوست (ميزة تمشي بين الأجيال) تحقّر كل كارثة وتستخف بكل معاناة وتشرع العدل لفئة ممزوجاً بالقهر والمرارة والاضطهاد والظلم لآخرين. وعلى خلفية أوشفيتز يتضح مجال ما بعد حدثي يقف فيه الجلاد الفعلي والبشرية المذنبه قسراً والضحية الوحيدة المتفردة ومن جعل من الهولوكوست أداة يرفض بموجبها الإعتراف بمآسي وكوارث الآخرين، لتنتج هي ذاتها ضحايا آخرين هم العرب الفلسطينيون الذين بذلت ما بعد الحداثة وسجلاتها كل جهد ممكن لإثبات أنهم ليسوا ضحايا بل وربما مجرمون وإرهابيون (إريك غانس مثلاً). ان التوظيف الادواتي للهولوكوست لا يقل بشاعة عن حدوثها والفرق هنا هو الضحية: عرقاً وديناً وقومية وثقافة.

كما ان هذا التوظيف الذي ذهبت به ما بعد الحداثة الى أقصاه قاد الى إنكار المحرقة جملة وتفصيلاً ليصبح الإنكار أداة أخرى وظفتها ما بعد الحداثة لترسيخ إيقونية الهولوكوست واحتكارتها المطلقة.

لقد قام نظام العدالة الما بعد الحدائي على فكرة الاضحوية التي تشكل الهولوكوست مادتها الوحيدة، إذ لا مكان لغير الضحايا والمظلومين من اليهود الأوربيين ضمن عدالة ما بعد الحداثة. واستمر الأمر على هذه الحال لثلاثة عقود أو يزيد حتى صدم منظرو ما بعد الحداثة بأحداث الحادي عشر من سبتمبر (المذبحة ربما) حين استغل الضحايا، ضحايا أدواتية الكارثة واحتكارها نظام الاضحوية ذاته وهاجموا المركز الأوروبي بكل جيروته وعظمته. كان ضحايا الهجوم هذه المرة من البيض الأوربيين حصراً، المتفوقون عرقياً وثقافياً فأعلنت ما بعد الحداثة حرباً شعواء على الأطراف التي طالما ادعت دعمها من قبل وقرر منظروها العمل على استحداث نظام للعدالة لا مكان فيه للضحايا على الإطلاق. أما مزاعم الضحايا فلن نملها نظرية (ما بعد الاضحوية) ولكنها ستعامل معها بوصفها طروحات قابلة للتفاوض (المفاوضات الإسرائيلية الفلسطينية أنموذجاً) ولكننا نرى أيضاً ازدواجية في التطبيق، ففي حين يفاض الغرب وإسرائيل الغربية - كما قال ازنار الاسباني مؤخراً الفلسطينيين لضمان استمرارية وشرعية الدولة الاستيطانية الاستعمارية الإحلالية التي أسسوها، نجدهم لا يفاضون تنظيم القاعدة مثلاً الذي يزعم أعضاؤه أنهم وأوطانهم ومواطنيهم ضحايا الغرب والرأسمالية وأدواتية الكارثة بطريفة أو بأخرى!!.

وباختصار شديد لقد منحتنا ما بعد الحداثة وما بعدها سرديتين مقدستين وحيدتين متفردتين استبدلت بهما سرديات البشرية جمعاء: سردية الهولوكوست وسردية الحادي عشر من سبتمبر. ومن أراد قراءة المرحلتين فما عليه سوى الاكتفاء بهذين النصين المقدسين اللذين أحرقت قدسيتهما القداسة ذاتهما!.....!

لا يفترض من الغرب الأوروبي المستعمر صياغة نظام يضمن العدالة لمن يرى فيهم "مناقضين" قائمين أو محتملين لحضارته ولكن يفترض بالضحايا إذا ما أرادوا التخلص من الظلم صياغة نظام يضمن لهم مقاومة الطروحات الغربية الفكرية على الأقل إذا لم يتمكنوا من المقاومة العسكرية حين الاعتداء الصارخ عليهم. إن استمرار الادعاء بالانتصار أو التفوق الفكري أو الحضاري من وجهة نظري هو التربة الخصبة التي مررت طروحات الآخر دون مقاومة تذكر. إذ لا بد من مراجعة حالة شاملة وصياغة خطاب جديد يتم من خلاله رفض دور المتلقي

السلبى والضحية التي يجري إنكارها عن سابق إصرار. مثلما يرفض أيضاً ان تتحول معاناته ومظالمه الى مجرد مزاعم قابلة للتفاوض حسب. ولا بد أن نذكر ان الأسلوب الهزلي للطروحات الفكرية على غرار إنكار حدوث الهولوكوست جملة وتفصيلاً أو مناقشة عدد ضحاياها أمر لا يجلب إلا المزيد من الضرر والمزيد من تعزيز ادواتية الهولوكوست. لا بد من التأكيد أخيراً على ان عقول البشر على هذه الأرض المقدسة "وكل ارض هي مقدسة بالنسبة لسكانها" ليست مكب نفايات فكرية أو حقل تجارب فلسفية أو طروحات قسرية يجري تمريرها بنعومة بالغة في ظل خدر دائم أصاب الأمة ومفكرها وبالقوة العسكرية الإرهابية إن لزم الأمر.

يدعي الغرب الذي يعاني من مآزق جمة نتيجة مقامراته الفلسفية والفكرية انه يمد يده اليوم الى شعوب الأرض كافة لصياغة نظام عدالة جديد وبلورة مرحلة بعد ما بعد الحداثة ويزعم انه يرغب في مشاركة آسيوية وافريقية فاعلة على قدم المساواة وعلى أسس الحوار والتفاوض. ولكن يجب علينا ان ندرك ونجعل الغرب يدرك أيضاً ان حواراً من هذا النوع يتطلب أولاً إنهاء كافة أشكال الهيمنة والاستعمار الغربي لمنطقتنا وخروج المستعمر¹ خروجاً فعلياً لا شكلياً من أرضنا كلها، عندها فقط يمكننا ان نبدأ حواراً إنسانياً تصالحياً تقف فيه البشرية بأعراقها وثقافتها على قدم المساواة الفاعلة والبناءة. فهل نحن على استعداد لبدء هذه المقاومة والمطالبة المشروعة؟ سؤال نوجه لمفكرينا وجامعاتنا ومراكز أبحاثنا (ليست الممولة من الغرب قطعاً) علناً نجد إجابة شافية له.

1 لم يخرج الاستعمار من الوطن العربي، وإن خرج من بعضه فجزيئياً، وفي البعض وإلى البعض عاد، وربما كان هذا الوطن الوحيد الذي يجمع بين: وجود استعمار استيطاني (فلسطين والجولان)؛ استعمار مزدوج بين الاستيطان والاستعمار الكلاسيكي (الأهواز وإنطاكية؛ وسبتة ومليلة وطنب الصغرى والكبرى وأبو موسى)؛ وخروج شكلي للاستعمار (مختلف القطريات العربية- والخروج من سيناء الذي يشتمل على خروج مصر كذلك)؛ واستدعاء الاستعمار (مختلف القطريات النفطية والقطريات التي تمتد على شرفها قواعد أميركية هي الأكبر في العالم)؛ واستدعاء الاستعمار دون قدرته على الرجوع (لبنان) وعودة الاستعمار بشكله العسكري (العراق والصومال). ينظر: عادل سمارة، مصالحة الاستعمار دون خروجه... تقاسم الوطن مع العدو.

لقد قمت في هذه الدراسة بتقصي (مركزية!) الهولوكوست في فكر ما بعد الحداثة ثم في أدبياتها وعرجت على التطور والتغير المحتمل في وضعية الهولوكوست في مرحلة بعد ما بعد الحداثة التي دشتها أحداث الحادي عشر من سبتمبر، من الناحية الجمالية كما طرحها أدائية ايشلمان ومن الناحية السياسية الاجتماعية كما تطرحها فكرة (ما بعد الاضحية) في نظرية ما بعد الألفية لإريك غانس. وأشير الى أن اغلب الروايات التي جرى التطرق إليها قد حولت الى أفلام سينمائية تحمل الأسماء نفسها وإنه يمكن تحميلها عن طريق الانترنت وبجودة عالية لمن لم يشاهدها. كما ان اغلب الاقتباسات التي أوردتها هي لكتّابها الأصليين "وليس نقلًا عنهم" وهي موجودة على مواقعهم الاليكترونية (إريك غانس: سجلات الحب والحقد) أو في مقالاتهم العديدة (راؤول ايشلمان وكريستين بوسي) لمن يرغب في الاستزادة أو الإضافة على هذا الموضوع الهام أو ربما لتقدم قراءات أخرى.

مركزية الهولوكوست بين الحداثة وما بعدها: ليوتار، هابرماس، ادورنو، فوكو:

تحدد ما بعد الحداثة على وجه العموم بالمحددات التالية:

- 1- أزمة التمثيل وفقد السبيل الى معرفة الحقيقية وهو ما عبر عنه بودريلاذ بالصورة الزائفة *simulacrum*.
 - 2- رفض صيغة التفسير المتمايز والوحيد أو الحقيقة الكونية الشاملة أو الوضع الخاص والتميز لأي شخص.
 - 3- ورفض الأنظمة الكونية الشمولية للمعرفة المنظمة.
- وتبعاً لذلك أصبحت عملية إنتاج المعنى مشتتة وبلا مركزية. إلا ان هناك تحديات أخرى تربط ما بعد الحداثة بالهولوكوست. بل ان بعض المفكرين يذهب الى القول بان الهولوكوست كانت في مركز فلسفة ما بعد الحداثة. يعد التحديد الحاسم للفترات الاجتماعية امراً تبسيطياً واتفق مع ليوتار في طرحه الذي يقول انه من الأفضل لنا أن نتخيل فترات متداخلة وتطوراً غير منتظم. ولذلك فانه يشير تارة الى الماركسية وتارة الى ما بعد الحداثة اللتين تحفلان بمصطلحات قوية عن التغير تعد من صميم تأنيثهما النظرية. نحت ليوتار مصطلح "ما بعد الحداثة" في كتابة (حالة ما بعد الحداثة: تقرير عن المعرفة) وحدده بأنه التشكيك بما وراء السرديات.

ينزع هذا التحديد الشرعية عن كافة الممارسات التي اكتسبت شرعيتها من السرديات الكبرى أو من الأيديولوجيات ويروج للاختلاف والـ "مقياسية" ويعتمد مشروع ليوتار الـ "ما بعد حدائي" على الاعتقاد بأن آمال وأهداف الحداثة قد تم تصفيتها ولذا فإن أي محاولة لتطبيع أو تنظيم إجماع حول ممارسة أو سلوك ما هي محض وهم لن يتحقق. وفي مقابل إعلان التماسك والنظام والسلطة والبناء التي احتفت بها الحداثة فإن ليوتار يقدم نسخة شرعية محلية طارئة، الأمر الذي عارضه معاصره الألماني يورغن هابرماس وناقشه "دون الإشارة إلى ليوتار بالطبع" في كتابه (الحداثة وما بعد الحداثة).

ان نظرة كل منهما إلى موضوعة الهولوكوست ترتبط بموقفه من الحداثة وتقدمها نحو ما أطلق عليه "ما بعد الحداثة" الأمر الذي سنعرض له هنا بشيء من التفصيل. يتفق كلاً من ليوتار وهابرماس على الدور الرائد لما وراء السرديات في مشروع الحداثة بوصفه أساس المعرفة الحداثية ومشروعها الذاتي. ولكن ليوتار يرى ان تجاوز الحداثة إلى ما بعدها يتطلب موت السرديات الكبرى واستبدالها بما أطلق عليه السرديات الصغيرة أو small récits. وبعد التحول من السرديات الكبرى إلى السرديات الصغرى هي مساهمة ليوتار البارزة في مشروع ما بعد الحداثة. ويحلحاله السرديات الصغرى الطارئة المباشرة المصممة للفاعلية المحلية محل السرديات الكبرى التي ارتكز عليها مشروع التنوير "وكانت مبرر فلسفته وتوجهاته" فان ليوتار يكون قد حاصر أهم مشكلات الفكر الحدائي: من أين تشتق شرعية نظام مثل نظام الحداثة الذي يقيم مرتكزاته الذاتية؟ لقد تخلص ليوتار من كل تلك التعقيدات "من دون الوقوع في شرك نسب الشرعية إلى القوى الميتافيزيقية كما في مراحل ما قبل الحداثة أو متناقضات الحداثة التي تنسب القيم والمعايير إلى العقل" عندما تحاشى جميع التصنيفات الكونية وقال انه بالإمكان إضفاء شرعية على كل قصة صغرى بمقارنتها مع مثيلاتها المجاورة دون الحاجة إلى رواية عالمية أو كونية ينسب إليها التشريع واعترف ليوتار بان هذه القصص قد يناقض بعضها بعضاً وبالرغم من ذلك لم تفقد فلسفته هذه مصداقيتها. يقف هابرماس على الجانب الآخر من ليوتار حين يقول ان الحداثة التي تقدم نقدها الذاتي تبقى أفضل من ما بعد الحداثة التي فرطت بالاحتكام إلى القيم الشمولية الكونية جملة وتفصيلاً. أما حله للمشكلة التي

لامسها هو وليوتار (السرديات الكبرى) فهو إعادة النظر في مشروع الحداثة انطلاقاً من المرحلة التي يعتقد أنها كانت انحرافاً في مسار الحداثة والعودة إلى نقد مجالات الحداثة استناداً إلى منطقتها الداخلي وتعزيز الكليات الأخلاقية والجمالية والحفاظ على التوازن المستقر بين العقل والإنسان والطبيعة.

يتقد هابرماس "وهو في النهاية تلميذ أدورنو" العقل الأدائي الهيجلي المطلق كلي الإرادة والذي يعامل الأشياء بوصفها وسائل وليس نهايات بحد ذاتها، بمعنى أنها طبيعة. ويستبدل هابرماس العقل الأدائي بمفهوم العقل التواصلية الذي يكون فيه الشيء أو الآخر نهاية بحد ذاته، بمعنى أنه الفرد. ويرى هابرماس أن العقل التواصلية هو أساس العمل الاجتماعي.

يرى باحثون أن هناك خيطاً خفياً يربط عمل هابرماس وليوتار وهو تفاعلها وتجاوبها مع خطر الفاشية، التي رأى كلاهما أنها تختال خلف واجهة السلام المخادع الذي توحى به الديمقراطية الرأسمالية الليبرالية الحداثية. التهديد الذي أطلق عليه ليوتار استعارياً اسم "أوشفيتز". وبسبب صدمتهما من نتائج الحرب العالمية الثانية وفاشيتها فقد انطلق الفيلسوفان من نقطة الخوف من عودة الشمولية وعكست نظريتهما هذه المخاوف بدرجة أو بأخرى. والمفارقة أنهما توصلا إلى تفسيرين مختلفين تماماً للعلاقة بين الحداثة والفاشية.

ففي حين يرى ليوتار أن أوشفيتز هي نموذج فشل الحداثة وأن ضمان عدم تكرارها يتمثل في رفض كل قيم ومعايير التنوير، يرى هابرماس في الهولوكوست انحرافاً مريعاً عن قيم ومعايير الحداثة العقلانية وأن منعه يكون في إعادة ترميم وإحياء مشروع الحداثة الذي لم يكتمل من خلال نقد النزوات المعارضة للتنوير والعقلانية. كانت الهولوكوست إذاً حاضرة في طروحات الرجلين وقد وظفها كل منهما توظيفاً يخدم أهدافه. فمن خلال الزعم بفرادتها واستثنائيتها وظفت الهولوكوست لتبرير مواصلة مشروع الحداثة كما وظف آخرون لـ قياسيتها وخصوصيتها التي لا تضاهاها لمهاجمة العقلانية التنويرية.

قرأ ليوتار في أوشفيتز "السبب الإنموزجي لعدم مواصلة الحداثة" وحدده بأنها: "الجريمة التي افتتحت ما بعد الحداثة" لذا جاءت صرخته في "ما هي ما بعد الحداثة" مدوية تنادي "بشن حرب على الشمولية" وعلى أي نظام شمولي يحاول تنظيم العالم

كما فعلت الحداثة. وبالنسبة له فان مشروع الحداثة لم ينقطع فحسب ولكن تمت تصفيته بوصفه المستول الأول عن الرعب والإرهاب السياسي والاجتماعي في القرنين التاسع عشر والعشرين ولا جدوى من إعادة ترميمه أو بعثه من جديد. لقد دمرت الحداثة نفسها، يقول ليوتار الذي لا يجد حرجا في تحميل هيغل مسئولية ما آلت إليه أمور الحداثة¹. أما هابرماس فقد تطلع الى عودة نقدية الى هيغل أيضا في محاولة لتصحيح مسار الحداثة على الرغم من انه يتفق مع هدف ليوتار في ضرورة منع عودة الفاشية والشمولية إلا انه يخالف طريقته. وفي الحقيقة فان هابرماس لا يرغب في استبدال الأسس الأخلاقية ضمن إطار الحداثة بالنسبية واللا "يقين" لما بعد حدائهي.

كانت "أوشفيتز" بالنسبة لليوتار مؤشراً لمراجعة وفهم المشكلة الحقيقية التي جرى تجاهلها أو إهمالها في خطاب الحداثة. والدليل على ذلك ان ليوتار وضع مناقشة "أوشفيتز" ضمن تأمل فلسفي أكبر وأعمق بحيث أصبحت أنموذجا للتحويل في الفهم والتأويل الفلسفي بدلاً من كونها تحولاً فعلياً في الفلسفة نفسها. ومن الواضح ان ليوتار قد فهم قضية الهولوكوست بوصفها انقطاعاً فعلياً في التاريخ الفلسفي وقد وظف مصطلحات توحى بهذه الهوة أو القطيعة. وتبعاً لذلك فقد كانت الهولوكوست بالنسبة له حدثاً فريداً متفرداً واستثنائياً. ولذلك فقد وظف مصطلح (أنموذج أوشفيتز) بوصفها تجربة في لغة الخطاب التي تقود الى النهاية الساحقة ويقول "لقد حدث شيء جديد في التاريخ مع أوشفيتز". ويؤكد أنها: "وضعت الفلسفة على مفترق طرق بحيث أصبحت الفلسفة بعدها بالية وعديمة الجدوى". وحين يتحدث عن الإنسانية يقول ليوتار "عندما نتحدث عن ذلك الذي نطلق عليه الإنسانية فان أوشفيتز هي انطفاء ذلك الاسم". ومن وجهة نظر ليوتار فان ما يميز أوشفيتز بحيث جعل منها عبرة لمن يعتبر هو قناعته بأنها لا توضح مشكلات الاختلاف² differend وأنظمة العبارة regimes phrase¹ والتناقضي

1 : ينظر كتاب: جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحدائهي، ترجمة احمد حسان، القاهرة: دار شرقيات، 1994.

2 مفهوم الاختلاف le differend أو المختلف أو المختلف ذلك الاسم الذي يعطيه ليوتار لإسكات لاعب في لعبة لغوية حيث لا توجد إجراءات متفق عليها لعرض ما هو مختلف في مجال الحديث والحوار وحيث لا تنتج القضايا الصادقة دوماً من الوجود البسيط للمدلول. كل ذلك يؤدي إلى خلاف حول طبيعة الموضوع المدلول الحقيقية وحول

litigation فحسب ولكنها في بعض الأحيان تنسف هذه المفاهيم.

يوجد هذا الالتباس عند أدورنو أيضاً، وان كان في الاتجاه المعاكس. ترتكز فلسفة أدورنو على الثغرة أو الفشل في تحقيق وعود التنوير وعلى الرغم من إن أدورنو يرى ان اغلب مشكلات الحداثة ليست منفصلة عن برنامج الحداثة ذاته إلا انه يحتفظ بقناعاته بالمشروع الديالككتيكي "الذي فشل تماماً أو كان من المستحيل تحقيقه حين نشر أدورنو كتابه -الجدل السلبي- الصادر عام 1966" وفي هذا السياق يمكننا القول ان مقالته (بعد أوشفيتز) كانت بهدف جعل الهولوكوست سبب ضياع الخيارات الفلسفية وفي هذا السياق أيضاً يمكننا ان نشرح عبارته الشهيرة: "لا شعر بعد أوشفيتز"، تقول كريستين بوسي "لو قرأنا الجدل السلبي عن قرب فسنخلص الى حقيقة ان أدورنو وظّف "أوشفيتز" أتمودجا وأكد بالتالي على الجانب الكوني للهولوكوست ولكن إصراره على مشروع الحداثة يعني ان أوشفيتز لم تكن النهاية المطلقة أو إعلان موت مشروع التنوير". كما ترى في توظيف أدورنو لحادثة أوشفيتز كناية عن الهولوكوست برمتها إيزاراً لخصوصية الحالة ضمن نصه وفي الوعي الفلسفي في مرحلة ما بعد الحرب. وتخلص كريستين الى ان توظيف نموذج أدورنو للهولوكوست بوصفها استثناءً تكوينياً

تفسير قواعد التثبت من صدق القضية فتقلب هذه القواعد. ونجد نفس هذه الفكرة في مؤلفه حول "الوضع ما بعد الحداثي" مطروحة تحت تسمية الإرهاب "وأعني بالإرهاب الفاعلية المتحصلة عن طريق تصفية، أو التهديد بتصفية، لآعب ما من لعبة اللغة التي يشاركه المرء فيها". يتم إسكاته أو يوافق (على السكوت)، ليس لأنه قد تم دحضه، بل لأن قدرته على المشاركة أصبحت مهددة (ثمة طرق عديدة لمنع شخص ما من اللعب). وغطرسه صانعي القرار، التي ليس لها نظير في العلوم من ناحية المبدأ، تتمثل في ممارسة الإرهاب إنما تقول: كيف تطلعاتك لأغراضنا - وإلا "ينظر (جان فرانسوا ليونار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة احمد حسان، القاهرة: دار شرقيات، 1994).

I في كتابه الاختلاف: عبارات في النزاع، حدد ليوتار العبارة بوصفها مفهوماً تشغيلياً فارغاً، تشتق منه كافة التصنيفات في حين انه ذاته لا يصنف ولا يحدد بأي تصنيف. تحمل العبارة عند ليوتار احتمال الربط بين العبارات لإنتاج ما أطلق عليه أنظمة العبارة. أما اهتمامه فقد كان بالتغاير المطلق الذي يحدث بين أنظمة العبارة المختلفة. فمثلاً هناك ثغرة واسعة بين الأحكام في صيغتها المعرفية أو الابدستمولوجية والأحكام ذات الطبيعة السياسية والأخلاقية والتقويمية. تعدد الألعاب اللغوية ضمن تشتت التعبيرات التي تحمل كل منها ميزاتها الخاصة في توليد المعنى والصلاحية والحقيقة ذاتياً تقود لإختلاف جوهري le differend بين الأنظمة الاستطرادية المختلفة.

constitutive exception يسمح لنا بالتفكير في الأبعاد الكونية والخاصة للحدث في الوقت ذاته. وترى ان هذا النموذج يضمن لنا عدم المبالغة في ادعاءات كونية الحدث التي تنفي خصوصيته، ولا الانبهار بمزاعم فرادته التي تعيق احتمالية التوصل الى نهج فلسفي وعلاوة على ذلك فإن هذا النموذج يسمح أيضاً باحتواء الوضع المعقد للهولوكوست في فكر الحداثة وما بعد الحداثة.

تحمل هذه الحقيقة أهمية خاصة عند مراجعة أدب ما بعد الحداثة تحديداً فإذا كانت الهولوكوست حالة معينة يختلط فيها الخاص بالكوني وإذا كان الأدب في حد ذاته هو "بحكم التعريف" محاولة لربط الخاص بالعام فإن أدب ما بعد الحداثة الهولوكوستي تحديداً يشكل تحدياً من نوع خاص وفرصة لتقصي العلاقة بين الهولوكوست وما بعد الحداثة والخصوصية والكونية ومطالب الأصالة وإمكانيات التخيل.

بيدو ميشيل فوكو "الذي لم يزعم قط انه ما بعد حداثياً طوال حياته" منسجماً مع طروحات ما بعد الحداثة بصورة أكثر وضوحاً من أساطين ما بعد الحداثة ومنظريها الذين عرضنا أفكارهم حول الهولوكوست، ففي محاضرة ألقاها في كوليج دي فرانس عام 1976 وصدرت لاحقاً في كتاب بعنوان (يجب الدفاع عن المجتمع) لا يستخلص فوكو الاستنتاجات من الحدث التاريخي نفسه ولكن من الأفكار والنظريات التي تقف خلف الحدث ويبدو ذلك جلياً حين يتفحص فوكو الاشتراكية الوطنية النازية والنظريات والأفكار التي حرّضت على الهولوكوست. لا يذهب فوكو الى القول بان الهولوكوست لم تحدث كما ادعى ديفيد إيرفينغ مثلاً ولكنه يقول ان الأسباب التي تقف خلف الهولوكوست تختلف عن المعايير المقبولة. وبذلك فان فوكو يتحدى "مدرسة التفكير القائمة فعليا".

ويشرح فوكو أهداف السياسات النازية التي بلغت ذروتها بتعريض البشرية كلها للموت لأن ذلك هو السبيل الوحيد الذي يمكن أن يحقق حلم التفوق العرقي المطلق من خلال إفناء الأعراق الأخرى أو إستعبادها الى الأبد وهنا تتجلى فلسفة ما بعد الحداثة بوضوح: تحلل بعمق كل موضوع ثم تأخذ في الحسبان كل شيء، وأخيراً تقدم تبريراتها وأسبابها حتى حين لا يكون هناك أسباب. إن ما بعد الحداثة

هي البحث عن الأسباب الكامنة وراء كل جانب من جوانب التاريخ حتى وان كان هذا البحث بلا جدوى.

أما الأفكار التي كانت وراء (الحل النهائي) فهي "من وجهة نظر فوكو": أن اليهود، في نظر النازيين، كانوا فاسدين وفي درجة أدنى من العرق الآري المتفوق، وبالتالي فلا بد من إبادةهم. يقول فوكو: كان على الدولة أن تثبت ثلاثة جوانب مختلفة من أجل السيطرة على السكان:

1- ان تكون دولة عنصرية: وقد تمثل ذلك بالتميز العنصري ضد اليهود وغيرهم من الأعراق.

2- وأن تكون دولة إجرامية: وقد تمثل ذلك في تشكيل مؤسسات منحت الحق في قتل المدنيين المعاقين جسدياً أو عقلياً للحفاظ على التفوق العرقي.

3- وأن تكون انتحارية: وقد تمثل ذلك عندما أعطى هتلر أوامره قبيل نهاية الحرب بتدمير الظروف المعيشية للشعب الألماني.

بلغت هذه الجوانب ذروتها في (الحل النهائي) وهو الإبادة الجماعية لليهود وغيرهم من الأعراق. ويقول فوكو ان النازية قد اضطرت الى توضيح ان الدولة لن تتردد في القتل من اجل الحفاظ على استقلال سلطتها. وحين يحاول فوكو ان يشرح الهولوكوست والميول العنصرية للنازية فإنه يقول: "ان هدف النظام النازي لم يكن في الحقيقة القتل الجماعي لليهود، كان ذلك جانباً واحداً من المشروع النازي، أما الجانب الآخر فقد كان تعريض العرق الآري نفسه لتهديد مطلق وشامل بالموت. فالتعرض للدمار الكلي هو واحد من المبادئ المتضمنة في الطاعة النازية وأهدافها السياسية، حيث السكان كلهم معرضون للموت. وحده تعرض السكان للموت الشامل هو الشيء الوحيد الذي يجعله عرقاً متجدداً في مواجهة الأعراق التي قضى عليها أو تم استبعادها بالكليّة"¹.

وفي الحقيقة فإن هذا هو جوهر إعادة تحليل التاريخ على طريقة ما بعد الحداثة: فـ (الحقيقة) المقبولة التي تقول بأن النازيين قد اقترفوا جريمة الإبادة الجماعية بحق، يتم استجوابها من قبل ما بعد الحداثة لتضع أمامنا (حقائق جديدة)

1 ينظر: ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع. ترجمة وتعليق: الزواوي بغورة. دار الطليعة بيروت: 249-250.

ولا يهم ما إذا كانت هذه الحقائق الجديدة صحيحة أم لا بالنسبة لهذه النقطة تحديداً ولكن المهم هو ان ما بعد الحداثة تنظر عادة إلى (الوقائع الثابتة) وتحاول إعادة صياغتها لتجعل أفكار وتصرفات الناس أكثر قبولاً حين تدخل الأسباب التي جمعتها إلى مشهد الحدث.

وعلى الرغم من ان الفلاسفة والمفكرين ومنظري ما بعد الحداثة يعتقدون، كما عرضنا سابقاً، أن الهولوكوست قد سببت انخفاً مركزياً في ثقافة وتاريخ الحداثة إلا ان المجتمع مال إلى تجاهل الحدث بالكامل في الفترة التي تلت الحرب مباشرة. أما الثقافة فإنها لم تلتفت إلى الهولوكوست أو تداعياتها حتى الستينيات ولكن الأمر تغير تدريجياً حين تحولت الهولوكوست إلى فتنة طاغية وسحر لا يقاوم في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي. الأمر الذي نسبته "كريستين بوسي" إلى عدم توافق التقنيات الممايزة لأدب ما بعد الحداثة وتحديد المقاربات الساخرة واللا-تاريخية التي اعتمدها السرد ما بعد الحداثي مع المشكلات الأخلاقية والإنسانية التي مثلتها الهولوكوست والتي حاولت ما بعد الحداثة تحويلها إلى تفرد واستثناء تاريخي وأنساني لم يسبق له مثيل، إلا ان الأمر لم يدم طويلاً فقد وجد كتاب وروائيون في أساليب السرد لما بعد حداثي تقانات تمكنهم من مقاربة الهولوكوست سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

الأدب الهولوكوستي: دكتوراو وريموند فيدرمان أنموذجاً

لا تبدو الهولوكوست حاضرة في القراءة الأولى لرواية دكتوراو (كتاب دانيال) الصادرة عام 1971 وبدلاً من ذلك تعرض الرواية سرداً يعتمد إزاحة الهولوكوست من الواجهة ولكنه يثيم الاضطهاد العرقي الذي قاد إلى الهولوكوست. يوظف دكتوراو صيغاً بنوية وأسلوبية احلالية مكنته من تصوير عالم ما بعد الهولوكوست الذي تأثر بقوة بالهولوكوست ولكنه حاول ان يجمع آثارها اجتماعياً ونفسياً. تركز الرواية على حال اليسار الأمريكي في الخمسينيات والستينيات وفي ذات الوقت فإنها تعالج موضوعاً بالغ الحساسية وهو العلاقة بين الدين والسياسة والشخصي والتاريخي. وبذلك فإن رواية دكتوراو يمكن ان تعد أنموذجاً يعكس براءة دور الهولوكوست المركزي والمخفي في آن واحد في سنوات ما بعد الحرب.

وحين يركز دكتورواو على قضية روزنبرغ¹ فإنه يثبِّم واحدة من التحولات المركزية في قضية معاداة اليهود التي استبدلت المشاعر الدينية بالسياسية. يقمع دكتورواو نفسه الهولوكوست في مشاعره وسلوكياته الظاهرة مثله مثل مجايليه في مرحلة ما بعد الحرب مباشرة، وقد نجح في تمثيل هذا العجز عن مواجهة الهولوكوست في روايته. ولذا فإنه يجب النظر الى روايته بوصفها تصويراً للديناميكيات الخفية في ذلك الزمن، فضلاً عن كونها تفسيراً خاصاً يوظف حدثاً معيناً "قضية روزنبرغ" ويحوره ليرز كيف ان الهولوكوست هيمنت على مجتمع تجاهلها بدرجة كبيرة. وبينما لا يوجد إلا القليل من المؤشرات المباشرة التي تشير الى الهولوكوست في رواية (كتاب دانيال) إلا ان إغفال الهولوكوست المربك والمعقد عبر الرواية هو الذي بلغت الانتباه إليها في النهاية وبفضل ذلك فان رواية (كتاب دانيال) يمكن ان تعد رواية هولوكوستية ناجحة تعمل على مستوى الإغفال والإحلال في الوقت الذي كانت فيه الهولوكوست زمنياً وسياقياً هي امتداد منطقي لقضية دانيال(البطل) الذي ينتقل من الستينيات الى الخمسينيات، ومن النضال السياسي الى القمع الديني والسياسي الذي تعرض له والداه ومن الاضطراب النفسي الداخلي العنيف الى تناورات الحياة الحقيقية التي واجهها والداه ثم الى حدث أكبر وأعم. وفي الوقت الذي استعرض فيه دانيال العلاقة بين الشخصي والسياسي فإنه يمنحنا نظرة خاصة الى الأطفال الناجين من محاكمات الخونة التي قامت بها الحكومة الأمريكية، فضلاً عن أنها تتناول مجازياً العلاقة بين الصدمة الشخصية والسياسية حين تتبّع محاولات دانيال في لفهم قصته الخاصة والتاريخ عموماً. وظَّف دكتورواو تقانة روائية أطلقت عليها هتشيون ما وراء القص التاريخي قوامها السخرية والتناص مع التاريخ.

لقد ركز دكتورواو على السرد والتناصية الساخرة مع معرفته التامة بالماضي، ذلك أن القضية ليست منح امتياز للتاريخ أو للرواية. لا يشارك دكتورواو أسلافه

1 قضية روزنبرغ: هما الزوجان جولوس واثيل روزنبرغ، الشيوعيان الأمريكيان واللذان أعدما في عام 1953 بعد أن أدينا بتهمة التآمر والتجسس وتقدم المعلومات حول القنبلة الذرية للاتحاد السوفيتي. كان إعدامهما أول عقوبة إعدام للمدنيين بتهمة التجسس في تاريخ الولايات المتحدة

الثقة بالعرض الموضوعي للتاريخ. خلطه التهكمي بين الحقيقي والروائي ومفارقاته التاريخية المتعمدة هي التي يتكئ عليها في عدم ثقته. التاريخ المسرد "كالرواية" يعيد تشكيل أية مادة (الماضي في حالتنا هذه) على ضوء القضايا الحاضرة وهذه العملية التأويلية تستدعي انتباهنا في رواية دكتوراو التي تناولت الهولوكوست بطريقة غير مباشرة. نجاح (كتاب دانيال) في مقارنة الهولوكوست بتوظيف تقانتي: الإغفال والإحلال ضمن إطار ما وراء القص التاريخي ما بعد الحدائثي يستدعي مقارنتها بروايته (مدينة الرب) التي صدرت عام 2000. حاول دكتوراو في روايته الثانية عكس الوجود الإنساني عموماً ولكن في إطار القرن العشرين أسلوبه المتشظي في منح القارئ أجزاء يائسة تحتاج الى قراءة وتأويل لا تحاكي قراءة وتأويل الإنجيل "أحد مصادر التناسات الهامة في الروايتين" فحسب ولكنها تحاكي الحياة نفسها بكل تفاهاتها الظاهرة التي علينا ان نحياها بل ونمنحها معنى وقيمة مستهلاً بروايته بالانفجار الكوني الكبير ومتأملاً في حياة ونظريات اينشتاين ولودفيغ فيتجنشتاين ومقحماً أغنيات الجاز ورباعيات المدراس، ان دكتوراو يوظف هذه المتجاورات ليتحدى الحياة الدنيوية والمزرية في آن واحد للأبطال الذين يحاولون ان يعطوا معنى للعالم وبالتحديد معنى دينياً بعد موجات الرعب التي حملها القرن الماضي. يتناول دكتوراو الهولوكوست مباشرة وبالأحرى فانه يوظف الهولوكوست باعتبارها نموذجاً خلال تأملاته عن وجود الله. وحين يخلق ناجيين متخيلين فانه يترك الحقائق تتحدث عن نفسها، تماماً دون وساطة ودون تعليقات تذكر. وفي الحقيقة فان شهادات الهولوكوست هي الأكثر تماسكاً من كل أجزاء السرد التي تحتويها الرواية كما ان واقعيتها الزمنية تمنحها استمرارية وتواصلًا يوصلنا في نهاية المطاف الى غلق أو خاتمة تفتقر إليها بقية أجزاء الرواية. لا يوظف دكتوراو في روايته صيغة شهود العيان فحسب ولكنه يوظف تقانة التحويف *mis en scène*¹ ما بعد

1 التحويف *mis en scène*: الحلقة اللاهائية التي تخلق عندما يطوق السرد التحتي السرد القالب "يمكن وصفه بالمعادل أو المكافئ لشيء مثل لوحة ماتيس الشهيرة لغرفة فيها نسخ عديدة منمنمة من نفس اللوحة معلقة على احد الجدران... والمثال الشهير من رواية اندريه جيد" المريفسون (1949) حيث تنشغل الشخصية بكتابة رواية تشبه الرواية التي يظهر هو فيها. يضع سبنس (1987: 188) المثال التالي:

الحدائية حيث يجري ابتكار شهادات شهود العيان ضمن القصة حتى ان القارئ لن يتمكن من إدراك ان هذه الشهادات مركبة وتخييلية إلا في نهاية الرواية. لا تبدو أجزاء تناول الهولوكوست في الرواية مثيرة لأنها لا تعدو كونها أكليشيهات عن الحياة في الجيتوهات يمكن ان نجدتها في مئات الكتب والوثائق التي تتحدث عن الهولوكوست وتبعاً لذلك فقد أصبحت الهولوكوست هنا مجرد خدعة أو حيلة للدخول في نقاش عن الدين والفلسفة في القرن العشرين. وعليه فقد ضاعت خصوصية وفراة الحدث عندما ضمنه الكاتب ضمن سياق اكبر وأعم. لقد فشلت (مدينة الرب) حسب كثير من النقاد في مقارنة الهولوكوست أو تأثيراتها على الفكر والفلسفة في مرحلة ما بعد الحدائة. أما مناقشتها لـ "اللاوعي" النقابي في نهايات القرن العشرين وروح ما بعد الهولوكوست فقد كانت عامة لذا فان روايته (مدينة الرب) كانت "في رأي كريستين بوسي" تفتقر الى التحقيق العميق الذي ميّز معالجات دكتوروا لهذه المرحلة التاريخية الخاصة في رواياته الأخرى مثل (كتاب دانيال) و(عصر موسيقى الجاز) التي أعادت ابتكار الحقب التاريخية التي تتناولها جذريا وتبعاً لذلك فإنها شرحت الماضي وفهمنا له في الحاضر. وعلى العكس من ذلك فان (مدينة الرب) بقيت في إطار الزمن الآني المتأمل في الماضي دون أن تنجح في الوصول إليه. ولهذا السبب رأى نقاد ان رواية (كتاب دانيال) كانت انجح في مقارنة حالة الهولوكوست في وعي ما بعد الحدائة: إدراك وجودها بثبات وقمعها بوعي. فضلاً عن ذلك فان توظيف دكتوروا لإلتباسات ما وراء القص التاريخي وتقانة الوعي الذاتي الـ "ما وراء قصية" جعلت من (كتاب دانيال) اشتباكاً هلوكوستياً ما بعد حدثي بامتياز تبعاً لليندا هتشيون التي ترى ان دكتوروا هو أفضل من وظّف التناص في سرد ما بعد الحدائة.

يرز ريموند فيدرمان الناقد والروائي التحريسي الـ "ما بعد حدثي" المفاهيم ما بعد الحدائية عن اللغة مثل عجزنا عن مقارنة الحقائق والذكريات

"كانت ليلة عاصفة مظلمة، حيث تحلق عصابة من اللصوص حول النار. عندما انتهى من تناول طعامه قال اللص الأول: دعوني احكي لكم قصة، كانت ليلة عاصفة ومظلمة، عندما تحلق عصابة من اللصوص حول النار، وعندما انتهى من تناول طعامه قال اللص الأول: دعوني احكي لكم قصة، كانت ليلة عاصفة ومظلمة و....." ((ينظر كتاب: علم السرد مدخل إلى نظرية السرد، يان مانفريد، ترجمة أماني أبو رحمة)).

بدون اللغة حين ينتهك اغلب الاتفاقيات التي وظفتها أدبيات الهولوكوست، ويقول ان "كل شيء هو رواية، ولأن كل شيء يتبدى باللغة فان كل شيء هو لغة، وتلك اللغة في نهاية المطاف هي نحن، وهي ما يجعلنا متماسكين". يدحض فيدرمان التمثيل المحاكي أو أية محاولة لوصف المعاناة أو الاضطهاد بأسلوب واقعي فضلاً عن انه يتنكر لفكرة المباشرة وسلطة شهود العيان حين يقول "تكتسب أية تجربة سواء كانت تراجيدية أو كوميدية أو تافهة مبتذلة معنى عبر اللغة عندما يعاد تناولها أو تسجيلها أو حكيها أو كتابتها" كما ويرفض فيدرمان الأصالة وهو بالمناسبة صاحب مصطلحي متعة الانتحال **pla[y]giarism** و **critifiction**¹.

يكتب فيدرمان وهو يعلم صعوبة التوافق بين خطابي ما بعد الحداثة والهولوكوست ولذا فانه يمثل أمودجاً لل صعوبات والتحديات التي تواجهها ما بعد الحداثة الأدبية عند مقاربتها للهولوكوست. ولكنه ينتهز ببراعة الفرص التي وفرتها نظريات ما بعد الحداثة لمواجهة الحداثة. وبدلاً من إتباع التقسيم الثنائي التقليدي الذي يحاول أن يفصل التجريب النصي عن التسجيل التاريخي المفعم بالمعاني، يوظف فيدرمان نشره البالغ الخصوصية والمعقد غالباً والمتحدي دائماً للتعليق على عالم ما بعد الهولوكوست. كما أن توظيفه لطرق ما بعد الحداثة في التجريب اللغوي والأسلوبي والشمي أنجحته في تحطّي أحد أهم نواقص ما بعد الحداثة وتحديداً عجزها عن المشاركة في الحوار الاجتماعي والسياسي. تناول فيدرمان الهولوكوست تناوياً مميزاً ليس من خلال المحتويات ولكن من خلال الشكل، وليس من خلال المحاكاة أو تمثيل الواقع بل من خلال التخيل الهادف، انه يجسد أزمة اللغة "بعد أوشفيتز"، ويواجه المحرقة في إطار ما بعد الحداثة.

1 متعة الانتحال **pla[y]giarism** و **critifiction**: بإضافة حرف "y" إلى كلمة انتحال بالانجليزية **critifiction, plagiarism**: نوع من السرد يحتوي نظريته الخاصة ونقدها في الوقت ذاته، يطمس **critifiction** أنواع السرد الأخرى. عندما أعلن ريموند فيدرمان موت ما بعد الحداثة 1980، عرف بنوع جديد من الخطاب "نقدي بقدر ما هو روائي". نحن محاطون بالخطابات "يقول فيدرمان": التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والطبية والقضائية، وبطبيعة الحال الأدبية. "فماذا لا نجتمعها كلها، بدلاً من إبقائها منفصلة وموجودة "إما/أو" في عالم النص"

تعالج روايات فيدرمان، وإن بطريقة غير مباشرة عواقب تجاربه عندما كان صغيراً في باريس المحتلة من النازية. تلقي الهولوكوست بظلالها على كل أعماله وتحدى قدرة السرد على أن يلتقط بكفاية ما وصفه فيدرمان "ضحامة لا تعتفر"، حدث يقف بوصفه كتلة سردية صلبة لا يمكن تمثيلها. وأفضل طريقة لوصفها هي توظيف علامات الحذف، بوصفها غياباً يتجاوز، دائماً، قدرة التمثيل باللغة أو بالرسم.

نقرأ في الصفحة الأولى من روايته (إنسان أو لاشيء) والصادرة عام 1971:

"هنا نعلم أن والدا البطل كلاهما أمه وأبيه وأختيه الأكبر منه والأصغر قد رحلوا لأنهم يهود إلى معسكر اعتقال ألماني ربما كان أوشفيتز ولم يعودوا قط، بلا شك أنهم قد أيدوا عن سبق إصرار وتقصد X*X*X*X*....."

ما يعنينا في هذه القطعة هو الطريقة التي اختارها فيدرمان لتمثيل غياب عائلته. لا ترمز هذه العلامات النجمية X*X*X*X إلى موت أربعة من أفراد عائلته فحسب بل إلى..... غيابهم. غالباً ما يوظف فيدرمان هذا التعبير لاختزال موت عائلته، التعبير الذي يتميز بالفقد. الأمر الذي يؤكد حقيقة عجز الكلمات عن شرح "الفقد المركزي الأساسي" كما وصفه في روايته الثانية (خذها أو دعها) التي صدرت عام 1967. في هذه الرواية تغيرت نوعية اهتمام فيدرمان بالهولوكوست قليلاً، والتي بقيت في خلفية الرواية كما في السابق، ولكن الحدث نفسه أصبح مركز اللعب النصي، وليس مجرد محاولة التعامل معه. السمة الأكثر إدهاشاً في النص "كما في اغلب روايات فيدرمان" هو التلاعب المطبعي الذي يعم الكتاب على حساب المحتوى. فالفقرات تختلف في الطول، كما انه يغير من نمط الخط وحجمه من حين لآخر، فضلاً عن إقحامه للنثر ضمن نصوص شعرية محكمة الوزن والقافية لذا يمكننا القول بان النص يعد مثلاً واضحاً على مرحلة معينة من الأدب الـ "ما بعد حدائي": نمط التجريب النصي المتورط ذاتياً الذي أطلق عليه فيدرمان مصطلح surfiction. أما في رواية (الصوت في الخزانة) الصادرة عام 1979 فنجد ان فيدرمان يواجه ماضيه بنمط مجهد وطويل ويمتد تماماً، بل ان النص بأكمله يمكن ان يُرى على انه مواجهة الماضي والاشتغال به

وإن ضمن فضاء نصّي محكم السيطرة. في (الصوت في الخزانة) نجد تزواج ذكريات النهارات والليالي التي قضاها البطل في محباً من الجنود الألمان مع سجن الشخصيات في النص. وفي الواقع فإن النص يحرص فيدرمان طفلاً ويافعاً في مكان هو الرحم والقبر معاً: موت الذات البريئة وولادة النفس الناجية من الكارثة، تماماً مثل ولادة الإبداع الكتابي عند كل الشخصيات في القصة. وعلى الرغم من ان هذه الرواية لا تحوي تجريباً طباعياً مثل روايته السابقة إلا أن التحريب اللغوي فيها أوضح وأعمق. يعرض السارد أفكاره بأسلوب هو مزيج من تيار الوعي وثرثرة بيكيت إلا ان تدفق هذه الأفكار هذا تقطعه جمل مكسورة البناء. لا تظهر الهولوكوست هنا في ذكريات الخزانة فحسب وإنما في الشكل المتناثر المستبد. فعلى الرغم من ان المؤلف لم يوظف الاستراتيجيات المطبعية التي وظّفها في روايته السابقة إلا انه مارس تجريباً شكلياً آخر حين قيّد نصّه بعدد معين من الأسطر في كل صفحة وعدد من الحروف في كل سطر. يحاول فيدرمان من خلال هذا التحريب الشكلي المستحدث تمثيل الحادثة ومواجهة الصدمة في الوقت ذاته بمعنى ان الكاتب يحاول من خلال التقييد الفضائي والأسلوبي أن يكون حراً في عرض ماضيه ثيمياً فضلاً عن ان النص يعرض قيود اللغة وعجزها عن إدراك الخيرة من خلال رمزية الخزانة ولكن في الوقت نفسه فان النص يعترف بأنه لا يمكن مقارنة أي ذاكرة إلا من خلال اللغة.

في رواية (ارتجاج مضاعف) والتي صدرت عام 1982 يشير فيدرمان الى خيرة الخزانة بصراحة وان بطريقة غير مباشرة بمعنى ان الإشارة "ما وراء قصّة" فضلاً عن توظيف متعة الانتحال التي ابتدعها فيدرمان وبذلك فقد حرر فيدرمان نفسه من الحاجة الى توظيف العلامات اللغوية للإشارة الى الفقد. لقد واجه فيدرمان ماضيه بطريقة أكثر وضوحاً من ذي قبل ولكنها أيضاً غير تقليدية على الإطلاق. لقد تحول التحريب عند فيدرمان في ارتجاج مضاعف من اللغة الى الاستيمولوجيا تماماً كما ان سماته الـ "ما بعد حدائية" تحولت من اللعب مع قارئه على مستوى اللغة الى إشراكه على مستوى المعنى. تميزت روايته هذه بتوظيف الخيال العلمي، النوع الأكثر غرابة في مقارنة الهولوكوست. تبدو رواية الخيال العلمي مناقضة للالتزامات الأخلاقية للأدب الهولوكوستي إلا ان صيغها الابداعية والغرائبية وعناصرها

الفانتازية تسمح للمؤلف بإعادة طرح موضوعه بطرق مختلفة ومغايرة الأمر الذي يتناسب مع استراتيجيات التحريب التي اتبعها فيدرمان في كل رواية¹.

الهولوكوست وبعد ما بعد الحداثة: راؤول ايشلمان وإريك غانيس

تناولت في مقال سابق كتاب راؤول ايشلمان الموسوم "الأدائية أو نهاية ما بعد الحداثة" والذي يبتشر فيه بمرحلة جديدة أطلق عليها مصطلح "الأدائية" وحددها بأنها الحقبة التي ابتدأ فيها التنافس المباشر بين المفهوم الموحد للعلامة واستراتيجيات الغلق من ناحية، والمفهوم المتشظي للعلامة واستراتيجيات انتهاك الحدود المميز لما بعد الحداثة من ناحية أخرى. كما بشار ايشلمان "ضمن أشياء هامة أخرى" بالانتقال من التشاؤمية الميتافيزيقية الى التفاؤلية الميتافيزيقية. نقطة التوجيه الميتافيزيقية لم تعد الموت ووكلائه (الفراغ، الغياب، وإفراغ الذات والعجز والاختلال الوظيفي ولكن بدلاً من ذلك الحالات المختبرة نفسياً أو المؤطرة تحليلاً للسمو والارتقاء البعث والنشور، والعبور الى النيرفانا، والحب، والتطهير، والإشباع، والتأليه والعبادة).

يتبع ايشلمان الأدب الهولوكستي في مرحلتي ما بعد الحداثة ثم في ما بعدها فيقول "ذهبت نقاشات ما بعد الحداثة عن كتابة التاريخ باتجاه الاعتقاد بأن أي تركيب أو بناء موحد ومتكامل ومتناسك للتاريخ ليس إلا وهمياً لأن تركيب التاريخ حتى لو إدعى الشمولية المغلقة لن يتمكن من التماهي مع نفسه، وسيبقى دائماً ما أطلق عليه جان لوك نانسي (1990، 105) فائض من المعنى لا يمكن اختزاله في المخطط المركزي الأصلي".

وبدلاً من تناول الموضوع بوصفه "معيقاً تأويلياً" غير قابل للإحلال، فإن ما بعد الحداثة نجحت في تحويله الى برنامج إيجابسي، حين جعلت من الكتابة التاريخية

1 للمزيد حول تحليل روايات ما بعد حداثية أخرى تناول الهولوكوست ينظر:

Kristina Busse: IMAGINING AUSCHWITZ: POSTMODERN REPRESENTATIONS OF THE HOLOCAUST

وكتابات جماليات ما وراء القص: دراسات في رواية ما بعد الحداثة، تر: أماني أبو رحمة، دار نينوى. دمشق. 2010

إستراتيجية مزدوجة: تجمع بين نقد الكتابة التاريخية التقليدية وتمثيل الآخر المهمش. وبدلاً من الثلم الأنيق للسرديات الكبرى، أصبح التاريخ حقلاً مترامياً الأطراف من الشقوق المتداخلة التي تهدف إلى كشف وتمكين المصادر الهامشية من التجربة التاريخية: التفاصيل اليومية، الأتباع، الضحايا.

يرى ايشلمان انه لا توجد مشكلة في تمثيل خبرة الضحية أصعب وأدق من الخطاب في الهولوكوست ويقتبس من إريك غانس قوله ان عملية القتل الجماعي لليهود في الحرب العالمية الثانية (وإلى حد أقل، قصف هيروشيما وناغازاكي) قد حولت تركيز الفكر السياسي من المركز اليوتوبسي الى الضحايا المهمشين، الذين أصبحت خبرتهم القاتلة في تجربة الاستبعاد من المجتمع نقطة انطلاق للفكر والعمل السياسي التقدمي. لم يعد الهدف من السياسة الالتزام الصارم بإيديولوجيا محددة، ولكن وضع نفسك باستمرار في موقف المعارضة للمركز المهيمن لتتمكن من اخذ دور الضحايا المفترضين وفي حالة الإبادة الجماعية النازية، فان العلاقة المميّنة بين المركز والأطراف لا تدع مجالاً للازدواجية كما انه لا يمكن ان تكون هناك علاقة بين الضحية ومرتكب الجريمة أو معاملة بالمثل أو قاعدة مشتركة أو وحدة إنسانية: أما أنت أو الآخر. وباختصار فان تجربة الهولوكوست ضاعفت إمكانية وفاعلية فكر ما بعد الحداثة. إنها لم تعرف الثقافة الغربية بوصفها مركز ومصدر الإرهاب التام وحسب، ولكنها مصدر منظور أخلاقي يمكن أن يحدد بميوعة وحسب المكان تبعاً لموضعه بالنسبة للمركز، بدلاً من كونه مجموعة متماسكة وصلبة من القواعد المتقابلة. والنتيجة هي نوع من "التشوية" الناعمة مع الضحية - بدلاً من الإنسان الأعلى *bermensch* - تعمل بوصفها نقطة انطلاق ارسطوطاليسي لنقد العادات البرجوازية.

دخل مصطلح "الهولوكوست" حيز التوظيف في الستينيات من القرن الماضي ويرى ايشلمان انه أحد مصطلحات ما بعد الحداثة والذي تأخر قليلاً. بل أن توظيفه انبثق من الحاجة إلى جعل تجربة الأضحوية *victimary* حاضرة ثقافياً وليس شخصياً فحسب. ولكن في السنوات الأخيرة توسعت الفجوة بين هذين النوعين من الخبرة، إذ لم يضاف الكثير الى أدب الهولوكوست الوثائقي فيما تحول التصوير الأدبي والبصري لأهوال معسكرات الاعتقال الى اكليشيات غير قادرة على

إثارة قلقنا وزعزعة طمأنينتنا. يتابع ايشلمان قائلاً: "ان استنفاد الخيرة الأصلية للأضحوية أعطى المجال في مرحلة ما بعد الحداثة المتأخرة لأعمال هي في نهاية المطاف جمالية أكثر من كونها تعليمية أو وثائقية". فعلى سبيل المثال يتحول الزائرون لنصب الهولوكوست التذكاري في برلين بين شواهد أضرحة تشبه الأعمدة الحجرية الضخمة تذكّرهم بقوة بارتباك وضعف الضحية، لكن من دون أية إشارة موضوعية محددة للهولوكوست. أما في الأدب، فان كاتباً سويسرياً غير يهودي اسمه برونو جروجان غمهاى مع محنة الضحايا من اليهود البولنديين لدرجة انه كتب مذكرات لناجين تعد في غاية الخطورة والغريب ان كتاباته لاقت ترحيباً واسعاً، ولكن النقطة هي ليست في تعمد جروجان التزوير والافتعال (ويبدو انه يعاني من مشاكل عقلية خطيرة) ولكن في أن جمهور القراء الذين اعتادوا على وصف الحياة في معسكرات الاعتقال المروعة تقبلوا بسهولة مذكرات جروجان مع كل الشعاعية والجمالية الى منحتها وصف الواقعية المفرطة إذا ما وظفنا مصطلح بودريلارد "أكثر واقعية من الواقع".

أما في السينما، فقد كانت هناك محاولات للإبتعاد عن خطاب الأضحوية من خلال تصوير ضحايا معسكرات الاعتقال بوصفهم شخصيات كوميدية تؤكد على استمرارية الحياة (روبرتو بينيني في الحياة جميلة)، أو من خلال التشديد على الأعمال المتشظية في الوقت الحاضر لذكرى الهولوكوست أكثر من العرض الوثائقي المتناسك (الشواه Shoah "لكلود لانزمان). وعلى الرغم من المستوى الفني الرفيع لهذه الأعمال، يقول ايشلمان، إلا أنها تذهب بالخطاب الاضحوي الى أقصاه الأمر الذي يعني بداية استنفاده في الوقت نفسه. ان المذكرات الاحتيالية المفرطة الواقعية لجروجان، والفراغ الثيمي للانزمان وتوظيف بينيني غير اللائق للكوميديا في عرض ذكرى المحرقة، ولملمة ذكريات التاريخ كما فعل لانزمان، أمور تشير الى حاجة أساسية لتضخيم وتجميل والمبالغة في طريقة تقديم ما بعد الحداثة المؤلف للهولوكوست والتي كانت تركز على الغيرية غير التبادلية التي يعيشها ضحايا المركز الوحشي القاهر الذي لا يلين. لقد بدأنا نواجه صيغاً من الجماليات الفائضة تصرف الانتباه عن إنمोज الأضحوية بذات القدر الذي تدعي أنها تجددنا. وعلى ضوء تلاشي مصادر الخيرة الحقيقية بشكل متسارع فان العلاقة المفرطة على نحو

متزايد بين الفن والضحية ستصبح مظهراً أساسياً لا يمكن تجنبه في جميع خطابات الهولوكوست.

وعلى ضوء تحليله السابق لواقع خطابات الحدث يتساءل ايشلمان عما إذا كان من الممكن أن يكون هناك بديل لخطاب الأضحوية من شأنه أن يفتح وجهة نظر نحو المستقبل من دون إعادة كتابة التاريخ على حساب ضحاياه؟. ويرى أنه على الرغم من التضاريس الصعبة والخطيرة، إلا أن هناك دلائل على أن الكتب والأفلام قد بدأت الآن التركيز على مرتكبي الجرائم والخيارات الأخلاقية التي تتضمنها أعمالهم، وقبل كل شيء على إمكانية التكفير والتعويض والمصالحة التي تعبر عنها عن هذه الخيارات. يذكر ايشلمان من هذه الأعمال في السينما مثلاً فيلم (قائمة شندلر) للمخرج ستيفن سبيلبرج عام 1993 والجائزة على سبع جوائز أوسكار، وفي الرواية، نجد رواية جوناثان سافران (كل شيء مضيء 2002) ورواية مارتن أميس (سهم الزمن) وبالألمانية (رواية الكلاب الهاربة) لمارسيل باير. ويرى ايشلمان انه غير قادر على الخوض في الآثار المترتبة على هذا التحول الباراديمي من منظور الضحية الى منظور المجرم إلا انه يتناول بالتحليل رواية (القارئ) الصادرة بالألمانية عام 1995 لبيرنهارد شلينك (أستاذ الفلسفة والقانون) والتي رأى فيها مثلاً واضحاً على الأدائية الأدبية. تعد رواية (القارئ) واحدة من الروايات الألمانية القليلة التي أصبحت من أكثر الكتب مبيعاً في أميركا بعد ان ترجمتها كارول براون جينواي عام 1997. ويرى ايشلمان ان الرواية غير عادية بسبب تعاطفها مع حارسة معسكر اعتقال سابقة.

تحكي الرواية، التي تحولت الى فيلم سينمائي يحمل الاسم نفسه من إخراج البريطاني ستيفن دالديري والذي رشح للأوسكار أيضاً¹، حكاية الشاب مايكل بيرغ السارد والبطل والذي ولد مثل المؤلف تماماً في أواخر سنوات الحرب. وتجري أحداث الرواية في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية في ثلاث فترات زمنية مختلفة أبطالها شاب وفتاة يرتبطان بعلاقة غريبة تتقاذفها ظروف الحياة ومآسيها، تبدأ الأحداث حين يشعر الشاب المراهق مايكل بيرغ ببعض التعب وتوسعفه فتاة غريبة (مفتشة التذاكر في الترام) عمرها ضعفي عمره اسمها هانا، وتنشأ بينهما علاقة

1 لتحميل الفيلم: <http://www.imdb.com/title/tt0976051>

حب حميمة وغريبة وسرية. يكتشف مايكل ان هانا تحب أن يقرأ لها بصوته من كتاب الأوديسيا ورواية مغامرات هاكليري فين وقصة السيدة والكلب الصغير.

وبرغم قصة الحب العنيفة التي ربطت بينهما واستمرت طوال الصيف وجد بيرغ نفسه يوماً وحيداً وكسير القلب بعد اختفاء هانا المفاجئ وغير المبرر. وبعد مرور ثمان سنوات وبينما كان بيرغ محامياً يتابع محاكمات مجرمي الحرب من النازين، وجد نفسه وجها لوجه أمام هانا. لقد ظهرت في حياته مرة أخرى ولكن هذه المرة في قصص الاتهام متهمه بقتل 300 امرأة يهودية وإرسالهن الى الهولوكوست. ترفض هانا الدفاع عن نفسها وتحكم بالسجن مدى الحياة وهنا فقط يدرك بيرغ سر أمية هانا والسر الذي كان بالنسبة لها أكثر عاراً حتى من نشاطاتها أثناء الحرب. السر الذي كان عليها ان تخفيه مهما كان الثمن. بعدها يقوم بيرغ بمراسلة هانا خلال سجنها الطويل. كان يرسل إليها أشرطة مسجلة بصوته يقرأ لها روايات كلاسيكية وأشعاراً. وعندما انتحرت هانا في اليوم الذي كانت ستخرج فيه من السجن زار مايكل زنزانته. وهنا أدرك ان هانا حاولت ان تعلم نفسها القراءة والكتابة بمساعدة أشرطته ووظفت هذه القدرة لاحقاً للتعرف على تاريخ الرايخ الثالث والهولوكوست. تنتهي الرواية عندما يحقق مايكل لهانا رغبتها الأخيرة: توصيل صندوق مدخراتها الى آخر ضحاياها الناجين ليقدمها تبرعاً منها الى جمعية خيرية يهودية تعني بمحو الأمية. يكشف الحوار بين مايكل وهذا الناجي ان الأخير يربط خطي القصتين "نيمياً" حين يعتبر ان مايكل ضحية أخرى من ضحايا هانا الأمر الذي يقلق مايكل بعمق.

وعلى الرغم من أن كريستينا بوسي¹ ترى في الرواية مؤشراً على حيوية نوظف الأظر الـ "ما بعد حدائية" في تعميق فهمنا للمحرقة، وان رواية (القارئ) برغم بساطتها الظاهرة تبلور مواضيع أخلاقية للقارئ الـ "ما بعد حدائي"، فهي تبرز قضية القراءة وبالتالي تركز على موضوعات الوسائطي، وإدراك القارئ، فضلاً

1 للمزيد حول تحليل روايات ما بعد حدائية أخرى تناول الهولوكوست ينظر:
Kristina Busse: IMAGINING AUSCHWITZ: POSTMODERN REPRESENTATIONS OF THE HOLOCAUST

وكتابات جماليات ما وراء القص: دراسات في رواية ما بعد الحدائة، تر: أماني أبو رحمة، دار نينوى. دمشق. 2010

عن عجزنا عن مقارنة الماضي. وتبعاً لذلك فإن الرواية تطرح اهتمامات جمالية وأخلاقية عن تمثيل الهولوكوست. وترى أيضاً أن واحدة من القضايا الأساسية في (القارئ) هي المسؤولية الأخلاقية للتعليم الكلاسيكي بقيمه التنويرية التقليدية، وبهذا فإنها تواجه مباشرة العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة، إلا أن لايشلمان رأياً مغايراً تماماً حين يرى أن (القارئ) قد انفصلت عن معايير ما بعد الحداثة عندما دمجت الضحايا والفاعل في مشاهد طقوسية حميمة مغلقة.

يذكر ايشلمان نقطتين أساسيتين غادرت فيهما رواية (القارئ) أدبيات ما بعد الحداثة وهما:

أولاً: التفاؤلية الميتافيزيقية الواضحة، إذ من الواضح أن شلينك يرى العالم بوصفه مفتوحاً على التحسن حتى وإن كان ذلك بطريقة تدريجية أو غير كاملة. لا يقدم (القارئ) لنا صورة أقل إدانة للتواطؤ الألماني في الإبادة الجماعية من ما بعد الحداثة كما أنه لا يبذل أي جهد في البحث عن أعذار لهانا أو نفي معاناة ضحاياها، ولكنه يقول أن الناس "وخاصة الجناة" منغلِقون في إطارات طقوسية بدائية غالباً ما تكون من صنع أيديهم، وأن هذه الإطارات يمكن أن تتغير (أو تُغير) إلى الأفضل بمرور الوقت. وهذا يتناقض بشكل صارخ مع التشاؤم الميتافيزيقي الـ "ما بعد حداثي"، الذي من شأنه أدانتنا بسبب تزييفنا لحالة الأضحوية وتكدينا لثلاثة أجيال كاملة. توضح (القارئ) بتوظيفها "سيناريو" خيالياً إمكانية تغير تاريخي مركب ومؤطر فردياً بدلاً من فكرة العود الأبدي (eternal return) المختلفة قليلاً¹.

ثانياً: تجلّي الانفصال الحذري بين رواية (القارئ) ومعايير ما بعد الحداثة في الإصرار على التماهي المؤطر مع الجاني فضلاً عن الأصل المشترك (وليس الوضع الأخلاقي المشترك) بين الضحية والجاني.

1 العود الأبدي هو الرؤية اليونانية القديمة للتاريخ باعتباره تاريخاً دائرياً يأخذ شكل حلقات متكررة، والتي أعجب بها نيتشه، ربما بسبب عبثيتها، ولذا كان يتحدث هو الآخر عن فكرة العود الأبدي (eternal return). إن كل الحلقات التاريخية بكل تفاصيلها بعد أن تصل إلى نهايتها ستكرر مرة أخرى بمخالفها ينظر: الرؤية الصهيونية للتاريخ، عبد الوهاب المسيري.

لقد سارع النقاد المحللون النفسيون لما بعد حدثين الى الإشارة الى ان الكتاب يحددنا بتصوير تماهي الجانية مع عشيقها الذي هو بمعنى ما الشريك والضحية على حد سواء. ومن منظور ما بعد الحداثة التي لا تسمح بأي تشاركية أو تبادلية بين الضحية والجاني يصاحب هذا التماهي القسري مع الجاني مقايضة قاتلة *quid pro quo*، ذلك أن شلينك جعل مايكل يغتصب عرش الأضحوية المحتل عادة من قبل اليهود، ولكن فقط على حساب حصاره في قوقعة من الهوس الجنسي الكفيل بإغلاق كل تفكير أخلاقي. في هذا التفسير، يزرع مايكل تحت وطأة العجز عن التفجع والذي يعني عدم القدرة على تخلص نفسه من الهوس بموضوع حبه النرجسي لهانا. وعلى ما يبدو فان مايكل متهم بإعادة خيرة الشعب الألماني بأكمله. فمن وجهة نظر التحليل النفسي (الكسندر ومارجريت ميتشرليتس) فان الشعب الألماني أعاد توجيه طاقته الشهوانية بعد الحرب من خلال إنكار أو كبت ذكريات جرائم النازية وخدمتهم لمصالحها. أما العلاج الذي أوصى به الزوجان ميتشرليتس فهو المواجهة القاسية والمفاجئة مع صور الجثث المتكدسة التي تحولت الى اكلشيهات بصرية. تكرر هذا العلاج بصورة أو بأخرى بوساطة نقاد (القارئ) الـ "ما بعد حدثين" الذين يحفزوننا على عكس لا-مقياسية *incommensurability* منظور الاضحوية وخيرة الجاني، أو الصيغة النيتشوية الأكثر حزما والتي تشبث بسمة محددة من الإنسانية وهي قدرتها على إلحاق الأذى بالآخرين دون سبب محدد.

لا نحاول (القارئ) كما يقول ايشلمان: أن تبرر تدني القيم الأخلاقية عند هانا أو تواطئها في عمليات الإبادة الجماعية ولكنه يعيد صياغة المشكلة لتصفية حساب الهولوكوست من خلال اطر هي مزيج من الحب والتنوير والإجبار تسمح بالرجوع "وان كان ناقصاً" للضمير الأخلاقي المستقل. يشجعنا المؤلف مع مايكل البطل لتقبل توبة هانا خطوة خطوة. وعلى الرغم من ان ذلك لم يتحقق إلا في إطار ضيق إلا انه مكننا من ان نحطم الحلقة المفرغة من النواح على الماضي الأليم.

وعلى الرغم من التفاؤلية الميتافيزيقية التي اتضحت من خلال ترسيخ المؤلف لرغبة جامحة للثقافة لدى بطله لا تشي شخصيتها بهذه الرغبة إلا ان (القارئ) لا

يتوج هذه الرغبة على طريقة التراكم الخطي والتدرجي والتقدمي للفرح والنور في آخر النفق، وذلك لأن الإطار يشكل ملاذاً وعبئاً على حد سواء.

لا يهدف الإسقاط الأدائي الى جعل الماضي الملطخ بالعار يتفشى في المستقبل على نحو أعمى وبدلاً من ذلك، فإنه يوفر إطاراً مؤسساً على الحاضر له القدرة على التوسط بين الجانبين ونظراً للتراجع السريع في التجربة التاريخية الحقيقية والجمالية الفائضة التي تصاحب بشكل لا يمكن تجنبه تزييف تلك التجربة (على طريقة بودريلارد)، فإن الإسقاط الأدائي يقدم وجهة نظر حقيقية جداً للخروج من مستنقع ما بعد التاريخ ¹ posthistory الذي بدأ بلا نهاية.

أما إريك غانس المنظر الثقافي الأمريكي الذي قدم عام 2000 مصطلح ما بعد الالفية post-millennialism لتدشين مرحلة ما بعد الحداثة بمصطلحات أخلاقية اجتماعية سياسية - على اعتبار ان الأدائية لايشلمان تناول جماليات مرحلة ما بعد الحداثة - فانه يربط ما بعد الحداثة بـ "تفكير الاضحوية" "victimary thinking" الذي حدده بأنه يركز على المعارضة الأخلاقية غير القابلة للتفاوض بين الضحية والجلاد والتي نشأت على خلفية خيرة أوشفيتز (وربما هيروشيما بدرجة اقل!). ومن وجهة نظره فان أخلاقيات ما بعد الحداثة مشتقة من التماهي مع الضحية المهمشة وازدراء لمركز اليوتوبسي الجنائي وبالتالي فإن السياسات الاضحوية التي صبغت ما بعد الحداثة كانت ثمرة على نحو ما في معارضتها للشمولية واليوتوبية غير إنها لم تكن ثمرة في "حقدها Resentment² على الرأسمالية والديمقراطية الغربية التي يروج لها غانس ويرى أنها عوامل مصالحة كونية ويقول ان ما بعد

1 ما بعد التاريخ: الانقطاع عن مسلسل التاريخ السابق أي تجاوز النزوع التاريخي وقد تعني موت التاريخ.

2 Resentment: الحقد والإرادة الانتقامية في الفلسفة وعلم النفس هي نوع خاص من الضغينة والعدائية الموجه نحو من يعتقد المرء انه سبب إحباطه وهزيمته. ان الإحساس بالضعف والدونية وربما الغيرة ممن يعتقد انه السبب يولد نظام قيم أو أخلاق تعتمد الرفض/التبرير/تهاجم أو تتجاهل المصدر المدرك للإحباط وبهذه الطريقة يخلق الأنا عدواً ليحرر نفسه من المسؤولية. وقد وظف المصطلح من قبل الفيلسوف الألماني ماكس شيلر في كتابه ressentiment الذي نشر في عام 1912، ومنع من التداول لاحقاً على أيدي النازيين. وحالياً يوظف المصطلح على نطاق واسع في علم النفس والوجودية، وينظر إليه على أنه قوة فعالة لإنشاء الهويات، والأطر الأخلاقية ونظم القيم.

الألفة على النقيض من ما بعد الحداثة تنبذ الفكر الاضحوي وتنادي بحوار لا- اضحوي "non-victimary dialogue" تدعي انه سينخفف (الأحقاد) في العالم (من الواضح ان غانس لا يرى ان النازية والفاشية والصهيونية العنصرية هي توليدات وتمفصلات الرأسمالية نفسها).

يعرض غانس أفكاره على صفحته الاليكترونية التي تحمل عنوان "سجلات الحب والحقد" Chronicles of Love and Resentment ويتناول بالتحليل القضية الفلسطينية من وجهة نظر نبهنا مسبقاً الى أنها غير محايدة على الإطلاق كونه يهودياً أمريكياً يعيش ابنه في إسرائيل.

يرى غانس على هذا الصعيد ان التعويض الوحيد الذي حصل عليه اليهود من الهولوكوست، إلى جانب بعض التعويضات غير المناسبة التي لم يُدفع جزء كبير منها بعد، كان إسرائيل¹. ولكنه لا يرى أبداً ان الصهيونية وإسرائيل أعادت إنتاج النازية والفاشية في أشكال معدلة أكثر..، وأن إسرائيل الآن هي الدولة الوحيدة في العالم التي تجمع بين ثلاثة أشكال للاضطهاد الاستعماري فالمنتجون الى الأقلية الفلسطينية الذين ظلوا على أرض الدولة بعد 1948. العرب الإسرائيليون.. لهم وضعية مواطنين من الدرجة الثانية ومنذ 1967 فان سكان الضفة الغربية (قطاع) غزة لهم وضعية سكان تحت الاحتلال الأجنبي أو السيطرة المباشرة من جانب المحتلين السابقين. أما الغالبية العظمى من الفلسطينيين فلها وضعية شعب اقتلع من أرضه وحرّم من العودة إليها².

وفي الوقت الذي يحمل فيه غانس الفلسطينيين مسؤولية فشل المفاوضات وتحديداً في كامب ديفيد الثانية "وهي وجهة النظر الإسرائيلية الرسمية والايديولوجيا الصهيونية التي ينافح عنها ويتبناها بخدافيرها في كل طروحاته"، ليس غريباً إذاً ان غانس من المحافظين الأمريكيين الجدد ويعتبر ان باراك قدم تنازلات هامة إلا ان فشله الوحيد هو أنه لم يعامل المفاوضين الفلسطينيين كشركاء أنداد في الحوار،

1 ينظر: حوار حول الشرق الأوسط ومواضيع أخرى (الجزء الونشرت فيني) عمّار عبد الحميد وإريك غانس. جرت المقابلة في أيلول - تشرين الأول من سنة 2001 ونشرت في مجلة معابر على الإنترنت.

2 ينظر: جليلير أشقر. العرب والمحركة النازية، ت: بشير السباعي. دار الساقي، بيروت، 2010.

الأمر الذي أكد مخاوفهم في أهم ضحايا وتطبيقاً لنظريته الجديدة فان هذا المفهوم لم يعد صالحاً إذ لا بد من تساوي الأطراف كافة (المحتل والشعب الرازح تحت الاحتلال) حتى تنجح المفاوضات ويكتسب المحتل المستعمر الاستيطاني الإحلالي شرعية وجوده في مرحلة ما بعد الهولوكوست. وربما هذا هو جوهر نظريته ما بعد الاضحوية.

لقد انتهى وضع اليهود بوصفهم ضحايا بتأسيس إسرائيل ولن يسمح لغيرهم بأن يكونوا ضحايا على الإطلاق لذا لا بد من خطاب آخر يضمن مواصلة تفوق العالم الغربي والرجل الأبيض وإسرائيل وقبول شعوب العالم الأخرى كلها بهيمنة جديدة تحت مسمى مكافحة الإرهاب. يرى غانس ان أهم علامات خفوت خطاب الاضحوية هو اتساع رقعة الإرهاب الكوني بالاشتراك مع الاستعاضة عن تحقيق أهداف سياسية خاصة برفض بحمل الحداثة ويرى ان الإرهاب هو الشكل الأكثر تطرفاً لسلوك الاضحوية ذلك انه 0 أي (الإرهاب، وبالمناسبة فان غانس يرى في مقاومة الواقعين تحت الاحتلال إرهاباً) على ثقة من ان أبشع الجرائم لها ما يبررها لأن ضحاياها كانوا جميعاً شركاء وان بطريقة سلبية في الإيذاء.

يرى غانس ان نظام الاضحوية ارتكز منذ بدايته على ما أطلق عليه (الإثم الأبيض white guilt) للمعتدي المزعوم والتي يقابلها حقد الآخر الذي يجبره على أن يرى علاقته بهذا الآخر من منظور انتهاك مبدأ التبادلية الأخلاقي. ولدت حالة تبعية الخاضعين للاستعمار "الإثم الأبيض"، إن لم يكن في شعور المستعمر نفسه، فبالتأكيد في نفوس مواطني، لقد كان "الإثم الأبيض" هو المحرك الأساسي للتغيير التاريخي في عصر ما بعد الحداثة.

يرى غانس ان التفكير الاضحوي قد فشل في فهم ان التبادل "حتى وان كان غير متكافئ ضمن نظام السوق" يحقق فائدة لكل الأطراف ويرى ان نبذ التفكير الاضحوي لا يعني إنكار وجود الظلم ولكنه يعني انه في المرحلة الراهنة من التاريخ العالمي فان الحل الأكثر فعالية لإدعاءات الظلم الذي لا لبس فيه هو: تناول هذه المزاعم ليس بوصفها إثباتات تستوجب لوم الآخرين ولكن بوصفها ادعاءات قابلة للتفاوض.

ما بعد الميتافيزيقا: أو ميتافيزيقا الراهن والمستقبل Post -metaphysics

هيفاء النكيس

باحثة ومكاتبة من تونس

كيف لنا أن نستأنف النظر في مسألة مثلت مُنتهى ما انشغلت به عقول البشرية طيلة قرون؟ هل يكون العود من جهة الاقرار بسبائها أو نهايتها التي باركتها النزعات الوضعية المُغالية، أم من محاولات استنهاضها؟ ولماذا التلقت للميتافيزيقا اليوم؟ هل يكون ذلك بروح راهنة تُلملم وتُجمع شتات بقاياها المتناثرة، أم بروح ثورية مجدّة للمنطلقات والأهداف والغايات؟ ألا يقتضي الحديث عن الميتافيزيقا ضرورة الاقرار بمجدّة الأسس والمقاصد، على غرار ما أعلنت عنه المراجعة الكانطية- رغم ما انطوت عليه من حدود- أو تحريرا جدليا للميتافيزيقا من صورها التقليدية، كما انتهى إلى ذلك هيجل، أم انفتاحا على ألفة جوهرية بين الوجود والزمان رصدته المقاربة الهايدغرية؟ ما شروط التمييز بين الميتافيزيقا واللاميتافيزيقا؟ أي مهمة تبقت للفيلسوف، في زمن رسّخ فيه العلم حضوره الفعّال، وبصماته المؤثرة على اقدار الإنسانية حيث استحالت الدروب اللامتناهية والمتشعبة الى سبيل مُسترسلة رافقتها إمكانيات تغيير حقيقية وملموسة؟ هل قدر الفيلسوف والحال تلك، ان يركن و"يختار راهنا بين الانقلاب الى "نقد" يعاني من عجز أنطولوجي لأنه يستلف دائما مشاكله من خطابات العلماء أو التحول الى "شعر" يعاني في كل مرة من وفرة أنطولوجية لا يقبل له على احتمالها".¹

1 فتحى المسكين، هيجل ونهاية الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، 1997، ص 120.

إن النظر في الجدل المُمتد حول نهاية أو استمرارية الميتافيزيقا يقودنا إلى التساؤل عن وضع ومآل الفعل الفلسفي، كما يستدعي ذلك العودة إلى الإرث الفلسفي المتواتر بما يحويه من رؤى وأفكار نقدية متأصلة، نذكر منها القراءة الهيغلية والهايدغرية لمعضلات الميتافيزيقا، إضافة إلى ما دأبت على ترسيخه مدرسة فرانكفورت في إطار مراجعتها للمتن الفلسفي، حيث سعت هذه الأخيرة، عبر الفلسفة كطريقة أصيلة لتفكيك السائد، ومن خلال السلب والنفي كمبدأين أساسيين، إلى بعث نفس جديد للفكر، لا يكف عن المراجعة، حيث يحاكم هذا الأخير كل الانزياحات، ومنها العلمية والوضعية. وقد أثار هابرماس - كممثل للجيل الثاني لهذه المدرسة - هذه الإشكاليات القصوى، وذلك في إطار مقارنة جديدة تشتغل على مراجعة المعايير والقيم، وتشرّع لمجتمع انساني تعددي، محايد ومستقل. جادل هابرماس أنصار الجوهر الذين يذكرون بالتاريخ والذاكرة، والاجرائيين، وأيضا الذين يستلهمون من قوة القانون موافقهم. فقيم تتمثل مضامين هذه القراءات؟ وماهي شروط التفكير "ما بعد الميتافيزيقي" وآفاقه؟ أو بالأحرى كيف يستحيل الحديث عن الميتافيزيقا إلى مقاربتها بأفهوم أكثر راهنية "ما بعد الميتافيزيقا"؟

تثير كل هذه القضايا ومن جديد، منزلة التفكير الفلسفي، كما تستدعي ضرورة إعادة النظر في أبعاد هذا المجال ومعاينة شروطه، مقوماته وإمكاناته. على أن الغاية القصوى من كل ذلك، هي المراهنة على استجلاء عمق الخطاب الفلسفي، واستخلاص عقب سؤالاته، وبالتالي استكناه روحه الأصيلة. كما أن ردّ الاعتبار لدور "التأمل الفلسفي" في حله وترحاله وفي لحظات مده وجزره، مطلب لا يقل أهمية، لما يتحلى به هذا الخطاب من اهتمام بغايات كونية تلامس الانساني في كل إنسان، نشداننا للارتقاء بمنزلته المخصوصة لآفاق أرحب. وإذا بدى إنسان ما بعد الحداثة متشظّي الصورة والدلالات، فأى درب يمكنه من استعادة ملامحه المتناثرة ومعاينة هويته النائية ثانية؟ ألسنا بحاجة متأكدة لميتافيزيقا تراعي أحقية التفكير في مساحات الغموض الممدودة راهنا، وبالتالي في كيفية استرداد إنسانية تغييت عن ذوات مسلوقة العمق والخصائص؟ وباختصار أي معنى للميتافيزيقا اليوم، وقد أنسنا للمابعديات؟ وقبل كل ذلك، كيف يتراءى إرث الميتافيزيقا الحافل بالصروح المتعالية تارة، والمتهاوية تارة أخرى؟

وفي خضم صرخات الهدم المعلنة من هنا وهناك، ومن ثنانيا وتفريعات الجدل المتنامي والمحمووم حول صروح الفكر المتهاوية أو حتى الوليدة، ومن رحم حضارة ما بعد الحداثة، وعلى بوابات الالفية الجديدة، تُطالعا أشد الوضعيات لُبسا، وأغرب الامكانات. ومن نظرات الحيرة والشروود المنتشرة، يظل السؤال قائما: أفل بحق سناء الميتافيزيقا أمام إشرافة المستجدات الراهنة والمتسارعة، ولاسيما في قطاع العلوم؟ كما تتلاحق من روح هذا السؤال المتجددة على الدوام، استفهامات أخرى لا تقل إحراجا وحيرة نذكر منها: هل من تناسب فعلي بين عالم انتصارات العلم الواسعة وعالم القيم والمعايير والغايات القصوى؟

1 التراث الفلسفي الغربي وجدل أفول أو بقاء الميتافيزيقا:

أ- اللحظة الهيغلية: منطق اكتمال الميتافيزيقا:

مثلت الفلسفة الهيغلية نسقا فكريا مخصوصا، ولحظة محورية، لأهم معالم الفكر الغربي عموما، والفلسفة الالمانية تحديدا، سيما في سياقها "الثالي". عاد هذا الاتجاه الفلسفي، الى كل الارث الفلسفي والحضاري، ليصوغ من خلاله أهم مسائله ومواضيعه، وبالتالي خطه الفكري، ضمن رؤية تأليفية، تستقرئ الكلّي من خلال الجزئي، وتعيد بناء الفكر كتجلٍ لصيرورات، ينتقل خلالها السوعي، من المباشر أو العيني، الى الموضوعي والمجرد والكلّي أو المطلق. فبدى تاريخ الفلسفة كتصور مكتمل ومتكامل، حيث قرأه هيغل من زاوية مغايرة ومجددة لما كان سائدا. وأعتبر التفكير الفلسفي في هذا السياق الهيغلي، تعبيرا عن تطور الروح المطلق، أو بالأحرى بلوغه أرقى تجلياته.

نظر هيغل في واقع الفلسفة وبحمل قضاياها ومواضيعها، وبالتالي في خصائص ومنزلة الميتافيزيقا، باحثا عن اكتمال آخر لمضمونها التهافت. وإذ اكتفى غيره بالنظر في تصنيف أسباب تراجع الميتافيزيقا من زاوية خارجية، انشغل هيغل باستخلاص شروط ومقومات هذا الضرب من التفكير، غوصا في عمقه الداخلي، وسيرا لأغواره، حيث رصد شروط تأسيس "ميتافيزيقا أصيلة"، تتجاوز أوجهها الكلاسيكية المعتادة. فوضع أركان جديدة لمعالمها الثاوية في متون الفلسفة. بيد أن هذه الخطوة الهيغلية لا تقوّض ما سبق، بقدر ما تؤلف جدليا بين كلّ مضامين ما

تشكل داخل الارث الميتافيزيقي ككل. ذلك أن الفكر، من منظور هيغل، لا يتبدى إلا ضمن إطار التاريخ، والتاريخ بدوره هو تاريخ للفكر.

طرحت الفلسفة الهيجلية إمكانية استجلاء ميتافيزيقا تتحدى ما وسم تاريخها من تعثر، وتؤلف بين كل جوانب هذا التاريخ. ولذلك فقد شخصت "محنة" الميتافيزيقا¹ ووقفت على أسباب أفولها، وضرورة بناء "منطق جدلي" يستوعب تطورات الفكر ويعبر عن روح المطلق في كل تعيناته.

وإذا أخفقت الميتافيزيقا بردائها الكلاسيكي، حسب هيغل، في بيان صور ومضامين الفكر. فكيف لنا ان نستبدلها بأخرى أكثر ايفاء لمميزات الفكر ولطابعه المطلق؟ وإذا سبق كانط هيغل باعلان أسباب تحبّط الميتافيزيقا وتعثرها مقابل وثاقه خطوات العلم، فقيم تبتعد مقارنة هذا الأخير عن قراءة كانط؟

صاغ كانط في ثلاثيته النقدية مقومات الفلسفة النقدية ومجالاتها. حيث اهتم المشروع النقدي بمراجعة قدرات العقل ومجالات الخطاب الميتافيزيقي. وطرح في كتابه، "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة"، لتناقضات العقل المحض، مبيّنا كيفيات تجاوزها. يرتدّ العقل مع كانط الى ذاته وينعكف عليها، لفحص قدراته وإمكاناته، تخلصاً من كل تحبّط. ذلك أن أساس المشروع النقدي، هو إيقاظ الفلسفة من سباتها الدغماطي، وتبنيها لضرورة المحاكمة النقدية للعقل ذاته، وهي خطوة تقيم الحدود بين مقومات وشروط المعرفة وخصائص ومميزات مملكة التفكير. كما ان مفتاح حل غموض الميتافيزيقا يكمن -حسب كانط- في النظر الاستفهام الآتي: ما أساس تمثل الموضوعات؟

ان المعرفة من هذا المنظور، تقوم على مفاهيم العقل وحدوسات التجربة. ف "الحدوسات الحسية بدون مفاهيم تظل عمياء والمفاهيم بدون حدوس حسية تظل جوفاء". أما القضايا الميتافيزيقية فمجالها التفكير. والخطأ الاساسي الذي وقعت فيه جلّ التصورات الميتافيزيقية، هو عدم تمييزها بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات. فلكل عالم قوانينه الخاصة به. وخطأ الميتافيزيقيين إذن، هو استخدامهم للعقل خارج حدود التجربة، وهو ما يراه كانط غير مشروع، لذلك وجب التخليص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين".

1 فنجي المسكيني، هيغل ونهاية الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر-تونس، ص 12.

فشل الخطاب الميتافيزيقي يكمن إذن، في انسياقه نحو تشييد صروح فكرية ضخمة على دعائم واهية. وهو ما تمكن الحس النقدي من كشف زيفه. غير أن هيغل يرى أن هذه الخطوة الكانطية، لم ترق بعد بالخطاب الميتافيزيقي الى مقوماته "الأصلية". لأنه لم يلتفت لدور المنطق ولم يتبين أهميته الانطولوجية، حيث ظل المنطق في تناوله الكانطي، سجين المعايير الأرسطية، ولذلك فقد ضلّ طريق الاضافة المعرفية والتجديد. ولأن الميتافيزيقا هي روح العصر المتضمنة لكل الموروث المعرفي والفكري والحضاري، فهي في جوهرها رؤية تأليفية وليست فقط تحليلية، أي تتأسس على منطق جدلي محايث لها.

تبدو الميتافيزيقا بمعناها الكلاسيكي، بعيدة عن استيعاب صور ومضامين الفكر، وهو ما أفقدها شروط إستمراريتها. ذلك أن غاية هيغل تتجه نحو استكمال جديد لها ولدورها، واعتبارها كلحظة انتهاء لما آلت إليه وابتداء لمستقبل تستوعبه اللحظة الراهنة. وترتكز "الميتافيزيقا المكتملة" على منطق، تنسجم داخله صور الفكر مع كل مضامينه الواقعية، أو بالأحرى منطق يستوعب الطبيعة والإنسانية والأحداث في كليتها ويعبر عنها. حيث يشرع هيغل بذلك لـ "فلسفة التاريخ". ذلك أن تاريخ الفلسفة ليس "بمجرد تجميع لأراء متعسفة، وإنما هو ترابط ضروري منذ بداية نشأتها حتى نصل إلى تطورها الثري"¹. والتاريخ بالنسبة لهيغل هو إحالة إلى صيرورة وعي الروح.

تناول هيغل كل الموروث الفكري من زاوية جدلية، وعلى ايقاع الايجاب والسلب والتأليف. فعاد يستقري التراث الفلسفي، مؤسسا لرؤية تستوعب جدليا مقومات الفلسفة، وتفهم مواضيع ودلالات الميتافيزيقا، كرؤية كلية يحمل فيها كل شيء نقيضه، ويلتقي فيها السالب بالموجب، في صيرورة تحقق اكتمالها، مع بلوغ الفكر لحظة المطلق. حيث يبدو التراث في نظر هيغل، لا "ممثالا جامدا بلا حركة، إنه كيان حيّ، يزخر كنهر قوي يجري متدفقا كلمّا اندفعت فيه المياه الاتية من منبعه"².

1 هيغل، تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 91، 1997.

2 ن. م. ص 97.

تبلغ الميتافيزيقا منتهاها أو اكتمالها ضمن رؤية نسقية، ومع صياغة "منطق جدلي"، يتخطى وجهه التقليدي أو المتداول، وينأى عن التجريدات الخاطئة. وإذا كانت أن مقولات المنطق السائد، لا تستوعب الوجه الموضوعي للحقيقة، فإن مهمة "المنطق الجدلي" باعتباره احالة على الفلسفة، هو ارتقاء الى أقصى تجريدات الفكر وبلوغا للحقيقة المطلقة، وبالتالي "البتعاد عن سيطرة الموقف الاختباري"¹. حيث يعلن هيغل في محاضراته حول تاريخ الفلسفة: "إن مهمة الفلسفة - بخلاف مهمة الفهم- أن تظهرنا على أن ماهو حق - أي الفكرة- لا يتألف من كليات فارغة، وإنما هي تعتمد على كليي يحمل في جوفه الجزئي أي المتعين"².

وإذا اعتبر هيغل أن علم المنطق هو قوام الميتافيزيقا، فلا يعني ذلك أنه "تكريرا للميتافيزيقا التقليدية بل هو استئناف لها من منظور يختلف عما عودت نفسها عليه. فقد دأب المناطق على صناعة المنطق "بقطع النظر" عن الدلالة الميتافيزيقية التي ينطوي عليها"³. ما تعلن عنه الفلسفة الهيجلية إذن، ضمن مراجعتها لدلالة الميتافيزيقا ولمهامها، هو أن المنطق بحث في طبيعة العقل، ودراسة للفكر الخالص، من جهة مضمونه وهو الفكر وليس فقط من جهة صورته المجردة. حيث يتحول الجدل الى نظام محايث للطبيعة. والمنطق الجدلي يعبر إذن عن "قانون تطور الفكر والوجود معا"، أو الحركة التي تتوحد من خلالها الأضداد، ويأتلف الذاتي بالموضوعي، ويتطابق الفكر مع الواقع. وباختصار يتبدى "المنطق الجدلي" كتعبير عن المطلق، ذلك أن المطلق يحيل إلى الفكرة المنطقية أو العقل كما يتجلى في ذاته وهو يتأمل ذاته. ولا يعني المنطق أيضا "مجرد" نقد"، وإنما هو "نقد أصيل للصور التي تشكل مواضع التفكير الميتافيزيقي. والميتافيزيقا بهذا المعنى، ليست جملة مطارحات متكررة وفاقدة للتجديد، "بل هي تنطوي على حدوس وفكر جليل لم يرفع النقاب عنها بعد. ولذلك يعمد هيغل الى رصد اشارات قائمة بنفسها تستعيد "التاريخ"

Marcuse (H), L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité, Minuit, 1
Paris, 1972, p. 134.

2 هيغل، تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 111، 1997.

3 فتحي المسكيني، هيغل ونهاية الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر-تونس-1997-، ص 12.

المنطقي لكل مسألة لتحريرها "منه".¹ وهنا تكمن جدة تناول الهيغلي. ذلك أن "الفلسفة إنما صارت منذ هيغل تتحدد بتاريخها الخاص، وليس بـ "موضوع" خارج عنها: ان "موضوع" الفلسفة قد صار تاريخها الخاص".²

نظر هيغل للميتافيزيقا، من جانب أول يعبر عن أفول إشراقها وتراجع دورها، لعجزها عن استيعاب قضايا الفكر واهتماماته. ومن جانب ثان يبين وجهة لها ما تزال قيد الانجاز الهيغلي، وسليلة راهن الفكر في صورته المطلقة. "وإذا كان يكثُر من التذكير بما وقع للمعنى الاول من واقعة، فانه يتخيّر رسم الكلام عن ماهية الثاني تحيّرًا شديدًا. اذ هو يزعم على ان يبني افقا منه يمكن التحديق بجدة الى المستقبل: ليس فقط مستقبل المنطق التقليدي بل المنطق بما هو منطق"³، وهو بذلك يبدشّن مرحلة جديدة يبلغها "التفكير الفلسفي" وهو يتأمل ذاته، فيتبدى في حلته الاكثر راهنية. ويذكر هيغل في "تصدير علم المنطق" إن ما كان يسمى قبل ذا الزمان ميتافيزيقا إنما قد اجتث من الجذر والجذع وزال من إحصاء العلوم."⁴ ويتناول هيغل في كتابه المنطق ما تتسم به الميتافيزيقا "راهنًا" وهو وضع يعبر عن احراج. "ليس أقل عجبا من ان يفقد شعب ما ميتافيزيقاه وأن لا يعود للروح المتلفت الى ماهيته المحض من كيان فعلي في نفسه".⁵ فما مهمة الميتافيزيقا إذن؟

شخص هيغل الوضع العام للفلسفة، مبينًا أن فلاسفة عصره انشغلوا عن الاعتناء بحقيقة الفكر، وأن "الميتافيزيقا السائدة إنما هي "ميتافيزيقا الذهن" التي انتهت بتدمير الهم التألمي"⁶. وغايته من ذلك، ليست تجاوز معاصريه، وإنما الكشف مقومات منطق جدلي، يتجلى كمضمون أنطولوجي للطبيعة والعقل، وتبلغ من خلاله الفلسفة لحظتها النهائية أو المكملة، حيث تنجلي الحقيقة المطلقة. كما طرح هيغل فكرة الوحدة المطلقة بين الفكر والوجود. وبين ان المنطق الجدلي هو ما به ندرك الحقيقة، وهو الفلسفة ذاتها. وأن الجدل هو مبدأ كل فكرة،

1 ن . م .، ص 22.

2 ن . م .، ص 20.

3 ن . م .، ص 18.

4 ن . م .، ص 12.

5 ن . م .، ص 14.

6 ن . م .، ص 23.

أو ما من خلاله نرتقي لفكرة الكلّي. وهو كذلك الموضوع الذي يتعيّن عبر فروعه وأجزائه. ذلك أن مهمة الفلسفة لا تنحصر في مجرد سرد للأحداث، وإنما في إبراز مظاهر "المعقولة"، وإدراك تعينات الفكر من خلال الجدل. والمنطق الجدلي هو ما به تُبسّط الحقيقة، وتعيّن من داخل سياقها. ولذلك مثلت ضرورة استئناف الجهد الفلسفي محل اهتمام هيغل لأجل إصلاح ما شمل التفكير الميتافيزيقي من تراجع. وباختصار يتبدى الجهد الفلسفي كفهم ومعرفة للحقيقة وتاريخها لها.

وفي هذا السياق يرى هيغل أن الإدراك يتطور عبر الزمن ومن خلال التراكمات المعرفية الحاصلة. كما أن المعرفة الكلية هي وليدة ترابط الحسي بالعقلي، والذاتي بالموضوعي، والجزئي بالكلّي. ذلك أن الوحدة الأولية للوجود وللفكر هي الأساس الجوهرّي للعالم.

يتحدد المنطق، كنسق عضوي، يتشكل من خلاله الفكر وفق مجموعة مقولات، هي تعبير عنه وهو يفكر في ذاته، وضمن أشكاله التي تتبدى الفكرة في مجموعها، وفق صيرورة هي ليست من قبيل العدم أو التجريد، وإنما هي فكرة عينية تصويرية صادقة. وتناول هيغل المنطق ضمن مجلدين: "المنطق الموضوعي" (1812) و"المنطق الذاتي أو نظرية المفهوم" (1816). ذلك أن يريد هيغل تجنّبه "هو أن نفهم أجزاء المنطق عناصر متجاوزة ومتناضدة بشكل صوري ومجرّد"¹.

ويعرض هيغل تصوّره للكينونة وللماهية والمفهوم. حيث يعبر "المنطق الموضوعي"، عن مضمونه الميتافيزيقي ومحايثته للكينونة والماهية والمفهوم. ذلك أن الكينونة تدلّ "عن الفكر في طابعه المباشر أو المفهوم في ذاته"، و"أما نظرية الماهية، فإنها الفكر في انعكاسه وتوسطه، أو هي كيان المفهوم لذاته أو تجليه"². وهي بالتالي مسيرة بحث الفكر عن ذاته ليرقى الى المطلق.

وبالنسبة لتعريف هيغل للماهية، فتتجلى جدّته في اعتباره لها، تعيّنًا للفكر ذاته، حيث لم تعد مقولة مجردة، وإنما "هي" مضي "الكينونة أو الكينونة في ماضي ذاتها"³. أما المفهوم فيحيل إلى الفكر العائد الى ذاته كفكر، وقد وعى الضرورة فيه.

1 ن. م. ص 29-30.

2 ن. م. ص 32.

3 ن. م.، ص 37.

ومن هذا المنظور، يرقى هيغل بمفاهيم الميتافيزيقيا إلى "مطلق" يعتبره حقيقة الوجود. كما يدفع بها الى مراجعة مقولاتها الاساسية وأهم طروحاتها، في اطار منطق جدلي تحوّل إلى أنطولوجيا، تند عن الاقتصار على النظر في صورة الأقيسة والأحكام، إلى الانسجام مع مضمونها الميتا-منطقي¹.

ولم يكتف الموقف الهيجلي بتنسيب دلالات مقولات المنطق السائدة، وإنما اهتم أيضا بمراجعة "ميتافيزيقا الجوهر"، تأسيسا "ميتافيزيقا الذات"، فيضم نسقه الفلسفات السابقة، في امتداد تألفي وأصيل لها، أو في استيعاب واسع لما قاله سابقوه وقد فشلوا في مهمة استكمال دور ودلالات الميتافيزيقا، أو بعبارة أخرى، دون أن تمكنهم خبرتهم من الإستدلال والفهم الذي توفيق إليه هيغل.

فكر هيغل في مضمون الميتافيزيقا، في إطار رؤية تتقصاها من الداخل، وتتناول تراثها وفق منطق جدلي يستوعب مختلف المذاهب الفلسفية السابقة، وهو ما يتحقق به- من منظور هيغل- اكتمال الميتافيزيقا. غير أن هذا التفكير، يحيل أيضا إلى "عملية رفع" متجاوز للميتافيزيقا بواسطة تاريخها (...). لا يخلو من تسليط "عنف" ما على هذا التاريخ² (...). [و] علم المنطق قدم لنا أخطر ممارسة تشريع جذرية قام بها العقل الغربي على تراثه حول المعقولة فيه الى انطولوجيا أو ميتافيزيقا مكتملة³.

ولئن عرّف هيغل الفلسفة كخبرة تاريخية تتشكل وفق منطق جدلي، يؤلف بين الجزء والكل، بين الماضي والحاضر، مستشرفا المستقبل. وإذ ظنّ أنه استعاض عن "ميتافيزيقا الجوهر" أو "الذهن"، بتأسيس لـ "ميتافيزيقا الذات"، وبالتالي حقق مبتغى الميتافيزيقا وهو إكتمالها. وإذا ارتكز منطقها، على مشكل ميتافيزيقي أساسي، وهو لنظر في مسألة الوجود كموضوع للتأمل الفلسفي، أو اعتبار "الوجود"، كأولى مقولات التفكير الفلسفي، فقد بقي من منظور هيدغر، ضمن عن الدائرة المنطقية التي كَبَلت سؤال الوجود. وبالتالي بقي هيغل سجين ظلال مقولاته، كما انخرط في تراث لاهوتي، مازج بين التيولوجي والمنطقي. فبدى منطقها وفق العبارة الهيدغرية، "أنطو-تيو-لوجيا" تنأى عن "البنية الأساسية للوجود".

1 فتحى المسكيني، هيغل ونهاية الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر -1997، ص 116.

2 ن. م.

3 ن. م.

إن منطق هيغل كما يرى هيدغر، قد أقام الوجود داخل كل مطلق أو "لوغوس"، ويحجزه ضمن دائرة منطقية، أسرت السؤال عن الاصل في النسيان. ولعل استئناف التفكير من خارج هذه الدائرة المنطقية، سيمكّن من التفكير فيما لم يُفكّر فيه بعد، حيث "يحتاج ما فكر فيه الى ما لم يفكر فيه".¹ كما يقول هيدغر. ودون أن يغالي هذا الاخير في تنسيب ما قدمه الارث الحضاري والفكري من محاولات تضبط مضامين ودلالات القول الميتافيزيقي، فهو يعود لمهدا الإغريقي محاورا أعلامها، ومتشعبا في الان ذاته بمقومات عصره، ومتفحصا كذلك لظلال الحدائث الأوروبية. ولكن "من دون شك تحققت لغة الفلسفة من خلال التركيب النحوي للغة الإغريقية، ان استخداماتها في العصور الإغريقية اللاتينية أسس مضامين أنطولوجية كشف هيدغر عن طبيعتها المغرضة (أي المحملة بالاحكام المسبقة)"². فما النتائج التي انتهى إليها، و"هل ستقوم هذه النزعة الجذرية الجديدة، التي من خلالها دفع هيدغر التساؤلات الفلسفية نحو حياة جديد بتجاوز الشكل النهائي للميتافيزيقا الغربية وتحقيق ميتافيزيقا جديدة ممكنة كان هيغل قد أطلقها؟ أم أن دائرة الفلسفة التأملية التي سلت جميع آمال التحرر والحرية سوف تجر فكر هيدغر على التقهقر الى مداره؟"³.

ب- اللحظة الهيدغرية: تفويض نسيان الوجود

حفل المتن الفلسفي الهايدغري بعمق مضامينه الفكرية، وفرادة لغته المزروجة ببراء الدلالات وثقل المعنى، حيث يتقاطع سحر الكتابة بكنه الوجود، ملامسة لعمقه، فتنجس أصالة ترسمها ريشة الفلسفة، كأثر يفيض معنى ويتبدى معايشة فريدة، ضمّنها أفاق التأويل الرحبه ودروبه الشاسعة.

والكثافة الدلالية لكتابات هيدغر-على ما أثرته من جدل وتنوع القراءات- وسمت مشروعه بفرادة رسمت خصوصية الوجود، وعانيت قلق السؤال، وواكبت

1 Heidegger, qu'appelle-t-on penser?, trad. A. Becker et G. Granel, PUF, Paris, 1959, p. 119.

2 هانس جورج قادامير، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم علي حاكم صالح، دارالكتاب الجديد المتحدة، 2007، ص 187.

3 ن. م، ص 169.

تاريخيته الممزوجة بروح العصر، كما دقت في مضامين المرويات التراثية والمدونات الفكرية الكبرى. وبقدر ما زحرت هذه الأخيرة، بالقضايا والمسائل، لم يطوها الماضي أو حتى كثرة التداول، فقد ظلت مع ذلك، تستفز كل ذات متفلسفة تسكنها الحيرة المتعطشة لاستكناه أصالة أصيلة وعمق خفيا، يؤصلان سؤال الوجود، ويرسمان الموجود كانفتاح أو أفق أنطولوجي مقبل.

وقد حظيت مسألة "المتافيزيقا" بحيز محوري في المدونة الهيدغرية، لارتباطها بأبعاد وآفاق مشروع الفكر، بما هو تذكرو الوجود واحتفاء به. وإذ تواترت وتنوعت تحديدات عبارة "المتافيزيقا" في هذه المدونة، وقوفا على ماهيتها ومهامها، فذلك لأجل فكّ كل قيد منطقي كبّلت به المرويات التراثية الكبرى والمدونات الفكرية سؤال الوجود. ذلك ان طرح اشكال نسيان الوجود وشروط تقويض هذا النسيان، هو إرساء لأصالة تُسائل الموجود، "وعلامه تعلن ابتداء فهم نسيان الوجود"¹.

تحيل عبارة المتافيزيقا إلى فسيفساء من المعاني والدلالات، تتقاطع كلها في لحظة نسيان حفت بمشروع وجود، ارتآه هيدغر على خلاف غيره، انفتاحا على زمانية مُترَحّلة، تُعّين فهما أصيلا للوجود وتُعاُضد أسئلته القصوى والمُغامرة. ذلك أن كل ما سطرته الخطابات المتافيزيقية السابقة، يَحصر عبارة "المتافيزيقا" في دائرة منطقية، كما يُرهقها بغياهب التمثل وسُكون مُطابقة الفكر للواقع. ويُفرغها من حدثية السؤال ويحصرها في ذهنية المفهوم.

وعليه، تعني هذه العبارة: "مستودع الكلمات التي يضطلع بها الفكر اصطلاحا ينشد ذاكرتها". وهي أيضا "مأثور يقتلع الدازاين من أصالته ويحوّل طرافة الموضوع إلى بداهة". كما تفيد كذلك تلك البنية الذهنية التي "لا تدرّك" الالفة الجوهرية التي بين الوجود والزمان لأنها قائمة على عادات في التفكير لا تتزحزح". وأيضاً "توجهها للفكر يعرض عن الوجود اعراضا لعل منطلقه الاصلي هو الافلاطونية. [أو هي] موقف سابق حتى على الافلاطونية وموقف ممتد إلى خارج الفلسفة إلى التقنية والسياسة وغيرهما"².

Heidegger, *Dépassement de la métaphysique*, In, *Essais et conférences*, 1
Gallimard, Paris, 1956, p. 90.

2 محمد محجوب، هيدغر ومشكل المتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، 1995، ص 42.

عاد هيدغر للتراث الغربي، لمعينة أسباب انزلاق سؤال الوجود الى طي النسيان. فحاور رواه، وأعاد ترتيب أسئلة الوجود القصوى. وراجع القضايا الكبرى التي احتواها هذا التراث، وهو ما مثل خطوة رفعت النقاب عن "المسكوت عنه"، أو بالأحرى عن سلطة التراث الميتافيزيقي. ذلك أن "جثة الوجود والزمان" وفتحها المبين هو أن نسيان مسألة الوجود قد تعين عنده داخل الميتافيزيقا لا خارجها.¹ فكيف حولت الميتافيزيقا "الوجود" إلى نسيان؟ وكيف يمكن مجاوزة الميتافيزيقا؟ أو ما شروط ذلك؟

ولئن التزم كانط بضرورة "نقد العقل الخالص"، ولئن أقر هيجل بنهاية "الميتافيزيقا الجوهر" مُعلنا عن اكتمال "ميتافيزيقا الذات"، فقد ظلت مع ذلك، أسباب ومقومات معضلة "الميتافيزيقا"، مُرابطة في قلب الخطاب الفلسفي. ذلك أن الفكر الغربي، لم يسعفه جهد التفكير، في دربه الممتد، للاستئناس لأصل السؤال، أو لعله قد اقتلعه من جذوره، طمسا لحقيقته المغمورة.

وفي خلال البحث في أختام الميتافيزيقا، وبالنظر في خضم ما حفل به الفكر الغربي من تحولات، كشف هيدغر عن ضرورة إعادة بناء معالم الفلسفة الغربية، بناء يستعيد مقومات وشروط وجودها، ويستوفي أيضا مقومات الوجود وشروط فهم الموجود لذاته وللوجود. وعليه، يطرح هيدغر ملامح الانفتاح على الوجود ويفتح أبواب تأصيل الكيان. ولا يتم ذلك إلا بخطوة تجاوز لهذا التراث الميتافيزيقي، حيث حولت الميتافيزيقا الوجود الى موضوع مقاربات تيولوجية وعلمية.

يحتاج العقل الغربي اذن الى إعادة رسم لحدوده، وبالتالي إعادة التفكير في أفق فهم سؤال الوجود. لاسيما وأن "مسألة الوجود قد سقطت طي النسيان"². فأغلب التصورات الميتافيزيقية -حسب هيدغر- قد أهملت هذا السؤال، أو لعلها أقصته لصعوبة مغامرة تناوله، أو ربما لم تحسن طرحه، فلم تفلح بذلك في رج "اللامفكر" فيه، وبالتالي لم تلامس عمقا تُكشّف خارج دائرة العزلة التي فرضتها على هذا السؤال. فبم يحق التجاوز استعادة لخاصية الوجود الاساسية؟

1. ن. م، ص 34.

2. Etre et temps, Trad. de l'allemand Rudolf Boehm, et Alphonse De Waelens, Gallimard, 1964, p17.

إن المجاوزة الفعلية للميتافيزيقا، لا تتم إلا في إطار التباحث مع تاريخها الرسمي والمدون على أيادي أعلامها. حيث عاد هايدغر ليتحاور مع رواد الفكر الميتافيزيقي، مُعاشيا في الآن ذاته مُشكلات عصره. وإذ يعكس راهن الفلسفة "هما ميتافيزيقيا حميما"، فلا يمكن أيضا الفكاك عنه، إلا بخطوة نقدية تُقوِّض تاريخ الميتافيزيقا الحافل بتمثّلات تفتنت في تزويقها طاقات العقل، بعيدا عن مزاوله أفق التفكير الاصيل. ذلك أن ما مثّل أفقا مفكراً فيه لدى الميتافيزيقيين ظل بالنسبة لهيدغر غير متفكّر. فازداد الابتعاد، وبالتالي لم تهتدي الاعمال الميتافيزيقية إلى رشد سؤال الوجود بعدما استأنست نسيانه. ان المجاوزة اذن هي ما يراهن عليه هايدغر لاستعادة حقيقة الوجود، وهي الموضوع الجوهرى الذي اتجهت إليه كل الاسئلة الهايدغرية، وبنى من خلالها مشروع الفينومينولوجي.

يتبدى التفكير في مجاوزة الميتافيزيقا ك لحظة اختتام للبدء الاول، وبداية فهم نسيان الوجود. وهي مهمة تقتضى تقويض تأصيل أنطو-تير-لوجي للميتافيزيقا، وبالتالي تفكيك أوهامها وهدم معالمها، لاستعادة سؤال اللا-مفكر فيه. وحسب هايدغر فقد دشّن افلاطون البدء الميتافيزيقي الأول، فامتد ضرب من التفكير العقلاني والمنطقي يمنح الأولوية الأطولوجية للموجود. وأما خطورة هذا "الحدث الميتافيزيقي"، فتكمن في تحويل الفلسفة لأول مرة إلى تفكير في الوجود، بعد إسقاط الوجود في حضيرة النسيان. فتحوّل بذلك الخطاب الميتافيزيقي إلى خطاب مشرّع للنسيان، وتبدى تاريخ الفلسفة كتاريخ نسيان. ولعل استعادة الوجود هي أول خطوة لتقويض هذا النسيان الميتافيزيقي.

تبلورت العودة إلى تذكّر الوجود - في قراءتها الهايدغرية - كتذكّر للوجود من ومساءلة للموجود الذي ينجلي على انه الموجود المتميّز بفهم للوجود وبما هو انفتاح عليه. وهذه المسألة تتحقق ضمن تحليلية الدازين باعتبارها من أوكد المطالب أولوية.

إن فكر هيدغر، وعلى امتداد مراحلها، يحكمه خيط ناظم يتمثل في صلة الوجود بالزمان. فكيف يتجلى "الوجود والزمان" ك لحظة انكشاف ومكاشفة للوجود؟ أو بالاحرى كيف يتجلى ك لحظة انفتاح على أبدية زمانية مخصوصة؟ "ما زمان هيدغر بالزمن الرومنطقي حتى تخضع أبعاده الى حضور الانسا المتمثل،

والداعي الى المثول، وما زمان هيدغر بمردود الى الديمومة والديمومة تبرير للحاضر، وإقامة للانا ولسلطاته إذ هو المطاول لكل زمان".¹

ولكن تناول كل من ارسطو، ديكرت و كانط مسألة الوجود، فهم غلفوا مع ذلك عن الانتباه الى الاستفهام المركزي الخاص بزمانته، وبالتالي الانتباه إلى الصلة القائمة بين سؤال الزمان وسؤال الوجود الزمان. ولذلك يعود هيدغر الى طرح سؤال الوجود ليعنى في الان ذاته بسؤال الزمان.

لا ينفصل إذن الزمان الهايدغري عن الوجود، كما لا ينفصل الوجود عن تاريخه. ذلك أن استدراك تاريخ الوجود تفكّر في الحدّ التاريخي الاصيل. والتاريخ بهذا المعنى لا يعنى تعاقبا للعصور، وإنما هو اقتراب للشيء ذاته الذي يعنى به الفكر في انماط متعددة وضمن صيغ متنوعة. يقول هيدغر ان "البنية الاساسية لوجود هذا الموجود هي الزمانية"². كما حرص هايدغر على خلاف هيغل، على التمييز بين الوجود التاريخي الاصيل وبين مجرد التاريخي.

عادت الفلسفة مع هيدغر للتعايش مع تاريخها، حيث يفتح النص على الاختلاف وعلى المعنى، وضمن صلة وثيقة بتاريخه، بحيث يخرج الخطاب عبر فعل التأويل، من الحيز الميتافيزيقي المغلق، الى فكر محايت لتاريخيته ومتسائل على الدوام.

وبما أن كل فلسفة هي وليدة عصرها وحملها لمشكلات راهنها، يتموقع هيدغر من داخل محيط عصره، ليخاطبه ويتحرك أيضا في التواءات وحنايا أسئلته الكبرى، صائغا كذلك استفهامات تتابع راهن الغرب الذي ينتمي إليه، وتعاين النتائج المترتبة عن نسيان سؤال الوجود ضمن ذلك المأثور الفكري والحضاري.

رسم هيدغر جغرافية للعقل تأويلا له، وإجلاء لإمكاناته. كما أثار تناوله للإرث الميتافيزيقي، إشكال حاضر ومستقبل الفكر الفلسفي. ولعل استحضر ماضي الفكر، والتنقل بينه وبين حاضره، يعد خطوة تجديدية تستشرف مستقبل الفلسفة، كشفا لراهن فكر مترحل بين مسيرة بدء وبدء. كما سعى هيدغر الى

1 محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيكا، دار الجنوب تونس، 1995، ص 41.
2 Heidegger, les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J.F Courtine, Gallimard, Paris, 1985, p. 385.

افراغ الفكر من كل نزعة المتعالية وتناوله ضمن مقاربة تاريخانية تقوّض فلسفات الوعي الذاتي المجرّد.

إن تفكير هيدغر في الميتافيزيقا من جهة ما هي، تفكير يتجاوز أساس الميتافيزيقا وبنيتها المعتادة، باعادة تأسيسها من خلال 'الغاء الامكانيات التي تكمن فيها'.¹ وهو ما يحيل إلى التفكير في مستقبل الفلسفة وبالتالي في تصور فلسفة للمستقبل. و'لعل مستقبل الميتافيزيقا هو الموقع الذي يياشر منه هيدغر سؤاله عن جوهرها، ولعل ذلك السؤال - بما هو سؤال عن المستقبل - محفوف بما يترصد كل سؤال عن المستقبل من نسيان لزمانيته المخصوصة'².

2- يورغن هابرماس وآفاق التفكير ما بعد الميتافيزيقي:

من الميتافيزيقا الى ما بعد الميتافيزيقا:

إن النظر في دور التفكير الفلسفي اليوم، والبحث في غاياته ورهاناته، لا ينفصل عن التساؤل حول مدى أهمية أو وجاهة التفكير الميتافيزيقي، كإشكالية لا تنفك تعود على بدء. وأمام كل ما أثير من استفسامات، وطرح من إجابات، لا يتوارى مدى الحيرة ولا يتقلص عمق السؤال حول هذا المجال. ذلك ان تراجع دور المقدسات، وأقول نجم الانساق الفكرية الكبرى، وتداعي منزلة القيم المطلقة، إضافة إلى انتصار موجة قيم نفعية، تبدو شديدة الجور أحيانا، ما يشرّع لعودة السؤال عن الميتافيزيقا بأكثر إلحاح.

وإذا كان المناخ الفكري الراهن، يعجّ بدوره بتعدد التصورات وتضارب المواقف، فإن المخاض بدا عسيرا. أما المواليد الفكرية الحالية، فما تزال تتطلّع بنظراتها الأولى، نحو أفق هو قيد التشكّل، كما يلقّها محيط حضاري على مدار التحوّل.

ولئن تُقارب رؤية يورغن هابرماس للمسألة السالفة الذكر، شروط معقولة جديدة مُضرّجة بها جس الإنسانية، فهي تعود بدورها لتقصي أسس ومنابع التفكير،

1 محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، 1995، ص 56.

2 ن. م. 56.

ولتنظر في محفزات أو معيقات تُشكّل هذا الفضاء الإنساني الرحب والإشكالي على حد السواء. كما تسعى لإرساء عقلانية نقدية تكرّس لهوية تواصلية تداولية، تُرْمَم ما يعاينه الواقع الإنساني من أزمات، وترسي بالتالي شروط تفكير مابعد ميتافيزيقي، متحرّر من سلطة العقل الاداتي وتبعاته، والعنف الممتد من الانساق المغلقة.

كما يُشرّع هابرماس، في إطار مقارنة قيمة معيارية، لإتيقا التواصل والتفاعل، إتيقا تفتتح على أفاق الإنساني، وتعلي من دور القانون. ويؤكد كذلك على أهمية ارساء حوار متعلّق بين الأفراد، وضرورة تنشيطه وتوسيعه داخل الفضاءات العمومية المشتركة، حيث تتفاعل مختلف الهويات فيما بينها دون اقضاء ولا انغلاق، اقترابا من الانسان أكثر وارتقاء به الى كونية حقيقية.

كلّ هذه الانشغالات السالفة الذكر، التي عبرت عنها كتابات هابرماس، إضافة الى الرهانات التي حملها مشروعه الفكري، لا تكف بدورها عن البحث عن مساحات استفهام أخرى "مابعد ميتافيزيقية"، تضبط مشروعية جديدة للتفكير، إثر التحولات التي وسمت معضلة الميتافيزيقا فيما يتعلق بمقوماتها ومجالاتها. فكيف يُعنى هابرماس بمساءلة السؤال الميتافيزيقي ليحوّله الى مابعد ميتافيزيقي؟ وما رهانات قراءته هذه؟

استهل يورغن هابرماس مؤلفه "التفكير ما بعد الميتافيزيقي" باستفهام عاين الوضع الراهن للفلسفة، في مقاربتها باشكالية الحدائثة والمعاصرة، حيث تساءل: "الى أي حد يمكن ان تكون فلسفة القرن العشرين حديثة؟"¹ و"ما سمات التفكير الفلسفي؟ هل يتطور في إطار "قطيعة"، على غرار ما حدث لمجالات الرسم أو الموسيقى أو الادب" مثلا؟² ام باعتباره امتداد لما سبق؟

يدو إذن مشكل الميتافيزيقا حاضرا في كل لحظات تطوّر الفكر وفي كلّ تحولاته، ذلك أن لحظة مابعد الحدائثة، لم تطفئ هيب أسئلة هذا المشكل المستعرة، ولم تقلص من جذوة التفكير في ملابسات وتبعات هذا السؤال. ولئن دعت

Habermas (Jürgen), La pensée postmétaphysique. Essai philosophiques, 1
trad. Rainer ROCHLITZ, Armand Colin, 1993, p. 9.

2 نفس المرجع.

خطابات ما بعد الحداثة لهجر فضاءات المطلق، والمتعالي، وكسر أصنام العقلانية، فإن يورغن هابرماس يستأنف التفكير من جديد في قضايا الميتافيزيقا، بالعودة لمشروع الحداثة الذي لم يكتمل بعد عزمًا على اتمامه وتحقيق اكتماله، مستندا في ذلك على النقد ومُستمدا منه طاقاته، ومتخذا من التواصلية أيضا أهم رهاناته. وعليه، فإن سعي هابرماس لإكمال مشروع الحداثة يتجذّر بالعودة لمعضلة الميتافيزيقا فأبي معنى للميتافيزيقا؟ وما مجالها؟

ترادف الميتافيزيقا من منظور هابرماس توجهها في التفكير الفلسفي ذا منحى مثالي، يمتد من الارث الافلاطوني إلى كانط، فيخته، وهيجل شلينغ، وأفلوطين، مرورًا بالأفلاطونية المحدثة، والقديس أوغسطين، وسانت توماس الاكروبي، نيكولا دي كوز، بيكو دي ميرندول، ديكارت، سبينوزا ولايبنتز.¹ حيث يُبنى هذا التفكير على عدة جوانب منها: وحدة الهوية، والافكار والنظرية. وقد مثلت هذه الابعاد نقطة ارتكاز لتيارات فلسفية مضادة للميتافيزيقا، ومنها المادية فحولتها الى مواضيع جدل واسع. و"منح هابرماس للتحريية والاسمية، جدارة الاعتراف بهذا التناقض واستخلاص النتائج(...)"، حيث حلّ التحرييون مضمون الجوهر، وفلسفة الوعي، التي تتفاعل معها المثالية الألمانية²، ويعود هابرماس الى طرح خصائص القول" الميتافيزيقي " بكيفية جدلية"³ تعرض مميزاته وتبين حدوده في الان ذاته⁴. ولعل الاعتماد على هذه الطريقة الجدلية، ما وسم اسلوبه في النظر في القضايا والمسائل الفكرية.

يقرأ هابرماس المسألة الميتافيزيقية بالعودة، أولا إلى مسألة الوحدة وهي ما يميز الفلسفة في جذورها الأولى، وثانيا إلى تعريفات الوجود والفكر، وثالثا إلى أهمية النظرية في مقابل الممارسة. أو باختصار التفكير في مسائل الهوية، نظرية المثل أو الأفكار، وتصور النظرية.⁵

-
- Habermas (Jürgen), Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques, 1
trad. Rainer ROCHLITZ, Armand colin, 1993 p. 36.
- Frédéric Nef, Qu'est ce que la métaphysique, Gallimard, 2004, p87. 2
- Frédéric Nef, Op. Cit., p86. 3
- Frédéric Nef, Op. Cit. 4
- Habermas (Jürgen), Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques, 5
trad. Rainer ROCHLITZ, Armand colin, 1993 p. 37.

ويرى هابرماس ان الانتقال من بارديغم "فلسفة الوعي" الى "براديغم فلسفة اللغة"، يعدّ اللحظة الالهة في تاريخ القطيعة مع التفكير الميتافيزيقي. وملاحم القطيعة مع التقليد الفلسفي، تجلت ضمن المستويات الاربعة التالية: مستوى أول يعنى بمظاهر التفكير المابعد ميتافيزيقي، مستوى ثان يبين خصائص المنعطف اللغوي، مستوى ثالث يبرز تراجع مقام النظرية في مقابل التطبيق، مستوى أخير يجيل الى أسس ومحددات تجاوز المركزية العقلية.

وإذ يشيد هابرماس بقدرة هيدغر على استيعاب قضايا عصره وكذلك تمكنه من تجاوز "فلسفة الوعي"، حيث يرى أن كتابه "الوجود والزمان"، يعد أهم حدث فلسفي منذ "ظاهريات الروح" لهيغل، لاسيما فيما يتعلق بالخطاب، لانه يعلن موت الديكارتية¹، إلا أنه تجاوزه مؤسساً لتأويلية نقدية، تسعى لتعميق جهد الفهم بخصوص الانسان والعالم، مُنسبة في الان ذاته كل رؤية اختزالية أو مغالية له ولمنجزاته. ويرى هابرماس في مستهل كتابه "نظرية الفعل التواصلية"، أن الفلسفة منذ الجيل الاول لتلامذة هيغل، باتت تلتمس "وساطة" فكر مابعد ميتافيزيقي. وما ترتب عنه، هو مُعانة مُباشرة لمقدمات الفكر المابعد ميتافيزيقي، دون سلوك الوجهة التي اتخذها نيتشة في قراءته للتراث الافلاطوني.²

كما يبدو النظر في مجالي الاخلاق والمجتمع بالنسبة هابرماس، ضرورة متأكدة، في ظل غياب التقاليد وتراجع دور الميتافيزيقا والدين، أو بالأحرى انحسار هذا الاخير في المجال الخاص بكل فرد، حيث ضاقت الرؤية وكثر اللغط، كما ازداد كذلك العنف وامتد الإقصاء. وإذ غدا القول العلمي حالياً قوة انتاج وتأثير لا محيد عنها، فان تأمل انجازات، انعكاسات ومآلات هذا التقدم العلمي، لاسيما ما يروج -في هذا الإطار من أوهام على غرار ما يكتشف من حقائق، أصبح مُلحاً لما بنتنا -تُرمقه من زعزعة لمشهد الإنسانية باسم تدخلات القطاع العلمي. وإجمالاً فإن مراجعة مواقفنا من الحدائثة ومن العلم والتقنية لا يمكن تحطيه أو تناسيه.

1 حسن مصدق، يرغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ص 106.

2 Habermas (Jürgen), Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, 1987, p. 10.

اهتم هايرماس إذن بكل هذه الجوانب، "سعيًا وراء تأسيس "أنثروبولوجيا" متعددة الاختصاصات تعيد تنشيط الفكر الفلسفي وتقوم بعملية تركيبية لأهم الخلاصات النظرية التي أنتجتها الحداثة الفكرية."¹

أ - العقل الغربي بين أوهام الحداثة ومستلزمات النقد:

بينت "النظرية النقدية" مجالات نفوذ التفكير العقلاني، كما وصفت تناقضاته وانزلاقاته نحو التوظيفات الادائية. وترى هذه النظرية انه قد تشكل منذ عصور الانوار الى الآن، ضرب من التفكير العقلاني نزع عن الفكر حريته. فعاد هايرماس لقراءة مضامين عقل الأنوار، وانتهى إلى أن فلسفة هيغل قد أدت إلى "عقيدية الانوار" الخاصة (...). فبدل العقل الذي "يفرض حدودا" ظهر عقل مستأثر.² ذلك أن ما نادى به فلسفة الأنوار، تحول إلى مجموعة من الانساق الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، تكبل الانسان، وتحضه لآلياتها وعلاقاتها المتشابكة. لقد قادت هذه الانساق الانسان إلى متهاة يصعب الافلات منها.

نقد هايرماس كذلك منظومة القيم التي انتجها الفكر المتمركز حول ذاته، وفكك مضامين العقل الآداتي، بما هو نتاج لـ "عقلانية ذاتية" استخدمت العقل كأداة لإخضاع الانسان. ويبن بذلك مخاطر انزلاقات العقل نحو السلطة والتسلط. وإذا ما كان التفكير الفلسفي-على ما تنطوي عليه هذه العبارة من غموض وحيرة لاسيما في لحظتنا الراهنة- كخطوة نقدية، تشخص مفارقات الواقع وتؤل لبسه. وهو بذلك يتنزل -مع هايرماس- ضمن سياقه الأصلي، حيث يوظف النقد لكشف رموز الواقع وتفكيك بنيته المعقدة.

اهتم هايرماس بملامح الحياة المعاصرة. بمختلف مظاهرها ونظمها ومؤسستها، وكذلك بالقضايا والمسائل الاجتماعية والاقتصادية، ومنها: خصائص العمل والإنتاج في المجتمعات الراهنة، كيفيات تبلور مفاهيم الرأي العام والفضاء العمومي،

1 محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هايرماس، أفريقيا الشرق. 1998، ص 50.

2 يورغن هايرماس، مستقبل الطبيعة الانسانية، ترجمة جورج كوتورة، كلمة - المكتبة الشرقية، الطبعة الاولى، 2007، ص 169.

ومفومات وأدوار الثقافة الراهنة إلخ. وتعمق كذلك في البحث في أسباب انتشار العنف واليأس والإحباط. وانتهى الى اعتبارها من تبعات التوظيف الاداتي للعقل، ومن مخلفات الهوة السحيقة بين الممارسات النظرية والتطبيقات.

فضح هابرماس أيضا سلبيات التصور الوضعي العلمي، الذي ارتد الى تبرير اديولوجي، لما كرسه من عقلانية منغلقة وظفت لصالح قوى السيطرة. ولعل سلسلة الازمات ومن بينها أزمة الحداثة ترتبت عن هذه العقلانية المنغلقة.

كما طوّر هابرماس مجموعة من المفاهيم الايتيقية المرتبطة بالحياة الانسانية الفعلية ووثيقة الصلة بها. ومثّل هذا الجهد، خطوة تنزّل كل الممارسات العقلية منزلة الواقع وتخضعها لشروطها التاريخية، وبالتالي تخلصها من الطابع الميتافيزيقي المجرد. ذلك أن ما تهتم به "النظرية النقدية"، هو محاولة اصفاء الطابع الاجتماعي على كل ممارسة عقلانية.

ب- أسس التواصل وإتيقا الحوار:

إذا كان كل معيش يومي هو وليد بنية مجتمعية، ومحددات شخصية الأفراد، وروافد الثقافة، فإن الاهتمام بهذه الجوانب، يفترض تفكير عقلانيا يتجه صوب هذا المعيش ليغوص في عمقه، وبالتالي التمعن في كل أوجهه ومقوماته. ذلك أن العمل على بلورة نشئة اجتماعية مُحفزة للمهارات، ومُدعمة للنضج لدى الأفراد، هو ما تراهن عليه العقلانية التواصلية، حيث تستخدم في هذا السياق أساليب البرهان والحجاج بهدف تحقيق معيارية كونية تطبق على الجميع، وتحفظ أيضا شرطا الاحترام والاعتراف المتبادل، وتفعلّ إجمالا مشروع الحداثة.

سعى هابرماس إذن الى تجديد الخطاب المعاصر واستبدال علاقات العنف الطاغية بعلاقات الحوار المتعقل المقامة على قوة الحجاج والبرهان، وانتهى الى تناول المسألة اللغوية من زاويتها التداولية وليس من جانبها التركيبي أو الدلالي فقط.

وعليه يتبدى العقل التواصلية، كعقل يخضع لمبررات ايتيقية غايتها التفاعل البينداتي، ودعم مراعاة المصلحة العامة، والاقرار بالاختلاف والتشاور والحوار، ونبذ الانغلاق والتعصب. ذلك أن العقلانية التواصلية *rationalité communicationnelle* تهتم في جوهرها بتنظيم عملية التفاعل بين افراد المجتمع، وبالتالي بعملية فهم الجماعة

لذاتها، لاسيما على المستوى الاخلاقي والسياسي اللذان ينظمان الشرائع والمعايير المتداولة.

ويراهن هابرماس في هذا السياق على ضرورة التحرر من كل سيطرة وعبودية تسم الحياة الراهنة، واستبدالها بالاعتراف المتبادل بين الناس. ذلك أن التواصل لا يتحقق الا عبر توظيف انساني للخطاب. حيث تركز عقلانية التواصل على اخلاقيات المناقشة والبرهنة، أي على الالتزام كemicar رئيسي للنقاش، وأيضا على الاتفاق على معايير منطق الخطاب ومواصفاته (الصدق، الصحة، الصلاحية، الدقة، المسؤولية، المعقولة) بماهي بدورها من مقتضيات التواصل العقلاني.

ويدو التواصل العقلاني والبرهان الخطابسي عند هابرماس كجهد حوارى وجدلي، يعلى من شأن العقل في كل المجالات، ويوارى من جروحات الحدائة، ويفضح كل اصناف الوهم والخداع، ويمكن أيضا من تعرية الذات من نرجسيتها وأنانيتها. ذلك أن استبدال الفكر التأملى أو التفكير الذاتى بالببندائى، هو في جوهره تنشيط للعلاقة "أنا - أنت".

وباختصار، يقتضى كل تفاعل لغوى بنية خطابية، يفرضها المتحدث والمستمع على السواء، الغرض منه الالتزام بعناصر البحث عن الحقيقة والتوافق بشأنها، للابتعاد عن كل تحريف.

4- العصر الجديد واستئناف التفكير: أي مهمة للفلسفة اليوم؟

تقصت "النظرية النقدية"، في كيفيات تشكل العقل الادائى، حيث كشفت عن اسباب انزياح العقل عن مساراته الشرعية، كما تناولت، وقع تطورات الحضارة الراهنة، ومهام ورهانات التفكير الفلسفى. ف "منذ أن أعلن ماركس موت الفلسفة، والتفكير الفلسفى يسعى لتمهيد الطريق نحو قارة جديدة"¹. فبأي أرض يمكن أن يحمل ركب حيرة ودهشة فلسفية بجلة راهنة، وما أحقية لذلك، والحال أن العالم تخيم عليه أيضا حالة من "الضيق الفكرى"²، ما فتئت تحدد علاماتها؟ وعلى قدر تغير ملامح

Habermas (Jürgen), Profils philosophiques et politiques Gallimard, 1
1974, p. 20.
Ibid., p. 20 2

المشهد الحضاري والثقافي الراهن، وعلى تسارع وتيرة التقدم التكنولوجي، تنكأثر الاستئلة مثلما تتداخل المواقف وتهرب الحلول. فأى تعريف يمكن أن نصوغه للتفكير الفلسفي؟ وأي مهمة تبقى لأحفاد سقراط، "محبى الحكمة"، فى ظل فى اجتياح نزعة "تقانية" *tendance de technicité* وافتكاك عدة قطاعات معرفية لكل الحظوة؟ ان حالة الانهار بانجازات العلم وقدرته على تطويع الظواهر للدراسة العلمية، ساهمت بدورها فى دعم موجة الاهتمام بالقول العلمى وتعزيزها فى مقابل تراجع دور التفكير الفلسفى، وبالتالى فى هجرة صرامة الفكر ووجع النقد ومدى الكلمة، نحو طمأنينة تمنحها الاجابات العلمية، على نسبتها المعلنة. ولئن عززت الطفرة التكنولوجية، "رفاهية" مزعومة، فان اتساع دور التكنولوجيا وامتدادها، لأدق مجالات الحياة الانسانية وأبسطها، يبعث على الحيرة والريبة، مما ينتظر هذه الاخيرة مستقبلا. ولذلك فان "سؤال" ما أهمية الفلسفة؟ يطرح مرة أخرى وبالبحاح شديد¹، نظرا لما يتميز به الوضع من غموض. فمن تسلط العقل الادائى، وهيمنة الانساق العلمية والاجتماعية والاقتصادية، إلخ، الى هجمة العولمة الشرسة على كل خصوصية، يفرغ الانسان من كل مقوماته وتسلب منه كل حرية.

أصبح الانسان رهنا، أداة طيعة فى أيادي قوى الامبريالية ومصادر الهيمنة الجديدة. وقد تحول الى موضوع فى حلبة الصراعات العلمية والايديولوجية. وفى ظلّ عتمة الوضع وفقدان المعنى وتراجع المعايير، والتضييق على مهمة التفكير الحر الذى يراعى شروط الانسانى ومقوماته. وإثر اغفاء الفيلسوف أو حتى رحيله عن الانشغال بـ "الهم الفلسفى" أو ربما استقالته، يتدحرج هاجس الانسانى الى المجهول، وتبرحل شجاعة العارة عن ديارها المعهودة.

غير أن وضع القول الفلسفى رهنا وآثاره، لا يلغى مع ذلك أهمية الفلسفة، بما هى قول يستبق خطى الخطابات الاخرى، لما يستشرفه حول مستقبل الانسانى انطلاقا مما تجليه الظروف الحالية. وقد عرض هابرماس راهن المسألة الفلسفية، مبينا "أن الغرض من كل هذه النقاشات الدائرة، حول حاجتنا للتفكير الفلسفى، استكشاف المهام والملازمات الشرعية للتفكير الفلسفى اليوم، بعد نهاية تقاليدنا

Ibid., p. 33. 1

الكبرى"¹، كما يضيف أن أسباب ذلك تعود أيضا الى تراجع خاصية التبحر المعرفي الفلسفي الفردي، وغياب الاسلوب المميز لكل كاتب.²

وعليه فإن قيمة التفكير تتجلى في طابعه البرهاني، أما أهمية التفكير "مابعد الميتافيزيقي" فتبدو في الحصانة التي يمنحها ضد كل فكر "تأملي" أو "ذاتي"، حيث يتبدى هذا التوجه الجديد كـ "اعتراف بينذاتي" intersubjective reconnaissance، تعد اللغة واسطته الأولى، ضد خطر اندثار أو تلاشي الانساني. ذلك أن الروح الفلسفية في ثوبها المعاصر، تتجه نحو محاربة كل ما من شأنه ان يهدد أفق التواصل وابتيقا الحوار كما ارتأه هابرماس.

وإذ يبدو الحديث عن ما بعد الميتافيزيقا، وكأنه حديث يقر بمجاوزتها نهائيا، وكأن الانسانية قد بلغت عصرا لم يعد يحتمل أية نظرة ميتافيزيقية، أو أي تقليد ميتافيزيقي ماضي، فان الحديث عن "ميتافيزيقا كونية" يتبدى بدوره مشروعاً. ميتافيزيقا عن كل تصنيف وعن كل محاولة انهاء أو مجاوزة، لتنخرط في الغوص في قضايا الراهن ومعضلاته. وباختصار، "يولد اليوم ومن رماد هذه السلبية، جديد ميتافيزيقي"، كما يعلن هابرماس³

وإذ يخالف هابرماس النقد الذي وجهه فلاسفة ما بعد الحداثة (فوكو، ديريدا، ليوتار...) لمشروع الحداثة، فهو يستعيد ذات المشروع، الذي يرى أنه لم يكتمل بعد، لتكمله العقلانية التواصلية، بما أنها الوريث الشرعي لعصر الانوار.

ولعل الاهتمام بالمعايير بمكانه حسب هابرماس أن يسد الفجوة المتزايدة بين عالم الأنساق وعالم المعيش، فالمعايير قادرة على حماية لحمة المجتمع، ولها قابلية على إدراج هذه الأنساق داخل المعيش اليومي، وبالتالي بإمكانها إعادة التوازن بينهما. ذلك أن المؤسسة القانونية لصيقة للحياة اليومية للأفراد. ودور القانون هنا هو الربط بين الأنساق وحياتنا اليومية. والفرد عادة يحتكم إليها ضد الدولة، كما أن الدولة تحتكم إليه ضد الفرد.

-
- Habermas (Jürgen), Profils philosophiques et politiques, Gallimard, 1
1974, p. 22.
- Habermas (Jürgen), Profils philosophiques et politiques, Gallimard, 2
1974, p. 22.
- Habermas (Jürgen), Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques, 3
trad. Rainer ROCHLITZ, Armand colin, 1993 p. 36.

وخلصة القول، سعى هايرماس الى ارساء خطاب فكري عقلاني يحترم شروط الاختلاف ويراعي أحقية الاعتراف المتبادل وتجنب صراعات الانية والغيرية أو متاهات النزعات الهوية المنغلقة، غير أن هذه المقاربة عكفت على الانشغال بأزمات الواقع الغربي وضمن دائرته الأوروبية أساسا، رغم التحولات المحيرة التي يشهدها العالم ككل.

وفي الختام لابد أن نشير كذلك إلى أن التفكير في واقع الأزمات المتكثرة في عالمنا العربي والمنتدة إلى كل كيانه العليل يعد ضرورة مستعجلة، لعلنا نعثر من خلالها على إمكانيات جدية وفعالة، قادرة على أن تُلملم شتات هذه الذات العربية الجريحة والنتهاوية على مقصلة القوى الامبريالية والكليانية المُستفجلة والمُستبدة من هنا ومن هناك. وبقدر ما نستأنس لأهمية استئناف جهود تفكير حرّ ومتحرر من كل سلطة وأية هيمنة، وبالتالي عودة نقدية فعلية تنكب على تشخيص أزمات هذا العصر الجديد، وآلام هذه الحضارة الراهنة، وكذلك ما يستجد داخل رقعة الوطن العربي، بقدر ما يبقى الرهان قائما حول إيجاد أفق أفضل للتواصل. ورغم أهمية بعض المحاولات الفكرية نقدا وإصلاحا، لما يستجد داخل رقعة الوطن العربي مثلا، تبقى هذه الجهود في أطوارها الاولى، اذ تحتاج إلى تعمق أكثر في كفاءات تحويل هذه المشاريع النقدية والإصلاحية الى تطبيقات فعلية، حتى وإن كثرت المعوقات. ولئن تُجندت كذلك كل القرائح والأقلام شرقا وغربا، لرصد أسباب وتبعات وكفاءات تجاوز هذا الواقع "المأزوم"، لتلوح حقيقة أخرى لا تقل رعبا وحيرة: واقع العولمة. فالعولمة قد صادرت كل الدفاعات المُستमितة للارتداد إلى الذات أو للانصراف عن نقل خصائص الآخر الغربي أو بالأحرى اجترارها. ولئن ضجَّ البعض من جهة أخرى، كثرة تداول المنابر الحوارية والجدالات المُتصادمة أحيانا، والمتسامحة أحيانا أخرى، حول علاقة الخصوصيات الثقافية ببعضها البعض، فلا أحد ينكر مع ذلك، أن مسارات العولمة قد أفضيت بنا فعليًا إلى ظهور ملامح جديدة للعالم وللإنسان بعامة قيد التشكُّل، كما أفرزت تحولات عالمية عميقة، غيرت مشهد الانسانية، كما جعلت مصيرها في مهب الجهول. فأى معنى للإنسان وللإنسان العربي تحديدا في خضم هذه الثقل المحيرة حيث تنهار ايدولوجيات وتولد أخرى؟ وهل من موقع يمكن ان يفتكه هذا الاخير في ظل أزمات متراكمة تستبد به؟

ما بعد العلمانية؛

أو استنطاق الفهم الهابرماسي للمجتمعات المعاصرة:

Post- Secularism

د. علي عبود المحمداوي

مدرس الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد - العراق

«كيف يمكن أن يستمر حتى يومنا الحاضر: إسقاط أو إزالة ما هو عقلائي في علم اللاهوت، ومحتوياته الجوهرية- وفي ضوء التمحيص النقدي الذي لا يقبل النقض للميتافيزيقا- دون تدمير معاني المبادئ الدينية أو العقل نفسه؟»¹

هذا هو تساؤل هابرماس الذي نضعه إشكالا لمقالنا، أي، كيف يمكن أن ننفي العقلانية عن الدين، ونحن لانزال بالرغم من مناهجنا النقدية لا نستطيع أن نقبل ما هو ميتافيزيقي لدينا (دينا أو عقليا)؟، ذلك يعني أن التسويغات العقلانية للميتافيزيقا قد تحيل الى شرعية التسويغ العقلائي للدين، وان الإزالة لما هو عقلائي في الدين يعني أن جميع المبادئ الدينية ستنهدم. هذا التساؤل والإشكال الأساس الذي يريد هابرماس الطواف في رحاب البحث عن إجابات له. وتلك الإجابات حتما ستجره الى مقولات الدين والعلمانية، الدين والحدائث، الدين بين المعتقد والإيمان، الدين والأديان الأخرى. وكل ذلك ما سنبحثه في دراستنا هذه.

ومما سبق، يحاول هابرماس أن يظهر الإشكال الملح والمعاصر لوضع الدين في المجتمعات المعاصرة، وما الذي يستوجبه ذلك الحضور والوضع من تأويلات

Habermas, Jurgen, **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**, (Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta, Polity Press, 2002, p. 99.

لمقابلاته مع السياسة والثقافة والحالة الاجتماعية. ولأجل ذلك عمد الى أن يجعل من خطاب الحدائة إطاراً يضمن كل من محتوى الدين والعلم، وتلك هي إشكالية أخرى من كبريات إشكاليات العقل الحديث والمعاصر.

يبدأ هابرماس بتصدير تصوراتهِ عن وضع الدين، فيقرر وجود حالة الأصولية والتحجرية (التي يمكن وسماها بالأرثوذكسية)، وكما هو الحال في الشرق، في الغرب. فاليهود والمسيح والمسلمون يعانون من المتطرفين. ولذلك علينا أن لا نركز لفهمهم لأنهم يقودون الى حرب حضارات، الحرب التي أصبحت لغتها الصواريخ الحرب العنيفة التي نتجت عنها كبريات الصدمات اليوم، وفي ذلك كله، لا يمكن أن نقول: إن العقل يستطيع أن يقدم حيلاً وحلولاً لتفسير وتغيير هذه السلوكيات، بينما يمكننا أن نعول على التفكير في الأمر.¹ لذلك فنحن لا نقصي الآخر الديني لمجرد اختلافه عن موروثاتنا لان ما لديه يوازي ما لدى مجتمعاتنا من التعصب والأصولية. وذلك فتح الباب أمام الحديث عن أمرين: الأول، الدين والعلمانية. والثاني الدين والآخر الديني.

وبخصوص المحور الأول عن علاقة الدين بمن لا يمنحه سلطة (العلمنة) هنالك تصورين على طرفي نقيض لتصور الحدائة وقطيعتها مع الدين والبردايم القروسطي، وهما²:

1- من اعتقد بأن هذه القطيعة هي استبدال لطرق تفكير وأشكال حياة، بأشكال عقلانية وأسمى من سابقتها بكل الأحوال. (وهذا الفريق يمكن أن نسيمه بالعلماني، أو المؤيد لفكرة العلمانية). وهذا الاتجاه يؤول الحدائة بصورة تفاعلية تجاه التقدم.

2- والمنظور الثاني هو لمن اعتقد بان الحدائة انتزعت ملكية فكرية وبصورة غير شرعية، وبذلك فهي نظرية في الانحطاط، إذ لا أصل أو جذر ديني لها، وهذا هو الاتجاه الديني المتطرف أو المعارض للحدائة.

يعارض هابرماس الاتجاهين، ويرى أنهما يمارسان اللعبة ذاتها وهي محاولة هزيمة الطرف الآخر والانتشار عليه، والرؤية من جانب واحد إلى الآخر³، دونما الوعي

1 بورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 124-125.

2 المصدر السابق: ص 126.

3 المصدر السابق والصفحة.

بأهمية المرحلة التاريخية واثّر كل من الفهمين على الواقع المعاصر. ومن ذلك فعلى خطاب الحداثة، وبكل بساطة، أن لا يقوّل الدين ضمن البعد الروحي للحياة، فحسب، وتبعده عن الإدارة السياسية للوسط العمومي: بل هي بحاجة الى احتضان، على المستوى الفكري، مكانتها في مجتمع متعدد الطوائف. بمعنى آخر، على الدين مواجهة التحدي المعقد لموقعه إزاء الأديان الأخرى دون تغيير جوهره المعتقداتي. وهذا هو ما يطلق هابرماس عليه تسمية "الحالة المعرفية" للدين عند الحداثة.¹

وكان من أبرز ما قدمه هابرماس في بحثه "الدين في المجال العام" هو فكرته الجديدة بالثناء التي يقول فيها أن «التسامح أساس الثقافة الديمقراطية وهو مسار باتجاهين دائما، ولهذا لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم فحسب، بل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني. وإذا نظرنا من منظور نظرية الفعل التواصلي الهابرماسية نجد أن هذا القول يوحى بضرورة أن نتبنى وجهة نظر الآخر. ولعله سيكون من غير المعقول أن نتوقع أن يتخلى المتدينون بالمرّة عن قناعاتهم الراسخة عند الدخول في المجال العام الذي يصير فيه النقاش العقلاني أساس الحوار. ومثلما يؤكد هابرماس، فإن هذا الطلب المألّف لا يمكن طرحه إلا بين أيدي السياسيين الذين يخضعون- ضمن مؤسسات الدولة- إلى الالتزام الذي يقضي عليهم بتوخي الحياد أمام المنظورات العالمية المتصارعة. وقد بذل هابرماس، من خلال معرفته العميقة التي تفتح أفاقها الواسع على مكانة الدين الخاصة داخل الجدل السياسي العام، جهداً ملحوظاً في توضيح أبعاد التسامح في إطار التعددية الثقافية»²، وفي المقال نفس، يحاول هابرماس أن يكشف إن العنف الناتج عن الممارسات والتقاليد الأصولية الدينية، إنما يسوغ لدى تلك الجماعات في كونه موجها كرد فعل في مقابل ما تسببت به الحضارة الغربية، التي تحس بأنها

1 Borradori, Giovanna, **Philosophy in a time of terror: dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida**, The university of Chicago Press, 2003, p. 72.

2 وولن، ريتشارد، «الانعطاف الدينية عند الفيلسوف يورغن هابرماس، هل نعيش في مجتمع مابعد علماني؟»، ترجمة خالدة حامد، <http://www.hekma.org/portal>.

متفوقة عليه، من جروح والآلام. لذلك نجد عودة للعنف العالمي المضاد على سعي الغرب الحديث نحو العلمنة.¹

أن يرى الشخص نفسه من خلال عيون الآخرين هو ما أرادته الحداثة من الدين. والشيء الآخر في هذه الحالة هو مواجهة أغلبية الآخرين، من بينها مبادئ الأديان المختلفة والمعرفة العلمية والمؤسسات السياسية. بينما الأصولية هي رفض لكل تلك التحديات، وهي ما وصفه هابرماس بـ "كبت الاختلافات الفكرية الرائعة" والعودة الى حصرية المواقف العقائدية لما قبل الحداثة.² وهذا التصور هو ما أدخلنا الى المحور الثاني وهو القبول بالمختلف الديني، ومثلت في ذلك ثقافة التسامح والقبول بالتعددية على أساس الأخلاق الكونية يعد هو المخرج الوحيد لمشكلة العنف والإقصاء التي توجه من طرفي الدينين والعلمانيين. وكذلك تبدو الأخلاق أداة لإدماج العمل السياسي بالعقلانية، بواسطة وجود نوع من الاتفاق بين الالبيقي والسياسي في المجال العام، أملاً في أن يكون هذا المجال مكاناً طبيعياً لإنتاج الإجماع بين المواطنين وبالتالي وحدة السياسي والأخلاقي، وذلك يتحقق حينما تكون السلطة السياسية تحت رقابة ومحكمة الأخلاق المتكونة من مواقف الأفراد الذين يستعملون العقل إستعمالاً عمومياً لحل مشاكل الشأن العام.³ وعليه تكون الأخلاق محوراً لحل الأزمة بين الأصوليات وفي ممارسة عقلنة الفعل السياسي.

الدين والأديان الأخرى، والدين والدولة:

للخروج من أزمة التطرف الديني، والعلاقة النقيضة للدين بالسياسة أو العكس، يجب الانعطاف بمسار الحلول نحو سن معايير مشتركة وتشكيل حس مشترك يمكن أن يوفر مناخاً تسامحياً من جهة، وشرعياً من جهة أخرى، ويمتزج ذلك «الحس المشترك» بوعي الأشخاص، طالما هم قادرون على اتخاذ مبادرات قادرة على إقتراف أخطاء وعلى تصحيحها، فهو يؤكد بمقابل العلوم، بنية منظور تخضع لمنطقه الخاص.

1 Habermas, J., «Religion in the Public Sphere», Trans: by Jeremy Gaines, *European Journal of Philosophy, Polity*, 2006, p. 1.

2 Borradori, Giovanna, *Philosophy in a time of terror*, p. 72

3 عبد السلام حيدوري، *الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان.. هابرماس نموذجاً*، تصدير عبد العزيز العيادي، ط1، دار نهي، صفاقس - تونس، 2009، ص 109.

وبموازاة ذلك فإن وعي الاستقلالية هذه بالذات يتفادى المقاربة الطبيعية، ويرر المسافة المتخذة تجاه التقاليد الدينية التي تتغذى بمضامينها المعيارية، ومع ذلك يجب أن يحتديه شكل الذكاء الخاص بالعلم، لأن هذا الذكاء يدعو إلى التبرير العقلاني. أما بالنسبة إلى الحس المشترك فقد اتخذ مكاناً في صرح شيد على أسس الحق العقلاني، صرح الدولة الدستورية الديمقراطية، كما إن القانون العقلاني المساواتي له أيضاً أصوله الدينية¹ وتتخذ السياسة والقانون مشروعيتها من تقاليد دينية، فما يعبر عنه اليوم بالعقلانية القانونية ماهو إلا نوع من تقاليد تشريعية كانت في الدين أصلاً، وتحولت بما بعد لان تكون علمانية أو دنيوية، ولذلك فعلى الحس المشترك أن يعمل انطلاقاً من أرضية الفعل الديمقراطي ويهدف الى تنميته، وذلك يعني أن لانعمل من اجل جماعة إيمانية واحدة بل على شكل من التعدد الصوتي للإيمان والعقيدة، لذلك فعلى العلمانية أن تعمل على كسب وجمع أكثر من رأي والتعامل بنوع من قبول التعدد لمختلف الطوائف الدينية. ولما سبق، يجب على الدول العلمانية أن تأخذ بعين الاعتبار حتى الأصول الدينية لمعاييرها الاخلاقية والعمل على فكرة الفهم المشترك². ولذلك فإن المحافظة على الحريات الأخلاقية نفسها تتطلب علمنة للسلطة السياسية، لكنها تمنع التعميم السياسي للرؤية العلمانية إلى العالم على الجميع. وذلك يستدعي مرة أخرى مشروع التنوير والذي يلقي بظلاله حتى الآن. وسوف يلقي بها في كل الأزمنة. ويمكن الإفادة منه هنا فقط عبر حوار على مستوى العالم، حوار يتمتع فيه المشاركون فيه بنفس الحق في التصويت. وإلى جانب ذلك سيظهر شيء آخر ألا وهو أن جمال الفكر في تعدده واختلافه، ومضات فكرية من كل أرجاء الكون، من الشرق ومن الغرب³. ذلك كله على انه عقلانية كونية جديدة تسمح بالاختلاف الديني وعدم التقاطع منه بقدر محاولة عقلنته وحصر حيزه.

ويُفسر ماسبق أن تجاوز الأصولية والواحدية، وتحقيق التعددية الدينية والتسامح الديني، إنما يمر عبر شبكة تواصلية تذاوتية قانونية وسياسية، تقدم

1 هابرماس، بورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 131.

2 المصدر السابق، ص 132-133.

3 كينب، كيرستن : «المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، معهد غوته، العدد92، السنة49، 2010، ص 61.

نموذج نظام إدارة وتشريع يتعامل مع الفكر الديني على انه جزء مكون لكثير من شكلايات المجتمع المعاصر ومنها أسس الشرعنة والأخلاقيات بل والحقوق الطبيعية كالمساواة وغيرها. ومن المحورين السابقين نخلص لنتيجة تعد مقدمة من جهة أخرى وهي: أن هنالك تحول مرحلي وتاريخي من فكرة الدين الأوحيد الذي يريد أن يستبد بإعطاء المعنى للحياة ويمسك بيده زمام المعايير والحساب على ماينتج عن خرقها، وكذلك الدين الذي يرى انه الاحق والاوحيد، الى فكرة الدين الذي عليه أن يعيش في مرحلة مابعد علمانية ويقبل بالتعددية الدينية!

كيف تتحقق الصورة مابعد العلمانية التي تدمج وتتجاوز انفصال المجتمعات الدينية والمجتمعات العلمانية؟ وكيف ستكون صفة الدولة الجديدة، بعلاقتها بالدين كمؤسسة، أو ممارسات طقسية وأخلاقية وعقدية؟ هذه أسئلة مفتاحية للكشف عن رؤية جديدة تتجاوز النموذجين الديني والعلماني معاً.

المجتمع مابعد العلماني:

تشكل الرؤية العقلانية للمجتمع المعاصر، لدى هابرماس، أساس الانتقال من نموذج الفكر القروسطي والأصولي والعنفي، مروراً بتجاوز العنف المضاد من السياسة العلمانية التي تهدف إلى الإقصاء والتهميش للفكر الديني، إلى نظرية في المجتمع مابعد العلماني.

أي أن مشروع الحدائنة مشروع موجه بوجهتين: الأولى نحو عقلنة الدين، والثاني نحو إقلال تحجيرية وتطرف العلمنة، وما ذلك إلا تمهيداً للتناظر لفكرة التعايش في المجتمع مابعد العلماني.

والمجتمع مابعد العلماني يلتبس إستمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه، والدور الحضاري الذي يؤديه التشارك والفكر الجمعي الموجه والمتنور بالديمقراطية، وفي هذا الجدل كله يظهر المجتمع مابعد العلماني وكأنه طريق ثالث بين العلم والدين.¹

1 هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 126.

ويذهب هابرماس إلى أن المراهنة على اختفاء الدين تدريجياً أو أن الدين سينقرض في كل أنحاء العالم في خضم التحديث المتسارع، كل ذلك بدأ يتآكل. فوق كل ذلك، إن ثلاثة ظواهر متطابقة تجتمع لخلق الانطباع عن (ظهور عالمي جديد للدين) الامتداد التبشيري، الراديكالية الأصولية، والتوظيف السياسي للإمكانية المتوفرة للعنف المتأصلة في الكثير من ديانات العالم¹. وعلينا أن نعمل في مقابل ذلك على استنطاق عقلانيات الدين ومضامينه الإنسانية التي يمكن أن تحد من الظواهر العنفية والامتداد الأصولي. وفي مقابل ذلك تقع، هناك، على الدين مهمة كبيرة، عليها أن تكون صنواً للحدثة لا عدواً لها. على الدين بداية أن يقبل ويغير بنويًا في آلية تعامله ليتقبل الخارج عن نصه، ويتطلب لما سبق أن يؤدي الفكر الديني ثلاث إنجازات هي²:

- 1- يجب على الوعي الديني أن يبذل مجهوداً ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لا بد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.
- 2- وعلى الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم.
- 3- ولا بد أن يفتح الوعي الديني على أولويات دولة الحق الدستورية، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لا بد من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطي.

ولأجل ذلك، فإن هابرماس يرى أن حال ما بعد العلمانية بقدر ماهي حال تاريخية فإنها تحيل إلى وضع ينفرد ويتجاوز تاريخه، إنها تتجاوز التطرف الديني والعلماني، إنها لا تقر بسلطة الدين ولا اللاديني. يصفها هابرماس بقوله: «يصطدم المواطنون، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، ببعضهم البعض من خلال القنوات التي كونوها عبر رؤيتهم للعالم، ويجربون، رغم أهمّاهم بالتفاوت الناجم عن الصراع العام بالرأي، تعددية النظرة إلى العالم. فإذا تعلموا التكيف مع هذا الواقع

1 هابرماس، يورغن، «بمجمع "ما بعد العلمانية" ماذا يعني ذلك؟» (مداخلة قدمها الفيلسوف الألماني خلال مشاركته في الأيام الدراسية المنظمة من طرف مؤسسة ريميت للحوار بين الحضارات في اسطنبول من 2 يونيو إلى السادس منه سنة 2008).
<http://www.resetdoc.org/story/00000001016>

2 هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 127.

وقد وعوا إمكانية الوقوع في الخطأ، إذا وبدون كسر الرابط الاجتماعي للجماعة السياسية، فإنهم سيميزون ماتعني الأسس العلمانية للقرار، كما هي في الدستور، في إطار مجتمع مابعد علماني»¹، إذن هي وضع يتيح الشراكة بين المؤمن وغيره في رحاب فضاء تعددي يقبل الديني مشاركاً في صنع التشريع بطريقة علمانية.

لاجل ذلك كتب هابرماس مكرراً معززا فكرته في إمكانية العيش تحت اطار العلمانية بالنسبة للمتدين، علا خلاف العكس الذي هو غير مكن بطبعه وهو العلمانية تحت مظلة الديني، ذلك يجعل على المواطن المتدين- المؤمن ضرورة قبول الدستور العلماني لاسباب تختزل في منفعة في اطار اشمل من هوياته الضيقة التي لايمكن ان تجد لها واقعا اليوم بسبب خسارة الدول الدينية لرجالها المؤمنين بها وشرعيتها، ولذلك كله لايمكن ان يستمر المواطن المتدين في العيش في جماعة مغلقة دينيا ومنعزلا عن عضويته في الدولة القانونية. وقد خسرت تلك القناعات بشرعية الدول الدينية، وإمكانية التمسك بها، حصانتها لاجل التوجه الكوني تجاه العقلنة أو التأمل دونما القبول بما هو ليس مشرعن انسانيا. وهنالك سبب اخر في خسارة السلطة الدوغمائية قوتها: لانها في بنيتها تعد نفسها غير قابلة للخطأ وانها محصنة وممتنعة على التغيير ولذلك هي غير قابلة للنقاش والحجاج في شرعيتها أو وظائفها أو طبيعتها.² بينما مايلزم لتجاوز ذلك هو خضوع السلطة لتشاوريات غير مقيدة ودائمة تعيد هيبة الانسان وكرامته في امكانية تجديد التشريع وكذلك في فحص مقولاتنا السياسية والاجتماعية والدينية في اطارها.

الإيمان والاعتقاد ومشروع القبول بالآخر:

عن مفهوم الإيمان، وكونه هو المحرك للتفاعل الإنساني، خارجا عن قلبيته وجوانيته، نجد أن هابرماس قد أشار فعلا الى إننا نقيم مفاهيمنا العلمانية على بعد إيماني بالمقابل فمثلا: يشير موقف إيماني ما الى الطريقة التي نؤمن فيها وليس الى ما الذي نؤمن به. فليس للأصولية أي شأن مع أي نص محدد أو معتقد ديني، وإنما مع كيفية الإيمان. وأضاف هابرماس "لهذا السبب فان المجتمعات الحديثة المتعددة

1 هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 127.

2 Habermas, J., «Religion in the Public Sphere», p. 9.

المذاهب لا تتواءم إيعازياً سوى مع الإيمان الراسخ بعصمة البشر من العقاب، وهو ما ينطبق على الجميع- سواء كانوا كاثوليك أو بروتستانت أو مسلمين أو يهود أو هندوس أو بوذيين، مؤمنين بالله أم ملحدين". ذلك الإيمان "راسخ" لأنه ينطبق على الطريقة التي بها أي دين يتعامل بها مع الأديان الأخرى ومع عقيدته الخاصة. فالمبدأ الخالص لعصمة البشر من العقاب يمثل الأرضية التي يستند إليها هابرماس بقوة للدفاع عن فكرته عن التسامح. يصف التسامح حجر المبدأ الراسخ للحصانة من العقاب الذي تتطلبه المجتمعات الحديثة متعددة المذاهب.¹ لذلك سيقوم هابرماس بالاعتماد على مقولة التسامح باعتبارها محرمة الإيمان الجديد بقيم التعددية والتعايش السلمي داخل إطار نظام سياسي ديمقراطي يكفل اطر العقلانية في المجتمع مابعد العلمانية بقدر ما يحفظ المعتقدات وخصوصياتها دونما أن تكون معيارا في التشريع أو التعامل مع الآخر. هكذا يتأسس مفهوم جديد للدين في مواجهة دستورية التعددية الدينية والثقافية، وإعتماداً على مبدأ التسامح الديني العالمي.

لذلك تبدو "الأصولية" ظاهرة حديثة على وجه التحديد. فنحن نتكلم عن ردود الفعل العنيفة ضد الطريقة الحديثة لفهم الدين وممارسته. وبهذا الخصوص، الأصولية ليست عودة بسيطة إلى طريقة للإرتباط بالدين سابقة على الحداثة: إنها استحابة مرعبة تجاه الحداثة ينظر إليها كتهديد أكثر من كونها احتمال للتهديد، كذلك تكشف الهجمات الإرهابية الأخيرة التي تبينت في أحداث الحادي عشر من أيلول-2011 ليس تلك الصور العنيفة فقط، بل لاعصرية أو عدم انتماء الفعل لمحركات فهم وتصور راهن، بل إنها أشبه ما يحكي قصة من التاريخ الغابر نسبة الى دوافعه.² فلذلك يصفها بكونها شرحاً أو اختلالاً بين المجتمع والثقافة ويمكن إضافة الزمن، وأقول أن العنف المشرعن بأطر الديمقراطية والمركزية الغربية أصلاً هو الآخر يعاني من شرح أوسع في بنية العقل الغربي فهو يجمع المتناقضات ويصمت عنها، إنها متناقضات الحقوق والعلمنة من جهة، ومن جهة أخرى مضادة الحروب والتدخلات التي تجعله عقلا استعماريًا يراد له أن يقصي ويخصي المختلف دينياً وأيدولوجياً، وتلك هي معضلة أخرى يجب أن ينتبه لها هابرماس وان لا تكون

1 Borradori, Giovanna, *Philosophy in a time of terror*, p. 72

2 هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 124. والمرجع السابق.

النظرة عوراء فقط الى العالم الإسلامي والعربي بالرغم من قوله أن هنالك أصوليات في الغرب كما الشرق إلا انه لم يتكلم عن الأصولية المشرعة لنفسها في الدول الغربية، فالسياسات اليوم بعنفها العالمي، الذي لا ينتمي للثقافة التي يحملها، تجعل من العنف المضاد مشرع هو الآخر.

يناقش هابرماس موضوع العلاقة بين الأصولية وبين الإرهاب، بتوسطها العنف الذي يفهمه على انه مرض من أمراض التخاطب والتواصل البشري. يبدأ حلزون العنف على هيئة حلزون للخطاب المشوه الذي يقود عبر الارتياح المتبادل غير المنضبط إلى انهيار التخاطب والتواصل. على أن الفرق بين العنف في المجتمعات الغربية- سببه عدم المساواة الاجتماعية، التمييز والتهميش- وبين العنف في الثقافات الأخرى، هو إننا نجد في الأخيرة، أولئك الذين أصبحوا معزولين ومنقطعين في البداية عن بعضهم الآخر، عبر التخاطب المشوه منهجياً، فهم لايعترفون ببعض الآخر كأفراد مشاركين في المجتمع. ولا يفعل الإطار القانوني للعلاقات العالمية شيئاً في طريق فتح قنوات جديدة، لأن ما يحتاجه هو تغيير في التفكير والعقلية. فمن خلال ما يتم من تحسين ظروف المعيشة، ومن خلال التحرر من الاضطهاد والخوف، يجب بناء الثقة في الممارسات اليومية التخاطبية، وبعدها فقط، يمكن مد تنوير فعال إلى وسائل الإعلام والمدارس والبيوت ويجب أن تفعل هذا بالتأثير على بديهيات ثقافتها الأساسية.¹

ويرى هابرماس، أن علاج اضطراب التواصل المنهجي المؤدي إلى العنف بين الثقافات يمكن أن يتم عن طريق إعادة بناء صلة أساسية من الثقة بين الناس، والتي لايمكن أن تتم في ظل سيادة الخوف والاضطهاد. وتعتمد مثل هذه الصلة على تحسين الظروف المادية، وتنمية الثقافة السياسية، حيث يجد الأفراد أنفسهم متفاعلين مع بعضهم الآخر، لأنه يستحيل بغياب أي من هذين العاملين، فهم الآخر والتعرف عليه.² ولذلك، فهو يعيد فحص نظرياته مع الأحداث التي تحصل في الواقع، يقول هابرماس: «إنه منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر وأنا أتساءل إذا

1 جيوفانا بورادوي، «هابرماس ودريدا: الإرهاب وإرث عصر التنوير»، ترجمة زيد العامري الرفاعي، <http://www.iraqiartist.com/iraqiwriter/iraq/3054.htm>.

2 المرجع السابق.

ما كانت كامل نظريتي حول النشاط الهادف إلى التفاهم - كما اعمل على بلورتها منذ (نظرية الفعل التواصلية) - تغرق في السخافة مقابل أحداث على هذه الدرجة من العنف. بالطبع إننا حتى داخل مجتمعات غنية وهائلة نسبياً كنتك المنتمسة إلى منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية نواجه نوعاً من العنف البيوي الذي اعتدنا عليه والقائم على تفاوت اجتماعي مذل وتمييز مهين وإفقار وهميش. لكن تحديداً وبقدر ما تنطبع علاقتنا الاجتماعية بالعنف والنشاط الاستراتيجي والتلاعب، فإن علينا عدم تغيب ظاهرتين. فهناك من جهة الممارسات التي تمثل حياتنا مع الآخرين، على المستوى اليومي، والتي تركز على قاعدة مشتركة من القناعات والعناصر التي نعتبرها بديهيات ثقافية، وضمن هذا الإطار، نقوم بتنسيق أفعالنا بالهجوم، في الوقت نفسه، إلى العاب الكلام العادية، وبمطالبة بعضنا البعض بشرعية نعترف بها ولو بصورة ضمنية. هذا ما يشكل الحيز العام لأسباب صحيحة أو أقل صحة. وهذا ما يفسر من جهة أخرى ظاهرة ثانية وهي انه عند اضطراب التواصل وعدم تحقق المفاهمة يتحول الأمر إلى مرض، أو عندما تختلط الأمور بالازدواجية أو الخداع، تبرز النزاعات التي قد تؤدي نتائجها المؤلمة إلى حد رفع الأمر أمام الطبيب، أو أمام المحكمة، فحلقة العنف تبدأ بحلقة التواصل المضطربة التي تقود، عبر حلقة الارتباب المتبادل والمنفلت من السيطرة، إلى انقطاع التواصل. فإذا بدأ العنف مع اضطراب التواصل يمكن أن ندرك عند انفجاره ما تخرب وما يجب إصلاحه»¹.

ويرى هابرماس إن ماسبق من سهولة التواصل الشفاف على الوضع القائم، كما هو، إنما هو «وجهة نظر ركيكة لكن يمكن مطابقتها مع النزاعات المعنية. بالطبع إن الأمور أكثر تعقيداً، لأن الأمم وأشكال الحياة والحضارة، تبقى من البداية متباعدة وتزع للفرجة عن بعضها. فهي لا تلتقي كما يلتقي الأعضاء في نادٍ أو جماعة أو حزب أو عائلة، والذين لا يتحولون إلى غرباء، إلا إذا فسد التواصل بصورة منتظمة، أضف إليه أن وساطة القانون في العلاقات الدولية والهادفة إلى احتواء العنف، لا تلعب بالمقارنة سوى دوراً ثانوياً... ولا يمكن الوصول إلى انفتاح العقليات إلا عبر تحرير العلاقات والرفع الموضوعي للقلق والضغط، وفي

1 هابرماس، بورغن، في مقابلة معه بعنوان: الإزهاب والعنف والتواصل (جيفانسا بورادوي)، الحوار المتحدن - العدد: 755 - 25/2/2004.

الممارسة اليومية للتواصل يجب مراعاة رأسمال من الثقة، وهذا ضروري كمقدمة من أجل أن تترجم هذه الشروحات العقلانية على قياس كبير في وسائل الإعلام والمدارس وضمن العائلة. كما عليها تضمن مقدمات الثقافة السياسية المعنية... فالمطلوب على الأقل تعويض النتائج الأكثر تدميراً - الإذلال والإفقار التي تفرق فيها مناطق وقارات بأكملها - للفروقات الثابتة من دينامية التنمية الاقتصادية. فحلف ذلك كله لا نجد فقط تمييزاً وإذلالاً وخطأً من قدر سائر الثقافات بل إن ما يجنبه موضوع "صدام الحضارات" هي مصالح بارزة للغرب (كإستمرار التّمون بالموارد النفطية وتأمين مصادر الطاقة)¹. لذلك كله ومن أجل تحقيق بيئة واقعية لإمكانية التعامل مع الآخر، فما يوجه ذلك هو تصور هابرماس القاضي بأن «الحدود بين حجج علمانية وحجج دينية هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار، ولذلك فإن إقامة حدود، لا يمكن الاعتماد عليها، هي مهمة يجب فهمها بمثابة عمل تعاوني يفرض على الفريقين القائمين أن يتقبل كل منهما منظور الفريق الآخر»²، وهذا يعني أن هنالك تشابك وتداخل مستمر في قبال عدم إمكانية فرض الحدود فبين مصدرية الديني للمقولات العلمانية، وحاجة الديني لتحديث مضامينه واستنطاقها والكشف عن عقلانيتها، تداخل يجمع الفصل الحاد بمثابة أمر تعجيزي وعاجز عن أي ماينفع. ويمكن فقط أن نتيح مجال لما يمكن تصوره علماني وديني مفصولاً ولو على سبيل الانتماء من خلال فضاء يشترك فيه الطرفان. وذلك يسحب معه التصور بأن كل الأيديولوجيات -الواحدية والتي مهما ادعت كونيتها عليها أن لا تخضع لمنطق فلسفة الذات والمركزية بينما عليها أن تأخذ من الآخر المختلف للاتفاق سبيلاً للتعاون.

يعتقد هابرماس إن الغرب سيظل فاقداً للمصداقية، مادام لا يرى في حقوق الإنسان أكثر من تصدير مبادئ السوق الحرة، ومادام يترك الباب مشرعاً داخل بيته لتقسيم للعمل بين الأصولية الدينية والعلمانية الخالصة. وبذلك نرى لماذا يأسف هابرماس لحال الدين، وأيضاً من وجهة نظر علمانية. فليس عالم الأشياء فقط من يمنح الإنسان السعادة ولكن عالم الكلمات أيضاً، الكلمات الحيرة. وذلك إيماناً بأن

1 المصدر السابق.

2 هابرماس، بورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 132.

الدين يحمل قيمة مهمة وضرورية للإنسانية، لكن السؤال المطروح هو: هل الأديان فعلاً حامية للصدق؟ وهل يمكن الشعور بالحزن لأنها تعبر عن نفسها في خطاب متعال؟ ليس صحيحاً. لقد كُتِبَ التاريخ الإجرامي للمسيحية، لكن الأديان الأخرى لم يكتب تاريخها حتى الآن. لكن من السهل سقوط الأديان في الأدلجة والأحكام المطلقة، والذي لحظناه مع العصر الوسيط، وذلك هو المشكل الذي تواجهه المجتمعات المعاصرة، والمجتمع الدولي اليوم. وكل الأديان عليها أن تسعى إلى تحقيق انسجام بين الأيديولوجيات والمعتقدات المتنافسة، بشكل تبقى فيه دينية ولا تتحول إلى التنافس فيما بينها على المستوى السياسي. وهو أمر ليس بالمستحيل، فالقيم المختلفة لا تقضي بعضها مثل الحقائق المختلفة، وذلك ما يتيغيه هابرماس بوساطة التسامح الديني وضرورة وجود أديان متنافسة، لكنها تتحاور ولا تتحارب، يعود بالخير على هذه الأديان. لأنه في ظل أجواء مسالمة يمكن لهذه الأديان التفكير في قضاياها الأساسية ومنها قضية حياة الناس على هذه الأرض والاهتمام أكثر بالتقاليد، فهذا الاهتمام وحده قادر على تحقيق مصالحة بين التقليد والحداثة حسب هابرماس. وتقدم حوافز جديدة لقراءة جديدة للنصوص القديمة، وللقراءة النقدية لقناعاتنا الدينية وهو ما لا يمكن أن يحدث إلا إذا لم تكن الأديان مضطرة لمواجهة ضغوط خارجية ومضطرة لحماية وجودها، فحينها فقط لن تتكلس لا في اتجاه الداخل ولا في اتجاه الخارج.¹ وعلى ذلك فعلى الدولة الديمقراطية المعاصرة أن «تفرض اليوم على الجماعات والعشائر وعلى التجمعات الدينية، ضرورة الاندماج في عالم اليوم: تفرض عليها امتلاك القدرة على التعلم من الدينونة أو الدهرنة،... وبالتالي فالعنف الذي كان مقبولاً باسم المقاومة، أصبح منبوذاً باسم حقوق الإنسان، مما أدى إلى تجريم العنف بكل أنواعه، من هذه الزاوية يعتبر هابرماس أن الطوائف الدينية تصبح عقلانية كلما تخلت طوعاً عن العنف. وبالتالي، يطالب هابرماس الديانات بالتفكير وفق الأبعاد الثلاثة المتواليّة*، إذا

1 كنيب، كيرستن، «المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ص 61.

* التي ذكرناها سابقاً: 1- حل المشكلات مع الديانات الأخرى، 2- والتوافق مع العلوم، 3- والخضوع لمبادئ الدولة الديمقراطية- التشاورية.

ماشاءت الحفاظ على منزلتها الإعتبارية داخل المجتمع المتعدد تعدد الديانات والأحزاب ورؤى العالم والمصالح الاقتصادية»¹. هنا يبرز دور الدولة في التشريعات وتأييد مهام الحفاظ على المكتسب العقلائي في العلاقة مع الدين.

يناقش هابرماس في كتابه "الدين والعقلانية" اشتراطات هوركهائمر في الكشف أو الاتفاق أو الضمان لمقول الحقيقة، إذ يفترض هوركهائمر انه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بدون وجود المطلق (الله)، وبدون وجود قوة فائقة عالمية "و التي عندها تتوقف الحقيقة". وبدون ثبات انطولوجي (وجودي)، يصبح مفهوم الحقيقة عرضة للأحداث الروحانية الداخلية الطارئة للبشر الفانين وحالاتهم المتغيرة؛ وبدونه لم تعد الحقيقة فكرة بل مجرد سلاح في صراع الحياة. يمكن للمعرفة الإنسانية وبما فيها الروحانية، أن تدعي أحقية الحصول على الحقيقة، مثلما يظن هوركهائمر، فقط عندما تحاكم نفسها وفقا للعلاقات بينها وبين كون تلك العلاقات تظهر في العقل الإلهي وحده. بينما يرى هابرماس إمكانية إيجاد بديل معاصر في العقلانية التواصلية التي تمكننا من استعادة معنى غير المشروط دون اللجوء الى الميتافيزيقا.² وذلك هو الفكر مابعد الميتافيزيقي بمنظور هابرماس. وعليه ينبغي البحث في إمكانيات تلك العلاقات بين الدين وضده عبر تواصل عقلائي.

وبشأن إمكانية دخول العلمانيين والدينيين في حوار عقلائي ضمن ضوابط التواصل التي يطمح لها، يضع هابرماس تساؤلات تمثل مساطر قياس واختبار لإمكانية حصول الحوار السليم ولوضع شروط تحكم الحوار وتوضيح قواعده وأسسها، هي:

- 1- هل إن العلمانيين قادرين على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني بالرغم من أجيال عديدة مرت في ازدراء الدين؟
- 2- هل يستطيع العلمانيون أن يصدقوا ويعتقدوا بأن كثير من ثوابت العلمانية المفاهيمية هي مدينة للدين بأصلها؟ وهل يستطيعون تقبل هذا الدين علناً؟

1 عز العرب الحكيم بناني، حياذ الفلسفة وتعدد القيم، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، لفلسفة الحق عند هابرماس، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2208، ص 118-119.

2 Habermas, Jurgen, **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**, p103.

3- هل إن الطرفين مستعدان للاعتراف بأن التسامح هو دائماً ذو اتجاهين؟ أي إنه يجب على رجال الدين، ليس فيما بينهم فقط بل ومع الملحدين والعلمانيين، أن يدخلوا في حوار تسمه صفة التسامح، وبالعكس على العلمانيين أن لا يقصوا المتدينين من الحوار، وذلك ما يؤيده هابرماس بفكرته حول احترام المواطنين بعضهم لبعض، كأعضاء أحرار ومتساويين في المجتمع السياسي الهادف للتواصل السليم.¹

ويرى هابرماس في التسامح أساس الثقافة الديمقراطية الوطيد، وهو شارع ذو اتجاهين على الدوام: فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح المتدينون مع عقائد الآخرين، بما فيهم اللادينين والملحدين، بل من واجب العلمانيين أيضاً أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفزهم الإيمان الديني. فمن غير الواقعي - بل من التحامل - أن نتوقع من هؤلاء أن يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثالية الدينية التي بثت الحياة في حركة الحقوق المدنية.²

يعني ذلك إن هابرماس يستبدل نموذج الدين الأوحده بالفلسفة، لتقديم أخلاقيات ومعايير كلية وعامة، تقوم على مبادئ العقل التواصلية، ويختار هابرماس هذا الانتصار لهذا البديل، لاعتقاده بان مجتمع الحدائة يرفع دعاوى الصلاحية إلى المستوى التعددي، لا لغرض التعدد بذاته، بل للخلاص من نموذج الذاتية، والانتقال لنموذج التذاوت التواصلية.³ نستفيد من هذا التصور «إن الديانات هي المطالبة بإصلاح الذات، أما الفلسفة فقد قامت بعملية الإصلاح الذاتي منذ فجر الحدائة، هذا هو المسوغ الذي يميز هابرماس الحديث عن قدرة الفلسفة على البت في قضايا الخلاف بين الأيديولوجيات والديانات. حياد الفلسفة في قضايا الاعتقاد هو الذي يتيح لها البت في قضايا الاعتقاد»⁴.

1 Novak, Michael, "The end of the secular Age", in: **Religion and the American Future**, Editors: Christopher DeMuth and Yuval Levin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008, pp. 10-11.

2 نائر ديب، الدين والعلمانية في الفكر الغربي.. من هيغل إلى هابرماس. <http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm>

3 ينظر: عز العرب لحكيم بناني، حياد الفلسفة وتعدد القيم، ص 118.

4 المرجع السابق، ص 120.

والأخلاق التي سنتج بعالميتها في المجتمع مابعد العلماني، إنما هي أخلاق عقلانية تسم وجه المجتمع الجديد، وهي بهذا المعنى تمثل بجانبها الآخر أخلاقاً لما بعد المرحلة الدينية.¹ أي أن نموذج مابعد العلمانية يحاول تجاوز النموذج العلماني والنموذج الديني.

يقر هابرماس انه فضلاً عما للدين من مكانة في طيف الجدل السياسي العام، فإنه يقوم بخطوة واسعة لا غنى عنها باتجاه تحديد أخلاقيات التسامح في المجتمعات متعددة الثقافات والأديان. ذلك أن آفاق الديمقراطية القائمة على المساواة سوف تبدو ضيقة وكالحة إلى أبعد الحدود من دون مثل هذا التحديد. وبذلك يكون المعيار في تحديد قدرة المنظومات الدينية على أن تجعل وصاياها الأخلاقية محسوسة ومعتراً بما هو قدرتها على اتخاذ موقف الآخر. فوحدها تلك الديانات (القادرة على أن تضع بين قوسين، أو جانباً، إغواءاتها النرجسية اللاهوتية، أي قناعة كل دين بأنه وحده الذي يقدم طريق الخلاص) يمكن لها أن تكون من اللاعبين المناسبين في عالمنا السياسي والأخلاقي ما بعد العلماني وسريع التغير.²

ويعتقد هابرماس انه عندما ينظر إلى الممارسة الطقسية كظاهرة بدائية، فإن الرمزية الدينية يمكن أن تفهم بصفقتها وسيطاً بشكل خاص من التفاعل الحادث بصورة رمزية. وتفيد الممارسة الطقسية لإحداث تشارك بأسلوب تواصلية كتعبير عن إجماع قانوني يخلق واقعا بشكل منتظم، فليس هناك مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى دعم وإعادة تثبيت، في فترات منتظمة، للمشاعر الجماعية الأفكار الجماعية التي كوّنت وحدته وشخصيته. لذلك إن هذه الملاحظة الأخلاقية لا يمكن أن تنجز إلا عن طريق اجتماعات وتجمعات ولقاءات يتوحد فيها الأفراد أحدهما مع الآخر بشكل متماسك، ويؤكدون سوياً مشاعرهم المشتركة، لهذا السبب تحدث مراسم لا تختلف عن المراسم الدينية النظامية، سواء في موضوعها، والنتيجة التي تنجم عنها، أو في النشاط المبذول للحصول على النتائج، فهي تمثل طرح نموذجي متكرر

1 Schecter, Darrow, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, The Continuum International Publishing Group Inc, 208 .p, 2010, New York

2 ثائر ديب، الدين والعلمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس. <http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm>

لنتيجة الإجماع التي يعاد تجديدها بعد ذلك. فهي استطلاع للأشكال المختلفة لنفس الموضوع، أعني، وجود المقدّس، هذا بالنتيجة الشكل الوحيد الذي تكوّن فيه الخبرات الجماعية (وحدته وشخصيته). ولأن الاتفاق القانوني (المعياري) معبر عنه في فعل تواصل يقرر ويسند هوية المجموعة، فإن نتيجة الإجماع الناجح تشكل في الوقت نفسه المحتوى الجوهرى له.¹

هل يمكننا الاطلاع فلسفياً على النص الديني وفهمه؟ وعلى نحو دقيق، هل نقدر أن نرسم حدوداً للفلسفة، وتناغم مع الإدراكات أو المعطيات الدينية؟ وهل نحن بمواجهة الخيار: إما بين إلقاء قناع لاهوتي على مواقفنا الفلسفية بغية إدراك أو تمييز وجودنا في التقاليد والمورثات، أو التخلي عن هذه التقاليد الدينية من أجل أن نظل في موقف فلسفي دقيق؟ قد يبدو لنا أن هابرماس اقرب إلى الخيار الثاني، ولكنه في الحقيقة يرفض أصل هذه الثنائية في الاختيارات، ويختار بدلاً عنهما موقفاً يقع بين الخيارين. فقد لاحظ هابرماس أننا مدينين للتقاليد الدينية، ولاسيما في كثير من مفاهيمنا المعاصرة مثل: الحرية، العدالة، وهي ذات جذور دينية وان هذه الجذور لاتزال تغذي فهمنا لهذه المفاهيم.² ويقول هابرماس: «إن الشرعية القانونية لها أسس أخلاقية، وأن هذه الأخلاقية ضاربة جذورها في المقدّس، وللعتادات القانونية والأخلاقية منذ البداية خاصية الوصفات الطقسية. وان الكثير من العادات تميزت بتحررها من تقيدها لتدل على معنى غير عادي nontrivial لأصول الممارسة الطقسية. ولا يتشكل الدين من نشاطات عبادية وحسب. وفي رأيي إننا نستطيع أن نقبل العادات الدينية فقط إذا سلمنا بوصف التفسر العالمي الديني the religious world-interpretation كرابطة وصل بين الهوية الجماعية والعتادات»³. ولذلك فالنتج الطقسي أو الديني هو مقبول لأسباب عدة، في تصور هابرماس، منها: مصدريته لكثير من المفاهيم السياسية والقانونية

Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, V.2, (Life word and System), Tran: Thomas McCarthy, Beacon press, Boston U.S.A p. 53, 1987

Eric Bain-Selbo, «Religion and Rationality», *Journal for Cultural and Religious Theory*, Lebanon Valley College, 5.1, 2003, p. 142.

Habermas, *The Theory of Communicative Action*, V.2, p. 56.

المعاصرة، ولقيامه على نوع من الإجماع، ولأهميته في عملية الدمج الاجتماعي وتشكيل الهويات.

وعلاوة على الأسباب الآنف الذكر، فإن الأثر المعاصر للدين ينجز الأثر المكمل لأهمية دوره في المجتمعات المعاصرة (مجتمعات ما بعد العلمانية)، وعن ذلك يقول هابرماس: إن الدين يكسب النفوذ ليس فقط على مستوى العالم ولكن كذلك داخل الفضاءات الوطنية العامة، أنا هنا أتحدث عن حقيقة أن الكنائس والمنظمات الدينية تضطلع بشكل متزايد بدور (مجتمعات للتفسير) في المجال العمومي داخل المجتمعات العلمانية. يمكنها أن تصل إلى التأثير على الرأي العام وستفعل بالمساهمة في القضايا الأساسية بصرف النظر عما إذا كانت حججها مقنعة أو قابلة للاعتراض. إن مجتمعاتنا التعددية تشكل مجلس استجابة لمثل تلك التدخلات، لأنها تنقسم بشكل متزايد في صراعات القيم التي تتطلب تقنيا سياسيا. سواء تعلق الأمر بإباحة الإجهاض، أو الموت الرحيم الطوعي، أو القضايا المتعلقة بالأخلاقيات في علم الأحياء في الطب الإنجابي، أو مسائل حماية الحيوانات أو تغيير المناخ، تحول هذه المسائل وأخرى مشابهة لها أصبحت مهمة الحل لدرجة انه لايمكن تسويتها منذ البداية، بأي حال من الأحوال، فأى فريق يمكن أن يستند على البديهيات الأخلاقية الأكثر إقناعا لديه.¹ ولذلك سيكون البعد النقاشي والحجاجي هو الفيصل مع اثر البعد الديني الذي يطبع الواقع المعاصر لمجتمعاتنا.

ويشخص هابرماس، في خطابه عن الدين وعلاقته بالعلمانية، ملاحظتين: الأولى، الذعر الذي خلفته عمليات الحادي عشر من سبتمبر من جهة، والثانية، مشكلة نتائج التسطيح الثقافي في زمن انتشار وسائل الإعلام، والذي بدأ خصوصا بظهور التلفزيون، فلم تكن الثقافة النقدية في الماضي لتنحط إلى مثل هذه الثرثرة العاطفية وهذه السفاهة المنفلتة التي نشهدها اليوم. وفي مثل هذه الوضعية، يرى هابرماس ضرورة أن نطرح قضايا ذات أهمية كبيرة. ومنها تلك المرتبطة بالشعور الأخلاقي، وهي التي يمكن التعبير عنها حسب هابرماس في لغة دينية. وهو ما يعني أنه حتى في المجتمعات العلمانية تبرز الحاجة إلى الإرث

1 هابرماس، يورغن، «مجتمع "ما بعد العلمانية" ماذا يعني ذلك؟»

<http://www.resetdoc.org/story/00000001016>

الديني: إن العَلَمانية التي لا تتدمر، تتحقق كترجمة للخطاب الديني وتحولته إلى لغة دنيوية.¹

والمهمة المرحلية للدين - وبناءً على دوره في التأسيس، والأثر في المجتمع - يجب أن تتحلى في متابعة الممارسة النقدية التي حققها الدين في علاقته مع الموروث الميثولوجي السابق عليه، وكما يقول هابرماس: «إن العمل الذي حققه الدين على الأسطورة، يقوم المجتمع مابعد العَلَماني بمتابعته على الدين نفسه»²، فالأسطورة رُفضت لخرافيتها، وابتعادها عن المعقولة من طرف المؤمنين أو الدين عموماً، واليوم فالمجتمع المعاصر - المجتمع مابعد العَلَماني، عليه أن يتوجه للدين [بأداة الفلسفة]، ليتفحص مقولاته والبعد الخرافي والأسطوري، لكشفه ونقده، لتحقيق مقبولة معيارية عامة، قائمة على التعددية الدينية كما سبق، والتعددية الثقافية.

وبذلك فهو لا يعول على الفهم الديني الدارج بأنه مجموعة العقائد المغلقة أو ما دار بفلكها. إن المسألة الأساسية تكمن في محاولة هابرماس إخضاع الجانب القلبي للإيمان إلى نقاش عقلاني، بالرغم من انه ينفي إمكانية تحصيل إجماع عقلاني في قضايا الدين والإيمان، إلا أنه يعول على وجود فئة ثالثة وهي الفئة الديمقراطية التي تستطيع أن تتبوأ لها موقعا منعزلا عن فوضى المذهبية أو الأيديولوجية³، ولقيام ذلك ينبغي على الديانات أن تتخلى عن ادعاءاتها في إنها تحمل وتعطي معنى كامل للحياة ولاسيما داخل المجتمعات المتعددة، وبذلك فهي مدعوة لإعادة تنظيم وترتيب وإعادة بناء معتقداتها وتصوراتها الدينية وفق منظور الإنصاف السياسي والاجتماعي والثقافي⁴. وبذلك تصبح آلية التسامح هي القادرة على تحقيق تلك الانعطافة مع الأخذ بعين الاعتبار فكرة أصل التفسير في المعتقد الديني علاقته بالمجتمع.

1 كينب، كيرستن، «المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، معهد غوته، العدد 92، السنة 49، 2010، ص 61.

2 هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 137.

3 عز العرب لحكيم بناني، «حياد الفلسفة وتعدد القيم»، ص 121 - 122.

4 المرجع السابق، ص 122.

إن وظيفة الدين، كما يرى هابرماس، أصبحت تعمل على تحويله إلى مصدر للتكامل الذاتي بدلاً من قيامه بتقديم وصف مفروض للعالم الخارجي وبذلك فهو خطوة نحو التكامل الاجتماعي، وبذلك فالدين يقوم بتسهيل مهمة التواصل المثالي والبحث عن التحرر فالتواصل المفضل دينياً يجبر الناس على الوعي بالمعانة من فقد إنسانيتهم وبذلك اللجوء إلى حلول خارج نطاق العلوم الاجتماعية أو الامبريقية، وذلك هو حيز الدين.¹ وذلك التكامل يفيد في فهم معنى الدين بروح عصرية تهدف إلى قبول التعددية لان هدفه الاندماج، والاعتماد على منعطف جديد غير متطرف يمثله الفهم العقلاني التواصلية بدلاً عن التطرف العلمي ويهدف إلى نوع من قبول التعددية الإيمانية والثقافية.

إذ إن الإعراف بالتعدد الثقافي عند هابرماس «هو من نتائج الإقرار بتعدد العقل والعقلانيات، والتخلي عن الإيمان التقليدي بعقل الحدأة الواحد، وحدانية كلية وشمولية،... لذلك، فمهما تعددت الثقافات واختلفت وتنازعت، لابد من البحث عن قاسم مشترك، من رصيد عام يكون مدعوماً بعقلانية راسخة، وديمقراطية ممكنة، ومواطنة متعددة يكون محورها الحوار والتشاور بين الثقافات المختلفة. فإذا كان لكل جماعة ثقافية، الحرية في التمتع بالولوج إلى مواردها الثقافية الخاصة بها، ولها الحق في التثبيت برؤيتها للكون وبحريتها في ممارسة حياتها، فإن هذا الحق لن يكون مشروعاً سوى بالإنضباط لمساطر التشاور الديمقراطي، والانخراط في مسلسل الحدأة، قصد الوصول إلى تراض مبني على حلول وسطى بين الجماعات الثقافية، حلول تأخذ بعين الاعتبار مطالب الأفراد وشبكات تواصلهم وحقهم في تأويل ذخائرهم الثقافية وتجديدها بما يليق متطلبات الحدأة»². ويمكن للدين أن يقوم بممارستين: أولاً: تأسيسه لبعث كوني تعددي ثقافي، وثانياً: إجابة على كيفية ضمان خصوصية الجماعات الدينية في إطار رعاية النظام الديمقراطي وقوانين المساواة، دون المس بالحقوق الأساسية للأفراد، وبذلك

1 مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، (مجموعة مترجمين)، ص 96-97.

2 محمد المصباحي، «مفارقة التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحدائية عند هابرماس»، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 136-137.

تشكل أطروحة الديمقراطية التشاورية الضمان الأساس لمراعاة مطالب التعدد الثقافي والديني في محاولة للجمع بين الحدائنة والحفاظ على الهوية.¹

لكن هل تستطيع دولة الحق الهابرماسية بتشاوريتهها، وإيمانها بالتعدد الآنف، أن تشرعن صفتها الديمقراطية، كنموذج بديل يفرض نفسه فرضاً، لأسباب تاريخية وإنسانية عامة؟ وهل تستطيع هذه الأخلاقية الجديدة بتعددتها أن تتيح إمكانية تحقيق النموذج الديمقراطي التشاوري والقانوني؟

الحقيقة أن واقع نظرية هابرماس «تحت بند أخلاق التعددية لا يدمر الرابطة الجوهرية بين الديمقراطية والحقوق، حتى ولو كان من الصحيح انه ينقص بشكل كبير من تشكيلة الإمكانات التي يمكن للمتشاركين القانونيين من أجلها أن يُعتبروا، في آن معاً، صانعين للحق ومستهدفين به. وبالفعل، فإنه بقدر ما يتم استبعاد تفضيل من الطراز الأول لشخص ما، كلياً أو الحد منه من خلال النزعة الإجرائية التعددية، يصبح من الصعب النظر إلى هذا الشخص كصانع لقانون قسري وخاضع له. لكن هذه الملاحظة لا تخفف من قوة الواقعة العكسية الاستدلالية، ومن الممكن، في الواقع، حتى أن تزيد منها. فبتركيزها على الذين هُمشوا أو أُستبعدوا، يمكن للنظرية الاستدلالية، في آن معاً، أن تشير إلى حدود التعددية، وبالتالي إلى الحاجة إلى أن يكون المرء مدرجاً بقدر أكبر، وبالإجمال، فإذا أعدنا موضوعة نظرية هابرماس الاستدلالية ونموذجها الإجرائي للحق ضمن إطار تعددي صريح، فإنهما سيصبحان أدوات مفهومية غنية وقوية من أجل تقويم العلاقات القانونية المعاصرة»². في الدين وحوله، ما الذي يمكن أن يخضع للمناقشات العمومية والمجاجات العقلانية؟ ذلك السؤال الذي برز كإشكال في ذهن هابرماس، ولذلك يحاول أن يوجهه على الدين نفسه وليس للفلسفة، يبحث عن إجابات تمكنه من الحضور، لان الفلسفة بنفسها يجب أن لاتكون متحيزة لمذهب أو عقيدة، ولأنها تعمل على تنمية وعياً مبنياً على الحرية المتبادلة، لذلك هابرماس لا يلجأ في مساءلته الى الإيمان بوصفه معتقداً، بل بوصفه النية القلبية أو

1 ينظر: المرجع السابق، ص 128.

2 روزنفيلد، ميشيل، «الحق والديمقراطية» (كتاب هابرماس).. مؤلف مرجعي، «مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، ص 1390.

الإخلاص، ومن ذلك يحاول أن يحيل هذه الموضوعات الى الفحص العقلي، بالرغم من أننا نعلم انه من المتعذر أن يتم تحصيل إجماع عقلاي حول قضايا الإيمان والدين.¹ وبذلك على الممارسة الدينية أن تعتمد على نتائج القبول بالتعددية، وإنجازاً للمشروع برمته نجد هابرماس يدعو إلى إعطاء منزلة جديدة للدين، بحيث يصبح مجتمع العلمانية أقرب إلى الظاهرة المركبة التي تفترض وجود طرفين هما العلماني والديني. وتكون مابعد العلمانية بذلك مساراً تكاملياً بين الطرفين، بل يعتقد هابرماس أن من مصلحة الدولة الدستورية الحديثة مراعاة كل المصادر أو النبايع الثقافية التي يتغذى منها التضامن بين الناس وينمي وعيهم بالقيم. ولذا فإن المؤمنين والعلمانيين في الدولة الدستورية الحديثة ينبغي عليهم التعامل باحترام متبادل. أما الأساس الفلسفي لتلك العلاقة، فهو مبدأ عدم التوافق بين العلم والإيمان كأحد مبادئ الدولة العلمانية. ولكن هذا المبدأ لا يجد له ترجمة معقولة حسب هابرماس إلا عندما يتم الاعتراف للقناعات الدينية بمنزلة ابستمية مختلفة، والكف عن نعتها باللاعقلانية². وهنا إشارة واضحة لوجوب قبول التعددية من طرفي المعادلة: الدين والعلمانيين، بذلك سينشأ التضامن بين السياسية والدين والفلسفة عبر نموذج الديمقراطية التشاورية الكونية على الشكل الآتي:

- 1- إصلاح ذاتي للدين، ينتج القبول بالتعددية والانجاز العلمي.
- 2- إمكانية رعاية النظام السياسي التشاوري لإمكانيات وفاعليات المجتمعات مابعد العلمانية المتعددة، باسم الديمقراطية.
- 3- إصلاح فلسفي للمكتسب الديني والسياسي، بواسطة النقد لتأسيس تعددية عالمية عقلانية.

يصبو هابرماس من وراء تعميق العلاقة واللقاء بين العلمانية والدين «في فضاء العقل الثقافي المتواصل والمتسامح وشبه المحايد، أن يحض الدين بان يلعب دوراً أكبر في علمنة الدولة، بعد أن يكون قد قام بتحديث ذاته وموارده من تلقاء نفسه في غمرة التحديث الجارف الذي تقوم به الحداثة إزاء نفسها، كما كان يرنو من وراء

1 عز العرب لحكيم بناني، «حياد الفلسفة وتعدد القيم»، ص 121.
 2 عماد المهدي، «حقيقة مجتمع ما بعد العلمنة عند هابرماس»
<http://www.alawan.org>.

هذا اللقاء الى أن يحث العلمانية بان تلعب دوراً أكبر في ترجمة العناصر العقلانية الموجودة بالقوة في داخل الدين نفسه الى اللغة العلمانية»¹، فالمهمة ليس دينية فقط وإنما توجد تكاليف أخرى مناطة بالعلمانية وهي إمكانية استخراج واستنطاق وقبول المكنون العقلاي في الأديان.

الدين مشوهاً للتواصل أو متعذراً عليه:

إن الدين بمعناه العقائدي أو غير القابل للجدال الفلسفي، هو سببا من أسباب تشويه التواصل السليم، وذلك لأنه لا يرضا بالآخر وحقجه، ذلك لأن محاججات المتدينين المغلقين تتخذ من العاطفة والانكفاء على الذات الدوغمائية مرجعاً لها في تحديد الحقائق ومنهجية الحوار وغاياته التي قد تخالف الآخر أكثر مما تتفق معه. وذلك ما المحنا له مع فكرة الأصولية. لكن هنا أحاول أن أتساءل عن مدى معالجة الجانب الآخر من الدين واللامعقول أو اللاقبول للآخر في ميدان التواصل.

فهناك خطر عقائدي ديني قد يسبب مشاكل وخطورة لعملية التواصل الفعالة داخل الحيز السياسي، ويتمثل الخطر هنا في أن ما يشجّع عليه الدين من سلبية اجتماعية ينتهك حاجة الديمقراطية إلى مواطنين فاعلين ومشاركين، في التواصل الذي يهدفه هابرماس، خاصة أن قصة "السقوط أو النزول" (لآدم من جنة عدن) تصوّر التاريخ الدنيوي كقصة للانحدار وتدهور وذلك لاينتج أيُّ خير جوهري.² لان الكفر الديني بهذه الصورة يقودنا الى تصور الحياة بمحملها بصورة جدل الخطيئة والتكفير عنها!!

إن اللاهوتيين الذين يستخدمون اللغة الدينية فقط لما لها من قوة عاطفية أكثر مما يستخدمونها لغرض نقاشي أو حجاجي، إنما يحاولون أن يشوهوا التواصل، ولذلك فعلى الفيلسوف المشاركة في المناقشة من أجل تحويل الخطاب الديني إلى دعاوى حقيقة تحاول الحصول على الشرعية عن طريق الجماعة التواصلية والحجاج

1 محمد المصباحي، «مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحدائية عند هابرماس»، ص 139.

2 Novak, Michael, «The end of the secular Age», in **Religion and the American Future**, p. 10.

فيها، وذلك في حقيقة الأمر هو جز مما يتصوره هابرماس كبرنامج لإلحاد منهجي، وهو يعبر عن إخضاع الدعاوى اللاهوتية أو الميتافيزيقية لقواعد الفعل التواصلية من أجل المشروعية، وإن أي فلسفة أو لاهوت لا يخضع لمثل هذه القواعد فإنه يفقد جذبه الفلسفية.¹

إلا أن للدين، وكما بينا سلفاً، دوراً مهماً ليؤديه، بما يمتلكه من ذخيرة للتعالي: فهو يُحول بين أفراد المجتمعات العلمانية الحديثة وبين أن تطغى عليهم متطلبات الحياة المهنية والنجاح الدنيوي التي تتسم بالشمول. وبذلك يمكن للقيم الدينية (قيم المحبة والتضامن والتقوى) أن تقف قبالة قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطرة، فتشجّع البشر على التعامل بعضهم مع بعضهم الآخر بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل.²

يقول هابرماس: «إذا كان البرنامج التاريخي يتمثل في التقليل أو الإلغاء أو الحيلولة دون المعاناة التي تعيشها المخلوقات الحساسة وإذا كانت الخبرة التاريخية تعلمنا انه في أعقاب مايلغاه التقدم تنتج كارثة الاستهلاك، لأن هناك أسساً لافتراض أن توازن مايمكن أن يدوم يظل سليماً فقط-إذا ما بذلنا أقصى جهدنا من أجل التقدم الممكن- وربما هذه الافتراضات التي لاتعطي في الحقيقة الثقة بالممارسة التي كانت يقيناتها قد أزيحت جانباً (الفكر الميتافيزيقي) ومع ذلك فإنها تظل تطرح نوعاً من الأمل»³.

وعلى ما سبق فإن إقصاء الدين، يبقى موضوعاً إشكالياً، كما يتصوره هابرماس، لأسباب الحاجة إلى التضامن والتكامل الاجتماعي والأصل الديني لمفاهيمنا العلمانية المعاصرة، ولفكرة أساسية يتمسك بها هابرماس هي إمكانية استنطاق المعقول في الديني، دونما دليلاً كافياً حسب منظومة الفعل التواصلية. كما لايمكن ان نحاكه دونما اطر علمانية ترعى التواصل والتعدد والعقلنة وتلك هي مهام السلطة في المجتمع ما بعد العلماني.

1 Eric Bain-Selbo, «Religion and Rationality», p. 142.

2 نائر ديب، الدين والعلمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس.

http://www.maaber.org/issue_april06/perennial_ethics1.htm

3 نقلاً عن:

Eric Bain-Selbo: Religion and Rationality, p. 143.

إشكالية الهوية والمساواة في ما بعد النسوية

Post- feminism

نبيل محمد صغير وليندا كدير

باحثان أكاديميان من جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر

تمهيد:

تشابه كل من الحركات والتيارات ما بعد النسوية⁺ والنسوية والنقد الثقافي في كونها لم ترقَ بعد- في الغرب المصدر، ولا في الشرق المستقبل- إلى مرتبة المناهج أو النظريات المحكمة في نسيجها الوجداني. وسبب ذلك حسب الناقد بسام قطوس، يرجع إلى أننا لم نلغي حيثياتها وميكانيزماتها تخضع إلى المنطق علمي متماسك (لوغوسي)، كما أنها لم تُقدم الأطر والمفاهيم الفكرية والفلسفية الواضحة بينها في إطار منطقي واضح ومفارق لحيثياتها المتشابهة في بعض المكامن¹. لهذا سنحاول أن نقتصر على البحث في هذه الخلفيات الفلسفية وعلاقتها بالحركة ما بعد النسوية في إشكالية الهوية ومبدأ المساواة بين الجنسين، هذا ما يمكن أن يندرج في سياق الدراسات الجندرية (Gender) أو الجنوسية².

+ سنستنتج فيما بعد أن مصطلح ما بعد النسوية هو نفسه المقصود في مصطلح النسوية الجديدة ونسوية الموجة الجديدة.

1 ينظر: بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، ط.1، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الاسكندرية 2006، ص 215.

2 في هذا الصدد بالتحديد تكتب الباحثة والمفكرة الفرنسية ديان لموغوز Diane Lamoureux المهتمة بالفلسفة ما بعد النسوية مقالا تتساءل فيه: هل يعيش هذا العالم على مبادئ الفلسفة ما بعد النسوية دون أن ندرك ذلك؟، وتجب بنعم في حيثيات مقالها الموسوم: "Vivons nous dans un monde postféministe?" هل نعيش في عالم ما بعد النسوية"، ينظر مجلة البجائة (erudit):

<http://www.erudit.org/revue/philoso/1994/v21/n2/027275ar.html?vu e=resume>

إذ حاولنا ربط تلك الإشكالية بمفهوم معاصر هو المابعد الإشكالي بدوره في الفلسفة المعاصرة التي صارت تتبناه في العديد من تياراتها في إطار البحث عن غير المبحوث فيه؛ المسكوت عنه والمغاير لمنطق توارد الأشياء في العالم الطبيعي والعقلي.

لكن جميع تلك الحركات التي كانت منعرجات حاسمة داخل بنية المجتمع سرعان ما أخذت تبحث عما يمكن أن يكون شكلها الواعي، ليوحدها نظرياً، ويؤسسها فلسفياً¹.

سنتحدث، إذن، بالأساس، عن مسألة الخلفيات الفلسفية لهذه الحركات الاجتماعية والتحررية ونخص بالذكر النسوية، باعتبارها الأصل (la source)، وما بعد النسوية باعتبارها المنعرج الحاسم الذي طرأ على الفلسفة النسوية، التي يُمكن كما سيأتي في البحث أن ندرجها في سياق فلسفات الحدائثة الغربية، في اشتراكهما في قضية الجنوسة Gender، التي أساسها المساواة بين الجنسين.

لكن ما ألفتناه أنّ تلك المساواة تختلف في آليات تجسيدها بين الرؤية النسوية وما بعد النسوية فآليات تحقيقها من منظور النسوية تقف على إنكار الفروقات الجنسية والجسدية بين المرأة والرجل، ومن ثم فهما متساويان في كل شيء، وبالتالي يملكان الهوية نفسها، عكس الفلسفة ما بعد النسوية التي تؤكد على مسألة الهوية بطريقة مخالفة للرؤية النسوية؛ إذ هوية المرأة في الحركة ما بعد النسوية مختلفة عن الهوية الرجولية الفحولية، فهناك فروقات جسدية وجنسية يجب اعتبارها في إقامة المساواة بين الرجل والمرأة. بل وذلك الاختلاف بين الرجل والمرأة في الهوية هو في الأساس حجة دامغة في الدفاع على ضرورة إقامة المساواة بين الجنسين.

ومن ثم، إننا نلاحظ أن مفهوم الهوية والمساواة أول اختلاف تجاوزت به ما بعد النسوية (مابعد الحدائثة) الفلسفة النسوية (الحدائثة بنظمها).

1 محمد سيلا وعبد السلام بنعيد العالي، مابعد الحدائثة، فلسفتها، (مجموعة دفاتر فلسفية)، ط.1، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، 2007، ص 05.

1 - النسوية وما بعد النسوية: الدلالة اللغوية والاصطلاحية عبر الما بعد البطريكي.

تطورت الدراسات النسائية، لترصد تجارب النساء من خلفيات عرقية، أو طبقية أو جنسية مختلفة، فما تخبره امرأة من أصول عرقية مهمشة غير ما تخبره نساء الطبقة الوسطى من أصول سائدة وراقية في المجتمع، وهذا التنوع يصعب على الباحثين ضبط المفهوم الدقيقة لمصطلح النسوية ومفهوم ما بعد النسوية، مما يحتم علينا الاستعانة بمعطيات تاريخية لرصد خصوصيات المصطلحين ومفاهيمهما الفلسفية.

يجب التنويه لحقيقة تاريخية ومعرفية؛ وهي أن الحركة النسوية انشطرت وتشبعت لتصبح نسويات متعددة وليست نسوية واحدة، فما بعد النسوية تختفي وتتصف بالتعددية والاختلاف وترفض أن يكون لها تعريف اصطلاحى واحد ودقيق؛ لأنها حسبنا ترفض الثبات، فهي في حيوية دائمة ومستمرة، فيقال أن هناك مفاهيم للرؤية ما بعد النسوية بعدد ما هنالك من نساء، فهي لا ترغب أن ينفرد فصيل أو نوع واحد منها بتحديد الحقيقة أو تعريفها، فالحقيقة ملك الجميع (هذه النقطة تبرز لنا بعض ملامح الما بعد الحدائى)، ولذا فما بعد النسوية الآن تتحدث عن "حقيقتي أو الحقيقة الخاصة بي"¹. فقد عاشت النساء لقرون طوال ترزح تحت نير حقائق فرضها عليهن المجتمع البطريكي الذي قلّص بل أعدم أولوياتهن وحددها على حساب الرجل، فجاء الأوان أن يعرفن حقائقهن الخاصة، وهذا ما حث عليه منظر الحركة النسوية عامة، وما بعد النسوية خاصة، من تناول مفهوم الجنس، والعرق، ومفهوم الجندر وعلاقته باللدات والهوية.

عملت الدراسات النسائية، والتي كانت الذراع الفكري للحركة النسوية، على رصد التجارب المختلفة للنساء في واقع الحياة. فدرست النسويات مختلف مناحي الحياة الاجتماعية من الإعلام والسياسة والاقتصاد، واللغة والدين، والحروب، والنشاط الجنسي، وغيرها الكثير من منظور المرأة. وعقدت المؤتمرات

voir: Françoise Collin: Différences des sexes: in Notions 1 philosophiques, 65.

والندوات، وأنتجت الأفلام الوثائقية والدرامية، وأصدرت المجلات الأكاديمية والكتب الدراسات التي توثق لتجارب النساء، وكيف تخبرن التجربة الفكرية للإنسان منذ آلاف السنين، كما كان لها كبير الأثر على واقع الحياة اليومية للنساء في شتى أصقاع الأرض، فقد فرضت تلك الدراسات نفسها على صانعي القرارات (من الذكور)، الذين دأبوا على تهميش النساء فيما يتخذونه من قرارات تمس بالضرورة المجتمع البشري كله رجال ونساء، وعدم مشاركتهم المرأة في تلك القرارات باعتبارها عنصر مهمش في وسط ذكوري¹.

فبعدها كان المجتمع يحكمه النظام البطريكي الذكوري الأبوي، إذ كان أحادي الحكم، وما المرأة فيه إلا جزءاً أو فئة منه، وقد رافق هذا النظام إلغاء الطرف الآخر، في هذه الحالة هو المرأة وحرمانها من ممارسة حقوقها الاجتماعية والقانونية. وهذا ما زاد من حدة الإلغاء وإقصاء المرأة، كعنصر فعال وفاعل في المجتمع².

لقد أشار فريدريك إنجلز في كتابه العائلة والملكية الخاصة؛ هذا الكتاب الذي يعتبر من أهم المراجع التي اعتمدت عليها الحركة النسوية الأولى والثانية وانتقدته مابعد النسوية في بعض رؤاه الفكرية، إذ برز من خلاله اضطهاد وسيطرة الرجل على المرأة، كما أشار إلى شكل العائلة البطريكية على أنها زواج أحادي يقول إنجلز في هذه النقطة: "كان أحادياً للمرأة فقط التي فرضت عليها قيود العفة، وفرضت عليها رقابة صارمة التي بلغت حدود حبسها في البيت أو مراقبتها بشكل دائم، كي يضمن الرجل أن من تلدهم هم أولاده وأن ملكيته ستنتقل لمن هم من صلبه، في حين أوجد النظام البطريكي مؤسسة البغاء والجواري التي تؤمن للزوج حرية ممارسة الجنس خارج إطار الزواج الأحادي، وتدرجياً تدتت قيمة المرأة داخل الأسرة لتتحول إلى وعاء لتأمين متعة الرجل ووسيلة لإنجاب الأولاد، وعليه لا يدخل الزواج الأحادي إطلاقاً في التاريخ بوصفه إتحاداً اختيارياً بين المرأة والرجل، ولا بوصفه الشكل الأعلى لهذا الإتحاد، بل بالعكس، فهو يظهر كاستعباد جنس

postféministe? [http://www.erudit.org/nous dans un monde voir: Vivons 1
revue/philoso/1994/v21/n2/027275ar.html?vue=resume](http://www.erudit.org/nous dans un monde voir: Vivons 1
revue/philoso/1994/v21/n2/027275ar.html?vue=resume)

Voir: ibid. 2

من قبل جنس آخر"¹. كذلك ينتقد إنجلز عن نظام الجندر لدى الإيروكيوس فيقول: "الإيروكيوس الرجال لا يعتبرون أبناءهم وبناتهم الطبيعيين أولادا لهم بل يعتبرون أبناء إخوانهم الذكور أبناء بعكس أولاد أخواتهم الإناث، والمرأة عند الإيروكيوس تعتبر أولاد أخواتها الإناث أولادا لها بعكس أولاد أخواتها الذكور إذ تعتبر بالنسبة لهم عمّة وليس أمّا. وبنفس المقياس يكون أبناء وبنات الأخوال والعمات"²، ولعل هذا النظام له أبعاد اقتصادية في عدم خروج الملكية إلى عائلة أخرى بغير عائلة الزوج الرجل.

إن هذا الوضع المزري للمرأة الذي تحدّث عنه إنجلز، كان حريا بالنساء أن يثرن ويطالبن بتغيير الأوضاع، خاصة مكاتهن في المجتمع، وهذا لا يتم إلا بإعادة النظر في النظام البطريقة وصياغة ما بعد له يتيح النظر كذلك في نظام الجندر الذي شكّله.

وبعد هذه النبذة التاريخية عما كان سائدا فيما قبل الحركة النسوية، وصولا إلى بدايتها الخافتة. علينا أن نتوقف عند مصطلح "النسوية".

يعرّف معجم Hachette النسوية بأنها منظومة فكرية أو مسلكية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهن³، وهذا واضح من خلال المابعد البطريكي الذي أبرز معظم مطالب النساء الأوروبيات.

أما معجم ويبستر فيعرفها على أنّها: "النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، وهي تسعى، كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة"⁴، والذي شكل نقطة سلبية وضعتها في منطقة حساسة في المنظومة الاجتماعية.

يقترح معجم أكسفورد تعريفا عن النسوية، فيقول: "أنّها الاعتراف بأن للمرأة حقوق وفرص مساوية للرجل، وذلك في مختلف مستويات الحياة العلمية والعملية

1 فريديك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة: أحمد عز العرب، دار

الطباعة الحديثة ودار التقدم، مصر، موسكو. ص 82

2 فريديك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ص 19

3 مي الرحبي، الموجات النسوية في الفكر النسوي الغربي، مجلة الثرى الإلكترونية:

<http://www.thara-sy.com/thara/modules/newbb/viewforum.php>

4 المرجع نفسه.

على اعتبارها إقصاء المرأة منها¹، والملاحظ في هذا التعريف هو أنه يركز على مسألة المساواة بالمعنى الحدائثي النسوي دون أي التفات للمساواة المابعدية.

فيما تعرفهما الباحثة والمفكرة صارا جامبل **Sara Gambel**، وتفرّق بينهما في كتابها النسوية وما بعد النسوية (**feminism and postfeminism**) فتري أن النسوية تيار أو حركة سعت إلى تغيير المواقف الذكورية من المرأة، في كونها امرأة تتساوى مع الرجل في كل الحقوق والواجبات، هذا أساسا قبل تغيير المعطيات الخارجية الموجودة في أرض الواقع مما تعانيه النساء من إجحاف، كمواطنات، على المستويات القانونية والحقوقية في العمل والعلم والمشاركة في السلطة السياسية والمدنية.² فهي بتعبير آخر لصارا جامبل "حركة سعت إلى تغيير المواقف من المرأة كأمراة قبل تغيير الظروف القائمة، وما تتعرض إليه النساء من إجحاف كمواطنات على المستويات القانونية والحقوقية في العمل والعلم والتشارك في السلطة السياسية والمدنية.³ وقد جاءت هذه الدعوة نتيجة بعض القراءات النقدية لفلاسفة الحضارة الغربية الذين نظروا إلى المرأة نظرة نقص وازدراء مثال كانط ودياكارت وأفلاطون؛ هذا الأخير الذي وضعها في مدينته في مرتبة العبيد والأشرار. أما ما بعد النسوية فاختلقت مع النسوية حسب صارا جامبل في تيمة المساواة بين الرؤية النظرية الرجولية والنسوية عبر محاولة إظهار عبقرية البناء الأدبي النسوي في ميدان الحياة بالموازاة مع الإبداع المادي الذي يتمتع به الرجل على المرأة كميزة⁴ فالمساواة حسبها تكون في إطار الاختلاف لا التماثل القسري بين اللامتائل.

<http://www.ejtemay.com/archive/index.php/t-6927html>. 1

See: Sara Gambel, the routledge companion feminism and postfeminism, Routledge 11 new fatter lane, london, new york, 2006, p 3, 4 and introduction. 2

Sara Gambel: The routledge companion to feminism and postfeminism, print edition, 1998, p vii. 3

ينظر: سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا ط.3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2002، ص 330. 4

2 - نظرية الهوية والهيمنة بين الرؤيتين

إن صياغة نظرية نسوية لتحقيق المساواة غير التماثلية بين الجنسين، لا يتم إلا بخلصة مجموعة معينة من الثنائيات السيكولوجية والاجتماعية التقليدية بين الذكر والأنثى، وإيجاد بديل عنها. ولعل الفكرة التي زحزحت في أول الأمر هي التي كانت سائدة في المرحلة الإغريقية؛ هذه المرحلة التي ساهمت بطريقة فلسفية في بلورة تصورين أساسيين بصدد مسألة اختلاف المرأة عن الرجل "تصور يمثله أفلاطون، ويومن بوحدة الطبيعة الإنسانية، طبيعة الرجل والمرأة، ووحدة أدوارهما. وتصور آخر يمثله أرسطو، ويؤكد بالمقابل على ازدواجية الطبيعة الإنسانية، وعلى تفوق الرجل بالطبيعة على المرأة، فهما يؤكدان على تراتبية الجنسين فسواء تعلق الأمر بوحدة أو ثنائية الطبيعة، فهناك الأعلى والأدنى، الأكثر والأقل، والأدنى والأقل ظلًا دائمًا إلى جانب المرأة"¹.

شكّلت هذه الأفكار التي سادت في المجتمع البطريكي، وكونت موروثًا ثقافيًا وفكريًا وفلسفيًا ظل مسيطرًا على ذهنية المجتمعات لعصور طوال، والذي رسّخ فكرة إلغاء المرأة ودونيتها، وتمثيل صورة مشوهة عنها على أساس أنها مخلوق ضعيف أمام قوة الرجل، وعلى المغلوب أن يتبع الغالب.

هذه النزعة الذكورية؛ المنحازة لجنس الرجل، استفزت النساء مما أدى كما قلنا سابقًا إلى ظهور الحركة النسوية لإعادة الاعتبار للمرأة، ووضع الأمور في نصابها بغية تحقيق التوازن في المنظومة الذهنية للمجتمعات. ففاضلت النساء من أجل العدل والمساواة، وتحرير أنفسهن من برائن الفكر الذكوري الذي يلغي جميع حقوق المرأة. فعملت النظرية النسوية على دحض الفكر الذي يقول أن الذكورة تشكل مرجعًا، فلا تتعرف المرأة على ذاتها وجنسها، وهويتها إلا من خلاله - الرجل - أي أن المرأة لا تتعرف على هويتها الجنسية إلا سلبًا ما يعني "أن في وجود المرأة نقص أصلي، خواء، ثقب، جرح"²، فأساس المشكلة هنا يكمن في "أن جدلية

1 Françoise Collin: Différences des sexes, in dictionnaire Critique du féminisme ; op. cit, p 27.

2 الحسين سبحان: العقل المذكر والعقل المؤنث، مجلة الحكمة، ع 03، شتاء 1993، ص 10.

الهوية والغيرية تبقى على تخوم الواقع والخيال، وتموقع في بؤرة الصراع أو التوتر بين واقع مركب ييدي الهويات كما هي في خصوصياتها الفردية وبين خيال متشعب يضفي عليها تلوينات مغايرة"¹ وإن كان ذلك التوتر كما صاغة الباحث محمد شوقي الزين قائم، في الأصل، بين الحضارات، فإن الصراع بين هويتي الرجل والمرأة محسوم لحساب الأول على الثاني، حيث اعتبرت المرأة آخر الرجل، الذي هو عين ذاته ومركزية العقل، النظرية الذكورية ساهمت في تأصيل وترسيخ فكرة أن الرجل هو الموجب والمرأة سالب، فكانت هوية الإنسان والجنس البشري تنطلق من معيار المذكر، وبذلك اعتبرت الأنوثة "كنوع من الانحطاط مقارنة مع ما هو إنساني"².

وهذا ما طرحته الحركة النسوية، حيث تروم إلى كشف اللثام عن وضع المرأة في مجتمعات طالما تسودها الهيمنة الذكورية، كما ركزت النظرية النسوية على المفهوم الفلسفي للجوهر³ الذي يمنح للواقع حقه في صنع ماهية الأشياء، فهو الإيمان بحقيقة الأشياء كما هي عليه في الواقع، والتي بدورها تحدد الهوية، وهو تحديد ثابت راسخ، فالجوهر هو الذي يمنح الكينونة والوجود، على أساس الاختلافات الجوهرية بين المرأة والرجل من خلال مفاهيم عنيت بها النظرية النسوية كالجندر والعرق، والجنس لتحديد جوهر الإنسان، وهذا ما طورته لما بعد النسوية خاصة في إشكالية هوية المرأة.

إن النسوية هي وعي فكري، ومعرفي، وحضاري، وهي تختلف عن النسائية التي هي وعي بالجنس والفوارق البيولوجية بين المرأة/الرجل. وهذا ما سنعرضه من خلال طرحنا لأهم مراحل الحركة النسوية، التي قسمها الباحثون إلى ثلاث موجات، فالموجة الأولى والثانية هي حركة نسائية لأنها تركز على الفوارق البيولوجية بين الرجل والمرأة أي مفهوم الجنس، أما الموجة الثالثة أو ما بعد نسوية

1 محمد شوقي الزين، الإزالة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ط.1، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر 2008، ص 132.

2 Françoise Collin: Différences des sexes: in Notions philosophiques, op, cit, p p 23, 66.

3 Stephen Morton: Gayatri chakravorty spivak ; routledge taylor and francis group.London and New York. 2003, p 87.

التي تسعى إلى تغيير هذا المنطلق لإبراز الاختلافات العميقة بين الجنسين وهي أبعد من أن تنحصر في مفهوم الجنس، وهذا ما سنركز عليه في طرحنا لما بعد النسوية من خلال الموجة الثالثة، لا لشيء إلا أنها منعرج تغيرت من خلاله مطالب النسوية، وهي على قدر من الأهمية بسبب ما تطرقت إليه من قضايا تمس الواقع، كما تحاول لما بعد نسوية تغيير عدة مفاهيم، خاصة مسألة الاختلاف بين الجنسين المرأة/الرجل.

3 - الموجات النسوية وموجة ما بعد النسوية، التحول الفكري والتاريخي:

تقدم الباحثة في قضايا الجندر الغربي مي الرجيبي في مقال لها بعنوان: "الموجات النسوية في الفكر النسوي الغربي" نظرة تاريخية لتطور الحركات النسوية وما بعد النسوية في المطالبة بحقوقها عامة والمساواة خاصة، فتقول: "بأنه من الصعوبة بمكان أن نرصد بدقة بداية التحرك النسوي ضد الاضطهاد الذكوري، فمما لاشك فيه أن ذلك تزامن- كما قلنا سالفًا- مع بداية تحكم النظام البطريكي الأبوي بالنساء، فأى ظلم يقع على أفراد أو جماعات، لا بد أن يولد تحركًا مضادًا فرديًا يمكن أن يصل بصاحبه إلى حدود التمرد الانتحاري، أو جماعيًا يؤدي إلى تشكيل جبهة تتصدى للفئة المضطهدة المسيطرة، ولا ينطبق ذلك على النساء فقط وإنما على جميع المجموعات البشرية المهمّشة على امتداد التاريخ البشري المعروف"¹. ومن ثم، يمكن لنا تصنيف الحركات النسوية في إطار ثلاث موجات تعد الموجة الثالثة الدعامة الفلسفية والفكرية للرؤية ما بعد النسوية بتعبير صارًا جامبل².

وهذه الموجات نلخصها- عبر المرور بالجانب الفكري والفلسفي والتاريخي لها- كالآتي:

1 مي الرجيبي، الموجات النسوية في الفكر النسوي الغربي، مجلة الثرى تعنى بحقوق المرأة، من موقع: <http://www.thara-sy.com/thara/modules/news/article.php?storyid=1517>

2 See: Sara Gambel: The routledge companion to feminism and postfeminism, p 24, 25.

3-1- الموجة الأولى: الحقوق الأساسية.

ندرجها في الفلسفة النسوية، وهي الناحية التاريخية يمكن إيعازها إلى تلك المطالبات بالحقوق الأساسية والضرورية للكائن الحي الغربي مثل حقوق التعليم والتعلم وحقوق المرأة المتزوجة بامتلاك الأراضي والمصانع وحق الحضانة كذلك، وقد بدأت بشائر هذه الحركة بظهور مؤلف ماري ولستون كروفنت (دفاعاً عن حقوق النساء 1792) التي دافعت على صفة العقلانية في التفكير النسوي، وقد انتقدت العديد من المفكرين الغربيين الذين نظروا إلى المرأة نظرة أحادية هميشية كما وردت مثلاً في التراث اليهودي والمسيحي على أنها أصل الخطيئة الإنسانية الكبرى، كذلك انتقدت رؤية أفلاطون الذي يرى أن المرأة تصنف في الدرجة نفسها مع العبيد والأشرار المخبولين والمرضى، كما انتقدت فلاسفة العصر الحديث مثل ديكارت الذي يضع المرأة في صنف ثنائته الشهيرة العقل والمادة في المفهوم الثاني (المادة)، أما الرجل فهو يمثل العقل بكل إيجابياته العديدة. كما انتقدت كذلك كانط وروسو وفرويد. الذين لم ينصفوا المرأة فجعلوها في المرتبة الدنيا دائماً¹.

أما نشأتها في الولايات المتحدة الأمريكية فقد بدأت ثورة المرأة للمطالبة بحقوقها وضد التمييز القاسي الذي يمارس ضدها من نساء عاديّات بسيطات، إذ كانت مصانع القماش في الولايات المتحدة الموقد الذي انطلقت منه شرارة تلك الثورة. ففي مصنع صغير للخياطة في نيو انغلند بولاية ماتشوسويتس سجلت العمالات سنة 1820م أول إضراب نسوي طلباً لساعات عمل أقل، ورغم السخرية والاستهزاء الذي واحه به المجتمع ذلك الإضراب، إلا أنه كان قد شكّل بدء انطلاقة حركة احتجاج نسوية لم يوقفها شيء منذ ذلك الوقت².

كذلك، لقد أعطى الإضراب التاريخي الذي قامت به عمالات مصنع (لويل) للقطن في 1834م دفعة قوية لهذه المسيرة، وهو الإضراب الذي تطور لتنبثق منه في

1 مي الرحبي، الموجات النسوية في الفكر النسوي الغربي.

2 ينظر: من 8 مارس 1848م وصولاً إلى الجندر ثم ما بعد الحركة النسوية، من موقع

مكتبة الدراسات الجندرية، الموقع: <http://www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=81&msg=1129194216&rn=1>

1844م أول جمعية تمثل النساء في الولايات المتحدة. ولم يمر وقت طويل حتى أصبح إضراب النساء عن العمل ظاهرة منتشرة في مختلف أنحاء ذلك البلد الشاسع، حتى تشكل في العام 1900م أول اتحاد نسائي للعاملات في خياطة الثياب في أمريكا.¹ في أواخر القرن العشرين، كانت بداية الحركة النسوية والنضال السياسي، فجاء أول مطلب لهن هو الحقوق الديمقراطية وتحرير النساء، وهذا كان في أوروبا وشمال أمريكا على حد سواء. انطلاقاً من أن التقاليد الفلسفية الغربية التي تُعنى بتحرير الإنسان، كما قلنا سلفاً، "فترى أن الأصول التاريخية للإنسانية تعود إلى فكرة مفادها أن كل الناس سواسية، ويتقاسمون نفس القيمة الإنسانية والاجتماعية"² أي لهم نفس الحظوظ والحقوق. وقد تطرقت سارة جامبل³ إلى بدايات الحركة النسوية بشكل مفصل من خلال كتابها المذكور سلفاً مؤكدة أنه من المستحيل فصل ما بعد النسوية عن الحركة النسوية⁴.

في سنة 2005 أعادت ريا سنودن (Ria Snowden)⁵ تناول مصطلح "برداش" (Berdach) - وهو مصطلح شائع كثيراً في دراسات الموجة الأولى- الذي كانت تطلقه بعض القبائل الأصلية في القارة الأمريكية للدلالة على الهوية، هوية الرجل وهوية المرأة، أي أن تلك القبائل تفضت لمسألة الهوية للإنسان، لكن من منطلق خاطئ حسب الباحثة لأن تلك القبائل تركز فيه على النظرة المعيارية، التي تكمن في الاختلافات البيولوجية المتصلة بالوظائف الجنسية للمرأة والرجل. لكن الملاحظ والمدقق في خصوصيات الموجة الأولى للحركة النسوية، يرى أنه في هذه المرحلة بدأ يُطلق عليها النسائية بدل النسوية، والسبب يعود إلى توجهاتها الفلسفية التي تنطلق منها للمطالبة بالمساواة، والحقوق؛ إذ تستند على ركيزة، وهي

1 المرجع نفسه، الموقع نفسه.

2 ينظر: المرجع نفسه

3 Sara Gambel: The routledge companion to feminism and postfeminism, p 15.

4 Sara Gambel: The routledge companion to feminism and postfeminism, p 16.

5 see: Ria Snowdon: Gender Trouble: coming to terms with postmodern feminist approaches; Newcastle university; the school of historical studies postgraduate forum; edition 7, 2009, p 01

الاختلاف البيولوجي بين المرأة/الرجل على أساس الجنس، الذي تعرفه ريا سنودن **Ria Snowdon** على أنه "الصفات التي يمتاز بها كل من الذكر والأنثى، أي الاختلافات الجينية الواضحة للعيان الموجودة بين الجنسين المتصلة بالاختلافات في الوظائف الجنسية"¹. فالموجة الأولى للحركة النسوية، اعتمدت على المفارقات الجنسية الفيزيولوجية بين المرأة والرجل، حيث أن الاختلاف الجنسي بينهما لا يفضي إلى عدم تكافهما في الحقوق، وأن الصفات الأنثوية تجعل من المرأة مخلوق أقل شأن ودوني، وإنما الاختلاف الفيزيولوجي هو الذي يمنح للمرأة صورة مختلفة عن الرجل، على أساسه تتعرف على هويتها وذاتها بالمفهوم المابعدني للنسوية في هذه النقطة الأخيرة.

كما أشارت الباحثة الأردنية خديجة العزيمي في كتابها الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي: إلى إن اصطلاح المذهب النسوي أطلق على الفكر المؤيد لحقوق النساء، الداعي إلى تحريرهن من القمع الذي تمارسه عليهن السلطة الذكورية. كان هذا الفكر قد بدأ في أوروبا في أواسط القرن التاسع عشر بصفته جزءا من الخطاب التنويري، يقول فلاكس في هذا المنحى أنه "يمكننا فهم وإدراك هذا الانجذاب نحو الفكر التنويري لما يحمل من مفاهيم منطقية وصور منظمة وممنهجة عن العالم"²، ثم انتقل الفكر التنويري إلى أمريكا. ويتضمن الاصطلاح أن النساء مقموعات وأن علاقات الجنوسة ليست ثابتة، ولا يصح أن تدرج في الاختلافات الطبيعية بين الجنسين فضلا عن انطوائه على ضرورة الالتزام بتغيير أوضاع النساء نحو الأفضل³.

من ناحية أخرى، هناك دعوات لمفكرات وفلاسفة تطالب بحق النساء في المساواة مع الرجال، لكن بقيت هذه الأصوات خافتة منفردة حتى أواسط القرن

1 Ria Snowdon: Gender Trouble: coming to terms with postmodern feminist approaches, p 01.

2 Jennifer Gilmore, Bsoc Wk (hons): (Re) Emerging subjectivities: Postmodernist perspective on subjectivity; the university of queensland, in the fulfilment of the requirement for the degree of doctor of philosophy ; 2003 ; p. 73.

3 ينظر: خديجة العزيمي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، نقد مفاهيم الفكر الذكوري، ط.1، دار البيسان، بيروت 2005، ص 24 حتى ص 42.

التاسع عشر، حيث حصلت مستجدات كبيرة خاصة الثورة الفرنسية التي شجعت الحركة النسوية للمطالبة بحقوقهن ومع الثورة الصناعية وخروج المرأة للعمل ازدادت النساء تمسكا بمطالبهن، كحق التعليم، حقوق الملكية والحضانة وأهمها العدل والمساواة.

كما تأثرت الموجة الأولى للحركة النسوية بمؤلفات تثبت أحقية النساء بالمطالبة بحقوقهن ككتاب "إثبات حقوق المرأة لمؤلفته ماري ولستون كرافت، إذ ترفض ماري في كتابها جميع البنى والتركيبات التي تحد من دور المرأة في المجتمع وتطورها على أنها مخلوقة ضعيفة لا حول لها ولا قوة، كما طالبت ماري بالمساواة بين المرأة والرجل، استنادا إلى نظرية المساواة بين الجنسين سياسيا، اقتصاديا واجتماعيا¹.

3-2- الموجة الثانية: الطابع العالمي/البعد الكوني.

كذلك ندرجها في الفلسفة النسوية، والفرق ما بين الأولى والثانية يكمن في درجة المطالب ونوعيتها. هذا من الناحية الاقتصادية والسياسية. في الحقيقة ترتبط هذه الموجة بصدور كتاب كيت ميليت السياسات الجنسية (Kate Millett, Sexual Politics 1970)² التي تأثرت بدورها بكتاب فريدريك انجلز "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" لكنها قرأته قراءة مفارقة في درجة المطالب والحقوق المعنوية والحسية المطالب بها.

كذلك يمكن إدراج شيللا روتبهام Sheilla rowbotham في إطار هذه الموجة الثانية فقد تحدثت في كتابها "الثورة وتحرر المرأة" عن بواكر التمرد النسوي على النظام البطريكي، وقد بدأ من فترة طويلة بدءا من القرن الثالث عشر إلى غاية أقرن التاسع عشر، حيث خرجت المرأة من نطاق العمل المنزلي والزراعي إلى مجال العمل الصناعي³، فأصبحت تماثل الرجل في الأعمال الشاقة.

1 voir: <http://www.thara-sy.com/thara/modules/newbb/viewforum.php>
see: Sara Gambel: The routledge companion to feminism and postfeminism, p. 27.

2 See: Kate Millett, Sexual Politics, manufactured in the united states of america, new york, 1969, p p 102, 103.

3 Sheila rowbotham, hidden from history 300 year of womens oppression and the fight against it, pluto classic, london, 1973, p 12.

فالثورات الصناعية شكلت نقلة نوعية في الحراك النسوي، كما أثرت بالتحديد الثورة الفرنسية بشكل مباشر على الحركة النسوية، فكانت أفكار الحرية، العدالة والمساواة، مفاهيم طبعت النسوية، عبر استعارتها من فلاسفة ومفكرين. ازدادت نشاطات وتحركات الموجة النسوية خاصة لظهور الحركات التحررية، وفي سنة 1960 كانت انطلاقة حقيقة للحركة النسوية نحو تحقيق مطالبهن بجدية، وقد أطلق على هذه النشاطات اسم الموجة الثانية¹. لقد استمرت الموجة الثانية إلى نهاية القرن العشرين، أهم ما ميّز هذه الفترة أنها أخذت طابعا عالميا، إذ يشمل المرأة في جميع أنحاء العالم وفيها تجاوزت الحركة النسوية مطلب المساواة الحسية، إذ دعت الموجة الثانية إلى إعادة تشكيل الصورة الثقافية للأنوثة، وقد ساهمت كيت ملليت **Kate Millette** في نشر العديد من أفكارها التي كان محورها تحرير المرأة والمساواة خصوصا في كتابها السياسات الجنسية².

كما أنه يجب أن نأخذ في الحسبان دور التيارات الفكرية السائدة في القرن العشرين التي تفاعلت معها الموجة الثانية، كالنظرية الوجودية، والاتجاهات الماركسية الجديدة، مما أدى إلى بروز فروع كثيرة داخل هذه الموجة؛ نذكر منها³:

- النسوية الماركسية Marxist feminism

- النسوية الليبرالية Liberal feminism

- النسوية الاشتراكية Socialist feminism

- النسوية الوجودية Existential feminism

1 see: Cilia Winkler. Historical Developments and theoretical

Approaches in sociology, Vol II feminist sociological theory.

see: Sara Gambel: The routledge companion to feminism and postfeminism, p 37.

2 see: Kate Millette: sexual politics, p. 05.

3 see: Cilia Winkler: Historical Developments and theoretical

Approaches in sociology, Vol II feminist sociological theory, p 22.

see: Sarah Bromberg ; feminist issues in prostitution: united document.
http://www.hutch.demon.co.uk./prom/prostitu.com

see: sara Bromberg: feminist Issues in prostitution: the 1997 international conference on prostitution: www.evolutionaryethics.com

كل هذه الفروع تربط أفكارها حسب ما جاءت به هذه التيارات الفكرية، لكنها تشترك في الخطوط العريضة للحركة النسوية كالمطالبة بالتححرر، العدل والمساواة بين المرأة والرجل لكن الجانب الأيديولوجي كان يتحكم فيها بطريقة مباشرة وغير مباشرة، مما أدى إلى النأي عن هذه الموجة في وقت لاحق والاتحاق بما بعدها (الموجة الثالثة) وتبني أطروحاتها.

لقد تطرقت سيمون دو بوفوار من خلال كتابها الجنس الثاني «the second sex»¹ إلى كل ما عانته المرأة وما تكبدته من إغناء وقمع وسيطرة الرجل، وتظل الفكرة العامة لدى دو بوفوار قائمة على أساس أن القيمة المرتبطة بحقوق المرأة في المساواة، تعود إلى أننا مخلوقات اجتماعية وترى تحديداً أن كتابات فرويد الخاصة بالمرأة كآخر ضعيفة وناقصة، فنظرية فرويد حول إحساس المرأة بالدونية لافتقارها العضو الذكوري، هو الذي يجعل من مكانة المرأة الاجتماعية الدنيا شيئاً لا يمكن تجنبه في تقدير دو بوفوار، ما هو إلا تحليل نفسي ضعيف فمعاناة المرأة القائمة على غياب هذا العضو كما تدعي النظرية الفرويدية، ما هو إلا نتيجة رغبة النساء في الحصول على المميزات المادية والسيكولوجية التي يتمتع بها الرجل وليس رغبة في الجانب الجسدي المادي للرجل.²

رغم الانتقادات الموجهة لكتاب الجنس الثاني لدو بوفوار، إلا أنه قدم لنسويات ما بعد الحداثة؛ ما بعد النسوية، جزءاً مهماً من نظيرهن، وهنا تكمن تأثير الموجة الثانية في الثالثة، وغيرها من أخذن على عاتقهن مهمة النضال من أجل المساواة وتححرر المرأة، وقد ذكرت سارة جامبل³ بعض المفكرين والفلاسفة الذين ساهموا بشكل فعال في تطوير مطالب الحركة النسوية أمثال سيجموند فرويد، جاك لاكان، ميشيل فوكو وغيرهم. هذا ما جعل من الموجة الثانية تكتسب طابعاً أكاديمياً تتناول بالدراسة والتحليل الموضوعات النسوية.

see: Gill Pllain and Susan sellers: A History of feminist Literary criticism, Cambridge university Press 2007, p. 12

see: Gill Pllain and Susan sellers: A History of feminist Literary criticism, p. 23.

see: Sara Gambel: feminism and post feminism ; p. 146. 3

يمكن أن نطرح التساؤل التالي: هل حققت الموجة الثانية مطالب الحركة النسوية؟، خاصة فيما يخص العدل والمساواة، أم أننا تجاوزنا مرحلة النسوية، إلى ما بعد النسوية؟، في الحقيقة إن هذا السؤال جوابه: لا، إذ تم الانتقال إلى ما بعد النسوية، مما جعل ديان لوموغوز يكتب مقاله *Vivons nous dans un monde postféministe*، هل نحن نعيش في عالم ما بعد نسوي؟ ليجيب داخل المقال بنعم؛ نحن نعيش في عالم ما بعد نسوي.

3-3- الموجة الثالثة/ما بعد النسوية والتحول الجذري:

بدأت الموجة الثالثة للحركة النسوية في نهاية القرن العشرين؛ بالتحديد في بواكر التسعينات بعد جنوح بعض المنتميات إلى الحركات النسوية وانتقادهن لها في سياساتها الداخلية التي طُبعت بدوافع أيديولوجية سياسية لا تخدم مستقبل المرأة. يعود الفضل في ظهور الموجة الثالثة أو ما بعد النسوية؛ كما يطلق عليها العديد من الباحثين، إلى النجاحات والإخفاقات التي حققتها الحركة النسوية في السبعينات والثمانينات على حد سواء. فرغم التصدي لها إلا أنها استطاعت أن تكسب مكانتها، بفضل إيجابياتها خاصة من ناحية الأفكار التي جاءت بها ولم تكن سائدة قبلها¹.

إنّ أهم ما طرحته الموجة الثالثة هو إشكالية الهوية النسوية، باعتبار المرأة كيان متفرد عن الرجل؛ لها استقلاليتها، كما لها نفس الحقوق معه.

كما طُرحت في هذه المرحلة بشكل عام قضية الهيمنة الخفية (النسق المضمّر)، استنادا إلى ما جاء به مفكرو ما بعد الحداثة، نحو ما نشره ميشال فوكو في حفرياتة، وحاك دريدا في تفكيكيانه عن هيمنه وسلطة الرجل على المؤسسات الاجتماعية وهاكل الحكم، لذا كان حريا بالقطاعات المهمشة في المجتمع، كالنساء، أن تتمرد على الواقع المهيّن. ولعل أهم كتاب فلسفي ساند المرأة أو الفكر النسوي في فرنسا هو كتاب الهيمنة الذكورية لبير بورديو حين انتقد النظام الاجتماعي الذي شكّل الفروقات بين الرجل والمرأة. يقول في هذا الصدد: "إن النظام الاجتماعي يشغل

باعتباره آلة رمزية هائلة تصبو إلى المصادقة على الهيمنة الذكورية التي يتأسس عليها. إنها التقسيم الجنسي للعمل، والتوزيع الصارم جدا للنشاطات الممنوحة لكل واحد من الجنسين، لمكانه وزمنه وأدواته. إنها في بنية الفضاء، مع التعارض بين مكان التجمع، أو السوق، المخصصة للرجال، والمنزل المخصص للنساء، أو التناقض داخل المنزل بين القسم الذكوري مع الموقد، والزريبة والماء والخضار مع القسم الأنثوي"¹.

4 - حضور المابعد داخل الموجة الثالثة:

حين بزغت أفكار ما بعد النسوية، أثارت جدلا بين مؤيد ومخالف أولا للمصطلح، إذ هناك من يرفضه على أساس أن الحركة النسوية ليست محتاجة لمفهوم "ما بعد" المستعار من النزعة الفلسفية الما بعد حداثة، فدعوا إلى التخلص منه البتة، إذ تساءل البعض: هل هناك تطور فيما يخص القضايا الاجتماعية، والتي تدفع بالحركة النسوية للانتقال من مرحلة قديمة إلى مرحلة جديدة، تعبر عن مطالب مختلفة. هذا ما تطرق إليه عاطف القاسم في مقال له بـ "أن الموجة الثالثة أو ما يسمى بما بعد النسوية قد فسّرت دونية المرأة بتركيبة المجتمع البطريركية الأبوية وعليه فإن التغيير لن يتم إلا بهدم النظام الأبوي جذريا"² لا الاعتراف برجولية الرجل واختلاف هويته، كما تفعل نزعة المابعد النسوية.

أما المفكرة والباحثة أليسون بيمير فقد تطرقت في دراسة لها عن ما بعد النسوية والموجة الثالثة إلى رأي ليزا جرفيز "Liza Jervis" حيث احتجت عليه قائلة: "حان الوقت للتخلص منه بالكامل"³ وتقصد مصطلح الموجة النسوية الثالثة أو ما بعد النسوية كما تطرقت أليسون إلى الجدل الذي أثاره المصطلح، إذ أكدت أن الموجة الثالثة ما هي إلا مرحلة "ما بعد" للحركة النسوية إذ لم تأتي بمجديد.

1 بيبورديو، الهيمنة الذكورية، ط.1، ترجمة: سلمان قعفراني، مراجعة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة بيروت، 2009، ص ص 27، 28.

2 عاطف القاسم: الأدوار الجندرية ورايديكالية الخطاب النسوي <http://www.doudfront.net> ; 06/23/2011 ; 12: 48h

3 see: Alison Piepmier ; Examines The Differences in Postfeminism and Third -Wave Feminism, p 25.

كما أن هناك منظرات ومفكرات من الحركة النسوية اللائحي ينظرن إلى ما بعد النسوية، كرد فعل مدمر للمكاسب التي حققتها النساء في الموجة الثانية. وهذا ما أكدته سوزان فالودي في كتابها "الحرب غير المعلنة على النساء" قائلة فيما معناه بأن "انتماء النساء إلى ما بعد النسوية لا يعني أنهن وصلن إلى تحقيق العدالة والمساواة مع الرجال، وتجاوزتها إلى ما هو أفضل"¹، وهي في الحقيقة تقول هذا الكلام لأنها ترتاب مع علاقة بين ما بعد النسوي والمابعد الحدائي، هذا الأخير الذي ينفر من كل نزعة شمولية ويرفض إمكانية أية معرفة تستند إلى أية حكاية كبرى²، كما كانت ترنو إليه الفلسفة النسوية في موجتها الأولى والثانية، اللتان وضعتا نصب أعينهما إقامة نظام جندري نسقي يعيد هيكله العلاقة بين الرجل والمرأة على جميع المستويات والأصعدة، وبطريقة غير اعتباطية وإنما محكومة بنظام إلغاء الاختلاف.

ترى الباحثة آن بروكس أن "ما بعد النسوية تضع التعدد في محل الشائبة، والتنوع محل الاتفاق، وهكذا تفسح المجال للحوار والاعتراف الفكري الذي يتسم بالحيوية والتغيير، فيصوغ القضايا والمناخ المعرفي الذي تتميز به مرحلة الانتقال من الحدائة إلى ما بعد الحدائة في العالم المعاصر"³، وتضع بروكس كل من المنظرات: جوليا كريستيفا، هيلين سيسو، لورا مالفي وغيرهن في تيار ما بعد النسوية قائلة "أنهن ساعدن في الحوار النسوي بتقديم المعين النظري الذي يتمحور حول التفكيك والاختلاف والهوية"⁴، فجوليا كريستيفا، مثلا تعد من المشتغلات في حقول مختلفة دون أن تتغاضى عن حقوق النساء مثيلاتها في إطار الاستفادة كذلك من فلسفة بارت التفكيكية في منعرج مهم من أبحاثه النقدية والفلسفية

1 see: Sara Gambel: *Feminism and Postfeminism*, p 15.

2 ينظر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، مابعد الحدائة، فلسفتها، ص 05.

3 مجلة الثرى الالكترونية، الموجات النسوية في الفكر النسوي الغربي، مقالات ودراسات، مقتطف من محاضرة للدكتور مية الرحيم من موقع:

<http://www.thara-sy.com/thara/modules/newbb/viewforum.php>

4 ناهد بدوية: حقوق المرأة ومساواتها الكاملة في كافة المجالات، النسوية الثالثة التعددية والاختلاف، الحوار المتمدن العدد: 2710. 2009/03/09/2580. سا. من الموقع الرسمي لمؤسسة الحوار المتمدن.

5 - ما بعد النسوية وما بعد الحداثة؛ أية علاقة؟

يكمن اختلاف الموجة النسوية الثالثة عن الموجات السابقة، أن ناشطات ما بعد النسوية تعتبر أن التحرر ليس نسخ تجربة الآخرين، وبالتالي، لا يعني تقليد ما فعلته الحركات النسوية السابقة؛ فالحركة النسوية في الموجة الثالثة تعني بإيجاد النساء طرائق خاصة للحرية، إذ لا توجد طريقة واحدة نسقية للحرية كما كانت تعتقد به نظريات الحداثة، بل توجد عدة طرائق مختلفة وهذا هو أساس المابعد الحداثي ونقطة الالتقاء الكبرى بينهما.

لقد تم التركيز في حركة ما بعد النسوية على التقاطع بين العرق والجنس، إضافة إلى ذلك يميل تيار الموجة الثالثة إلى الشك في العملية الايديولوجية التي تضع الرجل والمرأة في فئتين منفصلتين ومتضادتين، تسعى بالمنطق التفكيكي وضع حد لهذا النوع من التصنيف الثنائي، وتعمل على فكرة أن الجنس الآخر بمثابة الند للمرأة، إذ يكون الرجل كعاشق وزوج وأب وصديق في الجيل الثالث للحركة النسوية مع التأكيد على أن المرأة والرجل مختلفين، وأن الحصول على الحقوق كاملة لا يعني التشابه بين الجنسين إطلاقاً. وتعتز الناشطات والمنظرات للنسوية الثالثة بأنوثتهن وتعتبرها مصدر قوة. تقترب هذه الفكرة من طرح المفكر المابعد حداثي بودريار الذي يؤمن بالاختلاف والتأجيل حتى في الفكر ذاته، يقول في هذه النقطة: "لا يستمد الفكر قيمته من تطابقه مع الحقيقة ولكن من اختلافه الجذري عنها"¹.

نجد فكرة غياب نظرية مابعد النسوية تحصر الحقوق والواجبات داخل منظومة الجنس، فكل امرأة تحتاج جنسها الخاص بها إذ كما قلنا سالفاً توجد مابعد نسويات بقدر النساء الموجودات أصلاً. إن أصل هذه الفكرة نعثر عليه لدى ليوتار في بعدها اللغوي اللسانياتي في محاولته تبيان أنه لا وجود لسرديات شاملة تستطيع أن تعطينا قواعد عليا تسري على سائر الميادين، فحسب رأيه لا وجود لمجموعة من القواعد والمعايير والقيم تحكم الظواهر²، وهذا في صلبه احتقار وازدراء لمفهوم النظري الغربي.

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ترجمة: منير الحجوجي وأحمد القصور، دار توبقال للنشر المغرب، 2006، ص 13.

2 ينظر: جيمس وليامز، ليوتار، نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ط. 1، ترجمة: إيمان عبد العزيز، مراجعة: حسن طلب المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2003، ص 48.

إن الفكر الذي رسخته اتجاهات ما بعد الحداثة ساهم في تغيير اتجاه مطالب المرأة من المماثلة والخلاف، إلى التميّز والاختلاف. في المقابل يرى بعض المفكرين والباحثين أنه لم يحدث تأثر وتأثير بين ما بعد الحداثة والحركة النسوية الثالثة. لكن حقيقة الأمر، أنه في العقدين الأخيرين قدمت ما بعد الحداثة للجيل الثالث من الحركة النسوية طرقاً للتصور والتفكير والتشتيت من ناحية ثانية، المتمثلة في المساواة لكن ليست بمفهومها السابق، كما عبرت عنه سيمون دو بوفوار على أن: "المرأة لا تولد امرأة، بل تصبح امرأة بفعل تأثرها اليومي بالجنوسة (الجندر)" أي أن هناك فرقا بين الجنس والجنوسة فالجنس هو الطبيعة الجسدية للرجل والمرأة والجنس أو الجنوسة هي مجموعة العلاقات التي تمنحها المنظومة الاجتماعية للرجل والمرأة من أجل تسيير حياتهما، فما بعد النسوية لا علاقة لها بالجنس بقدر ما لها علاقة بالجنس¹.

تضيف في هذه المسألة أن "هذا العالم، عالم الذكور، وقد أشبعت طفولتي بأساطير زيفها الرجال، فتأثرت بهم حتى ظننت أنني أصبحت ولدا"²، فالاختلاف النيتشي مسلم به في سياق الحديث عن الرجل والمرأة لكن ما بعد النسوية ثارت عليه.

يمكن القول إن الموجة النسوية الثالثة تأثرت حقا بمفهوم "الما بعد"، على أثر ما بعد الحداثة وما يليهما من ما بعد البنيوية، وما بعد الكولونيالية. فقد جاءت الحركة النسوية لتتماشى وضرورة الأحداث والتيارات الفلسفية الكبرى، فتأثرت بالتفكيكية من خلال أفكار جاك دريدا على أساس تفكيك وهدم النظام الأبوي البطريكي، والسعي وراء تغيير صورة المرأة، كما تأثرت بأفكار التشتيت والاختلاف خاصة. كل هذه المبادئ غيرت من مسار الحركة النسوية في الموجة الثالثة خاصة، وقد طرحت الفيلسوفة النسوية لورين كود ومن ثم الفيلسوفة الاسترالية جنيف للويد التغيرات التي لحقت بمفهوم النسوية، وأبانت جنيف

1 ينظر: مقابلة مع مؤلفة كتاب الجندر، عصمت حوصو،

<http://www.youtube.com/watch?v=2wDiDdMSQ2E>

2 Gill plain and Susan Sellers ; A History of feminist literary criticism; Cambridge ;University press 2007; p 88.

كيف قام العقل على أسس مناقضة لكل ما هو نسوي ولسائر التوجهات الأنثوية¹.

جذب مصطلح النسوية ما بعد الحداثية الانتباه عندما أدرك القارئ أن ما يجمع كتابات مثل إريجاري وسيسو، وكريستيفا هي وجهة النظر الفلسفية التي يعرضنها، وهن يشتركن في وجهة تلك مع منظري ما بعد الحداثة من أمثال لاكان ودريدا، ويقوم هذا الاتجاه على تسليط الضوء على التناقضات الداخلية التي يحملها نظام الأفكار الموجه لهدم تلك المفاهيم المرتبطة بالسلطة والهوية والذات، فقد "انبثقت عن مقولة الذاتية أزمة مركزية الإنسان، والتي اتخذت أشكالاً فردية، وفتوية، وطبقية، وقومية، وهي النزعة التي تعتبر أن الذات هي المنتجة للحقيقة، ومالكها فقط - حسب تعبير المفكر والباحث علي عبود المحمداوي- وعلى ذلك فالآخر، هو دائما يمثل الهامش الذي لا يمت للحقيقة بصلة ولا تميز له يذكر"²، وهذه حسب المحمداوي في قراءته للخطاب الحداثي ورؤية هابرماس له من السلبات الحداثة السياسية التي أخفقت في إنتاج نظام سياسي قادر على الاستمرار بجدائته³، والمسألة حسبنا قريبة إلى ما أشار إليه المفكر المحمداوي في الجانب السياسي إلى وضعية المرأة الحداثية التي وجدت نفسها في الهامش.

يلاحظ، كذلك، في الموجة الثالثة أنها شديدة الحرص والاهتمام على إعادة قراءة وفهم وتأويل تقاليد التحليل النفسي الفرويدي النظري والتطبيقي، كما أن المحور الأساسي الذي تدور حول دراسات ما بعد نسوية، يكمن في السؤال الأساسي الذي أثارته دو بوفوار القائل: لماذا المرأة جنس ثان؟ أو كما تصوره نسويات ما بعد الحداثة لماذا المرأة هي الآخر.

وتأخذ منظرات ما بعد نسوية مفهوم الآخر، ولكن من منظور مختلف، فالمرأة ما تزال "الآخر" ولكن بدلا من تفسير هذا الوضع على أنه أمر يجب الترفع عنه

1 See: ibid, p 90.

2 علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، دار الأمان، لبنان، الجزائر، الرباط، ص 136.

3 ينظر: علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا، ص 137

والسمو فوqه، جاءت نسويات ما بعد الحدائة لصرحن بمزاياه وينظرن إليه بطريفة إيجابية، فنفت باحثات مابعد النسوية مصطلح الهوية الدال على التطابق والانطباق¹، لتأكدن على مسألة الاختلاف داخل براديفم الهوية بين الرجل والمرأة؛ إذ المرأة لها هويتها والرجل له هويته، بل يمكن القول أن المرأة لها هويات متعددة إذا أخذنا بالمنطق المتعصب للفكر المابعد نسوي فوضع الآخر يُمكن النساء من التواري، ومن ثم انتقاد القيم والمعايير والممارسات التي تفرضها السلطة البطريركية على الجميع بما في ذلك المهمشين وفي هذه الحالة هن النساء، ولذلك فمفهوم الآخر وبكل ارتباطه بالاضطهاد والدونية هو أكثر من مجرد مضطهد ودوي، كما أن التفكير والنقاش سيفتحان المجال للعددية والاختلاف والتنوع. وبذلك يتمثل سبيل الما بعد نسوية في تأكيد الجانب الإيجابي في الآخر.

يستمر جدل نسويات ما بعد الحدائة ليشمل بعضا من الافتراضات المهمة التي تشترك فيها الأغلبية، تلك الافتراضات تقول بوجود وحدة أساسية عبر الزمان والمكان ومعروفة بالهوية الذاتية، وبوحدة أساسية قائمة بوجود ارتباط أساسي واحد بين اللغة والواقع والمعروفة بالحقيقة، فوجهة النظر التي تقول بوجود ذات متحدة ومكيفة، طُعن فيه من خلال الرأي القائم على أن الذات في أساسها مقسمة بين بعدين، بعد الشعور وبعد اللاشعور.

6 - الجندر وعلاقته بالذات النسوية العارفة للعلاقات بين الجنسين:

اعتمدت الفلسفة النسوية على تحولات ما بعد الحدائة لتكوّن مرحلة جديدة، تستطيع من خلالها مواجهة هيمنة المجتمع الذكوري، يقول تونج: "إن الفكر النسوي أصبح مشارك فعلا في خطابات ما بعد الحدائة"²، كما أضافت ما بعد النسوية إلى الذات العارفة الكثير من المهام؛ من حيث لها الدور المحوري في عملية المعرفة، أضافت إليها، بناءً على ذلك تأثير الجنوسة (الجندر)، ودورها في عملية

1 ينظر: محمد شوقي الزين، الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، دار الأمان، لبنان، الجزائر، الرباط، 2012، ص 72.

2 Jennifer Gilmore, Bsoc Wk (hons): (Re) Emerging subjectivities: Postmodernist perspective on subjectivity, p78.

المعرفة والتصوير الاجتماعي للنظريات، فحظي مفهوم الجندر بأهمية كبيرة، إذ تعتبره بعض الباحثات "إشكالية ثقافية وتعود إلى التصنيف الاجتماعي للذكر والأنثى"¹، فطرح إشكالية الجنس في مقابل الجندر وأيهما يحدد الهوية، على أساس أن الجنس فطري والجندر مكتسب ثقافي واجتماعي.

ترى باتلر أن الجندر سلوك، وتوافقها الرأي سيمون دو بوفوار في مقولتها المشهورة "المرأة لا تولد امرأة، لكن تصبح امرأة"². إن الجندر عنصر ثقافي مؤثر في الجنسين، إذ من خلاله تتعرف المرأة على هويتها كأثني، وأنها مختلفة عن الرجل، فهذا التقابل بين المرأة والرجل الذي يصنعه الجندر ساهم في فهم الهوية الأنثوية لجنس المرأة، على أنها مختلفة بكيونيتها عن الرجل.

إذا كان الجنس والجندر يفهمان كأساس واضح للهوية، هذا لا يعني أن معرفة الجنس تؤدي إلى معرفة الجندر القائم في المجتمع. ولهذا بقيت ما بعد النسوية تسعى إلى تغيير الثنائيات السيكولوجية والاجتماعية: **قوة/ضعف، عقل/عاطفة**، وغيرها من الثنائيات، وتركز في إلغائها أكثر على المرأة/الرجل فسعت إلى إيجاد بديل لها وهو مصطلح الجندر وهو النوع الاجتماعي بدلا عن مصطلح الجنس.

كانت الفترات السابقة لما بعد النسوية تركز على فكرة الجنس والاختلافات البيولوجية بين المرأة والرجل، فظهرت حركات نسوية متطرفة تدعو إلى التخلص من جنس الذكر وحق ممارسة المرأة حريتها الجنسية (المثلية)، بالإضافة إلى حق الإجهاض... إلخ، فكانت الحاجة الدعوة إلى الاعتدال، وهذا ما جاء به مفهوم الجندر ليحقق التوازن، فمن خلال الجندر فقط يمكن أن تتحقق المساواة، لأن هذا المفهوم يقوم على أساس تغيير الهوية البيولوجية والنفسية الكاملة للمرأة، ويدعو إلى إزالة الحدود النفسية والثقافية التي تفرق بين الجنسين على أساس بيولوجي أو نفسي، أو عقلي، كذلك، يزيل الجندر الهوية الاجتماعية التي تحدد دورا مختلفا لكل واحد من الجنسين في الحياة وتمايزه عن الجنس الآخر.³

Ria Snowdon, Gender Trouble: coming to terms with postmodern feminist approaches p02. 1

See ; ibid, p 45. 2

See: ibid, p 46. 3

يعود الفضل في انتشار براديعم الجندر بمفهومي البعد إلى ما بعد النسوية، إذ قامت بتوسيع فكرة الجندر لأجل تحرير النساء من السلطة الخلافية إلى الاختلافية، وهذا ما طُرح في كتاب "women's liberation"¹ الذي تحدث عن تأثير الجنوسة (الجندر) في نشاطات الحركة النسوية الجديدة، والذي ساعد على انتشار مفهوم الجنوسة هن النساء أثناء محاولتهن الفلسفية لفهم هويتهم والإطلاع على ما يميزهن عن الجنس الآخر، والتفتح على مواطن الاختلاف التي عبرها يمكنهن على مشاركة الرجل السلطة، ونيل نفس الحقوق القانونية والمدنية.

أرست ما بعد النسوية مفاهيم جديدة للمساواة، مختلفة تماما عما كان سائدا في الموجة الثانية، إذ معنى المساواة الذي ترمي إليه هذه الأخيرة كما هو بين في تصريحات دو بوفوار، أن على المرأة أن تلغي مميزاتا وصفاتها الجنوسية، ويجب أن تكون ذات عضلات وخشنة، وأن أدها وكتاباتها لا يجب أن تتأثر بالبنية الأنثوية، وهذا ما رفضته ولم تقبله لما بعد النسوية، فبرز مفهوم الجندر الذي يعبر عن الكينونة الأنثوية، ويعترف بجنس الأنثى. لذا تحولت المطالب في الموجة الثالثة، من مساواة في كل شيء إلى المساواة في إطار التمايز والاختلاف، ليحدث التوازن والتكامل بين الجنسين.

يعود سبب التمييز والاختلاف بين الرجل والمرأة حسب تفسير التيار اللاكابي² الذي تأثر بالتحليل النفسي الفرويدي، يعود ذلك التمييز إلى الجنس، فالتنشئة الاجتماعية والأسرية والبيئية التي يتحكم بها الذكر على الأنثى تحدد دور المرأة في المجتمع فتنشئ تمييزا جنسيا، فالأنثى اكتسبت خصائص الأنوثة بسبب التنشئة الاجتماعية والبيئية (الجندرية كما أسلفنا الشرح) وبسبب المصطلحات اللغوية التي تميز الذكر والأنثى، التي أبرزها كأنثى، بينما الذات الواحدة يمكن أن تكون مذكرا أو مؤنثا حسب القواعد الاجتماعية السائدة. فلا توجد ذات مذكرة في جوهرها ولا ذات مؤنثة في جوهرها. هذا الاعتقاد هو الذي قاد إلى فكرة الجنوسة أي النوع الاجتماعي، باعتبار أنه إذا بقي الوصف بالجنس ذكر/أنثى، لا

Matthias Doepke: Women's liberation: What's in it for Men?. Michele 1
Tertil ; Discursion paper n°3421; march 2008. p. 88.

see: Elizabeth Wright: Lacan and postfeminism ; series editor ;Richard 2
Appignanesi, icon books uk/totgm books usa., p 05.

يمكن أن تتحقق المساواة مهما بذل من محاولات لتحقيقها، فلا بد من إزالة صفة الأنوثة لتحقيق المساواة أو تخفيفها على الأقل لتخفيف التمييز وبناء على ذلك لا يقسم المجتمع على أساس الجنس ولا تقوم الحياة الاجتماعية، ولا تؤسس العلاقات الاجتماعية على أساس الذكر والأنثى، إنما يكون نوع إنساني (جندر).

ذهبت ملليت إلى اعتبار أن مقولة "الجنس لا تعدو أن تكون مقولة ذكورية ونظرية قديمة عفا عليها الزمن، ويجب أن نستبدلها بمقولة الهوية الثقافية أو الجندر، فالجنس يتحدد بيولوجيا أما الجنوسة فهي مفهوم ثقافي مكتسب"¹، فطرحت إشكالية اللغة وعلاقتها في تحديد هوية المرأة/الرجل فلا يهم حسب رأيها إن كان الكاتب ذكرا أو أنثى بيولوجيا، لكن الذي يهم هو كيف نستخلص هوية المرأة الثقافية ولذلك نجدتها تهاجم علماء الاجتماع الذين يتناولون الصفات الأنثوية المكتسبة ثقافيا. فنجد كاتي ملليت تعتمد كثيرا على آراء جاك دريدا التفكيكية.

تأثر نساء الجيل الثالث بكتابات الثورة الفرنسية، فكانت كتاباتهم تخدم قضايا المرأة، كما فقدن الفيلسوف وعالم النفس جاك لاكان واعتمدن على آرائه في طروحاتهن النسوية واعتبرت سيسو النظرية النفسية الفرنسية للاكان رؤية ذكورية للعالم، تفترض سيطرة الذكر وتدعم النظام القائم على الذكورة باعتبارها دلالة قوة. فسرعان ما بدأت النسويات هجومن عليه، كما توافق الناقدة لوسي إريجاري زميلتها سيسو في رأيها ذلك، إلا أن الأولى تعتمد على آراء لاكان حول مفهوم الخيالية، وذلك في محاولة إثباتها تميز العقل النسائي من باب "أن خياليته أكثر خصوبة وحيوية وحركية مما عليه لدى الرجل"²، هذا تمييز للاختلاف الذي يقع العنصر الإيجابي منه لصالح المرأة لا الرجل.

ترى نسويات ما بعد الحداثة، الخروج من ثنائية المرأة/الرجل، إلى ساحة ثلاثة وسطية جامعة يتم فيها الاعتراف بكل الصفات وتقديرها جميعا دون تمييز، وإقرار إمكانية وجود ما قد يبدو متناقضا. لذلك نجدهن يركزن على فكرة قبول الاختلاف كنسق ذهني يعمل على التعايش ويعطل سياسات الصدام والصراع، لا

See: Kate Millett, Sexual Politics, p 104. 1

see: Showalter Elain ; The female Tradition, feminism Egalton Mary: 2
feminist literary theory: blackweel; combridge; 1993. p. 73.

سيما أنهم يعرفن ساحة الاختلاف هذه التي توجد فيها الأضداد على أنها الكيان. وهذا الكيان قد يكون التركيبية السيكلوجية للفرد والثقافة أو المجتمع أو خلافه¹. لقبول الاختلاف والاعتراف بكل جوانب الشخصية دون تميز يبشر بحياة أفضل للفرد سواء كان ذكراً أو أنثى، وهن مقتنعات أن التمييز النوعي وما أنتجه من إشكاليات اجتماعية ونفسية هو نسق ثقافي ذهني لا علاقة له من قريب أو بعيد بالاختلاف البيولوجي بين الذكور والأنثى. والذي تم إسقاط معان كثيرة عليه دون أن تنطق به لا أجساد النساء ولا الرجال.

7 - الاختلاف وعلاقته في تشكيل الهوية في إطار الذات/الآخر: روح المابعد النسوي

عנית أيما عناية ما بعد النسوية بمفهوم الاختلاف في الجنس، باعتباره واحد من المفاهيم الأساسية التي أخذت تفرض نفسها في العقدين الأخيرين، خاصة في الثقافة والمجتمع الغربيين. فمسألة الاختلاف بشكل عام أضحت من بين أهم قضايا ما بعد الحداثة، فزمننا هذا زمن الاختلاف على حسب قول إحدى الباحثات في موضوعات الاختلاف الجنسي، وفي عصرنا الحالي تبلور مفهوم الاختلاف ليعدي مختلف ميادين البحث والدراسة، حيث ظهر نوع من النزوع نحو التباين والاختلاف، اختلاف الثقافة والطبيعة، والاختلاف انطلاقاً من الذات نحو الآخر المرأة/الرجل، واختلاف الثقافات عن بعضها البعض... الخ.

نفس الكلام ينطبق على مفهوم الهوية، الذي هو وثيق الارتباط بمفهوم الاختلاف. مما لا شك فيه أن هناك وعي متزايد اليوم بأزمة الهوية، في مسـتواها الجماعي أو الفردي الشخصي. وبالتأكيد فمسألة الهوية تأخذ أبعاد ودلالات مختلفة خلال الوجود والثقافة والمجتمع والفرد. إن أهم ما عمل عليه الجيل الثالث من الحركة النسوية، هو تعميق مفهوم الاختلاف، فما بعد النسوية تحاول إبراز الاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة بناءً على أن لكل هويته المختلفة عن الآخر، بمعنى أنها لا تريد تحويل المرأة رجلاً كما فعل بعض نسويات الموجة الثانية، بل

1 see: ibid, p 73.

تسعى لأن تظل المرأة محافظة على هويتها وعلى اختلافها عن الرجل كونها أنثى. فما جاءت به هو المساواة في ظل الاختلاف، وتنفي المساواة في ظل المماثلة، حيث ينكر الجيل الثالث للحركة النسوية تلك النظرة للمرأة على أنها مركبة اجتماعيا ومدونة في الإطار الثقافي. كما أن مفهوم الهوية على ارتباط وثيق بمفهوم الاختلاف، ما دام الحديث عن مسألة الاختلاف يفضي بالضرورة إلى الحديث عن الهوية وبالتأكيد فمسألة الهوية تأخذ دلالات وأبعاد مختلفة، وحضورها يشمل الوجود والثقافة والمجتمع. وفي الموجة الثالثة للحركة النسوية تعتبر إشكالية الهوية أهم قضية تتصدر الأجندة النسوية، حيث يجري الحديث فيها عن الهوية على ركيزة الاختلاف الجنسي المرأة/الرجل. والمعروف أن الهدف الأسمى للفلسفة هو معرفة الذات فكما يقول ارنست كاسيرر "فالإنسان هو هذا المخلوق الذي هو دائما في بحث عن ذاته"¹.

إن العلاقة مع الغير (سواء كان بلدا آخر أو عرقا آخر...)، نخص نحن بالذكر الغير هو جنس الرجل ويمكن أن نعرف الآخر على أنه "في أبسط صورته هو مثيل أو نقيض" الذات" أو "الأنا" كما إن سمة الآخر المائزة هي تجسيده، ليس فقط كل ما هو غريب أو ما هو غيري بالنسبة للذات أو الثقافة"²، فالآخر بالنسبة إلى سارتر شأنه في ذلك شأن لاكان، عمل فاعل في تكوين الذات، إذ يرى سارتر أن "وعي الذات الوجودي"³ أي لا تفرق ذواتنا إلا من خلال الآخر. حيث لا تتعرف المرأة لذاتها إلا من خلال الآخر الذي هو جنس الرجل، فتغيرت هذه العلاقة مع الغير عما كانت عليه في الماضي، حيث لم تعد ثمة صدمات ومواجهات تتأسس على فكرة مفادها "بما أنك لست مثلي، فيأتي سوف أقصيك أو أقضي عليك"⁴، إلا أن ذلك لا يعني أن العلاقة بين المرأة والرجل أصبحت على ما يرام، فلغة الأرقام

1 VOIR: Enrest cassirer: Essai sur l'homme ; ED: minuit - tr.norbert
massa, paris 1975, p 19.

2 ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي. ط3، الدار البيضاء، المغرب
2002. ص 21.

3 المرجع نفسه، ص 21.

4 M. Guillaume et J.baudillard «figures d'alterité» ed descarter, paris
1994. p 49.

تكشف استشراف ظاهرة العنف ضد المرأة في المجتمع البطريكي ومظاهر العنف الذي تعاني منه ضمن العلاقة بين الجنسين مرده بالأساس إلى جهل بحقيقة الذات والآخر، وبالطبيعة القائمة بينهما، وهذا ما تروم إلى تغييره ما بعد النسوية، أخذت على عاتقها تفكيك منطق التراتبية بين الجنسين، من هنا أتت مطالب الجيل الثالث للحركة النسوية في تغيير مفهوم الآخر وطرح إشكالية الهوية والاختلاف.

وطرحنا هذا لا يتم من دون أن نقارب قضايا الهوية والاختلاف، في مجال العلاقات بين الجنسين وذلك بالرجوع إلى أهم الأطروحات الفلسفية التي أبدعها فلاسفة الاختلاف.

نجد في معجم المفاهيم الفلسفية¹ أن الاختلاف يتحدد أيضا داخل كل كائن، باعتباره الخاصية التي تحده، والتي تجعل منه كيانا فريدا، مميزا عن ما عداه" إذ أن الاختلاف بين طرفين يندرج داخل كل واحد منهما كهوية سلبية بالقياس إلى ذاتها، وذلك غنى الوحدة هو في اختلاف الذات بالنسبة إلى ذاتها.

أما عند هايدغر فيأخذ مفهوم الاختلاف بعدا أنطولوجيا، يحدد بوفري معناه قائلا: "للتأمل كلمة اختلاف *différence* هذا نقل فرنسي يكاد يكون حرفيا للكلمة الإغريقية "ديافورا"، "فورا" آتية من فعل فيري *feri* الذي يعني في الإغريقية حمل ونقل...، أي الحرف أو السابقة "ديا" التي تعني ابتعادا وفجوة...، الاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية..."².

وفي فلسفة الاختلاف يأخذ مفهوم الاختلاف معنى جديدا على مستوى الكتابة، كما هو الحال عند جاك دريدا الذي يرى أن اختلاف *différence* تحيل إلى الاختلاف بمعنى التمايز لا إلى الاختلاف بمعنى الإرجاء...، فهو يقترح تعديلا في كتابة تلك الكلمة بحيث نعيد في الوقت نفسه الخلاف والإرجاء وهو يضع حرف (a) بدل حرف (e) فيكتبها على النحو التالي *différance*³ وتعني هذه

Sylvain Auroux: Les notions philosophiques ; tome2 ; éd. puf ; paris 1990 ; p. 656. 1

Jean Beaufret: Dialogue avec Heidegger ; t3-op, cit ; p. 186. 2

ينظر: حوار مع مارتين هايدغر، تر: اسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، ع23، 1999.

عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، ط2، دار توبقال للنشر، 2000، ص 78. 3

العبارة التي ليست كلمة ولا مفهوما. أولا: الإرجاء الذي يأخذ بعين الاعتبار "الزمان والقوى في عملية تقتضي حسابا اقتصاديا ولغا ودورانا وتأخرا" ثانيا: "يقتضي مسافة وابتعادا"¹. وفكرة الإرجاء هذه والعودة إلى الوراء تعود إلى الفكر النيتشي، الرامية إلى مجاوزة الميتافيزيقا من الداخل، فنيته أول من انتبه إلى أن قهر الميتافيزيقا "يقتضي بالضرورة إلى الرجوع إلى الوراء، لإدراك التبريرات التاريخية والنفسانية للتأملات الميتافيزيقية"²، فإن هذا الرجوع إلى الوراء هو العودة إلى الأصول والوقوف عند الأسس. وهو ما اتخذ نيتشه ذاته اسم الجينالوجيا، وهو ما سيأخذ عند فلاسفة الاختلاف الذين حذو حذوه، أسماء مختلفة، لكنها لنفس المسمى أو لنفس الإستراتيجية الهادفة إلى تقويض الميتافيزيقا، فسواء تعلق الأمر بالاستذكار عند هايدغر، أو التفكيك عند دريدا، أو الحفريات عند فوكو "كلها محاولات لإقامة مجاوزة فعلية للخلعة وتقويض منطقتها"³.

يمكن القول إن نقد نيتشه للميتافيزيقا يروم "تجاوز منطق الهوية والتطابق الذي يأسر العقل في تعارضات قاتلة، باتجاه منطق مختلف، يقر بالتعدد والاختلاف"⁴، في صورة النموذج الإرتكاسي ففي عمق فلسفة نيتشه يتشكل الفرق بين ثنائية الذكر/الأنثى فتحصر الاختلاف في دائرة التعارض، وهذه النزعة تطرح في نضال النسوية من أجل تحرر المرأة "نحن النساء" في مقابل "نحن الرجال".

تعود الأهمية الإستراتيجية التي يحظى بها مفهوم الاختلاف في فكر ما بعد النسوية إلى أنه "انطلاقا من الاختلاف ومن تاريخه يمكننا معرفة من وأين نحن، وما يمكن أن تكون عليه حدود عصرنا"⁵ كما يرى دريدا الذي تناول مفهوم الاختلاف الجنسي لدى كل من نيتشه وهايدغر، فركز على كلمة **desein**⁶

1 المرجع نفسه، ص 78.

2 Voir: Nietzsche: Humain trop humain, p 25.

3 عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، ص 19.

4 محمد إندلسي: الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد، جينالوجيا الخطاب الميتافيزيقي، منشورات مولاي إسماعيل، مكناس، 2003، ص 56.

5 voir: J.Derrida: Marges de la philosophie ; op ;cit ;; p 7.

6 voir: J.Derrida: Heidegger et question de l'esprit et autre ; essais ; op ;cit. p. 07.

عند هايدغر حين يتحدث عن مسألة الاختلاف، وبلغة هايدغر "يعني الحيادة أيضا، إن الدزاين *desein* ليس أي واحد من الجنسين"¹، ويشير دريدا أيضا إلى أن دزاين عموما يخفي أو يتضمن في ذاته الإمكانية الداخلية للانتشار والتوزع (الموضوعي والواقعي) في الجسم الخاص ومن "ثمة في الجنسانية، فكل جسم خاص هو جنسي، وليس هناك دزاين بدون جسم خاص"²، وبالتالي فالنتيجة أن دزاين يشير إلى الاختلاف في فلسفة هايدغر مما يشكل هوية المرأة ويعطي لها صورة مختلفة عن الرجل، على أساس أن لكلا الجنسين هويته المختلفة عن الآخر، والجنسانية عند هايدغر هي التشتت والحياد عند دريدا.

إن الجيل الثالث للنسوية تتحدد اليوم، في المجتمعات الغربية باعتبارها تمثل في ذاتها فكرا للاختلاف، وذلك بالنظر إلى تشعبها بقيم الاختلاف والنقد³، والتي بدورها احتكت بفلسفة الاختلاف الذين انخرطوا في التفكير في قضايا الهوية والاختلاف بشئ أبعدها (الاجتماعية والسياسية)، وفي هذا الصدد يأتي اهتمام فلاسفة الاختلاف بمسألة الاختلاف بين الجنسين، حيث يعتبر جاك دريدا⁴ ممن تناولوا هذا الموضوع، إذ تركز فلسفة ما بعد الحداثة على الفكر التفكيكي لديريدا، فهي تدعو إلى تفكيك كل تلك التقابلات الثنائية التي تعتمد عليها الثقافات، والتي تمنحها إحساسا بالتفوق والتفرد وبتفكيك تلك التقابلات تكشف عن منطق التراتبية السلمية والمزيفة.

فعمل دريدا يقوم على بعث طاقة التعبير الحية في المعنى الآخر المهمش⁵، من هنا لا يصبح أمرا بديهيا الحديث عن الجنس الثاني كجنس يتحدد بالقياس إلى جنس آخر بضع نفسه بوصفه جنسا أولا وأصليا، أو الحديث عن الجنس الآخر

1 ibid. p 08.

2 ibid, p 161.

3 voir: Valeska Wallertein: Le feminism comme pensée de la différence ; tr.marie -France dépeche- in labrys étude féministes ;juillet 2004. p 23.

4 voir: Entretien avec Jacque Derrida- in le monde de l'éducation ;n 284 4 septembre 2000.

5 ينظر: عبد الله إبراهيم: التفكيك الأصول والمقولات، منشورات عيون المقالات، دار البيضاء 1990، ص 28. 35.

كمقابل لجنس يتحدد بوصفه ذاتا ومركزا. فمقاربة دريدا التفكيكية تعمل على تفويض الزوج الميتافيزيقي مذكر/مؤنث، وتقطع بذلك التمثل الثنائي للجنسين، وبالتالي مع مبدئه التراتي¹، فهو عندما يعيد الاعتبار لطرف الثنائية المقصي والمهمش، وفي هذه الثنائية المرأة هي الطرف المهمش، لا يستهدف تأسيس مركزية أنثوية مضادة لمركزية الرجل، بل يروم إلى تفويض دعائم كل ثنائية، কিفما كانت، فتفكيكية دريدا تستهدف نفس دعائم كل مركزية.

لم يعد يتحدد الاختلاف بالقياس إلى آخر يقبع خارج الذات، بل كما يقول علي حرب "يتسلل الاختلاف إلى مملكة الذات وتصبح المغايرة والاختلاف مقوما من مقومات الهوية"². إن إسهامات فلاسفة الاختلاف والتي أثرت وأنعشت الفكر النسوي لما بعد حدائهي، ركزت على مفهوم الاختلاف بين الجنسين، فبفضل العمل الجبار الذي بدأه نيتشه في مجال مجاوزة الميتافيزيقا، والذي واصله فيما بعد هايدغر ودولوز ودريدا، أمكن تفويض مركزية القضيب، بعد أن تم تفويض مركزية العقل والذات وكل المركبات المتصلة بالميتافيزيقا، فالمشروع الفلسفي لفلاسفة الاختلاف، يتوخى في العمق تفكيك الأسس الفلسفية لمركزية أو سلطة القضيب الذي أقصى المرأة كذات لها هويتها المختلفة عن الرجل، وألغيت من الساحة السياسية والاقتصادية لعصور طوال، لذا كان حري أن يحدث انجذاب بين ما بعد النسوية وفلاسفة ما بعد الحدائهي، باعتبارهم يتشاركون نفس القضايا، فاتخذت النسوية من فلاسفة الاختلاف مرجعية فكرية ونظرية للتفكير في واقع المرأة، وإشكالية الهوية من خلال الاختلاف الجنسي.

تعود أهمية التفكير الفلسفي في قضية الاختلاف، من طرف منظر الحركية النسوية وفلاسفة الاختلاف على حد سواء، تعود إلى كونه يمثل مدخلا ضروريا لأي تغيير سياسي منشود لوضعية المرأة داخل المجتمع، كما يقول دريدا: "فقبل أي تسييس نسوي يجدر بنا أولا التعرف على طبيعة نزعة مركزية العقل

1 Françoise Collin: Différence des sexes ; in dictionnaire critique du féminisme ; p 33.

Voir: Françoise Collin: Le féminin dans la pensée postmétaphysique ; autour de J.Derrida ; op, cit ; p 341.

2 علي حرب: نقد الحقيقة، المركز العربي، بيروت، البيضاء، 1993، ص 29.

phallogocentrisme التي تشترط تقريبا كل تراثنا الثقافي"¹ وذلك لن يتأتى إلا بتفكيك منطق الميتافيزيقا الموجود خلف فكرنا ووجودنا، وهذا ما يفسر التفكير الفعلي العميق في مسألة الاختلاف الجنسي تزامنا مع نقد الميتافيزيقا، وتبلور بشكل واضح في فكر الاختلاف².

اهتمت ما بعد النسوية بالفكر القائم على إشكالية الاختلاف والهوية، وتداخلت دراسات وبحوث منظرات النسوية مع فلاسفة الاختلاف، للبحث في امتدادات هذه الإشكالية، داخل مجال العلاقات بين الجنسين، بغية تعميق التفكير في مسألة الاختلاف كما تحضر عند فلاسفة الاختلاف أبرزهم نيتشه، هايدغر، دولوز، ودريدا، والتي أخذت منهم منظرات الموجة الثالثة أمثال جنيفيف، فرونسوانز كرلين، لوسي أريجارى، من أجل تغيير واقع المرأة وتحقيق المساواة بين الجنسين.

وقد عزز مفهوم الاختلاف الذي تدعو إليه ما بعد النسوية، مفهوم المساواة في الفكر ما بعد الحدائي، خاصة نيتشه الذي ينادي بمبدأ مباين هو مبدأ "حفظ المسافة أو محبة الميزة على الخلق، النزعة التخالفية ضد التراتبية"³، هذا ما يرمي إليه مفهوم الاختلاف وهو القول بوجود هوية وطبيعة ثابتة للمرأة وللرجل.

تؤكد روزاليند جيل على أن ما بعد النسوية تدعو إلى الفردانية "individualisme" أي أن للمرأة شخصيتها الفردية، المختلفة عن الرجل في الهوية والطبيعة. تقول: "المرأة مختلفة عن الرجل ويظهر ذلك من خلال الاختلافات الجنسية الطبيعية...، كما أن المرأة تستطيع التحكم في سلوكها والسيطرة على رغباتها، فهي لها القدرة على الاختيار وتحمل المسؤولية"⁴، فهي بهذا تنفي المسلمة القائلة بعاطفية المرأة وعدم قدرتها على اتخاذ المواقف الحاسمة داخل المنظومة الاجتماعية أو على مستوى القرارات الذاتية.

1 .voir: Valeska Wallertein: Le feminism comme pensée de la différence, p 12

2 Sylvain Auroux: Les notions philosophique ; tome 1 ; p p 23, 68.

3 Voir: Neitzshe ;la volante de puissance ;vol: 02 ;p 251 ;p: 701.

ينظر: محمد الشيخ، نقد الحدائة في فكر نيتشه، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص 69.

4 Gill Rosalind: Postfeminism media culture ; Elements of 4
,sensibility ;European journal of culture studies ; 10 (2), 2007.:p p: 147, 166

على سبيل الخاتمة:

بهذا كله تكون ما بعد النسوية استطاعت أن ترسي لبنات مختلفة عما سبق في النضال النسوي ويعود الفضل إلى ما تحويه من أفكار مستحدثة، والتي أهمها الهوية النسوية باعتبار المرأة كيان منفرد عن الرجل، ولها استقلاليتها من خلال علاقتها بالجنس المختلفة عن الرجل¹. لذا فلها نفس الحقوق من مساواة وعدل على أساس أنها فرد مختلف بطبيعته، ولها هويتها المتجسدة في أنوثتها.

لقد عملت ما بعد النسوية على تعميق مفهوم الاختلاف بين الذكر والأنثى، ومحاولة تعميق هذا الاختلاف شرط الندية بينهما وتلافي التراتبية. كما طالب الجيل الثالث للحركة النسوية بفرص متساوية للمرأة والرجل، مع الإصرار، وتوالي التأكيد، على تفرد الطبيعة الأنثوية للمرأة والمختلفة عن الطبيعة الذكورية للرجل. إضافة إلى ذلك استمرت الما بعد النسوية في نقد منظومة التضاد الثنائية، ونقد بنية التفكير البطريركي التي تقوم على التعارض والتراتب وليس على الندية والاختلاف والتنوع.

ما بعد الفلسفة

ريتشارد رورتي ونهاية الفلسفة

د. محمد أحمد السيد
أستاذ المنطق وفلسفة العلم
وعيد كلية الآداب - جامعة المنيا

مقدمة:

تواجه الفلسفة مرحلة جديدة من مراحل التساؤل الذاتي حول هويتها بل ووجودها. والهجوم على الفلسفة والتشكيك في مشروعيتها ليس بالجديد، بيد أن الجديد في الهجوم الأخير الذي ارتبط بمرحلة ما يسمى ما بعد الحداثة **Postmodernism** هو الزعم بأن الفلسفة لم تعد قادرة على تبرير وجودها وأنها تسلم أو سلمت بالفعل كل مشكلاتها إلى العلوم الأخرى ولم يعد هناك ما يبرر وجودها، ومن ثم فقد آن الأوان أن نقول للفلسفة وداعا فقد وصلنا إلى نهاية الفلسفة!!

ويعد الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي **Rorty** من أهم المروجين لفكرة نهاية الفلسفة. يذهب رورتي في كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" إلى أن التراث الفلسفي سيطرت عليه منذ القرن السابع عشر على الأقل استعارة تقول أن العقل الإنساني مرآة تعكس صور العالم الخارجي، وأن الفلاسفة هم المعنيون بفحص بنية العقل وتحديد شروط المعرفة، بل ويصقل تلك المرآة التي نستخدمها في الوصول إلى الصور أو التمثلات الذهنية للعالم الخارجي. ويرى رورتي أن ثمة خطأ ما في تشبيه العقل بالمرآة التي تعكس المعرفة، فالمعرفة أيا ما كان تعريفها ليست انعكاسا في مرآة.

ويعتقد رورتي أن فشل كافة التيارات الفلسفية السابقة في الوصول إلى "نموذج" **Paradigm** واحد مقبول يبرر بمفرده القول بعدم ضرورة الفلسفة. فتاريخ الفلسفة، في رأيه، يتلخص في مجموعة من المذاهب ثم الثورة على تلك المذاهب، وأيضاً بمحاولات تحويل الفلسفة إلى علم:

يتحدد تاريخ الفلسفة بالثورة على ممارسات الفلاسفة السابقين وأيضاً بمحاولات تحويل الفلسفة إلى علم (Rorty, 1988, p. 1)

ويقترح رورتي ضرورة وجود وفرة من الصور الجديدة لموضوعات البحث.

Proliferation of new forms of discourse (Rorty, 1980, p. 386)

فعوضاً عن الحديث عن الفيلسوف الذي يحاول الوصول إلى تمثيلات دقيقة حول العالم فهو يتحدث فقط عن عاشق الفنون الواعي المتعلم **informed dilettante** وبدلاً من البحث عن الحقيقة الذي لن يقودنا إلى نتائج ملموسة يرى أن على الفيلسوف الجديد أن يكتفي بالوصف الذاتي والاهتمام فقط بالفن والنقد الأدبي! كما أن على فيلسوف "ما بعد الفلسفة" عند رورتي **Post-philosophical** (وهو يطلق عليه أحياناً اسم الفيلسوف البراجماتي!) ألا يحاول أن يتجاوز حدود الإقناع وألا يحاول أن يبحث عن نقاط بدء للفكر تسبق التراث الحضاري القائم. فاللغة والمعرفة ليست سوى أدوات لمجاهة الواقع، كما أن كل المعايير تكون نسبية عند مقارنتها بالأهداف والاهتمامات. والفلسفة باختصار لم يعد لها فائدة أو جدوى بل وصلت إلى نهايتها.

سوف أناقش في هذا البحث دعاوى رورتي في القول بنهاية الفلسفة، كما سأحاول أن أدافع عن فكرة تتناقض مع ما يذهب إليه رورتي؛ وهي أن الفلسفة في الوقت الراهن تعيش حالة ازدهار غير مسبوق، وأن علاقتها بالأنساق الفكرية الأخرى تزداد عمقا وتأثيراً وتأثراً، وأن الفلسفة مازالت تقدم للعلم والفن والأدب تحليلات خصبة مهمة، كما أن هذه الأنساق تقدم بدورها للفلسفة موضوعات ومشكلات جديدة، فضلاً عن أن دور الفلسفة لا يقتصر على مجرد التفاعل مع العلوم الأخرى وإنما هي تستمد مشروعيتها وضرورتها من وجود الإنسان نفسه. فطالما استمرت البشرية في وجودها، وطالما استمر الإنسان في اعتبار أن وجوده

يختلف عن باقي الموجودات الأخرى وأنه ليس مجرد "شيء" آخر، فسوف يظل هناك ما يسمى فلسفة.

الفلسفة وما بعد الحداثة:

لعل الفيلسوف هو الوحيد من بين المشتغلين بالعلوم والفنون والآداب الذي يصيبه الارتباك عندما تباغته بالسؤال عن ماهية العمل الذي يقوم به وعن أهدافه وعلاقته بغيره من الأنشطة الفكرية الأخرى. ولا تعنى صعوبة العثور على تعريف دقيق محدد للفلسفة عدم أهمية الفلسفة أو عدم وجود تعريف لها، بل أن المفارقة تكمن في تعدد التعريفات وتشعبها وعدم وجود اتفاق حول أحد تلك التعريفات. وترجع محاولات وضع تعريف محدد للفلسفة وتمييزها عن غيرها من ألوان الفكر إلى البدايات الأولى للفلسفة عند اليونان. فعندما ميز فيثاغورث وسقراط وأرسطو بين الفيلسوف محب الحكمة وبين السوفسطائي والكوزمولوجي، وعندما تحدث ابن سينا وكذلك ابن رشد عن التباين الواضح بين الفلسفة والوحي أو الإلهام، وعندما فرق كانط بين البحث الامبريقي والبحث الترنسندنتالي، فقد كانوا يحاولون تعريف الفلسفة ومعالجة مشكلات نجمت عن سوء فهم لطبيعة الفلسفة ودورها الحقيقي. ونلاحظ أن السياق الثقافي والحضاري السائد في كل فترة زمنية كان يتطلب من الفيلسوف استجابة مختلفة لتوضيح طبيعة وأهداف الفلسفة. هكذا كان على أفلاطون أن يميز بين الجدل السقراطي وبين شعر هوميروس وخطابة السوفسطائيين، وكان على ابن رشد أن يدافع عن قوة مشروعية الحجج العقلية في مقابل الاقتصار على القول بأن النصوص الدينية هي المصدر الوحيد للحقيقة أو المعرفة. أما كانط فقد حاول أن يميز بين مناهج وأهداف الفلسفة ومناهج وأهداف الرياضيات وعلم الطبيعة الناشئ آنذاك.

ويمكن لنا أن نرد القلق المستمر الذي ينتاب الفلاسفة في الآونة الأخيرة بصدد تعريف الفلسفة والتساؤل عن أهميتها ودورها إلى أن الفلاسفة وجدوا أنفسهم في خضم تحول فكري وحضاري غير مسبوق. فقد تعرضت الثقافة الكلاسيكية الغربية التي تبلورت في صورتها النهائية بعد مرحلة إحياء الفلسفة والثقافة اليونانية ومحاولة التوفيق بينها وبين التيار الديني في أوروبا لتغيرات جوهرية وتعديلات

جزرية عديدة حتى وصلنا اليوم إلى ما يسمى بثقافة مرحلة ما بعد الحداثة وفلسفة ما بعد التحليل **Post-analytic philosophy** أو ما بعد المرحلة الامبريقية. وهي كلها أسماء يشوبها الخلط وعدم الدقة والتحديد. إذ كثيرا ما يخلط الباحثون بين الحداثة وما بعد الحداثة، كما لا يوجد اتفاق حول الفترة الزمنية التي تنتهي فيها الحداثة. بل أن النزاع قد يمتد ليشمل معنى تلك المصطلحات ودلالاتها. وأزمة الفلسفة الراهنة ليست سوى انعكاس طبيعي للتغيرات والأزمات التي اعترت الحضارة والفكر الإنساني خلال السنوات القليلة الماضية من القرن العشرين. إن الاستبصارات والفلسفات إلى أرشدت الغرب خلال ما لا يقل عن ثلاثة قرون، بل وأكثر من ذلك في بعض المجالات، ربما تكون قد بدأت أخيرا في التناقض مع جذورها. وكلمة ما بعد الحداثة تطلق عادة على مثل هذه الشكوك. (Lyotard, 1985, William, 1985, Kolb, 86, Hassan, 1987)

1985, William, 1985, Kolb, 86, Hassan, 1987)

وعلى الرغم من اعتقادي بصعوبة تحديد كافة أوجه الاختلاف بين الثقافة الكلاسيكية البائدة والثقافة المعاصرة أو ثقافة ما بعد الحداثة إن شئت أن تطلق عليها، نظرا لأن العديد من عناصر الثقافة الجديدة مازال في طور النضج والتشكل، إلا أننا نستطيع أن نقول أن أهم عامل ساهم في سقوط الفلسفة القديمة وبزوغ الفلسفة الجديدة هو سيطرة الفكر الليبرالي العلماني في الغرب على مختلف جوانب الفكر الأخرى خاصة الفكر الديني. وقد واكب هذه السيطرة في الغرب الأوروبي والأمريكي إيمان متزايد بضرورة الحفاظ على التمييز القاطع بين الجانبين في المجالات الفكرية والثقافية بل والحياتية المختلفة. وقد سبق هذه السيادة واستمر معها فصل تام بين الدين والدولة عبر فترة زمنية طويلة مستقرة، أما الأمر في الشرق العربي فيختلف اختلافا كبيرا. فحتى الآن لا يمكننا التمييز القاطع بين الجانبين لأسباب تاريخية وحضارية لا نستطيع الخوض فيها لأنها تخرج عن مرامي هذا البحث، وأيضا لأننا حين نتحدث عن مرحلة ما بعد الحداثة فإننا نقصد بها التيارات الفكرية التي خرجت من الغرب حتى وإن تأثرنا بها في الشرق شأن غيرنا لأننا لم نكن فاعلين أو مؤثرين فيها بدرجة كبيرة. وقد ترتب على سيادة التيار العلماني استقلال البحث العلمي والفكري عن سلطة رجال الدين في الغرب، فلم يعد هناك علاقة للكينيسة بالبحث العلمي كما كان يحدث في أوائل عصر النهضة

وقبلها عندما تعرض رواد العلم والفلسفة لمخاطر حمة. وقد أدى هذا الأمر إلى تزايد الإيمان بالتعددية الفكرية في كافة المجالات، والذي كان من شأنه القضاء على الواحدية الفكرية التي سادت في الماضي.

لهذه الأسباب وغيرها وجد الفلاسفة أنفسهم في خضم تحول فكري جديد حتى أن مجتمع الفلاسفة أصبح اليوم يغيب عنه الاتفاق أو حتى شبه الاتفاق حول العديد من الأمور الجوهرية:

حقا إن مجتمع الفلاسفة اليوم يتميز بغياب الاتفاق حول غرضه وهويته. فما أن يحاول المرء أن يقترّب من موضوع تعريف الفلسفة حتى يصطدم على الفور بأوجه اختلاف عديدة ونزاع جوهرية. (Cohen & Dascal, 1989, p. 1)

وقد جاء التحدي أو الشك في قيمة ودور وتعريف الفلسفة في بداية فترة ما بعد الحداثة من خارج حدود الفلسفة. وقد ساهم في هذا الشك أو التشكيك العديد من الساسة ورجال الدين والفن بل وبعض العلماء. ثم بدأ النقد والهدم يأتي من داخل البيت إن صح التعبير. والفلاسفة هم أخطر النقاد، وكيف لا وهم يدخلون الساحة مسلحين بأفكك الأسلحة، أعني المنطق والحجج العقلية. وقد كان أخطر نقد واجه الفلسفة هو الذي قدمه لودفيج فيتجنشتين في كتابه المعروف "رسالة منطقية فلسفية". حيث لخص موقفه من مشكلات الفلسفة بقوله أهما لا معنى لها:

إن جل القضايا والمشكلات المنطقية في الأعمال الفلسفية ليست كاذبة وإنما لا معنى لها. ومن ثم فنحن لا يمكننا تقديم إجابة لمثل هذا النمط من القضايا، وكل ما نستطيعه هو فقط أن نبرهن على خلوها من المعنى. وتنشأ معظم القضايا والمشكلات التي يطرحها الفلاسفة بسبب فشلنا في فهم منطق اللغة. (Wittgenstein, 1961, 4.003)

ويتهي فيتجنشتين من تحليله للفلسفة إلى القول بأن المنهج الصحيح للفلسفة هو: "ألا تحدثنا عن أي شئ له علاقة بقضايا الفلسفة!!"

أما أصحاب دائرة فيينا أو الوضعيين المنطقيين فقد شنوا هجوما ضاريا على الفلسفة مستنديين إلى معيار القابلية للتحقق المعروف، ويكفي أن نطالع عناوين كتب أعلام تلك المدرسة ومقالاتهم لنندرك إلى أي مدى وصل الهجوم على

الميتافيزيقا (الذي كان يعادل عندهم في حقيقة الأمر الفلسفة). غير أن النقد الذي وجهه فتجنشتين أو الوضعيون المنطقيون وغيرهم لدور الفلسفة ومكانتها لم يمنعهم من استبقاء بعض الوظائف التي يمكن أن تؤديها بشكل أو بآخر. فموريس شليك Schlick (أحد أقطاب دائرة فيينا) يرى أنه على الرغم من أن الفلسفة ليست أحد العلوم ولا حتى علم العلوم Science of sciences، وعلى الرغم من قوله بأن معلم الفلسفة لا يستطيع أن يقدم لنا قضايا صادقة أو حلول للمشكلات الفلسفية، إلا أنه:

يستطيع فقط أن يعلمنا نشاط أو فن التفكير الذي يمكننا بدوره من أن نحلل أو نكتشف معنى كل تلك المشكلات. (Schlick, 1981, p)

ويتفق كارناب Carnap وآير Ayer مع شليك في أن الوظيفة الجوهرية للفلسفة هي تحليل أو دراسة الأسس المنطقية للعلم والمعرفة. وقد أكد أعلام الفلسفة الوضعية على قيمة الفلسفة وعلى الوظيفة التحليلية الجديدة. ولعل عبارات فرانك رامزي، أحد أعلام تلك المدرسة، توضح لنا ذلك:

يجب أن تكون هناك لائحة للفلسفة، ويجب أن نأخذها فأخذ الجد؛ إننا نقوم في الفلسفة بعرض قضايا العلم والحياة اليومية في نسق منطقي مستخدمين في ذلك مصطلحات وتعريفات أولية... والفلسفة أساسا نسق من التعريفات... (Ramsey, 1981, p. 321)

الفلسفة باختصار ليست علما ولا حتى نظرية من النظريات بيد أن لها وظيفة هامة حتى وإن اعتبرناها كما يريد فتجنشتين "نشاطا" يتمثل بصفة جوهرية في توضيح الأفكار:

Philosophy is not a theory, but an activity. (Wittgenstein, 4. 112)

أما الهجوم الجديد على الفلسفة فلا يستبقى لها وظيفة من وظائفها التقليدية، بل أحيانا لا يستبقى لها أي شيء. فالفلاسفة الجدد يتحدثون عن نهاية الفلسفة!! فنحن نسمع من كافة اتجاهات ما بعد الحداثة أن العمل الفلسفي وصل إلى نهايته، وأن الفلسفة انتهى أمرها:

philosophical enterprise may have come to the end of its career, and philosophy may have exhausted itself. (Cohen & Dascal, 1989, p. 3)

ريتشارد رورتى ونهاية الفلسفة:

تنتشر على الساحة الفكرية العديد من الاتجاهات التي تبشرنا بالنهاية القادمة أو المرتقبة للفلسفة. وعلى الرغم من الاختلافات الجغرافية والأيدولوجية بين هذه الاتجاهات إلا أن أصحابها يجمعون على أن الفلسفة بالمعنى الذي نعرفه والذي مارسه أعلام الفلاسفة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو ومرورا بديكارت وكانط وانتهاءا بالتيارات الفلسفية المعاصرة، أي الفلسفة كعمل تأسيسي، وصلت إلى نهايتها. ويعبر افركوهين Cohen عن هذا الموقف بقوله:

لقد أضحى الفكر الفلسفي ينطوي على مفارقة تاريخية تتمثل في استبصارات عفي عليها الزمن عن المعرفة والثقافة. لقد حان الوقت الذي ينبغي أن نقول فيه للفلسفة وداعا. (Cohen, 1989, p. 111)

وتجمع الاتجاهات النقدية التي تذهب إلى نهاية الفلسفة على القول بوجود تطورات ذات مغذى تاريخي هائل حدثت وتحديث الآن في مجال الثقافة والفلسفة. فحضارة القرن العشرين وصلت إلى نقطة حاسمة تشكل انفصالا عن تراثها السابق الذي كنا نشير إليه بكلمة الحدائة. وأضحت الفلسفة في مرحلة "ما بعد الحدائة" تتناقض مع جذورها القديمة وتقدم الاستبصارات التي قادت إليها. (Kolb, 1986) ويعد الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتى واحدا من أهم الذين نادوا بفكرة نهاية الفلسفة في أكثر من كتاب ومقال. يذهب رورتى إلى أن الفلسفة لم تحرز أي تقدم، فمجرد طرُح المشكلات لا يعنى إحراز أي تقدم حقيقي.

Philosophy has made no progress? If somebody scratches where it itches, does that count as progress? If not, does that mean it wasn't an authentic scratch? (Rorty, 1980, Preface)

وقد انتهى رورتى في كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" إلى نتيجة يرى فيها أن الفلسفة استنفدت أغراضها ومن ثم وصلت إلى نهايتها المحتمومة أو موتها. فالفلسفة كما يرى رورتى استنادا إلى رأي الفيلسوف الألماني هيرماس تعانى من أزمة مشروعية، فهي لم تعد قادرة على أن تبرر وجودها ولم تعد لها نفس القيمة أو المكانة التي كانت تحتلها عندما كانت أم أو ملكة العلوم. الفلسفة نسق يسلم ببطيء، ولكن بكل تأكيد مشكلاته إلى العلوم الأخرى، حتى أن الفلاسفة أضحوا

في نهاية القرن العشرين عاجزين عن تحديد ماهية العمل الذي يقومون به والذي لا يقوم به غيرهم في مختلف التخصصات المشكلة إذن لم تعد تتعلق بالطريقة التي تتفلسف بها وإنما المشكلة الحقيقية هي هل نحن حقاً نقوم بصنع أي شيء عندما نتفلسف. وهو ينتهي إلى القول بأن الفلسفة تعاني من أزمة هوية:

Philosophy suffers from a radical identity crisis. (Fuller, 1982, p. 373)

ويدلل رورتى على صحة وصدق استنتاجاته بالقول بأن تاريخ الفلسفة يتلخص في مجموعة من الثورات التي يقوم بها الفلاسفة ضد ممارسات أو كتابات من سبقوهم، وأيضاً بالمحاولات الفاشلة لتحويل الفلسفة إلى علم، ويقصد بذلك:

تحويل إلى نظام يكون متاح لهم فيه مجموعة من إجراءات اتخاذ القرار واختبار الموضوعات الفلسفية بنفس الصورة التي تتم بها الاختبارات في العلم.

(Rorty, 1988, p. 1)

فتاريخ الفلسفة بدءاً من أفلاطون وأرسطو ومروراً بديكارت وكانط وهيكل وكتابات فجنشتين المبكرة أو المتأخرة يسيطر عليه نفس النزاع الأبدي الذي لا ينتهي حول نفس الموضوعات والمشكلات. ولا يصل الفلاسفة عادة إلى أي حل للمشكلات المطروحة شأن العلوم الأخرى وإنما يتمثل علاجهم لهذه المشكلات في تبني منهج جديد يخالف المناهج السابقة.

ولا يبدى رورتى في واقع الأمر انزعاجاً من فشل الفلاسفة، خاصة أصحاب الاتجاه التحليلي، في الارتقاء بالفلسفة إلى مرتبة العلم، لأنه يعتقد أن هذا الهدف ذاته ليس سوى طريق مسدود وبداية زائفة لأي فيلسوف.

(McCarthy, 1990, p. 171)

ولعل أحد فضائل النقلة اللغوية **The Linguistic Turn** التي حدثت في مجال الفلسفة تتمثل في رأيه في:

نجاحها في وضع التراث الفلسفي برمته بدءاً من بارمنيدس ومروراً بديكارت وهيوم ووصولاً إلى برادلي وهوابتهد، موضع الدفاع. لقد تحقق ذلك من خلال فحص دقيق للطرق التي استعمل بها الفلاسفة التقليديون اللغة في صياغة مشكلاتهم. إن هذا الإنجاز يكفي لوضع هذه الفترة (النتلة اللغوية) ضمن اعظم

الفتريات في تاريخ الفلسفة. (Rorty, 1988, p. 33)

ولا يكتفي رورتى في كتابة "الفلسفة ومرآة الطبيعة". بمجرد تحدى أو معارضة التراث الفلسفي أو بيان عدم قدرته على الاستمرار، وإنما يصر على ضرورة تحطيم هذا التراث عن طريق وضع نهاية لنظرية المعرفة، تلك النظرية التي اعتبرها الكثيرون "نموذجاً" Paradigm للفلسفة على مر العصور. ويأمل رورتى في أن يتمكن من خلال الجمع بين الاستبصارات النقدية المستمدة من النقلة اللغوية والنسرة البراجماتية الراديكالية في القضاء بضربة واحدة على ذلك الوحش الكريه المسمى الفلسفة، فهل نجح في ذلك؟

يرى رورتى أن التراث الفلسفي في الغرب، ويمكن القول في كل مكان، تم إفساده باستعارة تقول أن العقل يصور أو يعكس العالم الخارجي كما تعكس المرآة الصور الخارجية في نقل أمين ومماثل للأصل. أي أن العقل وفقاً لهذه الاستعارة يعد بمثابة مرآة أو وسيط يحقق لنا التمثلات الدقيقة عن العالم الخارجي.

وقد رسخت استعارة العقل والمرآة فكرة أخرى أكثر خطورة في رأي رورتى هي الاعتقاد بأن الفلاسفة هم المسئولين عن فحص بنية العقل وشروط المعرفة وأهم الوحيدون القادرون على تقييم تمثلاتنا الذهنية وفي تحديد وتقييم الأهمية الحضارية والاجتماعية والثقافية لمختلف أنواع التمثلات: العلمية والأخلاقية والاجتماعية. أي أن الفلاسفة لم يكتفوا بتحديد صدق وكذب مختلف نظرياتنا المعرفية وإنما بسطوا هيمنتهم إلى تحديد العلاقة بين التخصصات المختلفة وتحديد مفاهيم الصدق والحق والخير.

والفلاسفة يقدمون لنا أنفسهم منذ عهد ديكارت باعتبارهم "مفكرين أيدلوجيين يعرفون أمورا أو أسراراً" خاصة عن المعرفة لا يعلمها أحد غيرهم. (Rorty, 1980, p. 392) فضلاً عن زعمهم بأنهم يعرفون أن العقل مرآة أو يمتلك مرآة وأن "عين العقل" تنظر في تلك المرآة لتحصيل المعرفة، فقد تنافسوا في تزويدنا بمقترحات مختلفة حول أفضل سبل "صقل" تلك المرآة لكي تزودنا بأدق الانعكاسات وحتى تتمكن "عين العقل" من أن ترى الكيفية التي يكون عليها العالم.

وعلى الرغم من وجود محاولات قليلة غير ناجحة للخروج من إسار هذه الاستعارة إلا أن تاريخ الفلسفة منذ بداية القرن السابع عشر لا يخرج عن كونه

مجموعة من المحاولات لترسيخ هذه الاستعارة. فرورتي يعتبر أن السيكولوجيا العقلانية **rational psychology** منذ ديكارت وحتى Fodor. والفلسفة الترانسندنتالية بدءاً من كانط وحتى أبل Apel، ونظرية المعرفة الطبيعية **Naturalized Epistemology** منذ هيوم وحتى كواين Quine، ليست سوى محاولات أو مشروعات تحاول بشكل أو بآخر تحديد وتعريف مجموعة من القواعد أو عزل موضوع واحد (كالفيزياء مثلاً) ثم اتخاذ نموذجاً **Paradigm** لكافة موضوعات المعرفة الأخرى على أمل حدوث اتفاق حولها في المستقبل.

(Baynes, 1987, p. 21)

ولا ينكر رورتي فكرة تشبيه العقل بالمرآة فقط وإنما ينكر أيضاً فكرة التمثلات ذاتها، كما ينكر أن هدف العلم أو الفلسفة يمكن أو ينبغي أن يكون تمثيل العالم بطريقة دقيقة. فالعلماء لا يتوصلون، كما يؤكد الفلاسفة، إلى ما يطلق عليه اسم "الطبيعة الجوهرية المتعالية للعالم" **Transcendental intrinsic nature of the world**. فهو لا يؤمن أساساً بوجود مثل هذه الطبيعة.

إن فكرة الطبيعة الجوهرية الخفية التي تقبع دائماً هناك في انتظار من يستطيع الكشف عنها تفترض تصوراً بالياً مندثراً عن عالم من صنع الله أو من صنع (شخص) لديه فكرة ما في عقله، بينما هو ذاته يتحدث لغة معينة يصف بها مشروعاته. (Scrol, 1990, p. 11)

ففكرة الطبيعة الجوهرية التي يتحدث عنها الفلاسفة إما أن تقودنا إلى الاعتقاد في وجود "كائن" أو شخص صنع الكون، أو الاعتقاد في أن الكون ذاته "كائن" أو ذات لها وجهة نظر وتفضيلات ووصف لهذه التفضيلات. ويتساءل رورتي كيف تكونت لدينا فكرة الكيانات المتعالية أو الطبيعة الجوهرية؟ ثم يجب على هذا السؤال بقوله:

يبدو أننا ذات يوم في الماضي شعرنا بالحاجة لعبادة كيان ما يقع خارج إطار العالم المرأى. وقد حاولنا منذ بداية القرن السابع عشر أن نستبدل حب الله بحب الحقيقة، وأن نعالج العالم الذي يصفه العلم باعتباره شبه مقدس. (Rorty, 1986, p. 6)

وهنا يدعوننا رورتي إلى ضرورة أن نعيد النظر في فكرتنا عن الكون باعتباره من إنتاج قوة مقدسة، أو أن الكون ذاته شبه مقدس وأن الإنسان يمتلك طبيعة

شبه مقدسة quasi-divinity نستطيع اكتشافها أثناء دراستنا في علم السياسة أو الأخلاق. بل ويدعونا إلى:

ضرورة أن نتوقف عن الاعتقاد في كل هذه الكيانات المتعالية، حتى نصل إلى وضع لا نتعامل فيه مع أي شيء باعتباره شبه مقدس، وأن نتعامل مع كل الأشياء، اللغة والمشاعر والمجتمع، باعتبارها مجرد نتاج للزمن والصدفة.
(Rorty, 1986, p. 6)

ويخلص رورتى من تحليله لمشكلات الفلسفة التقليدية إلى القول بأن الفلسفة استنفذت أغراضها وأن لها أن تكف عن معالجة أية مشكلات. والفلسفة التي يهاجمها رورتى لا تعنى التراث الميتافيزيقي فقط، كما كان الأمر عند الوضعيين المنطقيين، وإنما تعنى التراث الفكري الطويل الممتد من أفلاطون وحتى كارناب. بمختلف صوره وتوجهاته، أي كل ما يتصل بالفلسفة من موضوعات ومشكلات. ولكي يدلل على أن هجومه لا يشمل فقط مدرسة معينة أو اتجاهها واحدا في الفلسفة فإن رورتى يقول أن التمايزات التقليدية المتعارف عليها بين مذاهب المثاليين والواقعيين أو بين العقليين والتجريبيين أو بين كافة المذاهب المتعارضة تخفى وراءها نوعاً من التماثل والوحدة. وتمثل هذه الوحدة في المحاولات الفاشلة لأصحاب هذه الاتجاهات في تحويل الفلسفة إلى علم كما سبق وذكرنا.

ويأمل رورتى في أن تأتي النتائج التي سترتب على نهاية الفلسفة مشابهة للنفس النتائج التي ترتبت على نهاية اللاهوت. فهو يحذوه الأمل في أن تنتفض الثقافة الغربية مرة أخرى لتصبح أكثر قوة وعقلانية. ورورتى لا يقول في واقع الأمر بأن الفلسفة ستختفي تماماً أو أننا سنصل إلى نهاية الفلسفة دفعة واحدة وإنما ستحول الفلسفة في بداية الأمر إلى وظيفة جديدة يتعين أن يعمل بها الفلاسفة لبعض الوقت وهي العناية بنظريات النقد الأدبي بدلاً من اهتمامهم بنظريات العلم أو قضايا المعرفة والوجود والقيم!! وفيلسوف رورتى الجديد (وهو صورة لفيلسوف ما بعد الحداثة بصفة عامة) لن يحكم على قضايا الفكر من خارجها، ولن يتحدثنا عن فلسفة دقيقة أو عملية، بل سيكون أكثر تواضعاً، شأن رورتى نفسه، وسيقنع بضم صوته ومعالجته الجديدة (الأدبية والنقدية) إلى بقية المعالجات الإنسانية المتغيرة. فالفيلسوف الحقيقي ليس أيديولوجياً وإنما هو عضو في ثقافة. (Rorty, 1980, p. 3)

ويطلق رورتي على الفلسفة الجديدة التي يروج لها اسم فلسفة ما بعد الفلسفة **Post-Philosophical Philosophy**، وهي كما ذكرت ليست سوى لون من ألوان النقد الثقافي **Cultural Criticism** الذي لا يتطلب مهارة معينة أو خبرة خاصة. أما صورة الفيلسوف الجديد كما يصورها رورتي فتعكس على حد تعبير ويليامز **Williams** أحلاماً يوتوية غريبة:

فوريث الفلسفة الجديد شخص عديم الخبرة لكنه انسكلوبيدي الثقافة، يتحدث في النقد الادبي في الصباح ويتحدث في التاريخ في المساء، وهو يبحث ويتحدث في هذه الأمور بينما تغلب عليه روح المرح النيتشي **Nietzschean Gaiety**.
(Willimas, 1990, p. 33)

ولا يشرح لنا رورتي كيف يمكن أن تزدهر مثل هذه الفلسفة الجديدة أو ما الفارق بينها وبين النقد الأدبي ذاته، وما هو الدور المنوط بالفيلسوف الجديد، ولكنه يرى أنه أيا ما كان هذا الدور فإن الفلاسفة لن يعودوا حراساً لمرآة العقل، لأنهم حراس مصطنعين يجرسون شيئاً لا وجود له.
(Munz, 1984, p. 202)

هل حقا هناك نهاية للفلسفة؟

لم يكن رورتي أول فيلسوف يحاول هدم الفلسفة أو القول بانتهاء دورها أو التشكيك في مشروعيتها، فقد حاول الوضعيون، كما سبق وذكرت، منذ أوائل الثلاثينيات استبعاد الفلسفة وقد تبدى ذلك في كتابات شليك وكارناب وآير وغيرهم. وهناك بالطبع اجابات تقليدية للرد على دعاوى القائلين بنهاية الفلسفة، ولعل أشهرها الاجابة التي تستند إلى مفارقة مرجعية الإشارة إلى الذات التي كثر ما كان يشهرها المداقعون عن الفلسفة منذ أيام أرسطو في وجه خصومهم **Self-Reference Paradox** والتي تستخدم عادة للرد على كافة مقولات استحالة الفلسفة، ومؤداها أننا نحتاج إلى الفلسفة سواء رغبتنا في التفلسف أو أردنا تنفيذ الفلسفة، فنحن "محكوم علينا" أن نتفلسف، أو كما يقول باسكال "إذا لم تهتم بالفلسفة فأنت فيلسوف حقيقي" **Not to care for philosophy is to be a true philosopher**.

غير أن الرد على دعاوى ما بعد الحداثة أو على مزاعم رورتى في القول بنهاية الفلسفة باستخدام هذه الحججة قد لا يكون كافياً، من هنا فسوف نفحص آراء رورتى نفسه للرد عليها.

يذهب رورتى كما سبق وذكرنا إلى تهافت الاهتمامات التي شغلت سقراط وتوما الاكوييني وكانط وغيرهم من الفلاسفة خاصة إذا نظرنا إلى هذه الاهتمامات من منظور عصر ما بعد الحداثة. ولكي يبين لنا رورتى حجم التغيير الذي حدث في مجال الفكر عامة والفلسفة خاصة، وأيضاً ليدلل على أهمية افكاره الجديدة فإنه يعقد مقارنة بين مشروعه الجديد في الهجوم على الفلسفة وبين مشروع إحياء الاتجاه العلماني في الغرب. فبعد مرور خمسة قرون متصلة تخلت الثقافة الأوروبية فيها بالتدريج عن استغراقها واهتمامها بالمسائل الدينية واللاهوتية حتى نجحت في الوصول إلى المرحلة العلمانية الكاملة، وهي مرحلة توقف فيها اللاهوت عن احتلال المكانة المركزية التي كان يحتلها ليس فقط في المجتمع بل وفي الجامعات ومراكز البحث وتحول إلى أمر اختياري أو هامشي. ويامل رورتى في حدوث تحول تاريخي جذري (يزعم أنه بدأ بالفعل) في مجال الفلسفة تتحول فيه الاهتمامات التي تشغل الفلاسفة كالخبر السقراطي أو لاهوت توما الاكوييني ومفهوم العلم الكانطي، إلى أمر هامشي. ويرى رورتى أن الوصول إلى هذه النتيجة سيقود حتماً إلى الاختفاء التدريجي للفلسفة.

وتتمحور طريقة رورتى في البرهنة على مزاعمه في حشد أو استعراض عدة قوائم للعديد من الأسماء البراقة اللامعة في تاريخ الفلسفة ونقاط التحول الجوهرية في هذا التاريخ. غير أننا بدورنا نزعم أن الأفكار الأساسية في فلسفة رورتى معادة ومكررة، ففكرته عن أن العالم الذي يقوم على السلطة أو التصورات الدينية قد ولى وانتهى، أو أنه "بمجرد أثر من مرحلة التشبه بالالهة التي سادت قبل جاليليو" **merely a relie of pre-Galilean anthropomorphism**، ليست بالأمر الجديد، فقد سبق وأن تناولها الفلاسفة بالبحث منذ القرن الماضي. غير أن رورتى يزعم أن افكاره تشكل لونا جديداً من ألوان الفلسفة البراجماتية. والبراجماتية الجديدة عند رورتى ليست هي البراجماتية التي عرفناها عند وليم جيمس أو جون ديوى، فهو يزعم أنه جاء ليحرر آراء ديوى من تعلقها بمفاهيم عتيقة عفي عليها

الزمن. يتخيل رورتى الفيلسوف الأمريكى جون ديوى ينتظر في نهاية طريق يسافر فيه الآن ميشيل فوكو Foucault وجاك دريدا Jacques Derrida. والعدو الأول لبراجماتية ديوى في رأيه إذا نجح في تفكيك هذا المفهوم وأعاد صياغته من أن نصب على استعداد لتقبل مفاهيم حدثية أخرى، من قبيل أن اللغة ليست أداة لتمثيل الواقع وإنما هي ذاتها واقع نعيش وتحرك فيه. بيد أننا نتساءل إذا كان رورتى لا يقبل المفهوم السائد للبراجماتية التقليدية فما هي تلك البراجماتية الجديدة التي يروج لها؟ يمدح رورتى البراجماتية الجديدة قائلاً أنها:

لا تعابر العلم صنما يحتل المكانة التي احتلها الله من قبل، فالعلم بالنسبة للبراجماتية ليس سوى ضرباً من ضروب الأدب. فالأدب والفن مجالات تقف على قدم المساواة مع مجال الأبحاث العلمية. فإذا كانت الفيزياء تعتبر طريقة للتعامل مع جوانب الكون المختلفة؛ فإن علم الأخلاق إن هو إلا محاولة للتعامل مع جوانب أخرى. (Williams, 1990, p. 29)

بيد أننا شأن العديد من الفلاسفة لا نزع من أن الفلسفة تحتل أو يجب أن تحتل نفس مكانة العلم، غير أننا نزع من أن لها وظيفة هامة حتى في عصر العلم والتكنولوجيا. فالفلسفة تقوم بتحليل التصورات الأساسية للعلم كالملاحظات، والتجارب والفروض، كما أنها تحلل دور الفروض في الوصول إلى النظريات، وتبحث في الأهداف المنطقية والسيكولوجية للعلم، وتحلل العلاقة بين العلم وتاريخ العلم والعلاقة بين العلم والانسان الفكرية الأخرى، والمشكلات الأخلاقية التي تترتب على التقدم العلمي إلى جانب العديد من المعالجات التي لا يستطيع العلم ذاته الاستغناء عنها.

أما الزعم الذي ينتقده رورتى بأن العقل يماثل المرأة فهو ليس بالزعم السخيف أو غير المعقول كما يرى رورتى. فهناك من الفلاسفة من يدافع عن فكرة أن للعقل "عيناً" يرى بها الأشياء، ومن ثم فهذه الاستعارة لا تستدعي السخرية. فمن بين كل حواس الإنسان نجد أن حاسة الرؤية تحتل لديه مكانة مركزية هامة. فعلى خلاف الحيوانات الأخرى. يعتمد الإنسان على الرؤية أكثر من اعتماده على الشم أو اللمس أو السمع. ولعل مرد ذلك يعود إلى:

"أسباب تتعلق بأن الإنسان حيوان يسير معتدل القامة على قدمين Bipedal، بل إن لهذه الاستعارة اثراً حتى في حديثنا اليومي، فنحن حين نريد أن نقول أننا

فهمنا موضوعا ما نقول أننا نرى كذا ولا نقول إننا نشم كذا أو نسمع كذا".

(Munz, 1984, p. 203)

أما ديكرت الذي يعده رورتى أول من استخدم تشبيه العقل بالمرأة فلم يكن في حقسفة الأمر معنيا بانعكاس العالم في تلك المرأة، وإنما كان معنيا بفكرة اليقين. واليقين لا يعتمد على درجة الدقة التي يعكس بها العقل الطبيعة وإنما يعتمد على استنباط المعرفة من مقدمات لا يرقى إليها الشك. من هنا فالموضوع الأساسي عند ديكرت لم يكن المرأة أو الانعكاس وإنما الاستنباط واليقين.

أما كانظ فربما يكون كما يقول رورتى اعتبر العقل كالمرأة، لكنه لم يحدثنا عن ضرورة "صقل" تلك المرأة وإنما رأى أن للمرأة شكلاً معيناً أو كيفية أو خاصية معينة وأن ما نراه منعكساً على تلك المرأة سوف يأتي متأثراً أو مبنياً وفقاً لتلك الخصائص.

نستطيع إذن أن نخلص من هذا التحليل إلى أن استعارة المرأة بهذه الصورة التي يتحدث عنها رورتى ليست من صنع ديكرت أو كانظ أو غيرهم من الفلاسفة، وإنما هي من صنع رورتى نفسه.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو هل فشل الفلاسفة في مواكبة التغيرات السريعة المتلاحقة، والتطورات الجديدة في العلم والتكنولوجيا وفي الجوانب الأخرى لمشكلات مجتمع ما بعد الحداثة يقودنا إلى القول بالتخلي كلية عن دور الفلسفة الهام والمؤثر؟ هل هناك حقاً أزمة في مجال الفلسفة؟ اعتقد بعد استعراض الحجج التي ساقها رورتى أن الإجابة عن السؤالين ستكون بالسلب. فالوظيفة النظرية الدائمة للفلسفة التي تتمثل في تحليلها بل وتوحيدها لأنماط المعرفة الإنسانية المختلفة مازالت قائمة ومطلوبة ربما بدرجة أكبر من الماضي. والأزمة التي يتحدث عنها رورتى موجودة في كافة المجالات المعرفية الأخرى كالأدب والفن، بيد أننا لم نسمع أحداً من النقاد الجادين يقول بنهاية الأدب أو الفن. نعم قد يتحدث بعض النقاد عن موت الفن أو موت المؤلف في أدب ما بعد الحداثة ولكنهم يقصدون هنا موت أو انتهاء بعض الصور الفنية أو النقدية السائدة وبزوغ صور جديدة مكافئها، ولكنهم، بإستثناء عدد محدود من المفكرين والعلماء، لا يقولون بأن الأدب أو العلم (كما يقول رورتى عن الفلسفة) قد استنفذ أغراضه ووصل إلى نهايته.

وفي مقابل هجوم رورتى غير المبرر نجد أن بعض الفلاسفة اهتموا أيضا بمشكلة المغزى الفلسفي للسياق الفكري لفترة ما بعد الحداثة لكنهم لم ينتهوا إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها رورتى أي ضرورة أن تتخلى الفلسفة عن دورها التاريخي الفعال. من بين هؤلاء الفلاسفة نجد الفيلسوف الكندي برنارد لونرجان Lonergan. يذهب لونرجان في كتابه **Insight** إلى القول باستراتيجية جديدة تقوم على تحليل البناء الثابت للعملية المعرفية الإنسانية **human cognitive process**، ويعتقد لونرجان بإمكان تطوير تفسير دقيق للمعنى المعرفي وتطوير نظرية معيارية للمعرفة الموضوعية بل وتطوير ميتافيزيقا تقدمية تقبل التحقق. أي بدلاً من التخلي عن الميتافيزيقا ونظرية المعرفة كما يريد رورتى فإن لونرجان يرى ضرورة أو إمكان إقامتهما على أسس نظرية وفقاً لتصور منهجي ونقدي دقيق. ولم يغفل لونرجان في وصفه السابق السمة التقدمية والتعددية للعلم المعاصر والحس المشترك كما يريد رورتى، ولكنه بدلا من الحديث عن أن العلم ليس سوى ضرب من ضروب الفن أو الأدب كما يقول رورتى فإنه يُلخص وجهة نظره في النقاط الآتية:

- 1- العلم الحديث لا يمثل ولا يزعم أنه يمثل الحقيقة، وإنما يقول فقط بأنه يسير على درب الحقيقة إن صح التعبير.

- 2- العلم الحديث احتمالي لا يقيني.

- 3- لا يزعم العلم الحديث أنه يعبر عن معرفة وإنما يعبر عن مجموعة من الفروض والانساق النظرية.

- 4- على الرغم من اهتمام العلم الحديث بالتأكيد على دراسة الأسباب في عملية التفسير فلا ينبغي فهم هذه الأساليب بنفس الطريقة التي كانت تفهم بها العلل عند أرسطو.

وعلى الرغم من اعتقادي بعدم دقة نظرية لونرجان ووجود العديد من نقاط الضعف في العديد من جوانبها، إلا إنني أتفق معه في إمكان أن تحرز الفلسفة بعض التقدم بل وفي قدرتها على الوصول إلى نتائج لها قيمتها وتأثيرها.

ومن الفلاسفة الذين اختلفوا مع رؤية رورتى حول نهاية الفلسفة فيكتور كاستيدا *Casta eda*، فهو على خلاف رورتى يذهب إلى سعادته ورضاه عن حاضر الفلسفة الذي يعتبره تطوراً هائلاً لما كانت عليه الفلسفة في الماضي القريب

ربما حتى الخمسينيات من القرن العشرين، وهو يرى أن الفلسفة تمر الآن بمرحلة من أزمة مراحلها:

تمر لفلسفة بمرحلة ازدهار، فثمة مشكلات جديدة يتم طرحها؛ كما أن العلاقات والصلات بين الفلسفة وغيرها من الأنساق الفكرية تنمو وتتسع كما تتم إعادة معالجة المشكلات القديمة، فهناك إذن ازدهار وتكاثر صحي في تاريخ الفلسفة: لقد تراجعت المذاهب الدوجماتيقية، وليس ثمة تابو أمام معالجة أي مشكلة. (Casta eda, 1989, p. 36)

ولكن إذا كانت الفلسفة تعيش مثل هذا النمو والازدهار (Philosophy is blooming) فلماذا يتواتر الحديث عن وجود أزمة جعلت البعض يقول بنهاية الفلسفة ذاتها؟

يرى كاستيدا أن ما يطلق عليه البعض اسم "أزمة هوية" Crisis of identity في مجال الفلسفة أزمة مصطنعة لا وجود لها في حقيقة الأمر. فالفلسفة لم تكن أبدا في الماضي ف يوضع أفضل مما هي عليه الآن، فكل الموضوعات متاحة للنقاش وكل التطبيقات مشروعة، وكل المناهج متاحة، والعلاقة بالتخصصات الأخرى تنمو وتزايد، والأزمة الوحيدة التي يمكن الحديث عنها هي أزمة تعدد الاختيارات أمام دارس الفلسفة. فالدارس قد يختار أمام تعدد الاتجاهات وتنوعها وثرائها وخصبها. أو ربما تكون أزمة شخصية تترتب على محاولة المرء العثور على مكان في خضم التطورات السريعة والتغيرات المتلاحقة في مجال الفكر عامة والفلسفة خاصة. وإذا كان رورتي يرى وجود هوة عميقة تفصل بين الفلسفة التحليلية التي سادت وما زالت تسود في الفلسفة الأنجلو سكسونية وبين الفلسفة التي تسود بقية القارة الأوروبية خاصة فرنسا وألمانيا التي انطلقت منها دعاوى نهاية الفلسفة، فإن كاستيدا يرى إمكان حدوث "تقارب صحي" بين هاتين المدرستين. (Casta eda, 1989, p. 36)

وما يراه رورتي تشرذما وانقساماً Fragmentation يقود إلى نهاية الفلسفة واضمحلالها يراه كاستيدا تكاثراً فعالاً لا يقود إلى التفسخ أو الانحلال المرتقب وإنما هو خطوة صحيحة نحو التعددية الأصيلة المطلوبة لإنجاز مهام الفلسفة. ويرى كاستينيدا أن الفلاسفة يشرعون في دراسة موضوعاتهم مزدوجين بسلاح مزدوج، يتمثل الجانب الأول منه في الحرية اللامحدودة المتاحة لهم في دراسة كافة

الموضوعات دون خوف Unlimited Topical Freedom، أما الشق الثاني فيتمثل في حرية منهجية لا حصر لها **boundless methodological freedom** والتي من شأنها أن تحافظ على ما يطلق عليه اسم الأسس الخالدة للنشاط الفلسفي "**Perennial grounds of philosophical activity**" والتي يقصد بها دراسة مشكلات معينة من قبيل: العقل، اللغة، الحقيقة، التفكير العلمي... الخ. والفلاسفة حين يدرسون هذه المشكلات يحاولون الوصول إلى الوحدة الكامنة خلف تعدد أوجهها أو اختلافها. بل إن الفلاسفة يحاولون "الوصول إلى هدف أسمى يتمثل في البحث المنظم لعملية الفهم المتزايد للطبيعة الإنسانية وللعالم الذي توجد فيه".

(Casta eda, 1989, p. 37)

ويمكننا أن نضيف إلى دفاع كستنيدا القول بأن الفلسفة تقوم بدراسة موضوع الخبرة الإنسانية في مختلف جوانبها، وللخبرة الإنسانية هنا معنيين لا معنى واحد، الأول عام مشترك بين الأفراد تقوم بدراسته العلوم المختلفة خاصة العلوم الاجتماعية، أما الثاني فخاص وشخصي قد تتعرض الفنون والآداب لدراسة بعض جوانبه، ولكن لا يوجد من يجمع بين دراسة هذين الجانبين سوى الفلسفة.

وحتى الفيلسوف الأمريكي المعروف هيلاري بتنام Putnam الذي يتفق مع رورتي في وجود ما يسمى بأزمة في الفكر الفلسفي لا ينتهي إلى نفس النتيجة أي القول بنهاية الفلسفة. يعتقد بتنام أن الوضع الراهن للدراسات الفلسفية يقود إلى القول بوجود مخاطر كثيرة تحدى بها وتشكك في مستقبلها. ويصف بتنام الحالة الراهنة للفلسفة التحليلية والفلسفة الأوروبية بأنها قد تحولت إلى "موضة" فكرية تفتقد الحساسية الفلسفية ولا تلتفت إلى التناقض الذاتي لنتائجها، ويرى بتنام أن هذا التناقض وهذه الموضة بدأت في تهديد إمكان العمل الفلسفي ذاته:

They begin to threaten the possibility of a philosophical enterprise.
(Putnam, 1989, p. 62)

فالاختلاف الظاهر بين الوضعية المنطقية والتيارات النسبوية في الفلسفة الفرنسية لا ينفى وجود وحدة عميقة بينهما. فكلا التيارين يعمل من خلال إطار ما يطلق عليه بتنام اسم الصورة الرديّة لعالم ما بعد دارون **Post-Darwinian** "picture of the world". من هنا فإن التيارين في رأيه وصلا إلى نفس النتيجة

والتي تمثلت في محاولة تحويل الفلسفة إلى علم أو استبعادها كلية. والعلاج الذي يقترحه بتنام لهذه الأزمة يتمثل في عدم إغفال التاريخ عند دراسة موضوعات المعرفة.

يبد أن بتنام ما انفك يذكرنا بأنه يجب أن نضع في اعتبارنا أنه لم يعد في عصر ما بعد الحداثة مكان لإعادة إحياء الفلسفات أو المشاريع الكبرى للميتافيزيقا أو الاستمولوجيا، خاصة تلك التي سادت مجال الفلسفة منذ القرن السابع عشر كالفلسفة كانط أو هيغل أو ماركس. ولكن إن نحن بدورنا نسأل ذا تحلى الفلاسفة عن دراسة مشكلات الميتافيزيقا والإستمولوجيا، فماذا عساهم يفعلون؟ لا يزودنا بتنام بمقترحات محددة بهذا الصدد غير أنه لا يقول بنهاية الفلسفة كما فعل رورتي وأترابه وإنما يقدم لنا اقتراحاً لا يقل في غرابته عن القول بنهاية الفلسفة. فبتنام يطلب منا التوقف عن دراسة معظم موضوعات الفلسفة لفترة مؤقتة ويطلق على اقتراحه اسم "التعليق المؤقت **Moratorium** لدراسة مشكلات الفلسفة" (Putnam, 1989, p. 730)

ولا يقدم لنا بتنام أي نصيحة حول نوع المشكلات التي يجب أن يدرسها الفلاسفة في فترة التوقف المؤقت. ولكنه لا يتفق مع رورتي في القول بنهاية دائمة للفلسفة وإنما يقول أن الفلاسفة ورثوا عن أسلافهم حقلاً دراسياً ولكنهم لم يرثوا سلطة ومن ثم يجب عليهم أن يعضوا قدما ويستمروا في طريقهم. **Philosophers inherit a field and philosophy should go on (Putnam, 1989, p. 74)**

أما إشكالية ما الذي يجب أن يدرسه الفلاسفة أو ما يجب أن يفعلونه في هذا الحقل الذي ورثوه، فإن بتنام يجيبنا إجابة غامضة حين يقول أن على الفلاسفة أن يعودوا إلى دراسة عالم الحس المشترك وفلسفة اللغة العادية **ordinary language philosophy** كما قام بدراستها فتحنشتين، وهي نصيحة غير محددة كما يرى القارئ، بل وتتناقض مع أعمال بتنام نفسه الذي بحث ويبحث في كافة أنماط المشكلات الفلسفية. بل أن بتنام يعود بعد قليل ليسحب نصيحته ويقول أنه لا يستطيع أن يقول لنا ماذا نفعل، فالمقولة التي تزعم أن الشاعر يستطيع أن يقول للشعراء أو الروائي يقول للروائيين من بعده ماذا يفعلون لهي مقولة ممحوجة وغير مقبولة.

ويتهي بتنام إلى القول بأنه على الرغم من إقرارنا بعجزنا بل وبإفلاسنا (مؤقتا) كفلاسفة، فلا يجب أن نفقد بصيرتنا أو نتخلي عن مسؤوليتنا على المدى البعيد. أي أن بتنام يرى أنه عند غياب الاتفاق وسيادة الضبابية وعدم الوضوح في مجال الفكر يجب أن نتوقف عن دراسة مشكلات الأنطولوجيا والابستمولوجيا. غير أن هذا التوقف المؤقت لا يعنى نهاية الفلسفة كما يقول رورتى: فنحن لا نستطيع ببساطة التخلي عن الفلسفة حتى في عدم وجود الأنطولوجيا والإبستمولوجيا.

We cannot simply walk away from philosophy, even when Ontology and Epistemology are no longer there. (Cohen & Dascal, 1989, p. 8)

إن الخلاف بين رورتى وبتنام هو خلاف بين مذهبين فلسفيين. فبتنام ينتمي إلى المذهب الواقعي، أما رورتى فيلسوف نسبوى. وتكمن نقطة الخلاف الأساسية بين المذهبين حول السؤال: هل من الممكن الحديث عن حقيقة مستقلة عن ذواتنا أو عن وجهات النظر المختلفة حول الوقائع، أي وجهات نظر تتجاوز المجتمع والثقافة؟ يؤكد الفيلسوف الواقعي وجود الحقيقة مستقلة عن تلك المؤثرات، أما الفيلسوف النسبوى فيرى أن أي تصور للحقيقة يجب أن يأتي في إطار معايير ثقافية محددة، إذ ليس ثمة معنى بالنسبة للفيلسوف النسبوى عن الحديث عن صدق قضية معينة إذا كان هذا الهدف يعنى أكثر من، أو أعلى من، مجرد وجود مبررات لتأكيد صدق القضية والمعيار الوحيد الذي يقبله الفيلسوف النسبوى لتحديد صواب دعاوى معينة هو مدى اتفاق هذا المعيار مع مقاييس معينة تنبأها لهذا الغرض، بل إن الفيلسوف النسبوى يذهب أحيانا إلى أبعد من هذا حين يؤكد أن صدق وكذب الدعاوى المؤقتة لا يكمن في أي شيء خارجي أو إضافي وإنما يكمن فقط في الاتفاق أو الاختلاف مع المقاييس التي وضعناها.

ويرى رورتى أن هذه المقاييس قد تتغير من ثقافة إلى ثقافة ومن عصر إلى عصر، ومن ثم فإن المذهب النسبوى ذاته يتغير بتغير الثقافات والعصور. من هنا يؤكد رورتى في بحث له بعنوان التماسك أم الموضوعية **Solidarity or Objectivity** أن أكثر ما نطمح فيه هو التماسك أو الاتفاق **Agreement**، أما

الموضوعية فلا سبيل إلى الوصول إليها، كما أنه يرى أنه لا يوجد تصور للحقيقة يجاوز هذا الاتفاق.

بيد أن رورتى لا يرى في نفسه فيلسوفا نسبويًا، وإنما يذهب إلى أنه امتداد للمدرسة البراجماتية وهو زعم سبق أن أوضحت للقارئ الكريم عدم دقته. أما بتنام فعلى الرغم من اعتقاده بوجود أزمة هوية في ميدان الفلسفة ومطالبتة بضرورة أن تتوقف الفلسفة طواعية وبصفة مؤقتة عن دراسة مشكلات الأنطولوجيا والإبستمولوجيا كما سبق أن ذكرت، إلا أنه يرى أن هناك مفاهيم معينة كالحقيقة والعقلانية تشير إلى شيء يجاوز أي منظور أو خطط نعتقد فيها، وقوله يمثل هذا التجاوز هو الذي يجعلنا نقول أنه فيلسوف واقعي.

وأخيراً فنحن نقول أن الوضع الراهن للدراسات الفلسفية، خاصة في الغرب، لا يؤيد دعاوى نهاية الفلسفة. فثمة مشكلات جديدة تنشأ كل يوم، كالعلاقة بين الفلسفة والمشكلات المعرفية **Cognitive problems** ومشكلات الذكاء الاصطناعي وحدودها، كما تذخر الدراسات الأخلاقية والتي تقع في القلب من دراسات الفلسفة بالمشكلات الحيوية المتجددة من قبيل علم الأخلاق الطبي **Medical Ethics** وأخلاق البيولوجيا **Bio ethics** وغيرها. وقد بدأ الفلاسفة في دراسة المشكلات المترتبة على استخدام الكمبيوتر وطريق المعلومات السريع ومعنى العولمة والأمية إلى آخر تلك المشكلات التي أفرزتها مرحلة ما بعد الحداثة. أما الدراسات الخاصة بفلسفة العلم فهي موضع ترحيب وتفريط من العلماء أنفسهم قبل الفلاسفة. ولقد قدم فلاسفة العلم الحجج منذ أوائل هذا القرن بأن المعرفة العلمية هي بمثابة النموذج للفهم الإنساني، ومن ثم أصبحت دراسة العلم وتحليل مشكلاته الأساسية تشغل مكاناً مركزياً في دراسات الفلسفة. أصبحت فلسفة العلم مجالاً خصباً ثرياً يدرس مشكلات هامة من قبيل طبيعة التفسير العلمي، عمليات التغير في النظريات العلمية، معنى قيمة الصدق **Truth Value** في النظريات العلمية، العقلانية في تطور الفروض والنظريات العلمية إلى آخر القائمة من موضوعات لا يمكن الاستغناء عنها حتى أن أحد فلاسفة العلم يقول عن هذه الدراسات أنها "ربما تكون أبرز مثال للبحث الفلسفي الخصب المتنوع". (Mandt, 1989, p. 94)

فهل يزعم رورتى أو غيره من دعاة القول بنهاية الفلسفة بعدم أهمية دراسات فلسفة العلم؟ وماذا عن الدراسات الحديثة الخاصة بالمنطق الرمزي التي لم يكن لعلوم الحاسب الآلي أن تصل إلى ما وصلت إليه دون الاستناد إليها؟ إن دعاوى نهاية الفلسفة لا يمكن فهمها كما سبق أن ذكرت في بداية هذا البحث إلا في إطار فهم تيارات ما بعد الحداثة. إن كل هذه الدعاوى تحمل في طياتها إقراراً بأن هناك تطورات هائلة ذات مغزى تاريخي وثقافي يتم حدوثها وصياغتها الآن في الفلسفة والثقافة، وأن هذه التطورات تثير شكوكاً حول أن حضارة نهاية القرن العشرين وصلت إلى نقطة افتراق تاريخية حاسمة أو إلى مرحلة افتراق واختلاف عن التراث السابق.

ويجب أن نشير إلى أن دعاوى ما بعد الحداثة لم تقف عند الحديث عن نهاية الفلسفة فقط بل امتدت لتشمل الحديث عن نهاية العلم ونهاية الفن. غير أن الحديث عن نهاية الفلسفة على وجه الخصوص ليس بالحديث الجديد، فقد سبق ورأينا مراراً كيف أن الفلاسفة أعلنوا موت الفلسفة ولكنهم سرعاً ما عادوا ليتحدثوا عن مولد فلسفة جديدة. إن تاريخ الفلسفة ليس سوى عود أبدي للقول الشائع "ماتت الفلسفة، عاشت الفلسفة"! (Cohen, 1989, p. 112)

لقد استمرت الفلسفة طوال العصور السابقة وطوعت نفسها لدراسة أهم المشكلات الموجودة على الساحة الفكرية في كل عصر. وقد تعرضت الفلسفة طوال تاريخها الطويل لمحاولات عديدة للخلاص منها، غير أنها استمرت تؤدي مهمتها حتى الآن، من هنا فإن مزاعم رورتى حول نهاية الفلسفة ليست سوى صفحة جديدة تضاف إلى صفحات الهجوم على الفلسفة، تلك الهجمات التي تذكرنا بصياغة بتنام لعبارة جيلسون Gilson البليغة:

إن الفلسفة تدفن دائماً حفاري قبورها.

Philosophy always buries its own undertakers, (Putnam, 1983, p. 303)

Bibliography

- Baynes, K et al., eds., *After Philosophy*. Cambridge, MIT. Press, 1987.
- Bernstein, R.J., ed., *Habermas and Modernity*. Cambridge, MIT. Press, 1985.
- Casta eda, H.N., *Philosophy As A Science And As A Worldview*. In: Cohen & Dascal eds., 1989.
- Cohen, A. & Dascal, M. eds., *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?* Open Court, La salle, Illinois, 1989.
- Cohen, A., *The 'End-of-Philosophy': An Anatomy of A cross-Purpose Debate*. In Cohen & Dascal eds., 1989.
- Dascal, M., 'reflection on Postmodernity' in: Cohen & Dascal ed., 1989.
- Derrida, J., *Writing and Difference*. Translated by Allan Bass. University of Chicago Press, 1978.
- Fuler, S., *Recovering Philosophy From Rorty*. Boston Studies In The Philosophy Of Science. Vol. 1, 1982.
- Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*. Translated by F. Lawrance. Cambridge, MIT. Press, 1987.
- Hacking, I., 'Is The End in Sight for Epistemology?'. *Journal of Philosophy*, 77, 1980.
- Hassan, Ihab., *The Postmodern Turn*. Ohio University Press, 1987.
- Kolb, D., *The Critique of pure Modernity*. University of Chicago Press, 1987.
- Liotard, J. F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by G. Benington & B. Massuni. University of Minnesota Press, 1984.
- Malachowski, A., *Reading Rorty*. Basil Blackwell, Cambridge, MA, 1990.
- Mandt, A.J., 'The Inevitability of Pluralism: Philosophical Practice and Philosophical Excellence'. In: Cohen & Dascal ed., 1989.
- McCarthy, M.H., *The Crisis of Philosophy*. State University of New York, Press, 1990.
- Munz, p., *Philosophy and the Mirror of Rorty: Philosophy of the Social Science*. Vol., 14, 1984.
- Putnam, H., 'Beyond Historicism', In Putnam, H., *Realism and 3*, Cambridge. University Press, 1983.
- Putnam, H., *Why Is a Philosopher?* in: Cohen & Dascal, eds., 1989.

- Redner, H., *The Ends of Philosophy*. Totowa: Rowman & Allanheld, 1986.
- Redner, H., *The Ends of Science*. Boulder, Westview Press, 1987.
- Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis; University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, R., ed., *The Linguistic Turn: Recent Essays* in Chicago Press, 1988.
- Rorty, R., *Is Derrida a Transcendental Philosopher?* *Yale Journal of Criticism*, 1989.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 1980.
- Rorty, R., *The Contingency of Community*. *London Review of Books*, July 24, 1986.
- Rorty, R., *The contingency of Language*. *London Review of Books*, April 17, 1986.
- Rorty, R., *The Contingency of Selfhood*. *London Review of Books*, May 8, 1986.
- Scroll, T., *The World From Its Point of View*. In: Malachowski, ed., 1990.
- Skinner, Q., 'The End of Philosophy?' *New York Review of Books*, March 19, 1981.
- Sosa, E., 'Nature Unmirrored, Epistemology Naturalized', *Syntoese*, 55, 1983.
- Wellemer, A., 'On the Dialectic of Modernism and Postmodernism.' *Praxis International* 4. 1985.
- Williams, B., *Auto-da-FE: Consequences of Pragmatism*. In: Malachowski, ed., 1990.
- Williams, B., *The Project of Pure Equity*. Penguin, London, 1978.

خطابات الـ «ما بعد» :

في استفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية

المؤلفون

ليندا كدير
مديحة دبابي
مصطفى الحداد
نادرة السنوسي
نبيل محمد صغير
هيضاء النكيس

د. أمال علاوشيش
د. عائشة الحضيري
د. علي عبود المحمداوي
د. فيصل الاحمر
د. محمد سيد احمد
اماني ابورحمة
زهير الخويالي

ISBN: 978-614-01-0951-3



9 786140 109513

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtlef
editions.elikhtlef@gmail.com