الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة عبد الحميد ابن باديس – مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية.

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة وتعليمياتها

موسومة بـ:

إشكالية ما بعد الحداثة في الوطن العربي

ادوارد سعيد وعلي حرب أنموذجا

تحت إشراف :

د."براهيم أحمد"

من إعداد الطالبة:

"مشمود زهرة"

السنة الجامعية: 2012/2011

الدعاء

يا رب علمني أن أحب الناس كلهم كما أحب نفسي

وعلمني أن أحاسب نفسي كما أحاسب الناس،

وعلمني أن التسامح هو أكبر مراتب القوة،

وأن الانتقام هو أول مظاهر الضعف .

يا رب لا تجعلني أصاب بالغرور إذا نجحت ولا باليأس إذا أخفقت

بل ذكرني دائما أن الإخفاق هو التجربة التي تسبق النجاح.

يا رب إذا أعطيتني نجاحا فلا تأخذ تواضعي

وإذا أعطيتني تواضعا فلا تأخذ اعتزازي بكرامتي

وإذا أسأت يا رب إلى الناس، فامنحني شجاعة الاعتذار

وإذا أساء إلي الناس فامنحني شجاعة العفو.

"أمين يا رب العالمين"

التشكر

بسم الله الرحمن الرحيم:

عملا بقوله تعالى: "فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون"

الآية: 152 سورة البقرة.

الحمد والشكر لله جلَّ وعلا الذي رزقني من العلم ما لم أكن أعلم وأعطى لي الإرادة والقوة لبلوغ هذا المستوى وأعانني على إتمام هذا العمل المتواضع ومن تمام شكره جلَّ وعلا أن أشكر أهل الفضل لفضلهم عملا بقوله صلى الله عليه وسلم:

"لا يشكر الله من لا يشكر الناس".

أتقدم بجزيل الشكر إلى الوالدين الكريمين اللذان حرصا على تربيتي أحسن تربية وعلى تعليم لبلوغ أعلى المراتب جزاهم الله خيراً رحمهم الله

كما نشكر الأستاذ المحترم الدكتور براهيم أحمد المشرف

على رسالتي بتوجيهاته القيمة ونشكر كذلك عائشة التي ساعدتني كثيرا

ونشكر كل من ساعدني من قريب أو بعيد.

الإهداء

اهدي ثمرة سنوات عديدة من الدراسة إلى من قال فيهما الرحمن

"واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا"

صدق الله العظيم

إلى أعز ما في الوجود إلى من كافحت من أجل تعليمي أمي رحمها الله وأسكنها فسيح جنانه. وإلى أبي رحمه الله.

وإلى أعز ما أملك في هذه الدنيا إخوتي: محمد وزوجته الغالية التي كانت محفزا لي فاطمة، وأبنائها إيمان وأمين وعبد الرحيم والكتكوت عمر وإلى أخي الحبيب وزوجته فاطمة وإلى أخي العيد وعبد العزيز حفظهم الله.

وإلى أختي خيرة وزوجها وأبنائها إكرام وهاجر وسعيدة وعبد الحليم.

إلى كل عم وعمة وأولادهم وإلى كل خال وخالة وأولادهم

إلى صديقاتي: حنان، أمال، ربيعة، زكية، مريم، جهيدة، كريمة، شمس، بختة، نوال، حليمة، حبيبة، حكيمة، عيدية، نزيهة، سعدية، هناء، سهيلة.

وإلى كل طلبة قسم الفلسفة.

وإلى كل من وسعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكرتي.

وأدعو الله أن يكون هذا العمل في ميزان حسناتي

الفهـــرس

الدعاء

التشكر.

الإهداء.

المقدمة العامة.

الفصل الأول: معضلة ما بعد الحداثة ومفاهيمها وتاريخها ومبادئها.

تمهيد **6**

المبحث الأول: مفهوم ما بعد الحداثة **8**

المبحث الثاني: جينيالوجيا المفهوم **14**

المبحث الثالث: مبادئ ما بعد الحداثة **20**

خلاصة **26**

الفصل الثاني: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة وتأثيرها على الوطن العربي.

تمهيد **28**

المبحث الأول: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة **30**

المبحث الثاني: ما بعد الحداثة كحالة تاريخية **38**

المبحث الثالث: تيار ما بعد الحداثة وصلته بالواقع العربي **41**

خلاصة **43**

الفصل الثالث: تيارات ما بعد الحداثة في الفكر العربي المعاصر.

تمهيد **45**

المبحث الأول: إدوارد سعيد وفكرة الإستشراق **47**

المبحث الثاني: الانفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة "علي حرب" **54**

المبحث الثالث: العرب والعولمة **62**

خلاصة **66**

الخاتمة العامة **67**

قائمة المراجع **68**

مقدمة

يتميز الخطاب الثقافي في ظل ما تشهده المجتمعات المعاصرة بما فيه المجتمع العربي من تحديات وتحولات في الزمن المتغير بأنه خطاب إشكالي، ***فمن جهة هناك*** انهيارات سياسية وإيديولوجية التي أصابت العديد من الأفكار والنظم والمشاريع، ***ومن جهة ثانية*** هناك طفرات معرفية شهدتها الفلسفة وعلوم الإنسان أسفرت عن انبثاق قراءات جديدة للحداثة وشعاراتها حول العقل والحرية والتقدم. ***ومن جهة ثالثة*** هناك ثورات علمية وتقنية ومعلوماتية أدخلتنا في طور حضاري جديد.

ولعلى أحد أهم ملامح أزمة الخطاب الثقافي المعاصر تكمن في محاولة التعرف على عناصر ومكونات ***ثقافة العولمة*** آو كما تسمى ***بثقافة ما بعد الحداثة*** وأدواتها الوظيفية، وكذلك ما ينطوي عليه من قضايا: ***الثقافة الوطنية، والهوية الحضارية، والخصوصية القومية وتعدد الثقافات، والعنصرية والأقليات، والهجرة*** ...، وإزاء كل ذلك يبدوا أنه من الضروري أن يعمل المرء على إعادة صياغة وترتيب أفكاره، بما يمكنه من فهم وتشخيص هذه التحولات العميقة، وخاصة ونحن شعوب تعتبر نفسها تعيش المرحلة ***ما بعد الاستعمارية.***

فقلد جرى اليوم توصيف المجتمع الحالي بالعديد من المصطلحات التي تصف هذا المجتمع انطلاقا من منظورها السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، فأحيانا نطلق عليه "المجتمع ما بعد الصناعي" كما أطلق عليه العالم الاجتماعي الفرنسي الشهير "**آلان تورين**" وأحيان أخرى "المجتمع المعلوماتي" أو "المجتمع الاستهلاكي" بحسب تعبير "**فرديريك جيمسون**" وكل هذه التوصيفات تقوم على محاولة إنشاء الصلة الرمزية بين ثقافة ما بعد الحداثة والظرف الاجتماعي المعين، فهي تربط بين ولادة "***مجتمع ما بعد الصناعة***" وبين ***ثقافة ما بعد الحداثة*** .

ولقد بات اليوم التساؤل ملحا عن موقع بلدنا العربي من هذه التصنيفات؟. إذ بات من المؤكد أن نميز بوضوح بين التحولات الطارئة على الميدان الاقتصادي – خاصة في الوطن العربي- وتلك التي جدت على مجمل الحقل الاجتماعي، فلب الاقتصاد ما بعد الصناعي هو المعرفة، بحيث أن البنية الاجتماعية المهنية الجديدة إنما تنتظم حول الكفاءات الذهنية، إذ

وصفة "***الما بعد***" هنا ترتبط بالتداعيات الناتجة عن الشخصنة داخل كل قطاعات المجتمع، ومن هنا الدعوة إلى النظر في طبيعة ***المجتمع العربي*** في حقبة ***ما بعد الصناعي***.

لذلك فالنزاعات الاجتماعية الجديدة والمفترضة في الوطن العربي لا نعتقد أنها لا تقع خارج نظام الإنتاج، بل في مركزه، وتمتد إلى ميادين جديدة من الحياة الاجتماعية، وما ذلك إلا لأن الإعلام أو التربية أو الاستهلاك ترتبط ارتباطا أوثق مما في السابق بميدان الإنتاج.

لذا فقد نعى الفيلسوف الفرنسي "**جان فرانسوا ليوتار**" عصر الحداثة، حيث رأى أن أهم معلم المرحلة الراهنة للمعرفة الإنسانية، هو سقوط النظريات الكبرى وعجزها عن قراءة العالم ومن هنا وجب التساؤل:

هل تعتبر ظاهرة "ما بعد الحداثة" موضة ثقافية أم صرعة فكرية إعلامية؟ أم أنها نتاج التحول الثقافي تراكم ببطء في المجتمعات الغربية ليعطي انعكاساته على العالم العربي؟.

بل كيف سينظر المثقف العربي إلى هذه المرحلة ما بعد الحداثية؟ أم هو مازال يتملص بمرحلة الحداثة وفقط؟ .

بل هل يعيش مرحلة الحداثة؟ أم ما بعد الحداثة؟ أم هو ما يزال يعيش ما قبل الحداثة؟.

هذا المدخل الثقافي في قراءة ظاهرة ما بعد الحداثة قد يسيطر على كثير من المثقفين والمحللين الاجتماعيين العرب، ولاشك أن ذلك يشكل المظهر الأكثر بروزا في ظاهرة ما بعد الحداثة لاسيما في ***حقول العمارة والفن والسينما والأدب*** وغيرها، لذلك تنعت ظاهرة ما بعد الحداثة بوصفها حدثا ثقافيا وتمتلك ثلاث مواصفات عامة، فهي أولا نتاج صيرورة التمايزات الثقافية وهي ثانيا خلق لنظام جديد من الرموز المجتمعية والمتصفة بالرؤيوية الأكثر من اتصافها بالملموسية وثالثا هي ظاهرة تعكس التغيرات الواضحة والجلية في التصنيف والتراتب الاجتماعيين.

وكل تلك المؤالفات والجدالات التي ترافق الخطاب الحداثوي وما بعد الحداثوي تطرح مشروعيتها كتشميل للعلم والتقنية في إطار مشروع معرفي وثقافي تاريخي يلقي بجدل أسئلته بين الذات والآخر. ويحتدم أفق الجدال والسجال بين التعايش والتسامح بين الهوية والحضارة، وكلما بهت الجدل انحصر الخطاب بين الحداثة وما بعدها بوصفها أزمة الخطاب

/أزمة المعرفة/ أزمة حقوق الإنسان/ أزمة الهويات والأقليات/... مع تراكم الأزمات فإن سؤال حول انتصار الحضارة الجديدة للهيمنة وإن جاءت كفجوة معرفية تقنية، فإن هذا الانتصار سيكون سريع العطب.

لذا سنحاول من خلال مشروع البحث هذا أن نعالج **"إشكالية ما بعد الحداثة في الوطن العربي"** وهي إشكالية في اعتقادنا ***لم تقتحم بعد***، إذ نرى أنها لا تزال فتية لم تتناول بشكل جدي لنغوص فيها وننقب لنصل إلى النتائج نرى أنها ضرورية، قد تبين لنا: كيف يمكن أن نستقبل المفكر العربي وإن يستعيب إشكاليات فلسفة ما بعد الحداثة؟ وما هي الحلول التي يمكن أن يقدمها لها؟؟

ومن أهم ال***فرضيات*** التي يمكن أن تتموضع لهذا البحث تتمثل فيما يلي:

1- ما بعد الحداثة ترتبط بالغرب لاختلاف خصوصياتهم عن الوطن العربي.

2- ما بعد الحداثة في الوطن العربي قابلة لتطبيق بشكل انتقائي.

3- غياب ما بعد الحداثة في الوطن العربي له أسباب استعمارية.

4- غياب ما بعد الحداثة في الوطن العربي له أسباب نفسية ثقافية وسياسية.

5- شروط تحقيق ما بعد الحداثة في الوطن العربي هي توفر العنصر البشري و المادي.

ولإنجاز مشروع بحثي المعنون بإشكالية **"ما بعد الحداثة في الوطن العربي"** اعتمدنا على مجموعة من المناهج ومن أهمها: ***المنهج التاريخي التحليلي*** وأحيانا المقارن أين سنعالج وسنحلل مشكلات ما بعد الحداثة وظروف تطورها في الغرب، ومن ثم ربطها بمجموعة الإشكاليات التي أفرزتها في الوطن العربي فلسفيا، تاريخيا، سياسيا، وثقافيا وكذلك سنعتمد على المنهج التحليلي النقدي وذلك من خلال تحليل مشكلة ما بعد الحداثة في الغرب وجملة الانتقادات التي قدمت لها ومن ثم عرض أسباب عدم تمكن الوطن العربي من التحاق بالركب الحضاري ونقدها، بغية مسايرة مرحلة ما بعد الحداثة.

إذ يجب التنويه هنا أن هناك ***القليل من الدراسات*** التي تناولت مشروع ما بعد الحداثة في الوطن العربي كالدراسات التي قدمها المفكر المغربي ***محمد عابد الجابري*** أو كتلك التي أسس لها الفيلسوف الجزائري ***محمد أركون***.

ومن الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار الموضوع هو أنه موضوع معاصر وراهن وحديث الساعة، محاولين بذلك أن نعرف هل فعلا تأسيس لإشكالية ما بعد الحداثة في الوطن العربي؟ وكذلك من الصعوبات التي واجهتنا في إجراء مثل هذا البحث يمكن أن نحصرها في ما يلي:

- عدم التوفر على الكم الكافي من الكتب التي تخص الموضوع المطروح.
- عدم تحفيز بعض الأساتذة على هذا الموضوع لأن في رأيهم لا توجد أصلا ما بعد الحداثة في الوطن العربي.

وطبعا لضرورة منهجية قمنا بتقسيم العمل إلى ثلاث فصول مع مقدمة وخاتمة كان فيها اهم الاستنتاجات المتوصل إليها أما في ***الفصل الأول*** فعالجنا معضلة ما بعد الحداثة ومفاهيمها وتاريخها ومبادئها،وعرجنا على مفهوم المصطلح وناقشنا تاريخه مبادئه،أما في ***الفصل الثاني*** فكان عنوانه من الحداثة إلى ما بعد الحداثة و عالجنا فيه تأثير ما بعد الحداثة كحالة تاريخية على الوطن العربي. ليأتي ***الفصل الثالث*** والأخير وكان عنوانه تيارات ما بعد الحداثة في الفكر العربي المعاصر وحاولنا أن نحلل بعض النماذج التي تناولت الفكرة وآخذنا على سبيل المثال وليس الحصر المفكر إدوارد سعيد وفكرة الإستشراق،والمفكر اللبناني علي حرب وفكرة الانفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة .

الفصل الأول:

معضلة ما بعد الحداثة ومفاهيمها وتاريخها ومبادئها

وتاريخها ومبادئها

تمهيد:

تعبر كلمة ما بعد الحداثة عن مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية تتميز بالشعور بالإحباط من الحداثة ومحاولة نقد هذه المرحلة والبحث عن خيارات جديدة وكان لهذه المرحلة أثرا في العديد من المجالات.

المبحث الأول: مفهوم ما بعد الحداثة

يرى بعض المفكرين ما بعد الحداثة مثل إيهاب حسن، أن زمن ما بعد الحداثة هو زمن "استحالة التحديد" من هنا يظهر أن مصطلح "ما بعد الحداثة"، وكأنه مصطلح مناهض لكل تحديد وعصي على كل تعريف أحدي ومتمرد على كل تأطير وتصنيف مسبق، يمكن أن يجمع عليه الباحثون والدارسون، وبخاصة إذا ما أرتبط بسياقات ثقافية ومعرفية معينة، فهو ضمن السياق الفرنسي، على سبيل المثال يتمتع بطابع إيجابي نظرا لدوره النقدي، لكن ينظر إليه في ألمانيا نظرة سلبية وذلك لإحيائه لميراث فلسفي، تحاول ألمانيا بعد النازية تجاوزه.

وإذا كان مصطلح عصي على تحديد منذ نشأته، أو أنه أريد له أن يكون كذلك فإنه مع مرور الوقت تحول إلى موضوع إشكالي "وأنه مع الثمانيات تتزايد صعوبة التحديد الدقيق للمعنى وراء المصطلح "ما بعد الحداثة" لأنه يتشعب عبر مناقشات مختلفة ويتجاوز الحدود ما بين فروع المعرفة المختلفة.

وتسعى أطراف مختلفة للإشهاد بهذا المصطلح، واستخدامه للتعبير عن خصم الأشياء والتوجهات والطوارئ المتنافرة.

ومن هنا يرى **"سان هاند"** أن ما بعد الحداثة تحدد وفقا للسياقات والمجالات وقضايا وبالتالي فإن عملية التحديد تبدو من الوهلة الأولى غير مجدية وغير نافعة إلا من خلال سياق معين أو ميدان معين أو كما قال "يختص مصطلح "ما بعد الحداثة" بوجود عدد كبير من التعريفات له تتساوى مع عدد التجليات أو مظاهر التي تسفر عنها ممارسات التي تندرج تحت هذا العنوان فهذا المصطلح يشكل جزءا من مفردات فروع المعرفة المختلفة العديد التي لا يكون لها في الواقع ما يقوم بعضها لبعض الأدب، الفن التشكيلي والمعماري، وسائل الإعلام والسنما والسياسة والفلسفة ..." ([1])

وهناك من يرى أن ما بعد الحداثة تعني المرحلة اللاحقة للحداثة التي انتهت بانتهاء الحرب العالمية الثانية، وعليه فإن ما بعد الحداثة سواء نظرنا إليه كحقبة تاريخية أو كتجربة ثقافية أو

[1] د الزواوي بغوره، ما بعد الحداثة والتنوير- موقف الأنطولوجيا التاريخية- دار الطليعة للطباعة النشر – بيروت ط1 سنة 2009، ص 11.

كحالة فكرية، فإنها تعود عموما إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وما صحبته تلك من نتائج وأثار على الوعي الأوروبي، دفعه إلى قيام بعملية نقدية شاملة وجذرية للمشروع التنوير والحداثة، وأنها ظهرت في شكلها فلسفي في السبعنيات وثمانيات القرن العشرين كفلسفة أو كتوجه فلسفي لها فلاسفتها وأنصارها وخصومها ونقادها. ([2])

ما بعد الحداثة فهي التيار الذي يطغى عليه بقوة مفهوم قوى لما بعدية، فهي التيار الذي ينتقد الحداثة من منظور أكثر جذرية، حققنا قطيعة فكرية كاملة مع الحداثة، وداعيا إلى تجاوزها بالمرة. ([3])

وترتبط التسمية "ما بعد الحداثة" صراحت أو ضمنا، في المستوى الأول بالتحولات السوسيولوجية، التاريخية التي داهمت المجتمعات الغربية المتقدمة منذ منتصف هذا القرن والتي تمثلت أساسا في ظهور ما يشبه السوسيولوجية "بالمجتمع الاستهلاكي" أو "مجتمع الوفرة" إذ بدا أن نمط الحياة الاجتماعية الجديد يتميز لا فقط بتوفير وبمراكمة رأس المال، وبالتسير في الإنفاق بل بنوع من "التبذير" والحث على الاستهلاك دفع البعض بالقول بأن "الاستهلاك هو محرك مجتمع ما بعد الحداثي" ([4]).

وأما في المضمون الفلسفي للما بعد الحداثة ، فان جان فرانسوا ليوتار (1924- 1998) ومن خلال نصه الذي ظهر سنة 1979 بعنوان الوضع ما بعد الحداثي، هو أول نص فلسفي طرح الأفكار الأساسية لما بعد الحداثة والتي يمكن إجمالها في الاعتراف على مختلف القيم الحداثة، كالتقدم والحرية والعقل والإقرار بفشل مشروع الحداثة الغربية، وإنه من غير ممكن التفكير في مستقبل السعيد بعد الحروب والأنظمة الشمولية، التي عرفتها البشرية في القرن العشرين، لذا لا يستطيع إنسان ما بعد الحداثة أن يثق في الحقيقة والتقدم والثورة ولا في العلوم الحديثة والمعاصرة التي لا تستند، على معيار النجاح، بوصفه معيارا كافيا بذاته مستبعدا في وقت ذاته الحقيقة والعدالة وإن ما بعد الحداثة قد ولدت في اللحظة التي تم

[2] المرجع نفسه ص 14.
[3] محمد سبيلا – الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر ط1 سنة 2000 ص 64.
4- المرجع نفسه ص 68.

الإعلان فيها عن الإفلاس، التقدم وذلك من خلال المحرقة النازية أو ما أعتبره النازيون الحل النهائي، الذي وضع حدا نهائيا الحداثة. [1]

وبناء عليه، يعرف ليوتار ما بعد الحداثة بقوله: "التشكيك إزاء الميتا حكايات هذا التشكيك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم، لكن هذا التقدم بدوره يقترضه سلفا" ومن هنا فإن قاعدة التي تستند إليها ما بعد الحداثة في نقدها للحداثة والتنوير، هي المعرفة العلمية هذه القاعدة التي مكنت المجتمعات الغربية من الدخول في حقبة ما بعد الصناعية، وإن هذا الانتقال أو التحول فقد بدأ في نهاية الخمسينات أو وفقا لعبارته الشهيرة مع "نهاية إعادة التعمير [2]"

أكد ليوتار أن ما بعد الحداثة تستلهم نقدها للحداثة والتنوير من فلسفه كانط وفيجنشتاين وأدورنوا، وبعض الفلاسفة الفرنسيين الذين وصفهم هابر ماس بالمحافظين الجدد [3]

مصطلح ما بعد الحداثة post modrinite، فهو منزلق الدلالة، ويشي بالخداع، وما بعد الحداثة يوحي بأن الغرب متقدم قد قطع مع الحداثة، وتركها وهو الآن في مرحلة ما بعد الحداثة.

والحق أن العربية تسعفنا بالتميز في ما بعد الحداثة بين ما – بعد- الحداثة والحداثة البعدية، وهذه الأخيرة ليست إلا حداثة في مرحلتها الثانية أو اللاحقة أي الحداثة وقد وسعت مكتسباتها ورسختها وسعت مفهومها للعقل ليشمل اللاعقل، ووسعت مفهومها عن القدرات الإنسانية لتشمل المتخيل، والوهم، والعقيدة والأسطورة وهي ملكات التي كانت الحداثة الظافرة، المزهوة بالذاتها وبعقلانيتها الصارمة كم قال ديكارت عن الخيال.

فالحداثة البعدية هي حداثة أعمق وأرسخ قدما لأنها أصبحت أكثر مرونة وأكثر قدرة على احتواء نقائصها، وفي ذلك تجاوب عميق مع ماهية الحداثة نفسها كالتجاوز مستمر، وقطيعة دائمة وتنكر دؤوب لذاتها

[1] د. الزواوي بغورة – ما بعد الحداثة وتنوير- موقف الأنطولوجيا التاريخية دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت ط1 سنة 2009 ص 16.
[2]- نفس المرجع ص 17.

أو حسب تعبير جميل لـ **"أ لان تورين Tourine.A"** في كتابه "نقد الحداثة" فإن العلامة الأكيدة على الحداثة هي الإشارات مناهضة والمضادة للحداثة التي تطلقها ما بعد الحداثة.

فالحداثة البعدية هي: الحداثة من الدرجة الثانية بالمعنى الجبري لا بمعنى الحسابي أي الحداثة أس إثنين، إنها الحداثة تحاول أن تستبدل العقل الأداتي المسيطر، بعقل المطاط واللزج، وإن ترش القانون بالأخلاق والأخلاق المسؤولية بأخلاق الضمير، والمجتمع الميكانيكي بالمجتمع عضوي والعقل بالحدس، والعلم بالأسطورة، والحقيقة بالجمال، والتقدم بالأصالة، والنثر بالشعر، والنقد بالعقل وبعبارة أخرى فإن شق الحداثة بعدية ضمن الحداثة، التوازن الداخلي في الحداثة بعد أن طغى، بشكل محقق الطرف الأول المادي الألي العقلاني الاداتي، ضد الطرف الثاني الغائي الإنساني الأخلاقي [1] .

ما بعد الحداثة من التنوع والتدرج بحيث يصعب إيجاد تعريف دقيق لها، وتكاد تجمع المراجع على عدم إعطاء تعريف لما بعد الحداثة لصعوبة تعريفها، وبدلا من ذلك تقوم بتوصيف هذا المذهب، وذلك بمقارنته بنقيضه "الحداثة" فلكي يتضح مفهوم ما بعد الحداثة لابد من مقارنته بمفهوم الحداثة.

والسبب في ذلك أن ما بعد الحداثة مفهوم فضفاض وغامض، فهناك صور متعددة من ما بعد الحداثة، فهي تندرج من الموقف الرافض للغلو العقلاني الوضعي ورفض الاضطهاد الذي تمارسه الثقافة الغربية بأديولوجيتها العلمية إلى أن تصل إلى ما بعد الحداثة المتطرفة الثورية العبثية التي تدعو للثورة على العقل والعقلانية من أساسها وتصل إلى التشكيك حتى في البديهيات، مما حدا بأنصارها إلى الكف عن توضيح ما هي "بعد الحداثة" والانصراف بدلا من ذلك إلى توضيح ما ترفضه ما بعد الحداثة.

ولكن باختصار يمكن أن تعرف "ما بعد الحداثة" بأنها اتجاه فكري يضم تدرجا من التيارات، يجمعها رفض الأسس الأنطولوجية أي الخاصة بطبيعة الوجود والمعرفية والمنهجية التي قامت عليها الحداثة أو على الأقل يجعلها محل شك [1] .

---

[1] محمد سبيلا – الحداثة وما بعد الحداثة- دار توبقال للنشر ط1 سنة 2000 ص 61.

[1] محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة بيروت سنة 1996 ص 72.

أما اذا بحثنا عن التعاريف المعاصرة لما بعد الحداثة فلقد استخدام العديد من الأكاديميين مصطلح "ما بعد الحداثة"، في إشارة إلى مفاهيم مختلفة، وحتى متناقضة، وتتضمن القائمة التالية تعريفات تقليدية للمصطلح التي تقدمها المعاجم:

- قاموس أوكسفورد الإنكليزي المضغوط: "نمط ومفهوم في الفنون يتميز بالريبة في النظريات والأيديولوجيات، وبتوجيه الانتباه إلى موضع الإنفاق" [1].
- قاموس ميريام وبستر: إما الشيء الذي هو من أو المتصل، أو الذي يجري في عصر واحد بعد حديث، أو من أو المتصل، أو الذي يجري بأي من الحركات المختلفة التي نشأت كرد فعل على الحداثة، والتي تتميز عادة بالعودة إلى المواد والأشكال التقليدية (كما هو الحال في الهندسة المعمارية) أو عن طريق الإشارة الساخرة من الذات أو السخرية (كما هو الحال في الأدب) أو أخيرا من، أو المتصل أو كونها نظرية تنطوي على إعادة تقييم شاملة للافتراضات الحديثة عن الثقافة أو الهوية أو التاريخ أو اللغة [2].
- قاموس التراث الأمريكي "من أو المتصل بالفن أو العمارة أو الأدب، أو الذي يتفاعل ضد المبادئ الحداثية من وقت سابق، مثل تقديم عناصر الأنماط التقليدية أو الكلاسيكية أو بإدخال نمط من الأنماط الحداثية أو ممارستها للنقيض "إنه فندق صغير مثير معماريا... مع أكشاكها الخشبية ما بعد الحداثة وساعاتها المنحوتة" [3].

1 httpM// www.askoxford, com/concise- oed postmodern ism? View= uk.
2 ميريام وبستر في تعريف ما بعد الحداثة.
3 قاموس التراث الأمريكي لتعريف ما بعد الحداثة، روث رايخل، كوك 1989.

المبحث الثاني: جينيالوجيا المفهوم

استخدم المصطلح لأول مرة في حوالي سبعينات القرن 19 في مختلف المجالات على سبيل المثال، أعلن "جون واتكتر تشابمان" نسقا من اللوحات ما بعد الحداثي تجاوز الانطباعية الفرنسية[1] ثم استخدمها "جي إم ثوميسون" في مقالته لعام 1914 في مجلة هيبرت "هي دورية فلسفية فصلية" وقد استخدمها لوصف التغيرات في المواقف والمعتقدات في نقد الدين "إن علة وجود مرحلة ما بعد الحداثة هي للهروب من ضعف أفق الحداثة، بأن نكون مجدين في نقدها عن طريق توسيع نطاقها لتشمل الدين فضلا عن اللاهوت، وإلى الشعور الكاثولويكي، وكذلك التقاليد الكاثوليكية[2]" (ما بعد الحداثة).

وفي عام 1917 استخدم رودولف نويتز هذه العبارة لوصف الثقافة التي تنحى منحنى فلسفيا، جاءت فكرة ما بعد الحداثة إلى يا نويتز من تحليل نيتشه للحداثة وغاياتها ومن الإنحلال والعدمية، التغلب على الإنسان الحديث سيكون مرحلة ما بعد الإنسان، ولكن خلافا لنيتشه، أشمل بانويتز أيضا العناصر القومية والأسطورية [1].

في عام 1949، كانت تستخدم للدلالة على عدم الرضا عن العمارة الحديثة، مما أدى إلى الحركة المعمارية ما بعد الحداثة [1] تتميز ما بعد الحداثة في العمارة بعودة ظهور الزخرفة السطحية، والإشارة إلى المباني المجاورة في مجال العمارة الحضرية، والمرجعية التاريخية في الأشكال الزخرفية، والزوايا غير المتعامدة، وقد تكون ردا على الحركة المعمارية الحداثية المعروفة بالنمط الدولي.

- تم تطبيق هذا المصطلح على مجموعة كاملة من الحركات التي كان العديد منها في الفن الموسيقي والأدب، وكانت ردات ضد الحداثة، وعادة ما اتسمت بالإحياء لعناصر وتقنيات تقليدية [2].

1 مقلات في نظرية ما بعد الحداثة، والثقافة، مطبعة جامعة ولاية أوهايو سنة 1987.
(2) جي إم ثوميسون، مجلة هيبرت، المجلد الثاني عشر، الرقم الرابع يوليو 1914 ص 733.

أما المصطلح وتاريخه فانه يقابل مصطلح ما بعد الحداثة في اللغات الأجنبية عموما، وفي اللغات الفرنسية على وجه الخصوص مصطلحات من نوع post- modrenit كما يصل إلى نزعة ما بعد الحداثية post modrnisne وإلى صفة ما بعد الحداثي وهناك مصطلحات مرادفة أو مخالفة له قليلا أو كثيرا منها: الحداثة الجديدة Neo modrene والحداثة الرديكالية Modernite radicale والحداثة الزائدة Hyper – modernite "والسوبر الحداثة" التي تستخدم مفاهيم ومناهج ما بعد الحداثة من أجل وصول إلى هدف الأساسي للحداثة إلا وهو المعرفة ومصطلح ما بعد الحداثة مشتق من الحداثة وأول من أستعمله هو هيسمانز J.K.Hysmansrs سنة 1879 ووظفه بنويتز R - panrruity قبل حرب العالمية الأولى في كتابه **"أزمة الثقافة الأوروبية"** كما استعمل المصطلح في الأدب الإسباني وتحديدا عند أونيس F,D onis وذلك في كتابه أنطولوجيا الشعر الإسباني والإسباني الأمريكي سنة 1934 الذي بين فيه أن ما بعد الحداثة ما هي إلا مرحلة انتقالية تغطي فيه سنوات 1905 – 1914 وإنها مسبوقة بحداثة تبدأ من سنة 1922 وننتهي في سنة 1905 ثم تعقبها مرحلة الحداثة المتشددة أو المتطرفة أو الزائدة "ultra- moderne" التي تكونت في فترة 1914-1932 [1].

كما يعود الفضل في استعمال المصطلح "ما بعد الحداثة" إلى مؤرخ البريطاني ارنولد توينبي 1947 في كتابه **"دراسات التاريخية"** حيث وصف المجتمع العربي باللاعقلانية والفوضوية واللامعيارية وذلك بسبب أفول البرجوازية في تحكم بتطور الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وحلول طبقة العامة الصناعية محلها، وهو رآه انقلابا بل انحطاطا للقيم البرجوازية التقليدية [2].

لقد مرت "حركة ما بعد الحداثة" بعديد من الأطوار فقد ظهرت أول في مجال العمارة، ثم انتقلت إلى نقد الأدبي ثم إلى الفلسفة، هي أن التطور البالغ الأهمية لها، هي أنها انتقلت الأن إلى مجال العلوم الاجتماعية، وظهرت تطبيقاتها الهامة في علم السياسة وعلم الاجتماع، وبدأت تظهر مساهمات نظرية ومنهجية بل الدراسات تطبيقية تستوحي المبادئ الأساسية

[1] الزواوي بغوره- ما بعد الحداثة والتنوير- موقف الأنطولوجيا التاريخية دار الطليعة بيروت ط1 سنة 2009 ص 12.
[2] مرجع نفسه ص 13.

وقواعد المنهجية للحركة، مما يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بالتأصيل النظري النقدي لها إن حركة **"ما بعد الحداثة"** أشبه ما تكون بفعل الرمزي بارز، يشير إلى سقوط النماذج النظرية التي سادت الفكر والعلم الاجتماعي في القرن العشرين لأنها عجزت عن قراءة العالم وتفسيره، والتنبوء بمصيره وجاءت أحداث الانهيار السريع المروع للاتحاد السوفياتي لكي يؤكد عجز هذه النماذج عن الوصف والتفسير والتنبؤ، وهناك إحساس عام يسود بين الباحثين في الوقت الراهن على العالم يسوده التعقيد وعدم التأكد وليس هناك مفكر يدعي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، ضاع زمن اليقين، ودخلنا عالم الشك العميق، ليس فقط في نظريات الجاهزة بل حتى في بديهيات ومسلمات ومن هنا لابد أن نلتفت في الوطن العربي إلى حركة تفكيك التي تأخذ طريقها بالعمق الأن في تصميم النظرية الغربية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، التي تهدف إلى حركة كبرى للتجديد النظري في نماذج الأساسية وفي المناهج وأدوات البحث، تمهيدا لصياغة نظريات جديدة، أكثر قدرة على قراءة نص العالم المعقد[1] .

وانتشر المصطلح في الأدب الأمريكي وأصبح في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، مصطلحا مقبولا في عديد من مجالات المعرفية الخاصة في الهندسة المعيارية يقول "جنكيز Jencks": "إن الهندسة المعمارية الحديثة قد ماتت في سان لويس بولاية ميسوري يوم 1973/07/10 على الساعة الثالثة واثنين وثلاثين دقيقة، تاريخ تفجير العمارة الوظيفية".

واستعملته المدرسة الاجتماعية البريطانية ووظفت على الأقل في مبحث سوسيولوجي تحت اسم علم الاجتماع ما بعدا الحداثة postmodern sociologi لدى سكوتلاش، وديفيد هارفي D, Harvey، وأنثوني جيدتر A-ciddens مايك فيذستون M. featheston، وكولان كامبل C. cambell وغيرهم مما حاولوا التخلي عن مفاهيم ونظريات علم الاجتماع الحداثة، وقاموا بالتأويل أعمال ماركس، والاستفادة من ثورة معلوماتية، والدفاع عن مجتمع خالي من الطبقات والثقافات المهيمنة مع القول نهاية الإديولوجيا.

1 محمد سبيلا- وعبد السلام بنعبد العالي- الحاثة، دار توبقال للنشر ط 3 سنة 2008 ص 120.

ثم تداوله في فرنسا في نهاية السبعينات وبداية ثمانينات وتحديدا في سنة 1979 عندما استعمله فيلسوف **"جان فرانسوا ليوتار"** في كتابه الذي أصبح نصا تأسيسيا **"والوضع ما بعد الحداثي"**، وتم اعتماد الكلمة في قموس لاروس كملحق سنة 1981.

وبين هذا الرد التاريخي في عمومه، تقدم استعمال مصطلح ما بعد الحداثة نسبيا في الثقافة الغربية الحديثة وأن هذا الاستعمال موضوع لخلاف بين مجالات المعرفية المختلفة ومن أدب وتاريخ وعمارة وأخيرا في مجال الفلسفة حيث اتخذت صورته مفهومة التي تعيننا في هذا المقام [1].

وأما عوامل نشوء ما بعد الحداثة من المسلم به أن التحولات التاريخية الكبرى، بخاصة الفكرية، لا يمكن أن تكون نتيجة لسبب واحد بل عادة ما تحدث بسبب عوامل متعددة ومتداخلة، لكن يكون من بينها غالبا عوامل أساسية وبارزة التأثير.

ومن أسبابها الأولى تطور العلم إذ أثبتت البحوث العملية، التي كانت سلاح الحداثة الأكبر بكشوفاتها الهائلة يوما بعد يوم ضالة ما يعرف العقل البشري بالنسبة لما لا يعرف وأكدت تلك الاكتشافات بشكل غير مباشر محدودية عقل الإنسان، على الرغم من كل قدرته الهائلة، بل إنه يعتريه الضعف والنقص كغيره من المخلوقات، إلى درجة قد لا يوثق فيها بحكمه في بعض الأحيان فاختلفت النظرة إلى قدرة العقل الذي هو مصدر المعرفة المطلقة لدى التيار الحداثي أو كما قال بعض الباحثين، قامت الحداثة على العقل لكنها هي التي دمرت العقل [2]، فالاكتشافات العلمية، خصوصا بعد اكتشاف مبدأ اللايقين والفيزياء الكمية، بينت بطلان الأوهام التي حيكت عن قدرة العقل والعلم، وفندت حتميات القرنيين 19و20.

[1] نفس المرجع ص 14.

[2] عبيد الله العمري، وعبد القادر العربي: إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة، كتاب الرياض سنة 1922، ص99.

"نجم عن تدمير الصورة النيوتونية الميكانيكية للعالم شيء من التواضع العقلي وانتعشت الميتافيزيقيا وازداد الاهتمام باللامعقول ولم يعد العلم بسيطا، وقد كشف النقاب عن كون غامض مقدر لجزء منه أن يبقى غامضا، كما قذفنا بأحجيات لا يستطيع العلم حل ألغازها داخل أعمق أعماق الحقيقة، وهكذا أصبح العلماء أكثر تواضعا، وأخذوا يتحدثون عن الكون الغامض بدلا من حديثهم عن التقدم نحو المعرفة الكاملة[1].

فالعلم بحسب الرؤية ما بعد الحداثية محدودة تسبب في شفاء البشرية والعلمية وظفت أيديولوجيا لسيطرة الثقافة الغربية على الثقافات الأخرى هذا بالإضافة إلى ما أصيب به العلم من تأثير السياسة وتوجيهات السلطة إذ ينفي هابرماس وجو حياد أو صفاء علمي، فالعلم في سياق العقلانية التقنية الحداثية تحايثه حسابات السياسية أي إرادة السلطة بالمفهوم النيتشوي، وهو ما يتطلب نقد الوضعية والتيارات المعجبة بالعلم والنزعة التقنية، فهذه كلها تعبيرات متنوعة للإيديولوجيا المكونة للحداثة التقنية [2]. ومن هذا نشأ تيار "ما بعد الحداثة"، فالعلم، كما يقول بعض أنصار "ما بعد الحداثة" الذي هو عماد الحداثة وقاد إلى ما بعد الحداثة، فقدان الثقة بالعلم قاد إلى ردة فعل اتجاه الفلسفة التي كانت قائمة عليه. وأما السبب الثاني فيتمثل في فقدان الثقة بقضية التقدم. فالتقدم عقيدة مسلمة في التيار الحداثي، فالعلم بحسب النظرة الحداثية ومن خلال العلم والبحث العلمي يتقدم ويتطور إلى الأفضل حتما يقول "وليم إنج" "لقد كان الإيمان بالتقدم هو القوة المحركة للغرب طوال ما يقارب المائة والخمسين عاما، ولقد انتهى الغرب أخيرا إلى إدراك عبثية ذلك الإيمان وعقمه"[3]. ومر الغرب بأزمات في القرن "20" وحروب وانتشار أوبئة بينت بطلان ما كانت تبشر به الحداثة من المستقبل الزاهر والتقدم الموعود، فبعد الحرب العالمية الأولى خرج الغرب محطما متهالكا، وفاقدا الثقة بعقيدة التقدم، فعلى النقيض من نظرة الحداثة المتفائلة بمستقبل البشرية، تنظر ما بعد الحداثة بكثير من التشاؤم إلى المستقبل الذي تسير إليه البشرية في ظل النظرة الحداثية، فترى أنها جرت عليها من الويلات أكثر من إفادتها.

1رونالد سترونبرج، ترجمة أحمد الشيباني: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، دار القارئ العربي القاهرة سنة 1944. ص 514.

[2] سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي، دار الطليعة بيروت سنة 1999 ص 91.

3 نفس المرجع رونالد سترونبرج، ترجمة أحمد الشيباني ص 562.

المبحث الثالث: مبادئ حركة ما بعد الحداثة.

إذا أردنا أن نشير إشارة موجزة إلى مبادئ الأساسية التي تدعوا لها حركة ما بعد الحداثة، بعد نقدها العنيف لمبادئ الحداثة، فيمكننا أن نوجزها في مبادئ رئيسية لها أثار عميقة على النظرية ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية ويشهد على ذلك الخلافات العميقة التي دور حولها في الوقت الراهن.

سعت حركة ما بعد الحداثة إلى تحطيم السلطة الفكرية القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المغلقة، والتي عادة ما تأخذ شكل الإيديولوجيات، على أساس أنها في زعمها تقدم تفسيرا كليا للظواهر.

قد ألغت حقيقة التنوع الإنساني، وانطلقت من حتمية وهمية لأساس لها. ومن هنا لم تقنع الحركة بمجرد إعلان سقوط هذه الأنساق الفكرية المغلقة. بل انطلقت في دراستها لثلاثية المؤلف والنص والقارئ إلى إعلان يبدو مستفزا للكثيرين، وهو المؤلف قد مات وتعنى الحركة بموت المؤلف إنه على عكس مبادئ حركة الحداثة نحن لا يعنينا تاريخ حياة المؤلف أو المفكر ميوله الفكرية، أو اتجاهاته السياسية أو العصر الذي عاش فيه، ذلك أن دوره ينتهي بكتابة النص والعبء يقع على بعد ذلك على القارئ، الذي من خلال تأويل النص يشارك في كتابته في الواقع، ولا هيمنة من المؤلف إذن على النص وليس من حقه أن يصدر بيانا يحدد فيه المعاني التي قصدها، ولا نياته من كتابته النص يصبح ملكا للقارئ، بل أن النص نفسه، فيما ترى حركة ما بعد الحداثة يكتبه في العادة مؤلف واحدا، ذلك أن أي نص هو عملية تفاعل بين النصوص متعددة يستشهد بها أو يستحضرها المؤلف بالإضافة إلى ذلك تهتم حركة ما بعد الحداثة بالعوامل التي تتحدد عملية القراءة ذاتها وهي التي شغلت ما يسمى علم الاجتماع القراءة بالإضافة إلى مناهج التأويلية الحديثة[1] .

في إطار مشروع الحداثة الغربي لعب المؤلف دورا لمشرع في المجتمع، بمعنى طرح القيم والأفكار والمعايير التي على الناس، وترى حركة ما بعد الحداثة أن موت المؤلف الذي أعلنته، بمعنى زوال سلطة الفكرية لا يعادله إلا انهيار الزمن الذي كان يقوم فيه الشرع بتحديد أهداف المجتمع وغاياته من خلال نسق فكري مغلق ووحيد، فنحن نكشف عصر

1 محمد سبيلا وعبد السلام العالي – الحداثة- دار توبقال للنشر ط3 سنة 2008 ص 120.

التنوع الذي لا ينبغي إلغاءه باسم الوحدة ونحيا في عصر التعددية السياسية، التي لا ينبغي حصرها باسم ضرورة الاستقراء.

هناك في مشروع الحداثة الغربي نقابل شهير بين فئتين الذات والموضوع ويدعوا حركة ما بعد الحداثة في جانبها في التشكيكي إلى إلغاء الذات الحديثة لثلاثة أسباب على الأقل: أولها أن هذه الذات من اختراعات عصر الحداثة وثانيها أن أي تركيز على الذات يفترض وجود فلسفة إنسانية يعارضها مفكرين ما بعد الحداثيين، وثالثها لو قلنا بوجود الذات فذاك يفترض وجود موضوع، وما بعد ترفض هذه الثنائية بين الذات والموضوع وتربط حركة ما بعد الحداثة بين الذات والحداثة ويرون الذات من اختراع المجتمع الحديث وهي ربيبة عصر التنوير والعقلانية ذلك أن العلم الحديث حين حل محل الدين فإن الفرد العقلاني (معنى الذات الحديث) حل محل (الله) كما كان يرى مشروع الحداثة الغربي، ومن هنا فالمفاهيم الحديثة سواء كانت علمية (مثل الواقع الخارجي أو نظرية أو ملاحظة علمية أو سياسية، مثل سياسة حقوق الإنسان كلها تفترض ذاتا مستقلة وإذا ألقينا الذات فمعنى ذلك إلغاء تلقائي لكل مفاهيم الحديثة المرتبطة بها.

وهناك خلافات عديدة داخل الحركة ما بعد الحداثة حول قضية إلغاء الذات أو إبقائها مع تحديد دائرة فعلها، لأنه لا يتصور أي ممارسة فعليه للعلوم اجتماعية إذا اختفت الذات من إطار التحليل.

لحركة ما بعد الحداثة أفكار محددة، وجديدة حول الزمن التاريخ والجغرافيا فيما يتعلق بالتاريخ كعلم مستقل، أو كمدخل لعديد من العلوم الاجتماعية فإن الحركة تريد أن تنزله من موقعه، وتقلل من أهميته، ومن كثرة الاعتماد عليه، ولا يرون له أهمية سواء في كونه شاهد على الاستمرار أو دليل على فكرة التقدم، أو وسيلة البحث عن الجذور أو أساسا للفهم السببي للوقائع، التاريخ بالنسبة للحركة ما بعد الحداثة هو مجال للأساطير والإيديولوجيا والتحيز[1] .

1 نفس المرجع ص 14- ص 122.

إن التاريخ في رأي هؤلاء المفكرين اختراع للأمم الغربية الحديثة، قام بدور في قمع شعوب العالم الثالث والمنتمين لحضارات أخرى غير غربية.

وتقليل من أهمية التاريخ يود إلى فكرة أساسية مفادها أن الحاضر الذي نعشه باعتباره نصا ينبغي أن يكون هو محور اهتمامنا، هذا الحاضر الذي يتشكل من "سلسلة من الحواضر" الإدراكية المشتتة وليس التاريخ مهما إلا بالقدر الذي يلقي فيه الضوء الأحوال معاصرة.

ومن ناحية أخرى، فإن حركة ما بعد الحداثة لها مفهومها عن الزمن ويرفض أصحاب الحركة أي فهم تعاقبي أو خطي linear للزمن، هذا الفهم للزمن يعترونها قمعيا لأنه يضبط كل أنشطة الإنسان يقدمون مفهوما أخر للزمن ويتسم بعدم الاتصال والفوضوية ورفض هذا الرأي ليس سهلا، لأن مفهوم للزمن الذي تدعو له حركة ما بعد الحداثة قريب مما توصل له العلم الحديث... يقول مثلا عالم الطبيعة الشهير ستهفن هو كنج في كتابه **"تاريخ موجز للزمن"** "إن الزمن الخيالي هو حقا الزمن الحقيقي وما ندعوه الزمن الحقيقي ليس سوى صورة من صنع خيالنا."

ويستخدم الباحثون من أنصار ما بعد الحداثة هذه المفاهيم عن الزمن والجغرافيا لكي يلغوا الفرق بين السياسات الداخلية والسياسات الدولية وهم يضعون العلاقات الدولية ما بعد الحداثية في حدود السياسة الدولية الداخلية في موضع يطلقون عليه (اللامكان) كما تحدث أشلي وهو من أبرز باحثي العلاقات الدولية يطقبون أفكار ما بعد الحداثة في مجال العلاقات الدولية.

هناك لحركة ما بعد الحداثة أفكار عن دور النظرية، وعن نفي ما يطلقونه عليه "إرهاب الحقيقة" وهم يعتبرون السعي إلى الحقيقة كهدف أو مثال إحدى السمات الحداثة التي يرفضونها والحقيقة –كما صورها عصر التوير الغربي- تحيل في فهمها والوصول إليها إلى النظام والقواعد والقيم والمنطق والعقلانية والعقل.

والفكرة الجوهرية هنا أن الحقيقة يكاد من المستحيل الوصول إليها فهي إما تكون لا معنى لها أو تعسفية والنتيجة واحدة فليس هناك في الواقع فرق بين الحقيقة وأكثر صياغات البلاغية أو

الدعائية تشوبها للحقيقة ومن هنا ترفض الحركة أي زعم باحتكار ما يسمى "الحقيقة" لأن بذلك إرهابا فكريا غير مقبول[1] .

ومن ناحية أخرى ترفض حركة ما بعد الحداثة النظرية الحديثة في زعمها إمكانية أن تسطر نظرية الواحدة على مجمل العلم أو تخصص بأسره والزعم بأن البعض النظريات الاجتماعية أو السياسية يمكن تطبيق مقولاتها في أي سياق مهما اختلفت الثقافات أو اللحظات التاريخية. زعم باطل لا يقوم على أساس تريد الحركة ما بعد الحداثة تقليص دور نظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية وتركيز على ديناميات التفاعل في مجتمعات المحلية، تلاقيا لعملية التعميمات الجارفة التي تلجأ إليها النظريات مما يؤدي عمليا- إلى تغليب الفروق النوعية وإلغاء كل صور التعددية الثقافية والاجتماعية والسياسية-

ترفض حركة ما بعد الحداثة كل عمليات تمثيل Representation سواء أخذت شكل الأنابةDelyation بمعنى أن شخصا يمثل الأخرين في البرلمان أو التشابه Ressenblance حين نزعم المصور أنه يحاكي في لوحته ما يراه في الواقع، والتمثل في كل صورة مسألة محورية في ميدان العلوم الاجتماعية ومن هنا اهتمت حركة ما بعد الحداثة بنقده نقدا عنيفا في كل صوره.

وقد استمدت حركة ما بعد الحداثة نقدمها للتمثيل من رواد كبار سابقين أهمهم نيتشه فيجنشتاين وهيدغر ومن فلاسفة معاصرين أهمهم بارط وفوكو.

1 -لحركة ما بعد الحداثة أفكار محددة في مجال الاستيمولوجيا ومناهج البحث تشمل هذه الأفكار عديدا من المقولات عن الحقيقة والسببية والتنبؤ بالنسبية والموضوعة ودور القيم في البحث العلمي وعن منهجية التفكيك ودورا لتأويل الحدسي وعن مستويات الحكم ومعايير التقييم.

أن حركة ما بعد الحداثة بالرغم من التناقضات الفكرية الواضحة بين مختلف أجنحتها، أفكارا محددة حول مبادئ التي تريد إرسائها في ممارسة العلم الاجتماعي بعدما قامت بدورها في محاولة هدم المبادئ التي قام عليها مشروع الحداثة الغربي [2] .

---

[1]) نفس المرجع ص 123.

[2] محمد سبيلا وعبد السلام بعبد العالي، الحداثة، دار توبقال للنشر، ط 3، سنة 2008. ص 124.

وأما خصائص ما بعد الحداثة فتقوم على قضيتين أساسيتين الأولى على المستوى الأنطولوجي (أي ما يتعلق بالطبيعة) والثانية ايبستمولوجية (أي نظرية المعرفة).

القضية الأولى والأساسية التي تقوم عليها "ما بعد الحداثة" هي أنه ليس هناك حقيقة مطلقة، أي حقيقة صادقة في ذاتها، بل إن الحقائق يصنعها المجتمع بجوانبه الثقافية المتعددة لأفراده، فعلى عكس النظرة الحداثية التي تسعى لتوحيد الروئ من خلال البحث العلمي ووضع مبادئ عامة فبحسب رؤية ما بعد الحداثة ليس هناك حقيقة يجب أن يقربها الجميع، وليس هناك حق مطلق، بل الحقيقة تصنع عن طريق اللغة وفي داخل ذهن الإنسان لوحده، وبالتالي فما يقال عن التقدم أو التطور الذي رافق "الحداثة" أو الذي تدعو إليه ليس إلا خرافة، وما يقال عن قدرة العقل على اكتشاف الحقيقة إنما هو وهم، فالحقيقة لا تكتشف إما لأنه ما من حقيقة أصلا، أو لأنه لا يمكن الوصول لها، وإنما الحقيقة "تخلق" ولا تكتشف فالإنسان هو الذي يخلق حقائقه فأفكارنا ليست انعكاسا للواقع بل قراءة له، وهي قراءة تتخذ صبغا أسطورية وأيديولوجية دينية ونظرية، وكل منظومة معتقدية تعتقد أنها تمتلك الحقيقة وتميل إلى اعتبار كل ما يناقضها ويخالف حقيقتها أكذوبة أو خطأ، فكرة الحقيقة هي المنبع الأكبر للخطأ والخطأ الأساسي يقوم في التملك الوحيد الجانب للحقيقة ولذلك كان من السمات الرئيسية لما بعد الحداثة التأكد على أن زمن بناء التصورات العامة حول العالم أي السرديات الكبرى، فقد انتهى وأن عصر إنشاء النظريات الكلية وبناء الأنساق الجامعة قد ولى بخاصة بعد أن ظهر الطابع التسلطي الهيمني لهذه النظريات وتبدلت "إرادة القوة" التي تسيرها [1].فليس هناك حقيقة مطلقة، بل المعارف بنى اجتماعية يبينها الإنسان وهي حقيقة بالنسبة إليه، فالإنسان أسير ثقافته، وهي التي تحدد له حقائقه، ولذلك ففرض تلك الحقائق على ثقافات أخرى تسلط وظلم مهما قيل عن وجود دليل "عقلي" يسندها

ففي النظرة ما بعد الحداثية ليس هناك من ذات أو حقيقة للفرد يبقى ملتزما بها وصادقا لها، بل هوية "الفرد دائمة" التبدل والتشكل وتغير توجهها تبعا للتغير الدائم لعلاقاته.

وتفرع عن هذا أصل آخر وهو التعددية، فما دام أنه ليس هناك حقيقة مطلقة بل الكل حقائق نسبية فلا بد من قبول التفسيرات المتغايرة، والمتناقضة أحيانا للحقيقة فالتعددية وتنوع التفسير والتصور أمر مقبول بل مرغب فيه في التوجه ما بعد الحداثي.

القضية الأساسية الثانية التي تقوم عليها ما بعد الحداثة قضية ايبستمولوجية أي تتعلق بطبيعة المعرفة، أو العلاقة بين الشيء المعروف وبين العارف أو الباحث وهي الذاتية في مقابل الموضوعية، فعلى عكس ما تنادي به الحداثة وتؤكد عليه، ليس من الممكن، بحسب الرؤية ما بعد الحداثية، الفصل بين الملاحظ والشيء الملاحظ، أو بين الباحث والمبحوث، فالحقيقة إنما هي تصورنا وإدراكنا للحقيقة في سياق ذاتي واجتماعي محدد.

يرى ما بعد الحداثيين أنه لا يمكن أن نعرف أن الصورة التي في أذهاننا مطابقة للواقع الخارجي إلا بأن يقف الإنسان خارج نفسه ويقارن بين ما في ذهنه وما في الواقع الخارجي، وحيث إن هذا غير ممكن فليس لدينا طريقة للتأكد من أن هذه المطابقة دقيقة، فليس لدينا الشك وكل علم نصل إليه ليس موضوعيا [1].

[1] الموقع الإلكتروني:
http:// www,arabthought,org /content.

خلاصة:

إن كانت ما بعد الحداثة، ترفض نظريا القوالب الجاهزة وتميل إلى السيلان والهلامية العامة، فذلك لا يمنعنا من وضع نظرية على أحوالها العامة والمتكررة، والتي تقودنا في نهاية التحليل إلى الإقرار، بأنها حالة معرفية وقيمية ورؤيوية، تتصور الوجود والإنسان من خلال رؤية، ترفض المركزيات والمرجعيات والنهايات والغايات وتؤول بكل شيء إلى الانعتاق التام من كل شيء لحساب لا شيء، وما بعد الحداثة تالية من الناحية الحضارية والتاريخية لمرحلة الحداثة الغربية.

الفصل الثاني:

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة وتأثيرها على الوطن العربي

تمهيد:

تتلاءم ما بعد الحداثة مع اعتبار مجموع القيم العقل والفردانية وغيرها قيما خيرة، فكل فكر حديث يمارس نوعا من الإيمان بالحداثة، لكن من منذ نهاية القرن التاسع عشر ميلادي ظهرت العديد من التناقضات اللذعة إذ نجد أن الحداثة لا تخشى النقد ولا تهابه، بل لعله غذاءها اليومي ومؤونتها الدائمة وذلك لأنها تعتبر نفسها مغامرة في المجهول، والركوب للدروب الممكن، ديدانها التحول والتجدد الدائم.

المبحث الأول: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

لقد قامت حركة ما بعد الحداثة على تدمير قواعد ثلاثة التي كانت تتأسس عليها الحداثة، من حيث هي فكرة و توجيه إيديولوجي و من بين هذه القواعد نجد :

الذات: نعرف أن الحداثة قد بنت على الوعي بالذات، عندما حددت نظرة الذات العاقلة إلي نفس ذاتيتها الأولية و المركزية من خلال عملها التفكيري المتواصل و تحويل الذات إلى ذوات أخرى، إلى مواضيع يتسلط عليها العقل العلمي ما هو إلا نتيجة لذلك هذه الإشكالية هي التي بنى عليها "ديكارت" تأملاته "لايبنيز" عقلانيته الصارمة ، و "هيوم" و "كانط" نقديتهما الأمبيرية إلا أن ذلك بالنسبة إلى "نيتشه" و إلى فلسفات ما بعد الحداثة أكذوبة ساحرة لأن الذات سجينة المعنى و المعرفة و أنها في كل الأحوال تحت تحكم السلطة في المعنى الذي يعطيها إياها الفيلسوف الفرنسي "مشال فوكو" و لعل اللاشعور (نيتشه) و اللاوعي "فرويد" بواسطة اللغة و النقد و التشخيص يكمن أن يحرر الذات من المتاهات التي خلقتها الحداثة العقلانية و قد يذهب "فوكو" بعيدا عندما يبين لنا أن الانسان من حيث هو فكرة مركزية ولدت مع "كانط" و تأسست حولها العلوم الانسانية و قد ولى و انتهى و حلت محله مجموعة معقدة من العلاقات التي تربط الأنا بالأنا الأعلى ، بهذه النظرة الجديدة لم يعد العقل في تمظهره الغربي يقدم المتجانس و يبعد اللامتجانس ، يقر كل ما هو سوي و يستجيب للقواعد و القوانين التي وضعها و يستبعد اللاسوي الذي لا يستقيم و تلك القواعد فقد خلقت الذات الكلاسيكية بواسطة عقلها المتسلط فضاءات تعمل داخلها السلطة بصفتها أداة للحجز و الإيواء كثكنة فكرية و المعمل و الورشات الصناعية بذلك المدارس و مأوى للعجزة و المتخلفين و العاطلين و غيرهم فأصبحت المجتمعات بذلك مجتمعات استعباد و اقصاء و حجز فتأسست السلطة على حركية كبرى للقهر و العنف[1].

يقول روجيه جارودي واصفا الوضع الذي ألت إليه الحداثة حيث يقول:" وتهاوت أوهام كثيرة و هم رخاء الرأسمالية التي لا حدود لها ووهم الديمقراطية التي كان يتصورونها

(1) عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي ، الحداثة و ما بعد الحداثة دار الفكر دمشق ط1 السنة2003 ص ص 216-217

الناس على أنها جمهورية الذوات الواعية و تصور وجودها يسمو على صالح الأفراد و الجماعات" [1].

إن الدولة الليبرالية ذاتها ضرب من "الذات" لها رغباتها و كراهتها الخاصة بها حتى و هي تتصور ذاتها أنها ليست سوى الشروط المسبقة غير الذاتية لذاتيتنا و لأن لا مناص لبناها ذاتها من أن تولد مصالح معادية لهذه البنى، فإنها ليست حيادية بقدر ما هي متسامحة و طويلة الأناة ، و التسامح و طول الأناة فضيلة لا يمكن إلا لذوات أن تمارسها.

فالذات عند "سبينواز" ليست سوى وظيفة حتمية عنيدة و راسخة، و حريتها ليست سوى معرفة الضرورة الصارمة، أما الذات عند 'ديفيديوم" ليس سوى قصة خيالية مريحة، حزمة من الأفكار و التجارب التي لا يمكن لوحدتها سوى أن تكون مفترضة إفتراضا. أما الذات عن "كانط" الاخلاقية فهي مستقلة مقررة لمصيرها بالفعل، إلا انها تقع بصورة غامضة على طرفي نقيض مع تعيينها التجريبي، أما عند كير كيغارد و سارتر فالذات غير مطابقة مع ذاتها مما يفسح المجال أمام القلق و الخوف، و هي عند نيتشه ليست أكثر من زبد على موج إرادة القوة كليه الحضور.

إذن فإن الذات ما بعد الحدثية هي ذات بشكل جسدها جزءا لا يتجزأ من هويتها ،و إنها ذات "حرة" و محددة في آن واحد، و بهذا المعنى فهي حرة أكثر من الذات المستقلة التي سبقتها و أقل منها في وقت ذاته.

وإذا ما كانت الذات ما بعد الحدثية محددة، إلا أنها أيضا ذات عائمة و طافية بتجربة غربية، كما أنها طارئة، إن هذه الذات هي مخلوقة السوق في بعض أوجهها شأنها شأن الذات المختلفة كثيرا الخاصة بالليبرالية الكلاسيكية، في حين أننا نراها برمتها على أنها ترفع من شأن تصور للذات هو تصور من منظور هو بزي بدائي يرى إلى هذه الذات بوصفها ذرة طبيعية عارية سابقة على شروطها الاجتماعية، و مرتبطة بغيرها من مثل هذه الذرات اللاجتماعية عن طريق مجموعة من علاقات التعاقدية المحضة الخارجية بالنسبة

(1) روجيه جارودي ، نظرات حول الإنسان ، ترجمة سياحية هويدي ، المجلس الأعلى للثقافة السنة 1883 ص 59.

بالجوهرها الداخلي إلا أن البعض من ما بعد الحداثيين يتصورون أن هذا ما ينبغي أن يكون مقتنعا به جميع الليبراليين تبعا لتعريف الليبرالية ذاتها .[1]

إذ نجد أن هابر ماس كان يأمل إلى إقامة نظرية نقدية للمجتمع تقوم على قاعدة العقل التواصلي، و إعادة تفكير في الذات و مكانتها، فإن ميشال فوكو لا يميل إلى ابتكار النظريات، بل نستطيع أن نقول أنه مناهض للنظريات، و أنه اكتفى بتحليلات تاريخية محددة و رغم هذا الخلاف الأساسي إلا أنها يتفقان على ضرورة إعادة النظر في الذات ، حيث دعى هابرماس إلى ضرورة الخروج من الفلسفات الذاتية و بخاصة فلسفة ديكارت و ذلك أن ديكارت أسس الذات على ما يسميه هابر ماس **"بالإحالة الذاتية"** louto refementral du sujet مما يؤدي إلى تصور أحدي للذات و ما يسعى إليه هابر ماس في إطار مشروعه إعادة تأسس الحداثة على معايير جديدة و هو تقديم مفهوم جديد للذات[2].

هذا ما ألت إليه الذات ما بعد الحدثية فماهو مصير الحقيقة ياترى ؟ !

الحقيقة: إن نحن تأملنا الحقيقة عند الفلاسفة ما بعد الحداثة فإننا نلاحظ أن الفكر الغربي ارتبط في علاقته الشائكة بالوجود على محاولة إقرار الحقيقة الدائمة النهائية ، لذلك اتجه العصر الكلاسيكي إلى العقل و صرامته ليبين لنا كيف تتجلى الحقيقة ، و جاءت فلسفة الطريقة عند "ديكارت" و عند "لايبنيز" استبعادا لذلك ثم كيف يمكن للخطأ أن يوجد في العالم يهمن عليه العقل فكان لا بد من ارساء قواعد الخطاب العلمي لكي تتجلى لنا حقيقة الأشياء و كان لا بد من الإبتعاد من الذاتية لتأسيس القول من خلال آلياتها،التي اتبعها العقل في عملية إقصائه للخيال اللامتجانس .

لكن "فوكو" معتمدا على "نيتشه" و "هايدغر" قد بين أن هذه المعايير ترتبط في آخر الأمر بمختلف تمظهرات السلطة و آلياتها و مؤسساتها ، معنى أن الحقيقة لم تعد مجردة رغم فلسفة التاريخ الهيجلية و الماركسية التي تؤكد على انتصار المعنى و العقل في نهاية التاريخ .

1 تيري إيغلتون ، أوهام ما بعد الحداثة ترجمة تائر ديب، دار الحوار و التوزيع و النشر ط 1 سنة 2000 ص ص147 149.

2 د الزواوي بغورة ، ما بعد الحداثة و التنوير- موقف الانطولوجية التاريخية - دراسة نقدية ، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ط1 سنة2009 ص 201.

و للحقيقة وجه آخر لم يحاول الفلاسفة قبل "نيتشه" إظهار ، و هو وجه العنف و الابتعاد و الاقصاء ، كإقصاء المخيلة و نتائجها و الابداع و مآربه فالحقيقة حقائق و هي ابنة القول و الخطاب وإطلاقيتها محددة في الزمن، وقد تصور فكر ما بعد الحداثة أن الحقيقة لعبة لا غير يكون مراد الإبقاء على سلطة الأنساق الكبرى ضد الإنسان الفرد لكبت رغباته وتحويله إلى آلة تحت حكمها [1].

الحقيقة باعتبارها تطابقا: إذ نجد أن الفيلسوف الألماني فريديريك نشه (1840-1990) يعبر عن موت الحقيقة حيث يقول"إن طريقة الحقيقة لم تبتدع لأغراض الحقيقة ذاتها وإنما ابتداعها دوافع القوة والهيمنة".

إن الحقيقة هي فضيلة الأنساق الفلسفية لأنها تفتش عنها ومما بدورها من يعطي لهذه الأنساق والمنظورات الفلسفية مشروعيتها ومبررها المعرفي لأنها تبحث عنها وعن الأساليب التي تكمنها من القبض عليها، وهذا الوصف العام يكاد يستغرق جميع الفلسفات وتأويلاتها في فهم الوجود والمعرفة والقيم أما القاسم المشترك بينها فهو فكرة الحقيقة بما هي تطابق، أن الحقيقة بما هي تطابق تتعدد في مقايسها و مراحلها .

الحقيقة بما هي تطابق مع الواقع: فالحقيقي سواء كان معاني أو أفكار تتوطأ فيه أفكارنا ومنطوقاتنا مع الواقع المشهود أو الشيء الموجود ولقد عبر فلاسفة الإسلام أبلغ تعبيرا عن هذا المعنى عندما اعتبروا أن الحقيقة هي مطابقة ما في الأذهان مع ما في الأعيان وقسموا الوجود إلى مراتب أربع : الوجود الخارجي، الوجود الذهني، الوجود اللفظي، الوجود الرسمي حيث نجد منذ اللحظة الأرسطية التي تتأسس على أن الحقيقة هي تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع العيني الخارجي، و إنهاء بالقول الذي استكمل هذا البناء في تقريره الشهير"أن كل ما هو عقلي واقعي و كل ما هو واقعي عقلي".

الحقيقة بما هي تطابق بين التصور النظري و الوقائع: ويتشعب على هذا الاتجاهات مفهوم طوره سبينوزا عن الحقيقة، فهي برأيه معيار ذاتها، و لا يمكن أن تتأسس على قوام، لأنها قوامها في ذاتها يقول سبينوزا "مثلما أن النور يعرف نفسه يعرف بالظلمات، فإن الحقيقة هي معيار ذاتها و معيار الخطأ...أضف إلى ذلك أنها نفسنا من حيث

1 عبد الوهاب المسيري ،-د.فتحي التريكي، الحداثة و ما بعد الحداثة دمشق دار الفكر ط1-سنة 2003 ص218-219.

إنها تدرك الأشياء إدراكا حقيقيا هي جزء من الذهن الإلهي اللامتناهي و أنه من الضروري إذن أن تكون الأفكار الواضحة والمتميزة للنفس أفكار حقيقية وأن ذلك ضروري ومتلازم لأفكار الله" .[1]

فالأساس الذي تستمد منه الحقيقة قيمتها و اعتزازها بانفصالها و تعاليها ليس هو العقل بمعنى المثالي أو الواقع الشفاف الذي يحضر أمام الوعي في فعل الإدراك و إنما هو عقلا آخر ذو طبيعة إلاهية قوامة اللامتناهي و هو القطب المرجعي الذي ترد إليه الأفكار الحقيقية و لا يرد هو أو نسب إلى غيره.

الحقيقة بما هي قيمة: مع "نيتشه" يتم الوصل بين إرادة الحقيقة و إرادة الحياة، بخاصة معادلة الوجود بما هو قيمة، لأن "نيتشه" لا يطل على الأنساق الفلسفية من نافذة المعرفة وتحليل العقلي وإنما يطل عليها من زاوية أخلاقية حياتية، فالحياة بالمعنى الجمالي لديه هي المطلق الذي يتغذى على إسقاط المطلق القديم، و ما أنتجه الفلاسفة من مذاهب ومعارف يعكس في حقيقته نمط الوجود أو الشروط التي يعيشها كائن الحي، فإن القيمة التي أعطيت للحقيقة هي نتاج التقويم من منظورنا و قيمنا هي عبارة عن تأويلات أدخلت من طرفنا على الأشياء و يوزع "نيتشه" الشكوك و الاتهامات على ثقافة الانحطاط المسؤولية عن تظليل غرائز الإنسان الأوروبي.

إن الانجاز الحقيقي لفلسفة "نيتشه" هو إدخال عنصر المعنى و القيمة إلى الفلسفة لا تقيم تبعا لهذا الاعتقادات و السلوكات و المؤسسات من زاوية معرفية و إنما من زاوية قيمية، لأنها الكفيلة بفك نص الوجود الهيروغليفي و عن علاقة هذا بالحقيقة مقولة مركزية في تاريخ الفلسفة.

لأن "نيتشه" يشك في أن والدة الحقيقة هي عزيزة المعرفة، و بأن إرادة القوة هي في الأصل الذي أتى بإرادة الحقيقة إلى العالم و منحها قيمة مخصوصة إذن "فنيشه" يهدم فكرة الحقيقة بالذات و يردها إلى نفع الحيوي، بنوع من المفارقة و يصبح الخطأ و الوهم هما أساس الحقيقة، لأن الحقائق ليست سوى أوهام نسبت أنها كذلك، و ما يمنحها هذه القيمة هو طول إستعمالها و نسيان أصولها، إن ما هو حقيقي بالنسبة للإحساس هو ما يشيره بالقوة

1 عبد الرزاق بلعرقوز، سؤال الفلسفي و سارات الإنفتاح، تأويلات الفكر العربي للحداثة و ما بعد الحداثة ، دار العربية ط1 2010 ص ص 119 120

(الأنا) و ما هو حقيقي بالنسبة للفكر هو ما يعطي للفكر أكبر قدر من الإحساس بالقوة و ما هو حقيقي بالنسبة للمس، الرؤية و السمع و هو يتطلب منها أكبر قدر من المقاومة [1].

الوحدة: مركزية الذات و ضرورة الحقيقة المطلقة قد عالجنا قضية وحدة الوجود بمنطق يتضمن الوصول إلى توحيد كل مجالات الفكر و العمل، لا نتحدث عن وحدة العقل و لا عن وحدة المصير، بل عن تلك الوحدة الانطولوجية التي ما انفكت الفلسفة ابتداءا من "بارمندس" إلى "ديكارت" و "كانط" تؤكدها و تبحث عن معطياتها و مقوماتها و قد ادت فلسفة التنوع إلى تحديث أعماق أنماط الحياة في المجتمعات الغربية التي أصبحت اليوم متعددة ذات إتجاهات مختلفة في وفرة الخبرات و المعارف و الاتجاهات و في حقيقة الأمر قد اختلطت في هذه الأنماط التي اتسمت بها فترة ما بعد الحداثة متاهات الذاكرة البعيدة و القريبة ، و تصورات المستقبل و خيالاته ، دخل بذلك الغرب عهد التظاهري الخيالي ، عهد تجاوز معطيات الواقع بالخيال الفتي الخصب و في حقيقة الأمر ، كان هذا التنوع حيويا في تكريس حرية الفرد الانطولوجية و السياسية و الاجتماعية ، و لم يكن هذا التكريس آليا بل جاء بعد نضال مستمر و بذلك عادت الوحدة من جديد لتهيمن بنطق أشد اقصاء و أكثر استبداد ، و تجسدت هذه الوحدة في انصياغ الكل إلى مقولات الولايات المتحدة الأمريكية التي أصبحت بالنسبة للغرب هي الحق و هي الذات و هي الوحدة فكأن حركة العلمانية التي قامت بها المعقولية الغربية منذ "ديكارت" إلى يومنا هذا قد عوضت وظيفة الدين و الرمز في المجتمع بوظيفة السلطة و القهرية الرأسمالية الأمريكية .

لكن هذه المعطيات لا تعد فكرة ما بعد الحداثة فكرة مجدية في تحلينا لتأزم الحداثة ، فرغم ما يوجد فيها من فوضوية و نقدية و تعابير جمالية و دعوة للإبداع و الخلق في كل الميادين إلا أنها تبقى في آخر الأمر دعامة إيديولوجية للمجتمعات الوفرة و الاستهلاك .

و تعي بالمفهوم التحديث الذي يقر بوضوح حركية دينامية تغييرية قد تكون تطورية و لكنها لا تقلل كرامة الانسان أخلاقيا و أنطولوجيا .

لا بد أن نلاحظ أن العالم العربي لم يستقبل هذه السيرورة للعقل بسهولة بل اشتدت و كثرة الاصطدامات ولم تستطع المباديء العقلية للحداثة التغلغل في النسيج الاجتماعي إلا بصعوبة

1 نفس الرجع ص ص 123 125.

قصوى لذلك تبقى هذه الاشكالية أساسية بالنسبة إلينا بل أن فكرة التقدم هي ابنة هذه السيرورة للعقل تبقى المصير الأفضل لمجتمعاتنا [1].

(1) عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة و ما بعد الحداثة دار الفكر دمشق ط1 السنة2003 ص ص 219- 223.

المبحث الثاني: ما بعد الحداثة كحالة تاريخية

تعتبر الأنشطة الجمالية والثقافية، خصوصا الأكثر عرضة لتجربة المكان والزمان المتغيرة لأنها تستتبع تحديدا تشكيل والأعمال المكانية من خلال دقة التجربة الانسانية، و هي تتردد باستمرار بين الكينونة والسيرورة. و يمكن كتابة الجغرافية التاريخية لتجربة المكان و

الزمان في الحياة الاجتماعية و يمكن كذلك فهم التحولات التي تصيب كليهما، و ذلك بالاستناد إلى الشروط المادية و الاجتماعية، فقد تعرضت أبعاد المكان و الزمان في الحقبة تلك إلى ضغط شديد تسببت به دورة رأس المال و تراكمه الذي بلغ ذروته (خصوصا خلال الأزمات الدورية للتراكم المفرط التي نشأت منذ أواسط القرن التاسع عشر) في جولات انضغاط الزمان – المكان و ما حملته من فوضى و تمزق. و تبدو الاستجابات الجمالية لحالات انضغاط الزمان-المكان على قدر من الأهمية وهي لم تزل منذ الانفصال الذي حدث في القرن الثامن عشر بين المعرفة العلمية والأحكام الأخلاقية مفتوحة لتأثيرات الحاسمة من كليهما، و ثمة حقبة بكاملها تهتز أمام اتساع الثغرة القائمة بين المنطقين العلمي والأخلاقي و يحدو التحول إلى جماليات أكثر وضوحا في حقب الارتباك وعدم الأمان، ولان جوانب جولات انضغاط الزمان والمكان حبلى دائما بالقلق، ففي وسعنا توقع المزيد من التحول بإتجاه الجمالي وباتجاه قوى الثقافة باعتبارها تفسيرا ومرشدا في آن لصراع فعلي حاد في اللحظات تلك، ولأن الأزمات التراكم المفرط تطلق على نموذجي آليات البحث عن حلول مكانية وزمانية، تخلق بدورها إحساسا طاغيا بضغط المكان-الزمان بالإمكان أيضا توقع أن تعقيب بدوها إحساسا طاغيا بضغط المكان-الزمان فبالإمكان أيضا توقع أن تعقب أزمات التراكم المفرط حركات جمالية عنيفة وفي غير اتجاه فأزمة التراكم المفرط التي بدأت أواخر الستينات وبلغت ذروتها سنة 1973 ولدت مثل هذه النتيجة تماما، لقد تبدلت التجربة الزمان-المكان وانهارت الثقة بتوافق أحكام العلم والأخلاق وانتصر الجمالي على الأخلاقي كمحو أعلى للإهتمام الاجتماعي والفكري، وطغت الصور على الوقائع وباتت الاولوية للعرضي والمتشظي على حساب الحقائق الثابتة والسياسات المتماسكة .[1]

وانتقلت النظريات من حقل الأسس المادية والسياسية والإقتصادية إلى حقل الممارسات الثقافية والسياسية المنفصلة والمنعزلة .

(1) ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة د.محمد شيا. دار النشر المنظمة العربية لترجمة ط 1 سنة2005 ص377.

ومع ذلك، فالصورة التاريخية التي عرضت لها تشير إلى أن التحولات من هذا النوع ليست جديدة بأي حال من الأحوال وأن آخر نسخها الراهنة تظل في متناول البحث المادي التاريخي بل ينطبق عليها التنظير الذي جاء به ماركس حول التطور الرأسمالي .

حيث يمكن اعتبار ما بعد الحداثة كواقع تاريخي- جغرافي من نوع ما و لكن أي نوع من الواقع هو ؟ [2].

إن ما بعد الحداثة إشكالية أوروبية لا تنخلع، ولا يمكن لها أن تنخلع عن سياقها التاريخي المحايث لها وأن ما بعد الحداثة هي دعوة إلى تجميد التاريخ في لحظة ظالمة منه، ويقبض المنتصر الأوروبي فيها على مصائره ومصير غيره، ولا يخلف للشعوب المستضعفة شيئا، بل أنه يحرمها من الأمل بعد أن منع عنها حرية الحركة يقول بنيامين:"لقد وهب لنا الأمل بسبب هؤلاء الذين لا أمل لهم لا أكثر " إن كان بنيامين يستمطر الامل من السماء ثقافة انسانية ، فان انصار ما بعد الحداثة يحولون الثقافة إلى مقبرة" [3]

إذن أن ما بعد الحداثة هي أولا و قبل كل شيء فكرة جمالية و فلسفية ظهرت في أعمال فنية و فلسفية تعكس حالة الثقافية الغربية المعاصرة . [2]

(2) نفس المصدر ص 378

(3) محمد سبلا و عبد السلام ابن عيد العالي . ما بعد الحداثة دار تو بقال للنشر ط1 سنة 2007 ص42.

المبحث الثالث : تيار ما بعد الحداثة و صلته بالواقع العربي

تيار ما بعد الحداثة ينتقد و يهاجم قسما كبيرا من مفاهيم الحداثة الغربية و قيمتها ، و يرى تيار ما بعد الحداثة أن الحداثة الغربية لم تحقق الكثير من الأهداف في ظل الحداثة الغربية نشأت و نمت الأيديولوجيات الفاشية و النازية و العنصرية و الاستبدادية و الشمولية و الشيوعية ، و في ظل الحداثة لم تستطع العقلانية أن تحل المشاكل العسيرة التي واجهتها البشرية و لا تزال تواجهها و في ظل الحداثة و ظهرت نزعات الفردية المبالغ فيها و

النزعة الأنانية المتطرفة ، و لم يستطع الإنسان في ظل الحداثة أن يلبي كثيرا من حاجاته الأساسية و كان فكر الحداثة فكرا جامدا اتسم بصوغ الأنساق الفكرية الجامدة أو المغلقة التي اتخذت شكل الإيديولوجيات و المذاهب السياسية و الاقتصادية الجامد و المفتقرة إلى مرونة . و يشير تيار ما بعد الحداثة بقيم و مفاهيم منها الانفتاح الفكري و المرونة الفكرية و انفتاح الأنساق الفكرية كما يدعو هذا التيار إلى تخلص من الجمود الفكري و الانغلاق الفكري و تحرر من القيد الايديولوجي و الاحدية الفكرية كما يدعو إلى تفادي إصدار الأحكام التعميمية في مجالات الثقافة و الاقتصاد ، حيث نجد أن هذا التيار ما بعد الحداثي من المستحسن أن يدرس في الوطن العربي و في سائر أنحاء العالم النامي تيار ما بعد الحداثة بكل جوانبه و صلته بالمجتمعات الغير الحديثة و علاقتها بمفاهيم من قبل الحداثة و النهضة و تغير و تقدم و من المستحسن كذلك أن يدرس مدى انطباق أو مدى عدم انطباق مفاهيم تيار ما بعد الحداثة على المجتمعات غير الحديثة و صلته بالتعددية الفكرية و بقضايا مطروحة في بلدان العالم النامي كما نجد كذلك أن تيار ما بعد الحداثة له صلته بالمذاهب الفكرية و الفلسفية و وضع المرأة و مناهج التعليم الثانوي و الجامعي ، و صلته كذلك بقضايا السياسية و الحرية و النظام الديمقراطي الذي يهتم بالشعب و الدولة[1].

و من سمات تيار ما بعد الحداثة أن هذا التيار نفسه يتخوف و يحذر من وضع النظريات و أنه ضدها و لقد أفضى نشوء تيار ما بعد الحداثة إلى ردود فعل مختلفة في الفكر العربي ، و أعرب بعض الكتاب عن فكرة الخاطئة في أن التيار ما بعد الحداثة نظرا إلى أننا لم نحقق الحداثة كما صيغت مفاهيمها و مورست في الغرب لا يعنينا في حياتنا و في مجال نهضتنا و في محاولة صياغة مستقبلنا و مما يلزم قوله في هذا السياق أن هذا التيار الفكري ليس من الضروري أنه لا يعنينا لمجرد أنه تيار يطلق عليه أسم ما بعد الحداثة و نحن شعب لم نحقق الحداثة أو لم نحقق من الحداثة ما حققته الشعوب الغربية أن عدم تحقيق العرب للحداثة الغربية لا يعني أن العرب ليس لهم شأن بفكر ما بعد الحداثة و من الخطأ القول

[1] جورج بالاندنيه ، الطريق إلى القرن الواحد و العشرين ترجمة محمد حسن ابراهيم ، وزارة الثقافة ، دمشق ص5.

أيضا أن هذا التيار لا يعنينا و ذلك لأن للحداثة مفاهيم عديدة و أن لما بعد الحداثة مفاهيم أخرى [2].

الخلاصة:

الحداثة في حاجة إلى نقد كضرورة حيوية لا غنى عنها، سواء كان هذا النقد داخليا أو خارجيا، ميتافيزيقيا أو أخلاقيا فإنه لا يكون غريبا، فالنقد هو طقس حياة الحداثة وطقس

(2) نفس المرجع ص 6.

تعبدها وكأن الحداثة هي تستحدث النقد، لذا ظهرت ما يسمى بمرحلة ما بعد الحداثة التي كانت من مبادئها تقويض وتفكيك قواعد الفكر الغربي.

الفصل الثالث:

تيارات ما بعد الحداثة في الفكر العربي المعاصر

تمهيد:

يواجه العرب على عتبة الألفية الثالثة سؤال المصير نكون أولا نكون فالعولمة "والشرق ـ أوسطية والمتوسطية " قادمة بمشاريعها المختلفة فيما ترانا، كعرب في ظل التجزئة والتأخر والتخلف، بلا مشروع ولا مشروعية؟!

فهل يستطيع العرب أن يعلنوا بداية التاريخ في عصر نهاية التاريخ والنظام العالمي الجديد والعولمة؟ والسؤال المصير أصبح مؤرقا يضعنا بين حدي الثنائية نقوم وإلا فلا قائمة لنا، ندول أو ندال، نحيا أو نموت وإن نكون يعني أن يكون لنا مشروع لكينونة سياسة اقتصادية حضرية يوطد وجودنا ويعزز حضورنا في العالم.

وإذا كان العرب قد مروا في تاريخهم الحديث بمراحل أصطلح على تسميتها بعصور "النهضة" و"التنمية" و"الثورة" فإنهم ما استطاعوا حتى الآن أن يقرنو النهضة بالحداثة والتنمية بالإنماء التكاملي والتمحوري والثورة بالثروة والتنمية في عصر العولمة التكنوتروني، عصر الاقتصاد النظري والمعلوماتية المعممة من شأنها أن يجمع الثالثة الأثافي (النهضة، الحداثة والثورة) إذا توفر للأمة العربية مشروع تكاملي، ذاتي الاعتمادي autocentré العلمي و عملي، وحدوي تعددي، قومي و الإنساني.

المبحث الأول: ادوارد سعيد وفكرة الاستشراق.

كان لظهور كتاب **الاستشراق** 1978 للمفكر ادوارد سعيد أثر كبيرا في فهم معنى الإستشراق الذي يعتبر أسلوبا معينا في الثقافة الغربية الخاصة بالتحدث عن الشرق و البحث فيه و توظيفه، وهو أسلوب يعكس الثقافة المنتجة أكثر ما يعكس موضوع التأمل أو البحث وهو الشرق ويعرف سعيد الإستشراق بدقة أنه طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الغربية، حيث لم يكن الشرق لصيقا بأوروبا فحسب، بل هو موضوع أعظم مستعمرات أوروبا وأغناها وأقدمها ومصدر حضارتها ولغاتها ومنافسها الثقافي.

حيث نجد أن كتاب **الإستشراق** لإدوارد سعيد أحد عيون الكتب في الواقع لما يحمله من أفكار جدية عن علاقة بين الشرق و الحاضر والغرب الذي يسعى طوال الوقت للهيمنة، ففي تاريخ الثقافة الغربية ظل الشرق كونيا وهلاميا سواء على مستوى الجغرافي أم الثقافي، تكوينا يعكس المتغيرات الثقافة الغربية، و إن ظلت له ثوابت وأنماط تفكيره واستقراء فكرته ذهنية عن هذا الشرق.

إضافة إلى ذلك يبرز **أدوارد سعيد** التكوين المؤسسي للإستشراق وارتباطه بالمصالح السياسية الغربية حيث جاء ازدهار الإستشراق مواكبا للتوسع الإستعماري والإمبريالي الغربي، فهو معرفة تنتج القوة، وقد وصف كثير من المستشرقين عملهم بالشرق لخدمة المصالح السياسية لبلدانهم على نحو ظاهر أحيانا و خفي أحيانا أخرى.

بداية تشير كلمة **"الإستشراق"** إلى الاهتمام العلمي بالثقافة الشرقية سواء كانت عربية أم أسوية فهي تجمع بين الشرق الأقصى و الأدنى بما يضمه هذا الاهتمام من دراسة وتحقيق وترجمة، كما تجسدت كلمة استشراق توجهات في الفنون الغربية استهلمت فنون الشرق ووظفتها فنيا[1] .

حيث يقول **إدوارد سعيد** في هذا الصدد: "يكاد يكون الشرق مكانا للاكتشاف الغربي، و قد كان منذ القدم مكان لرومانس و الكائنات الغربية وذكريات الشبحية والمناظر والتجارب الاستثنائية (...) إن الشرق ليس مجاورا لأوروبا فحسب، بل هو أيضا مكانا للمستعمرات

1 :شالي واليا، إدواردو سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة عفاف عبد المعطي رؤية للنشر وتوزيع، قاهرة، ط 1، سنة 2006، ص ص23-24.

الأوروبية الأشد ثراء وسعة وقدما ومصدر حضارته و لغاته، إنه منافس الثقافي و أحد أعمق و أغلب الصور المعادة للأخرى " [2].

ولكن ما المقصود بالاستشراق(orientolism) ؟

يركز كتاب **الإستشراق** على ثنائية الشرق مقابل الغرب، ويركز سعيد على صور وأفكار الشرق التي تتصدر الفكر الغربي عن المنطقة، ويعتقد سعيد أن الباحثين في الغرب قد فشلوا في أن يصفو الناس والبيئة والثقافة في الشرق، فبدلا من أن يصفو الشرق على نحو منصف ودقيق وضعوا بدلا من ذلك المزايا التي يفضلها الغرب للشرق مما أدى بالشعوب في الغرب إلى أن ينظروا إلى الشرق كي يعرفوا بأنفسهم من خلال منح الشعوب الشرقية مزايا تعد متدنية.

أما الإشكالية الأخرى التي كانت لدى سعيد حول العلاقة الاستعمارية بين الشرق والغرب تتمثل في النظر إلى الغرب على أنه كيان واحد متجانس مثلما أن هنالك كثير من الشعوب والثقافات والأمم تتكتل في مصطلح واحد وهو "الشرق" والنظر إلى الغرب على أنه أيضا له حضارة واحدة ووجهة نظر واحدة، وتتلخص فكرة سعيد حول هذه المسالة كما يلي:

"لقد بدأت مع الإدعاء أن الشرق ليس حقيقة أو طبيعة جامدة أنه ليس مجرد هناك مثلما يكون الغرب علينا أن نتعامل بجدية مع ملاحظة مشال فوكو العظيمة إن الناس يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وأن ما يمكن أن يعرفوه هو ما يصنعوه، ويمتد ذلك إلى الجغرافيا كون كل من الهويات الجغرافية والثقافية ناهيك عن الهويات التاريخية كالواقع ومناطق مقاطعات الجغرافية على أنها "الشرق" و "الغرب" وهي من صنع الإنسان لذلك، فمثلما يكون الغرب فذلك هو الشرق فكرة لها تاريخ وتراث في الفكر والتصور المفردات التي تمنحه الواقعية والحضور في الغرب".

2 في الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات وتعريفات، تحرير وترجمة سهيل نجم، الأردن، ط 1، سنة 2009، ص54.

ويتلخص مفتاح كتاب سعيد **"الاستشراق"** في أفكار حول "الغرب" و "الشرق" وهي أفكار صنعها الإنسان وإنهما نتاج تصورات الناس وليس بالضرورة أفكار نتيجتها في الواقع[1].

إن هذه المقاربة قد تفسر المنحنى العام الذي اتبعه سعيد في التصدي لقوة الخطاب الاستشراقي ومضعفاته، لا على المجتمع الغربي فحسب وإنما أيضا على المجتمع الشرقي فملما يؤمن سعيد "بأنه ليس في وسع إنسان أن يكتب عن الشرق أو يفكر فيه أو يمارس فعلا متعلقا به إنه يقوم بذلك دون يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعيقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل، نؤمن نحن أيضا بأن التصدي لهذه المعوقات من قبل الباحثين الشرقيين وعلى رأسهم سعيد، سيواجه عراقيل جمة تتمثل إما في المبالغة بالرفض وما جاء على لسان المستشرقين من حقائق وتصورات فيها شيء من الدقة وإما بالمغلات في مدح ما في الشرق، على اعتبار أن تخلفه الراهن يقع على عاتق الاستشراق أو هو من مسؤولية الغرب، أضف إلى ما يتركه أثر الرفض والقبول على المكتوب عنا".

يكون الشرقيين من إحساس يرتبط بما نرغب فيه أن تكونه ظروفنا وصورتنا عن الآخر[2].

ولكن ما أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر؟

إن تقد المجتمع الغربي وتأخر المجتمع العربي، حقيقة لها تداعياتها على من يحيا في فضاء لا يخرج من مدار فعل لازدرائهم لضعفنا، كما انبهرنا بقوتهم، وهذه الحقيقة تؤثر ختما على موضوعية المستشرق وعلميته، وانحيازا إلى ما يستشفى منه على من هو أقل شأن منه كما يؤثر أيضا في أليات الرد عليه.

ذلك أن ثمة إرغاما خفيا يتحكم بواقع حال المفكر الغربي والعربي، لا طاقة له على رفضه، ولا إرادة له في نفييه، تماما مثل ما لم يختر هو منشأه الثقافي ولا الاجتماعي وهكذا إذا يبقى القاسم المشترك بين اختلافات المستشرقين وتعدديتهم واضحا وضوح سخط المفكرين العرب

1 في الحداثة وما بعد الحداثة، دراسة وتعريفات، تحرير وترجمة سهيل نجم، الأردن ط1، السنة 2009، ص 164.
2 د. نيم نجدي، أثر الإستشراق في الفكر الغربي المعاصر، عند إدوارد سعيد وحسن الحنفي وعبد الله العروي، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 2005، ص ص 86-87.

على ما يعيشونه من تخلف جامع لهم لأوطانهم والمنفعلة بكل يرادفه الآخر لنا، حتى أن الرفض المطلق لرأييهم بنا حينا والقبول الكلي لمواقفهم منا حينا أخر يتضح تفسيره من المؤدي هذه العلاقة الغير المتكافئة بين فعلهم وتلاقينا، قوتهم وضعفنا، رغبتهم في االسيطرة وتواقينا إلى التحرر لقد وقع اختيارنا للبحث عن مستوى تأثير الاستشراق في الرد عليه لدى مختلف اتجاهات الفكر العربي المعاصر، على عينات ونمذجة في أسماء الباحثين العرب لم يتفقوا على منطلقات الرد على الاستشراق ولا على الآلية التي تكفل دحض افتراءاته وسيئاته أو تثمين حسناته، فليبرالية إدوارد سعيد المزعومة تمحو منحنى تفكيكيا مغايرا، لما خلصت إليه المنهجية الإسلامية لحسن الحنفي، كما اعتماد عبد الله العروي على ماركسية محمد سبيلا محاكاة الاستشراق الغرب وحضاراته قد لا يتطابق مع المؤدي المنهجي للتفكيك الأول، ورغم ذلك ثمة تسوية قائمة بين رغبة الثلاثة، وهمهم الجامع اختلافاتهم المنهجية التي انعقدت على ما يشبه الإقرار بوحدة انتمائهم إلى هوية عربية مأزومة.

إن أثر الاستشراق لا يقتصر على ما أظهره بعض محققيهم في مكتوبنا التراثي التاريخي بل يتعدى ذلك إلى ما خلقه لنا من سلبيات الإنحباس في التصدي له، وأيضا إلى ما دفعنا لجعل نديتنا له أسيرة تنميطاته لنا كشعوب عاجزة عن النظر الموضوعي إلى ما في حضارتنا بهدوء وراحة البال أيهما الذين مكنه (الشعوب الغربية) من تنظيم حضارتهم بالتأني بعيدا عن التشنج الناجم عن المخاوف عن الذات.

رغم أن الاستشراق ليس نقيا خالصا من الشوائب والأحكام المسبقة المتأتية من الشرق القديم وتخلفه الحديث، وتخلف حضارة الغرب القديم وتقدمه الحديث.

إذا كان من حق المستشرقين دراسة أوضاع الغير، فللمثقفين العرب حق التحقق من صدق المكتوب عنهم، وانطلاقا من القاعدة القائلة بأفضلية فهم الذات لنفسها على تفهم الأخر لها [1].

[1] د . نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، دار الفرابي، لبنان، ط 1، السنة 2005، ص ص 10-17.

بعد هذا وذاك ماذا يقصد ادوارد سعيد بأزمة الهوية؟ .

يبين إدوارد سعيد مفارقة في الهوية، حيث يقدم لنا الأفكار التي تتعلق بجوهر أعماله لتصنع هذه الأفكار تقريرا على التأثير في طبيعته في عالم ما بعد الكولونيالية (ما بعد الاستعمار)، ويقدم فهما جديدا للروابط بين النص والناقد وسياقاتهما المادية، فقد عمل إدوارد سعيد أكثر من أي أخر ليضع الفلسطنية أمام الجمهور العالمي، كما كانت أهميتة بوصفه منتظرا ثقافيا حيث موقفه الأساسي في المدرسة المنتمية للدراسات ما بعد **الكولونيالية** وخصوصا عبر كتابه المهم **"الاستشراق".**

يرى إدوارد "أن الهوية تكمن في تساؤلين هما: من نحن؟ ومن أين جئنا؟"

حيث ظلت الهوية بالنسبة للفلسطنيين مسألة محيرة ذلك لأن فلسطين وفقا لسعيد قد أبعدوا عن ديارهم وبذلك كانت النتيجة أن تبعثروا في العالم لقد كان استعمار فلسطين هو الذي أجبر سعيد أن يختار الخطاب الإمبريالي "الاستعماري" الغربي كي ينسخ تحليله الثقافي مع النص الذي يحمل هويته كما أن إدوارد برهن على أن النظرية الأدبية نفسها لا يمكن أن تنفصل عن العلقات السياسية في العالم التي كتبت فيه، الشيء الذي لا ينكر أننا لا نستطيع أن نفصل بين الترابط السياسي للدولة الفلسطنية وهوية إدوارد سعيد، كذلك لا نستطيع إسقاط كتابته عن فلسطين إلى نوع من الكتابة العادية لأننا لا نستطيع أن نعزل مسألة فلسطنية عن تاريخ الإمبرالية الأوروبية وعن الواقع المعاصر لمقاومة ما بعد الكولونيالية المتنوعة الأشكال في مختلف المجتمعات، هذه الأشياء تتداخل في بعضها البعض ارتباطا بالواقع، سواء كان إدوارد سعيد ناقدا أو محللا، سياسيا أو منظرا أدبيا ثقافيا أو حتى مواطن يحمل هوية مزدوجة فلسطنية وأمريكية فإنه يمثل طبيعة الهوية القائمة على المفارقة في الدنيا المهاجرة المتعولمة التي عاشها حيث وقع في تناقضات بين شخصيته التي عاشت في الغرب وتأثرت به وعلاقته السياسية بوطنه الفلسطيني، تناقضات بين صوته السياسي وموقعه المهني لقد كان يكشفها ويبين لنا شيئا عن التركيب وتعقيد الهوية الثقافية نفسها، فهو عربي وفلسطيني فهي بالتأكيد تمثل المفارقة بالنسبة للمثقف من جهة كونه أبرز الناقد بتمثيل الغربي المعاصر

للإسلام، إن مفارقة هوية إدوارد سعيد هي ميزة استراتجية التي قدمت مفتاحا لاهتماماته وقناعات نظريته الثقافية.

هذه الهوية إدوارد سعيد هي في نفسها نص يدرس وتعاد كتباته باستمرار من قبل سعيد متقاطعا ومترابطا مع كل النصوص الأخرى التي يكتبها لذا كان الترابط الحميم بين هوية سعيد ونظريته الثقافية، التي قمت في أغلبها على نقد الإمبرالية الدالة على الهيمنة في كل صورها مقابل الانتصار للقلة التي ينبغي أن يكون لها مكان على خريطة العالم لأن إدوارد سيد وجد نفسه في فضاء بين ماض يمثل وطنه الفلسطني المستعمر، وحاضره الأمريكي الامبرالي، فقد وجد نفسه كذلك ملتزما بالتكلم من أجل فلسطين على أن يكون صوت المهمشين والمطرودين ولذلك يقدم القضية الفلسطنية للشعب الأمريكي، كذلك يظهر أثره في تقدير صورة فلسطين ومشكلاتها للعالم كله، كما نج كذلك أن التراث العربي قد نال قدرا كبيرا من الاهتمام إدوارد سعيد، ومن ناحية أخرى كتابات ما بعد الاستشراق التاريخي تعد محاولات لتبسيط هذا المشروع المضلل الذي يخفي "البنية الإديولوجية" وراء الواجهة العلمية للهوامش وإدراج الحقائق المزعومة[1].

هذا كل ما يتعلق بالمفكر ادوارد السعيد فما موقف على حرب من الاشكالية؟؟

[1] شالي واليا، صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخي ترجمة وتقديم عفاف عبد المعطى، الرؤيا للنشر والتوزيع القاهرة ، ط 1، السنة 2006، ص ص 37-129.

المبحث الثاني: الانفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة "علي حرب"

إذا كان الامتداد الفلسفي نيتشاوي في الفكر الغربي يعد العلاقة الفارقة، فإنه لم يخل من حضور مخصص في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وعلى تأثر بعض المفكرين العرب ثقافة ما بعد الحداثة في التأويل أو بالأحرى الإنفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة حيث نجد: اللبناني علي حرب الذي سنفحص حقيق العلاقة بينه وبين نيتشه، ومدى توظيفه لمقولاته وإعجابه بفلسفة السائل الكبير والإنخراط بصورة مضاعفة مع المناجي الفلسفية، التي انفرطت من العقد النيتشاوي.

أي ميشال فوكو وجورج بطاي في توظيف المقاربة الانثربولوجية والتاريخية في الكشف عن انحراف مسار إرادة القوة، لذلك فإن علي حرب من منظورنا يقدم نموذجا فارقا وواضحا على الانفتاح على ما بعد الحداثة والرفض والاعتراض على ثقافة الحداثة، التي باتت لا تمييز عن قدامه، لأنها جوهرانية وما ورائية هي تقول بوجود حقائق ثابتة ومبادئ مطلقة. ومسلكنا في ذلك هو وصل العلاقة بين علي حرب ونيتشه، وحجم الحضور المكثف للأول على الثاني في ألية التأويل استراتجيات التفكيك وفي المقابل ليس الغرض من وصل العلاقة المعرفية والمنهجية بين نيتشه Nietzsche وعلي حرب أو تحديد مواطن الإلتقاء بينهما وطرافة هذه المقاربة تتأتى من أن منظور علي حرب لنيتشه يتفادى على شكل من أشكال الحراك الجدلي التفكيري فهو من جهة يستثمر عدته الفكرية وينخرط بقوة في إشكالية "نقد المعرفة" وتفكيك مؤسسة الحقيقة ونقد المنطق وهدم قيم التراث الحدثي والتبشير بما بعد الحداثة من جهة أخرى كما يهاجم التبشير النيتشاوي بالإنسان الأعلى فضلا على أنه ترجمى المأسي والكوارث هذا ما جعل نص علي حرب حول نيتشه، نص متعدد التأويل يجمع ما بين الاتصال والإنفصال أو بين المفارقة والمعانقة.

وإن هذا التعدد هو مدار مساءلتنا للحقيقة وعلاقتها المعرفية والمنهجية بين نيتشه وعلي حرب[1].

لقد قام علي حرب بتوظيف مطارق نقد النيتشاوي ومقولاته التدميرية لإديولوجيا الحداثة، وذلك عبر نقد مفهوم الميتافيزيقي للحقيقة، وتوظيف المنهج الجنيالوجي والتنويع من استخداماته، ثم الخروج عن منطق الحداثة في التفكير بالبحث عن إمكان وجودي مختلف، وهو ثقافة ما بعد الحداثة التي تعقد الوجود وماهيته وقداسته، غير أن انفتاح علي حرب على ما بعد الحداثة عبر النسق النيتشاوي لقيم الحداثة كما بدت لنا ليست قراءة مباشرة، وإنما هي قراءة متأثرة بتأويلات هيدجر له متأثرة أكثر بالرؤية التفكيكية التي طورها جاك ديريدا، واستلهم تقنياتها علي حرب ومن هنا كانت قراءته لنيتشه متواصلة بنظرات جاك ديريدا وإنها ذرائعية تجد ضمنياتها في البحث عن المتكأ الرمزي، ولم يكن هذا المتكأ سوى نيتشه ككبش الفداء لتبرير الإندراج في ثقافة ما بعد الحداثة وتمجيد لغتها في الفهم والتأويل.

إذا يمكن أن نفهم العلاقة التي تربط بين نيتشه وعلي حرب باعتبارنا سنشكل فيها عناصر متوالية إذا كيف قرء علي حرب فلسفة نيتشه؟ وأية مخصوصية أو فرادة نستقها في آليات استثماره لمقولات تفلسف النيتشاوي كإرادة القوة ومنظورية الحقيقة والمنهج الجنيالوجي والإنسان الأعلى؟ وما هي الدلالة التي يمكن تخريجها لثنائية التعاطي مع نصوص نيتشه في الإنخراط والاتصال تارة والنقد والانفصال تارة أخرى؟ وهل تواصل علي حرب مع نيتش العلامة الفارقة على الإندراج في ثقافة ما بعد الحداثة مفاعيلها؟

إننا نسعى في هذه المقاربة إلى رصد مواطن الاتصال والانفصال بين المساءلة التدميرية النيتشاويه لثوابت التفكير الفلسفي ويقينيته أو لقيم الحداثة وعناوينها، وبين انخراط علي حرب الإشكال النيتشاويه ولواحقه في الفلسفة المعاصرة وبخاصة فلسفة الاختلاف والاندراج المتداول في التأويل فالمفاهيم الصورية التي ينسبها الفلاسفة الثبات إلى العقل ونواتجه هي من منظور التأويل النيتشاوي كما هي عند "علي حرب" أكذوبة روج لها الفلاسفة، فإرادة القوة هي المحرك الفعلي لإرادة الحقيقة والمعرفة وبرد إرادة الحقيقة إلى القوة أو السلطة،

[1] عبد الرزاق بالعقوز، سؤال الفلسفي مسارات الانفتاح (تأويلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة)، دار العربية للعلوم نشر ط1، سنة 2010 ص ص 189-190.

تنفك الرابطة بين المعرفة والحقيقة أي المعرفة في اللغة التأويلية أو التعددية، كما هي لغة تتأسس على رفض التأويلات المطلقة وإرجاع مقولات التفكير كواحد وكلي وجوهر إلى تدقيق الحياة بتعقيداتها وسيلانها وعمقها وتنقلب الحقيقة من مفهوم لهوتي لصالح الحقائق المفردة أو من قول نهائي إلى احتمال وتأويل أو تصحيح والاعتراف أو الاختلاف والتعدد وهكذا إذا يمكن رصد مواصفات للحقيقة بمعنى الذي طوره فيها "علي حرب" مستلهما الإمكان النيتشاوي ووريثه الفلسفي فوكو[1].

[1] عبد الرزاق بلعقوز، سؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (وتأويلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة)، ط 1، السنة 2010، ص ص 191-195.

ولكن كيف ينقد علي حرب الحقيقة ؟

وإذا شئنا بدء الكلام على حقيقة، فيما نعالجه هنا، نبادر القول، خلافا للموقف السوفسطائي: لا ريب يوجد حقيقة ما لواقع ما، ولا ريب أيضا بإمكان معرفتها، وإلا تمتنع القول وأصبح الكلام غير ذي جدوى.

غير أن تسليم بذلك لا يعني، بالضرورة، أن نتصور الحقيقة على نحو يقيني ثبوتي باعتبارها الواقع عليه كما هو في جوهره الذي لا يحول، أو باعتبارها تطابق الذهن معه وصدق الأخبار عنه، على ما تم تصور الحقيقة في الخطاب الكلاسيكي إبتداءا من /أرسطو/ الذي عرفها بكونها تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع العيني الخارجي وانتهاء بـ (هيغل) الذي أكد أن كل ما هو عقلي هو واقعي بالعكس مرورا بالطبع بديكارت الذي تصور الحقيقة بوصفها بداهة التمثل الذاتي أي التمثل التمثل أو عقل العقل. فهناك خطاب مغاير أخذ يتكون مع /نيتشه/ على الأقل وفيه مورس نقد الحقيقة بصفتها ذلك التطابق بين المنطوق والمفهوم والموجود، فنحن هنا إزاء ثلاثة مفهومات تحيل إلى ثلاثة مستويات يقوم بينها اختلاف أنطولوجي يمنع تطابقها هي الوجود في عبارة أو يوجد في الأذهان والوجود في الأعيان وكل مستوى من هذه المستويات له كينونه الخاصة وهي لا تتماثل بل يتعلق بعضها ببعض تعلق يجعل كل واحد منها يشرف الأخر بوجوده ويسهم في توليده وإنتاجه أو في تبديله وتغيره.ومن هنا فإن التفكير في مسألة الحقيقة، كما يمارسه نقاد الحقيقة لم يعد يهتم بالبحث عن البداهة التمثلات ومطابقة الأحكام وصحة المعارف بقدر ما تتجه إلى البحث في أنماط العلاقة بين المعرفة وموضوعاتها أو بين المعرفة والحقيقة نفسها ولنقل بين الفكر وإجراءاته أوبين الفهم وأدواته وبين الخطاب وآلياته أو بين النص وألاعيبه أو بين الذات واستراتجياتها وهكذا لم تعد تفهم الحقيقة في الخطاب الفلسفي المعاصر من خلال مفهومات الجوهر والتطابق والبداهة والوقوف والإثبات بل تفهم بالحجة الأولى من خلال مفهومات مغايرة مثل الإنتاج والتوليد والإجراء والمفاضلة والتفسير والسلطة والممارسة وحق اللعب[1] ( ).

[1] علي حرب، نقد الحقيقة، مركز الثقافي العربي ط الأولى سنة 1993 ص ص 90-91.

الما بعد الحداثين العرب ونيتشه: إذ نجد أن هناك علاقة المتوترة والمزدوجة بين "نيتشه" و "علي حرب" علاقة نبصر فيها مواطن للالتقاء والاتصال فعلا على الافتراق والانفصال والدلالة الفلسفية التي يمكن تخريجها هي أن علاقتنا بالفلاسفة ومفاهيمهم لا يجب أن تكون إسقاطية تمحى روح المخصوصية والفرادة، كما لا يجب أن تكون انفصالية بحسب مفاهيمهم ومقولاتهم، فالحوار مع الفيلسوف معناه الإشغال على نصوصه وإعادة تصنع مفاهيمه بصرفها وتحويلها إلى شبكة المفهومية الفاعليه لأن المفهوم في حقل الفلسفة لن يحيا إلا بالموت، ولن يبدع إلا بقدر ما يتصل ويعارض هذا شأن علي حرب مع مفاهيم نيتشه كإرادة القوة والجينالوجيا والمنظورية وصيرورة الحياة والإنسان الأعلى ... فهو لا يتعامل معها تعاملا إسقاطيا، بقدر ما إجترح إمكاناتها الوجودية وتقنياتها تأويلية لمقاربة قضايا الفكر العربي الإسلامي إنقاذا لعناوين التنوير العربي من الوقوع في الفخ الحداثي ومآزقه الوجودي، كما سلط لغته النقدية على شعار الإنسان الأعلى بما هو ذروة الموقف الحداثي الذي تتعاضد فيه ميتافيزيقا الطبائع الثانية وحتميات المعقلة وقطائع النهائية والمركزيات الاصطفائية بخاصة وأننا نشهد اليوم تحديدا جديدا للإنسان الذي أضحى لا يتمايز بالمواصفات الثقافية، لأن الجنيوم الكامل للخريطة الوراثية هو الملمح الجوهري لهذه المواصفات التي ستكتب له هويته وبهذا فنيتشه من منظور "علي حرب" لم يكن بمعزل عن التأله الذي ظل يجربه ولم يتجاوز إبستيمي عصره، الذي مارس حضوره في نصوص وتأويلاته من هنا يجوز لنا القول إن لدى "على حرب" إجتراحه المخصوص في تعاطيه مع نصوص الفلاسفة ومفاهيمهم، وإجتراح لمصطلح على تسمية "بالاجتراح التحويلي"بما هو إستراتجية تنقلت من منطق الثنائيات المتضادة كالقبول والرفض أو التبخيس والتقدير أو الإعلاء والتقزيم من أجل إتقان لغة الصرف والتحويل أو التداول والاستثمار أو التأويل والتناقل بهذا تقرأ الفيلسوف قراءة مثمرة وفعالة نطرح عليه قضايا عصرنا ونستلهم من كشوفاته المعرفية والمنهجية رؤى للتشخيص والتحليل أو للتفكير والتدبير وعلي حرب لا يفتأ يدافع عن هذه القراءة الاتصالية الانفصالية في تعاطينا مع الإنتاجية الفلسفية وعلى ضرورة الخروج من عقليته المماهات والدفاع الطائفي عن المدارس والمذاهب، وإتقان عقليت التحويل والإندراج في صيرورة جمالية التي تعد الملمح الجوهري لثقافة ما بعد

الحداثة التي ينتمي "علي حرب" إلى خريطتها التفكيرية ولأنه ينتمي إلى هذه الخريطة المعرفية فإن حجم الحضور النتشوي يكاد يستغرق الكثير من مساءلاته. مع بعض التحفظات على فهم علي حرب لمضمون الفكر النتشوي وما نقده للإنسان الأعلى[1]).

أما نقده للحداثة والتشكيك وقدرة العقل على إدراك وتعويم النسبية على جميع الممارسات الثقافية فإنه يبدو لنا أن قراءة "علي حرب" في هذا السياق لنيتشه متأثرة بقراءة هيد جرو وجاك دريدا بخاصة الأخير الذي يطيح، مركزية اللوغوس والعقل، وشكك في اللقب بوضعها مخبأ الميتافيزيقا الأصلي، وإقحام كل شيء في لعبة الاختلاف والمنظورية وترويج فكرة "نيتشه منظوريا" ثم المماثلة بين إستراتجية الاختلاف التي لا تريد أن تكون مذهبا أو نسقا مغلقا لأنها تفكيك وحركة لا نهائية وبين فلسفة نيتشه التي لا تريد أن تكون نيتشوية مغلقة فهي مسائلة تدميرية متواصلة لا تستلم أو تركن إلى حقيقة مطلقة أو مذهب ثابت.

و"علي حرب" برأينا لم يتعامل مع نيتشه تعاملا مباشرا، إنما قراءته قراءة وسائطية متأثرة بتأويلات هيد جرو وجاك دريدا، أو بالقراءات الجذرية للفكر النتشوي التي: تدمر الأسس الفلسفية الحداثة وتضفي النسبية على المفاهيم والعقل وتدمر أشكال التعابير الثقافية للإنسان بخاصية التاريخية منها، وتحل بغيت الغرائز محل برودة العقل ما يقول نيتشه مثال ذلك أن علي حرب قد التقط فكرة النسبية العقل وتاريخيته التي جاء بها نيتشه وراح يعممها ويشير بأن العقل فقد قدرته، على التأويل ومثال الثاني هو فلسفة الدين عند نيتشه، بما هي تحليلات قد تسرب إليها الضباب وأولتها بعض مناجي التفكير لما بعد الحدثية في الفكر العربي بضبابيتها وما علي حرب إلا واحد من الذين أنخرطو في قراءة ضبابيته وسائطية للفكر النيتشوي، وتوظيفه بصورة ذرائعية للانخراط في ثقافة ما بعد الحداثة ومقولاتها في التفكير وبالتالي فهو لا يأخذ بالجوانب الكاملة لفلسفة نيتشه، يتحول نيتشه بالنسبة إليهم (أي العرب، لما بعد الحداثين إلى المشكك الأكثر في إمكان الحقيقة وإلى متهم للعقل واللغة بالضليل إن هذا التوظيف الذرائعي لفلسفة نيتشه إنما يجد مبرارته في إرادة الانفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة وفي إرادة التمرد على الحداثة ونقدها نقدا جذريا، لأن قيمها تعني قيم عدمية

[1] عبد الرزاق وبلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (تأويلات الفكر العربي للحداثة) ما بعد الحداثة – دار العربية للعلوم ناشرون ط1 سنة 2010 ص ص 207- 208.

انحطت بالإنسانية إلى قطيع من الأفراد الإنسانيين المستعبدين وكشفت من جهة أخرى على وجوه اللامعقول في مثلها (العلم والحرية والتقدم) وهذا ما جعل فوكو ما بعد الحداثة ينفلت من صرامة المنطق ومن التماسك في القضايا والمفاهيم، وينفتح على ما كان مهمشا أو مرذولا في تاريخ بكتابه التواريخ المصغرة أو في التفكير بكتابه موت الحقيقة وأفولها بخاصة في زمن المهيمنة الميديائية ومولدا لواقع الفائق [1].

[1] عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (تأويلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة)، الدار العربية للعلوم وناشرون ط 1 ، سنة 2010 ص ص 209- 211.

المبحث الثالث: العرب والعولمة.

يتفاوت حد "العولمة بين الإفراط والتفريط هل هي مرادفة للعالمية أم هي بالأحرى نوع من الإمبرالية الناعمة التي تقرن "وحدانية السوق" بالسيطرة الميديائية وإسعمار الصوت والصور وبين هذا وذاك ألا تتوجب على العرب يقيسوا إستراتجية تسعيد من "ثورة الاتصالات" الرقمية مع عقلته الاتصال وتخصيت النظام التربوي، وبناء الإنسان الحر، الواعي الذي يقرن الوعي القومي بالوعي العالمي دون تنازل عن مقومات الذات والذاتية والهوية.

إذن يرادفنا إشكال عند كيف نطرح العلاقة العرب بالعالم في عصر العولمة؟

إذن نجد في المجال العربي فقد تفاوتت التعريفات بين حدى المطابقة والمخالفة ما بين "العولمة "و"الحركة" فقرن البعض بين فكرة العولمة والأمركة أو نظام الدولي الجديد باعتبار العولمة التجسيد الفعلي لسيطرة الأمركة كنموذج لدولة الغنابة الكلية، هذا مع أي صفدي يطرحها داخل الأنموذج الغرب، الأنموذج المتأسس على نقد العقل ونقد النقد يرى د.محمد عابد الجابري إن الأمر يتعلق بنظام عالمي لغرض يفلس بقوة السوق، ويجد إنه من ضروري العمل من داخل النظام نفسه.

لأن الوقوف ضده ومواجهته ومناوءته سيكون بلا طائل وغير مجدية، ويدعو إلى ضرورة استعمال وسائله وأواته للتأثير في مسايرة واتجاهات، وإذا كان بياربو رديو ينظر إلى ثقافة منحت كليتها "كرأسمال رنيزي" فإن سمير آمين يدعو إلى تفريق والتميز ما بين **"الرسملة"** و **"الأمركة"** تفاديا للوقوع في النزعة التشوفية والعنصرية، وبإستعاد قطاعات أميركية عريضة معارضت للهيمنة الواحدية- القطب على العالم ومفاعيل اللاكفؤ واللاعدالة على الصعيد العالمي.

ويرى البعض الأخر، ضرورة إقامة تركيبة بين العولمة والعالمية فيحدد العولمة بعتبارها ثمرة العوامل التطور التكنولوجي (ثورة الاتصالات) وهي ثمرة التطور حضاري حقيقي إلا أنه كأي موضوع حضاري آخر يمكن أن يستخدم لعامل سياسي استراتيجي للسيطرة الإقتصادية، بوسائط تكنولوجية عالية التطور وفي المقابل الاتجاه الذي يرى في العولمة الوحشية نوعا من الإمبريالية الناعمة " ويرى البعض الأخر أن هذه العولمة تجمع ما استعمار السوق واستعمار الصورة ما الحل وما العمل؟[1].

ردا على هذا السؤال نرى ضرورة الترشيد الاتصال ووضع إستراتجية عربية مضادة للعولمة – المركزية- تسهم في تغيير معطيات الثقافة وما دام الاتصال شرطا ضروريا للوجود لا مندوحة عنه، وضرورة عقلنة الاتصال من خلال تحصيل النظام التربوي المحلي وبناء الفرد إذ لا يوجد ثم فرد عالمي **"معولم"** وأنماط سلوكية واحدة في كل المجتمعات، ولذلك لا مناص من ضرورة تعزيز الثقافة العربية، من خلال تعزيز حقوق الإنسان، كحق الاختيار، حق الوعي وحق الاختلاف التي من شأنها لم تواجه بالثقافة الحية ما دامت الثقافة العربية حية مبادرة السيطرة والهيمنة الثقافية المعولمة.

والملاحظ رغم اختلاف التسميات أن الأمركة **"والرسملة"** و **"الأروبة"** هي مسميات لأن نموذجات بيروقراطية عوالمية تقوم على إرادة التفوق (التفوقية) تجمع ما بين العقل والرغبة بغية السيطرة على الإرادة، بواسطة وسائط مرئية ومسموعة مادية ومعنوية، على حد سواء في ظل سياسة الإنكشاف والانتشار الثقافي والفرق بين ثقافة العولمة وعولمة الثقافة يقوم على فارق التطور اللامتكافئ، الذي يدمج في سعيه إلى السيطرة والدمج الامتثالي، كل أبعاد الوجود "الكينونة" ومن الحاجات الكمالية، الأداوتية والوظيفية وحتى الاقتصاد والسياسة والأدب وكل نواحي الوجود الحيوي – الأخلاقي كالجنس والحب والرغبة والمتعة الجمالية في منظومته وهذا الدمج يشمل حقل الاختلاف وطلب الاعتراف على حد سواء.

لكن إذا كانت الإستراتجية "دولة العناية" الشمولية لا تعترف بالأخر إلا كموضوع لذاتية المطلقة، بل بالأحرى تستبدل بالاعتراف الأخراوي والمحوي الثقافي desaccultieration

[1] د. جميل قاسم، العرب وما بعد الحداثة (نقد الفكر السياسي)، دار النهضة العربية، دار الأنوار للطباعة ونشر ط الأولى، 2006، ص ص 26-28.

وهو نموذج الإرادة التربعية المتفوقة الأنوية والأنانية فبإمكان الإنسان المتحرر سيد ذاته أن يحول رغبة الاعتراف بالذات، إلى رغبة الإبداعية الكونية، لا غربية ولا شرقية على الطريقة الرواقية، فيتحرر بذلك من إطار الأصولية وإسار العولمية من الاتباع والتبعية حيال الماض والحاضر وإذا تحرر الإنسان من ثنائية الماض والمستقبل في منظور كوني محلي يتحول رغبة الاعتراف إلى رغبة الوجود وكينونة الشخصنية (رغبة التحقق الفردي الجماعي) ولا يعود الإنسان العربي يستمد اعترافه إلا من ذاته، باعتباره سيد نفسه ومالك لقراره وصانع لقدره ومصيره، وهذا الأمر يقضي وضع استراتجيات ثقافية المبادرة تتميز بالفعالية وليس بالردودية الفعل، فتعيد إنتاج المعنى والقيمة والدلالة عن كل نظرة جوهرية لذات والأخرين، ومن عرف نفسه قد عرف الأحر والأخر هو الذات الأخرى أو عين الذات الأخرى [1].

ومن هنا على العرب أن ينكفأو باسم الأصالة نحو الأصولية، ولا يخل باسم الحداثة عن مقومات ذاتية والشخصية الفردية والجماعية، ونحن لا نجد في المطابقة مساواة بين الأصولية والأصالة مسوغا منطقيا، وعقليا سليما كما يرى إدوارد سعيد في كل نزعة الأصالة نزعة أصولية، في توازيه بين "الإمبريالية والعروبة" وهو الموقف نفسه الذي يتخذه محمد أركون في دعوته المتوسطية **(المناوئة للعروبة)** وعلي حرب في نزعته (المناوئة للعروبة والوحدة) مادامت الشعوب في مرحلة دون القومية ودون الوطنية أي في مرحلة ما قبل الاستقلال والوحدة والتنمية الذاتية الناجزة المتبلورة والحقيقية، إنه لا طائل من الحديث عن قيم العدالة والحرية والمساواة والديمقراطية إلا في إطار إرادة القوة ومقاصد المعنى، اللتين تضعان القيمة على المصطلاحات فتحولها إلى مصطلاحات قيمية أي ذات قيمة، وإلا فالعدالة هي على الأقوى ومساواة الأرقى والديمقراطية هي ديمقراطية نوعية وليست ديمقراطية عددية وسياسية تقوم على المقاصد القيمية هي التي تعطي المعنى على ما هو حق وخير وجمال.

ولهذا فإن دعوة الأممية والأنسانوية، في الدفاع عن حقوق الإنسان والبيئة والتنوع الثقافي والمشاركة والمواطنة العالمية هي مبادئ صحيحة لكنها تصبح دعوات طوباوية

[1] نفس المرجع السابق ص ص 29-30.

إسكاثولوجية حينما تتحدث عن نهاية **"الإديولوجيات" "ونهاية الفلسفة"** "ونهاية التاريخ"، وهي نزاعات كليانية مغلقة سائدة تمثل الوجه الأخر للنزعات الكليانية، وذلك ما لم تنطوي هذه الدعوات على مضامين ومفاعيل متحققة عملية وواقعية أساسها الإنسان الواقعي، وليس الإنسان الماهوي والامتثالي والمثالي الذي يتخلى عن هويته وذاتيته باسم العولمة والعوالمية[2].

[2] نفس المرجع السابق ص ص 30-31.

الخلاصة:

فلم يكن هدفنا تجميل الواقع العربي وتبريره، كل ما نصبوا إليه هو أن ينطلق الفكر العربي من معطيات الواقع القائم، من تحليلها واستثمارها هو قابل للاستثمار فيها، والعمل على تغيير ما يجب تغييره، إن الوحدة العربية ستبقى مشروعا للمستقبل لمدى أجيال لأنها حسب ما يبدوا الآن على الأقل لن تتحقق كاملة مرة واحدة بل لابد من أن يمر عبر مراحل وأشكال وصيغ وفكر قومي مطالب برصد هذه المراحل والصيغ والأشكال والتبشير بها في حينها والدفع نحو التحقيق في المستقبل.

الخاتمة

مما تقدم ماذا نستنتج؟

لقد قدمت الحداثة إلى العالم عصب التطور، كما قدمت المفاتيح الكبيرة لفك مغاليق كان الصدأ قد علاها، وبات من غير الممكن التحجر عن تلك الأطر الفكرية البالية، التي جعلت من عقل الإنسان محض تابع ليس له سوى أن يطبق تعاليم التي أنزلت إذ كان لابد من حضور مرحلة صعبة آل وهي مرحلة ما بعد الحداثة، التي كانت من مبادئها الأساسية تدمير قواعد ونظريات التي تأسست عليها الحداثة في ظل ما يشهده العالم من تحولات سياسية وإديولوجية، التي آلت إليها العديد من الأفكار والنظم والمشاريع، خاصة ونحن شعوب التي تعيش مرحلة **ما بعد الاستعمارية** التي تتأهب إلى التحاق بالركب الحضاري، ومسايرة التطور التكنولوجي، الذي يشهده العالم اليوم.

وحتى يقدر العرب أن يتخطوا الهزيمة والنكسات والنكبات لابد لهم من إنجاز مشروعهم الخاص بهم الذي يبحث في تاريخهم، تراثهم، تطلعاتهم، ومستقبلهم فيكون لهم مشروعية ومصداقية وفعالية في هذا العمل وهذا العصر.

قائمة المراجع:

أولا: الكتب.

1 - الزواوي بغورة، **"ما بعد الحداثة والتنوير"**- موقف أنطولوجيا تاريخية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة 1، السنة 2009.

2 - تيري إيغلتون، **"أوهام ما بعد الحداثة"**، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار للتوزيع والنشر، الطبعة 1، سنة 2000.

3 - ديفيد هارفي، **"حالة ما بعد الحداثة"**،بحث في أصول التغير الثقافي، ترجمة الدكتور محمد شيا، دار النشر، المنظمة العربية، الطبعة 1، السنة 2005.

4 - جميل قاسم، **"العرب وما بعد الحداثة"** نقد الفكر السياسي، دار الأنوار للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2006.

5 - جورج بالأندنيه، **"الطريق إلى الواحد والعشرون"**، ترجمة حسن إبراهيم، وزارة الثقافة دمشق، الطبعة 1، سنة 2000.

6 - روجيه جارودي، **"نظرات حول الإنسان"**، ترجمة يحي هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، بدون طبعة، سنة 1883.

7 - رونالد سترونبرج، ترجمة أحمد شيباني: **"تاريخ الفكر الأوروبي الحديث"**، دار القارئ العربي، القاهرة، سنة 1994.

8 - عبد الرزاق بلعقوز، **"سؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأويلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة"**، دار العربية، الطبعة 1، سنة 2010.

9 - عبد الوهاب المسيري، فتحي تريكي، **"الحداثة وما بعد الحداثة"**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 2003.

10 -علي حرب **"نقد الحقيقة"**، مركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى سنة 1993.

11 -عبيد الله العمري، وعبد القادر العرابي، **"إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة"**، كتاب الرياض، سنة 1922.

12 -سالم يفوت، **"المناحي الجديدة للفكر الفلسفي"**، دار الطليعة بيروت، سنة 1999.

13 -شالي واليا، "إدوارد سعيد وتدوين التاريخ"، ترجمة عفاف عبد المعطي، الرؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة 1، سنة 2006.

14 -محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال للنشر، الطبعة 1، السنة 2000.

15 -محمد الشيخ وياسر الطائري، "مقاربات في الحداثة و ما بعد الحداثة"، دار الطليعة بيروت، السنة 1996.

16 -محمد سبيلا وعبد السلام ابن عبد العالي، "الحداثة"، دار توبقال للنشر، الطبعة الثالثة، السنة 2008.

17 -نديم نجدي، "أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر"، دار الفرابي لبنان الطبعة 1، سنة 2005.

ثانيا: مقالات ومجالات.

1 -جي إم ثوميسون، مجلة هيبرت، المجلد الثاني عشر، الرقم الرابع يوليو 1914.

2 -روث رايخل كوك، قاموس التراث الأمريكي لتعريف ما بعد الحداثة، ، نوفمبر 1989.

3 -سهيل نجم في الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة "دراسات وتعريفات"، الطبعة 1، سنة 2009.

ثالثا: المواقع الالكترونية.

4 -فريدريك جيمسون، ما بعد الحداثة http://ar.wikipedia.org

5 -ما بعد الحداثة (فلسفة)http://www.askoxford.com