

نقد ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر

رضوان زيادة⁽¹⁾

مقدمة

من المعروف أن غالبية طروحات ما بعد الحداثة استمدت مشروعيتها من الأزمة التي تعيشها أفكار الحداثة المتمثلة في: العقلانية والتنوير والتقدم والعلم". هذه المفاهيم التي انطلقت من عصر الأنوار، عملت الحداثة على ترسيخها وتأصيلها كتقاليد غربية عريقة القدم، إلا أن هذه الأقانيم بحسب ما يرى فريدريك جيمسون⁽²⁾ قد تحولت مع الحداثة إلى صنميات معيقة للتفكير ومنيعة أمام النقد ومحصنة ضده، مما جعلها تترك وتخلف آثار تهميشها ونفيها لمفاهيم أخرى، حتى انحصرت العقلانية وضاحت إلى حدود التفكير الأرسطي، وأصبحت اللاعقلانية تهمة لكل طريقة أو وسيلة ترغب في الخروج عن الأدوات العلمية التي خلقتها الحداثة.

فالحداثة وفقاً لذلك تعرضت لنقد جذري، استهدف تقويض أسسها، كما عبّر ليوتار⁽³⁾ إذ تراث ما بعد الحداثة الحداثة وتقف على أنقاضها. وتعدُّ فكرة زعزعة

(1) باحث وأستاذ زائر في جامعة هارفرد، وكبير الباحثين في معهد الولايات المتحدة للسلام، واشنطن. البريد الإلكتروني: radwan.ziadeh@gmail.com

(2) جيمسون: ناقد أدبي أمريكي، ومنظر سياسي ماركسي. [المحررون]

(3) جان فرنسوا ليوتار: فيلسوف ومفكر فرنسي. يُعدُّ رائداً لحركة ما بعد الحداثة في فرنسا. [المحررون]

المركزية الغربية من أهم الأفكار التي رُوّجت ما بعد الحداثة لها، وعملت على ترسيخها عن طريق توجيه السهام المتكررة لها، وإن كانت هذه الأفكار تعود عملياً إلى فلاسفة آخرين لم يُعدّوا تصنيفاً من مفكري ما بعد الحداثة مثل: كلود ليفي شتراوس⁽⁴⁾ وميشيل فوكو⁽⁵⁾ وغيرهما.

لقد تعرضت الحداثة غربياً إلى نقد طال الأسس التي قامت عليها،⁽⁶⁾ وعلى ذلك حاولت الكتابات ما بعد الحداثيّة أن تعلن أن عصرًا جديدًا قد بدأ، وأنه لن يكون غربياً بامتياز كما يصرّ رواد الحداثة، وإنما ستوحد التواريخ لتصنع تاريخاً واحداً تشترك فيه الحضارات جميعها بما تقدمه وتنتجه، ولعل هذه الأحلام الطافرة لا تتفق مع ما هو قائم فعلاً في عصر العولمة؛ إذ يبدو أن التواريخ لم تتوحد بإرادتها وإنما اتحدت بالرغم عنها لتصنع تاريخاً متوحداً يمتلك الصبغة الغربية، وعليه الختم الأمريكي بامتياز.

لكن، ما بعد الحداثة تعرضت أيضاً لنقد جذري ممن حاول الدفاع عن الحداثة أو آمن بها. وبناء عليه ستحاول الدراسة الكشف عن موقف الفلاسفة لما بعد الحداثة، من خلال الحفر المعرفي للمفهوم وتجلياته في المجتمع، وكذلك تبين النقد ما بعد الحداثي للفلسفة الغربية. وسترصّد الدراسة كذلك نقد الحداثة وما بعدها في الفكر العربي المعاصر، واتخاذ المسيري نموذجاً لذلك.

أولاً: النقد الغربي لما بعد الحداثة: النسبية والاستهلاكية والعدمية

يرى الأنثروبولوجي الشهير آرنست غيلنر⁽⁷⁾ أن العالم المعاصر الآن تسوده

(4) شتراوس: عالم فرنسي، متخصص بالأنثروبولوجيا (علم الإنسان). طور المذهب النبوي، وهي طريقة في التحليل تختبر بنية العلاقات بين الأشياء أكثر من الأشياء ذاتها ببساطتها. [المحررون]

(5) فوكو: فيلسوف فرنسي تأثر بالنبويين، ابتكر مصطلح (أركيولوجية المعرفة)؛ أي الحفريات المعرفية. [المحررون]

(6) تورين، آلان. نقد الحداثة، الحداثة المظفرة، ترجمة: صياح الجهم، دمشق: وزارة الثقافة، 1998م. انظر أيضاً:

- فاتيمو، جيانى. نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة: فاطمة الجوشي، دمشق: وزارة الثقافة، 1998م.

(7) غيلنر: عالم في علم الإنسان. كان رافضاً لما بعد الحداثة التي تشكك في الحقيقة الموضوعية. [المحررون]

ثلاثة مواقف أساسية هي: الأصولية التي تؤمن بوحادية الحقيقة وتعتقد بأنها تملكها. والنسبية التي تتلبس جملة متنوعة من الصيغ؛ وتنكر فكرة الحقيقة الواحدة، لكنها مع ذلك تحاول التعامل مع كل رؤية خاصة وكأنها صادقة. أما الموقف الثالث، والذي ينحاز له غيلنر، فهو يستبقي الإيمان بوحادية الحقيقة من الأصولية؛ غير أنه يختلف عنها في أنه لا يعتقد بأننا استطعنا امتلاك الحقيقة بشكل نهائي وكامل في أي وقتٍ من الأوقات، وهذا الموقف لا يستخدم أي إيمان اعتقادي جوهري ليؤسس سلوكه العملي والبحثي، بل عبارة عن نوعٍ من الولاء لبعض القواعد الإجرائية المعيّنة على حد تعبيره.⁽⁸⁾

إن غيلنر -كما يبدو واضحاً هنا- اعتمد الموقف من الحقيقة معياراً تصنيفياً للتفريق بين المواقف الرئيسة الثلاثة؛ فالأصولية تقول بأن جوهر الدين ليس الاقتناع بحقيقة العقيدة، وإنما الالتزام بها انطلاقاً من الدافع الإيماني؛ إذ ليس من الضروري أن تعقل حتى تؤمن، فعندها يفقد الإيمان دافعه الحقيقي والجوهري، وهو الإيمان لمجرد أنه يشكل جزءاً من جوهر العقيدة التي تؤمن بها، وهذا هو الانعطاف الوجودي الذي يربط الإيمان بالهوية وليس بالدليل البرهاني.

أما ما بعد الحداثة فإن غيلنر -الذي يفرض بنقدها- يرى أنها تنكر وجود حقائق موضوعية أو بنيات اجتماعية، وتستعوض عنها بالسعي وراء المعاني المخبوءة، كما أن هنالك تشديداً مضاعفاً على الذاتية. أما المعنى فهو ليس أداة تحليلية بقدر ما هو فكرة مفهومية مُثَمِّلة، أو وسيلة لدغدغة الذات، ولذلك تبرم ما بعد الحداثة من التمرکز على الذات والإحساس بالفراة مقابل إضفاء متعدد للمعنى، وعبث أو لا جدوى البحث عن الحقيقة، ويكمن جوهر ما بعد الحداثة في ترسيخها للنسبية الإطلاقية، ويرى أنه إذا كانت النسبية الأخلاقية صحيحة ومقبولة، فهي ليست صحيحة بوصفها نتيجة طبيعية لتأسيس و(ترسيخ) النسبية المعرفية التي تساوي بين كافة أساليب الفكر، ولذلك فما بعد الحداثة

(8) غيلنر، أرنست. ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة: معين الإمام، دمشق: دار المدى، 2001م. وقد نشر الكتاب أول مرة بالإنكليزية عام 1992م. وللمزيد عن سيرة غيلنر ورؤيته يمكن مراجعة الحوار الذي أجراه جون ديفيز تحت عنوان (حوار مع أرنست غيلنر: الخروج من الهامش) في مجلة التسامح، س1، ع3، صيف 2003م.

ترتكب أخطاء جسيمة في المنهج الذي توصي باتباعه، فضلاً عن مثالها العَرَضِيَّة الأخرى كالإبهام والادعاء والاستعراض المسرحي، وادعاء المعرفة الثقافية، فقد أعمأها ولعها الشديد واهتمامها التفاضلي الممركز على الخصوصية السيميائية عن رؤية المظاهر غير السيميائية في المجتمع. لذلك فلا تمتلك هذه النسبية أي برنامج لا في السياسة ولا حتى في كل أشكال المعرفة، وكل ما يفعله ممارسو ما بعد الحداثة هو استحضار "الآخر" واستدعاؤه بصفة لازمة من أجل أن يتحدث بالنيابة عن نفسه دون وساطة، لكن ما لا تدركه ما بعد الحداثة أنها ببساطة غير قابلة للتطبيق بوصفها موقفاً اجتماعياً أو سياسياً، والسبب يكمن في انتهاكها ذات الثقافات التي ترغب في تأسيس مساواتها وترسيخها، فهي إذن بدعة سريعة الزوال تدين بجاذبيتها لما يتبدى عليها من أمارت الجدة والإبهام الملغز الأصيل، ولن يطول بها الأمر قبل أن تسقط في غياهب النسيان، تماماً مثلما يحدث لغيرها من البدع، لكنها عينة نموذجية للنسبية، وهي مسألة مهمة إذا تركزت في الجانب الأخلاقي، لكن يجب الاعتراض عليها إذا تعدت ذلك إلى العدمية المعرفية؛ إذ تصبح عندها تحريفاً وتشويهاً للثقافات، وإنكاراً للاختلافات الموجودة بينها.⁽⁹⁾

أما عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين،⁽¹⁰⁾ فإنه يربط بين بروز ما سماه بالمجتمع ما بعد الصناعي والفكر ما بعد الحداثي؛ إذ رأى أن الأسس الحديثة لاقتصاد السوق وآلياتها التي تتعزز دولياً كانت بمثابة الحاضن الاجتماعي لبروز أفكار ما بعد الحداثيين، في ما يتعلق برفضهم لأسس الحداثة القائمة على العقلانية والتنوير والعلمية، وحديثهم المستمر عن السلطات والنهايات،⁽¹¹⁾ بدءاً من نهاية السرديات الكبرى حسب ليوتار،⁽¹²⁾ أو موت الإنسان حسب فوكو،⁽¹³⁾ والكلام

(9) غلينر، ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 105-106.

(10) تورين: عالم اجتماعي فرنسي اشتهر بتطويره مفهوم مجتمع ما بعد صناعي، واهتم بدراسة الحركات الاجتماعية، وساهم في تأصيل المعرفة السوسولوجية. [المحررون]

(11) تورين، آلان. المجتمع ما بعد الصناعي، ترجمة: مورييس جلال، دمشق: وزارة الثقافة، 1983م.

(12) ليوتار، جان فرانسوا. الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة: أحمد حسان، القاهرة: دار شرقيات، 1994م.

(13) الدواي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتراوس، ميشيل فوكو، بيروت: دار الطليعة، 1992م.

حول موت المؤلف حسب بارت،⁽¹⁴⁾ ونهاية الجغرافية حسب فيريليو.⁽¹⁵⁾ أما فردريك جيمسون فقد ربط بين المجتمع الاستهلاكي والفكر ما بعد الحداثي عَادًا ثقافة الاستهلاك لم تنتج ظاهرة ما بعد الحداثة، بل هي ثقافتها بالذات.⁽¹⁶⁾

يرى جورج بالاندييه⁽¹⁷⁾ أن ما بعد الحداثة أتت بعد مرحلة انتقالية فصلت بين الحداثة وما بعدها، يطلق عليها اسم "حداثة التخييلات"، فهي حداثة أشياء عارضة وانتقالية، وما يحددها هو الترهل والنسيان والإهمال وسرعة الزوال، فالمرحلة مرحلة تخلٍ ورفض كل شيء، بدءاً من الأيديولوجيات وانتهاء بالإنسان. إنها باختصار مرحلة انتصار المستجد والمستحدث، لكن بالمقابل لا يبدو هذا جديداً يدعو إلى التفاؤل بقدر ما يمكن تشبيهها بأنها عبارة عن ركام من الانهيارات.⁽¹⁸⁾

لكن بالاندييه على الرغم من توصيفه لظاهرة ما بعد الحداثة وفق منشئها الغربي، إلا أنه يرى أنها تركت آثارها على العالم الثالث، الذي لم يتمكن من دخول عصر الحداثة فحسب، بل فقد هذا العالم حركات تحرره الوطنية، الأمر الذي أفقده قدرته الجاذبة؛ إذ كانت هذه الحركات بمنزلة عقيدة مولدة لتضامانات جماهيرية ضخمة ولحماس الشباب، ولآمال فيها كثير من الجسارة التي خدمت قضية الحرية، وربما استطاعت أن تخلق الثورة الحقيقية حتى داخل التخوم الأوروبية.

(14) يفوت، سالم. "مفهوم المؤلف في الفكر المعاصر"، دراسات عربية، ع12/11، أيلول/تشرين الأول 1997م، ص74-76.

(15) فيريليو، بول. مأكينة الإبصار، ترجمة: حسان عباس، دمشق: دار المدى، 2001م. فيريليو: أحد أعلام الفلسفة المعاصرة، تطرق إلى قضايا فلسفية غير تقليدية مثل جمالية التلاشي والعلاقة بين السرعة والسياسة. [المحررون]

(16) جيمسون، فردريك. ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي، ضمن: الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم: بيتر بروكر، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995م.

(17) بالاندييه: عالم اجتماع فرنسي من أصحاب التيار الدينامي، تركّز أفكاره على إزالة الاستعمار، والتنمية، وتكوين الدول الإفريقية. [المحررون]

(18) بالاندييه، جورج. الطريق إلى القرن الواحد والعشرين: التيه، ترجمة: محمد حسن إبراهيم، دمشق: وزارة الثقافة، 1999م.

إن بالاندييه لا يقرأ ما بعد الحداثة إلا وفقاً لعلاقتها بمضمون الحداثة وإرثها التحريري والتنويري، الذي قضت عليه ما بعد الحداثة، وتهكمت من الذين ما زالوا يتحدثون باسم هذا التراث أو يدعون امتلاكه، لذلك فبالاندييه يصف هذا الفكر وفقاً لعلاقته بالآخر في المجتمعات المغيرة له؛ هذه العلاقة التي تحدد مسألة الهويات وتطرحها بوصفها هاجس العصر الحديث، بدءاً من هويات الأشخاص والجماعات حتى هويات الدول والقوميات، ويرى أن ذلك لم يكن ليُطرح بهذه الحدة لولا اللابيين الهوياتي الذي تطرحه ما بعد الحداثة، وتحدث فيه باستمرار مقدسة النزعة الفردية ومرسخة مبدأ التحول بوصفه سمة العصر وروحه. وهذه النزعة الفردية تتعزز مع ثقافة البضاعة والأشياء، والدعاية كُلية الحضور، والمشاهد التجارية التي تبدل بشكل من الأشكال هيئة المستهلك من أجل أن تجعل منه زبوناً ذا شهوة شراء دائمة التآجج، وهذه هي مظاهر المجتمع الاتصالي، بوسائطه الإعلامية التي تمنح الجبروت للسمع والصورة اللذين يحافظان على الانطباع بأننا قد بلغنا توصلنا إلى تنوع العالم، وإلى رؤية التاريخ وهو يتكون ويتشكل.

إن زمانية ما بعد الحداثة تدل على الدخول في عهد ثقافي جديد، بمقدار ما تدل على اضطراب العلاقات المقاومة مع المكان؛ فالأزمة الاجتماعية، تنقسم وتنوع حسب الأوضاع المتحركة التي تعمل فيها، وتكون في حالة من الميوعة؛ إذ لا زمان من بينها يفرض هيمنته ويجلب استمراراً نسبياً، فما نعيشه هو زمن اللااستقرار، الأمر الذي يسهم في تقوية و(بلورة) وعي يتأسس على الفوري والحظي رافضاً الأزمنة الماضية، وهائلاً بأزمة المستقبل. أما علاقة ما بعد الحداثة بالمكان، فيجب أن ينظر إليها من أوجه ثلاثة في ما يخص أكثر آثارها دلالة: إزالة التوصيف، وإزالة التحقيق وتحويله إلى وجود ضمني افتراضي، وخلق التبعر، وبذلك يتحقق المجتمع ما بعد الحداثي بوصفه مجتمع كل مكان، فالفوري يحل محل الدوام أو المُرجأ، وأماكن البشر بما تحتويه من محسوس، من حياة مشتركة مندمجة، تغدو تافهة ببلوغها الواقع الشاشاتي (شاشة التلفاز أو الحاسوب). أما الاتصال اللفظي فإنه يصاب في عالم ما بعد الحداثة، بما يشبه فقر الدم من تشوه وتحويل، فالآلات تنقل الكلمات أو بالأحرى تتلفظ بها،

ويُضَرّ بها الاتصال التجاري في معظم الأحيان كي ينتج المفاعيل الإعلانية، ويُمحي النطق الصحيح أو الحق. إنها أزمة الكلام بفعل واقع مفارق من حيث الظاهر؛ واقع يراوح بين أن يكون أكثر مما ينبغي، أو يكون دون الكفاية، وهذه الأزمة ستنتج لدينا إفقار الذاكرة وإعادة تكييف زماننا ومكاننا وفقاً لما تبتغي هي وترغب، لا وفقاً لما نطلب نحن.

ولكن، كيف سيصبح موقع العقل في هذا العالم الجديد؟ لا سيما وأن ما بعد الحداثة لا يكف عن الاستخفاف به والتهكم من وظائفه. هنا يرى بالاندييه أن العقل لن يجد نفسه داخل مجابهة بسيطة وواضحة، بل سيدخل معركة تبحث دون موارد عن استبعاد الأسطورة واستئصال الأشياء الغامضة، وهو لذلك يفقد وحدته في الوقت نفسه الذي يفقد فيه ثقته، ولا يمنحه الملجأ المفضل (العِلْم) شاغلاً تاماً واستثنائياً؛ إذ لم تعد ثمة حصانة سياسية علمية، فالعلم أصبح هو ذاته أسطورة مكتومة، ومنطوياً على أشكال منطق هجينة، كما لاحظ ذلك كاسيرر⁽¹⁹⁾ سابقاً بأن الفكر الأسطوري والفكر العقلي يتناميان على مستويين مختلفين، إلا أن الفكر الأسطوري يستمر في أن يوجد داخل الفكر العقلي ويحدد فيه، لذلك ستنشأ رغبات وانفعالات وغرائز من نوع جديد لا تقوم على ثنائية الجسد والروح بقدر ما تتبع للتوسطات الأدواتية والرموز والخيال الاتصالي.⁽²⁰⁾

ولذلك سيفقد الموت ألقه وسطوته؛ إذ لن يعود ذلك التحدي المجهول، أو ذلك السقوط المطلق الذي يحدد نهاية الوجود البشري الأخيرة، أو ذلك المحرض الأعظم والأول التخيلي الذي استمدت منه المعتقدات والتقاليد قوتها، فالموت في مجتمع بعد الحداثة أشبه بحضور غائب محير؛ إذ إن هذا المجتمع ينكره، عن طريق تأكيد القدرة المطردة القادرة على دفعه من أجل إلغاء هذا الموت أو مواراته وإبعاده، عن طريق العزل السريري لأكثر الأشخاص قرباً منه، أو معالجات الجثة التي تتيح محاكاة هجعة الحياة. وهذا المحو التدريجي ينال تظاهرات الموت الاجتماعية والأوجه العامة لحلول الموت والمأتم؛ إذ يجب

(19) كاسيرر: فيلسوف ألماني، ينتمي إلى الكانطية الجديدة، توفي عام 1945م. [المحررون]

(20) المرجع السابق.

أن تقلص قدر المستطاع آثار الموت عن طريق إبعاده ونفيه المستمر، وجعله باستمرار موتاً للآخرين.

ويبقى الجنس صلة الرجل والمرأة في المجتمع ما بعد الحداثي؛ إذ لا تقوم بينهما علاقة أخرى كالزواج أو ما شابهه؛ فالجنسوية تميل إلى تحقيق ما يمكن وصفه بـ: (جنس دون عمر، دون عنف، دون معايير). وما كان يسمى خطيئة شهوة الجسد سيصبح الهدف من أجل التوصل إلى الشبقية، وتحضر هذه في كل الوسائل؛ بدءاً من دعاية العلاقات الغرامية التي تزيح حدود الحياة الصميمة، وانتهاء بإنجاز خدمة الجنس التي ستصبح مطلب الجميع وصفة الوسائل الاتصالية القادمة التي ستنزع منا حقنا بالرد، ولن نتركنا سوى أسارى التخيل والتلقي الوهمي.

إذن، فعند بالاندييه، يكون مجتمع ما بعد الحداثة مجتمعاً أقل إنسانية وأكثر بُعداً عنها، بل إنه يصفه بأنه "مجتمع نهاية القيم"؛ هذه القيم التي لن يكون لها فيه أية صفة معيارية أو حتى اعتبارية، إنه مجتمع يؤسس لقيمه التي ينتجها ويتعامل معها وفق ظرفها القابل للتحويل باستمرار، ومن ثم فإن هذه القيم أيضاً -إذا ما بقيت هذه التسمية منطبقة عليها- ستظل عرضةً للتغير بل المحو والاختفاء.

أما إغلتون⁽²¹⁾ فيبدو منشغلاً ومنهماكاً بدراسة تمفصل العلاقة بين مفهوم الثقافة وما بعد الحداثة؛ إذ يرى أن المعنى الذي تضيفه ما بعد الحداثة على الثقافة ليس بالبعيد كل البعد عن التصور الكوني الذي لا ينفك بعض الحداثيين ينكرونه عن طريق تفضيلهم الحديث عن الخصوصيات، فما من مفهوم للثقافة هو بالمفهوم الانتقادي حقاً وصدقاً حيال ذاته، ولأن الثقافات بهذا المعنى -ما بعد الحداثة- غالباً ما تكون كليّات ملموسة، أو طبقات محلية من المذهب الكلي الذي تشجبه، فالثقافة التعددية لا بدّ لها أن تكون إقصائية، ولذلك تجد الجماعات الهامشية في الثقافة الواسعة أو ثقافة الأغلبية موقعَ الثقافة، ثقافة قمعية وخانقة. وتُظهر ذلك في النفور والاشمئزاز من عادات الأكثرية، ويتجلى ذلك في نظرة كل

(21) تيري إغلتون: ناقد ومعلق ثقافي معروف، له رؤية متجذرة في اليسار. [المحررون]

من الثقافة الشعبية والنخبوية كل منها إلى الأخرى.⁽²²⁾

تبدو الثقافة، إذن، بالنسبة إلى نظرية ما بعد الحداثة ثقافة الأقلية المنشقة، وتحثني دوماً بجوهر خالص لهوية متميزة، وهي لذلك تصبح مورداً من موارد السياسة وتدخل في تركيب نمط غريزي للجمهور؛ إذ تصبح الثقافة جزءاً من الهوية التي يحتاج الدفاع عنها إلى بذل الغالي والرخيص في سبيلها، ولكن توظيف الثقافة هنا ليس بعيداً أو بمنأى عن مصلحة السلطة ورغبتها الدفينة، فما من سلطة سياسية يمكن أن تبقى على نحو مُرضٍ من خلال الإكراه العادي وحسب؛ إذ هي تخسر وفقاً لذلك قدراً كبيراً من صدقيتها الأيديولوجية، وتثبت في وقت الأزمات أنها هشة على نحوٍ يندر بأشد الأخطار، ولذلك تلجأ السلطة لكي تضمن موافقة الذين تحكمهم إلى معرفة أشد حميمية لمجموعة من الخطوط البيانية والجداول الإحصائية التي تتكون منها الذات الإنسانية؛ فلكي تحكم بنجاح، عليك أن تفهم البشر وما يرغبون فيه أو يرغبون عنه في دواخلهم، وألا تقتصر على فهم عاداتهم في التصويت والانتخاب، أو مطامحهم الاجتماعية، وكما تضبط البشر من الداخل، عليك أن تتخيلهم من الداخل أيضاً، وما من شكل معرفي أشد دهاءً وبراعةً في رسم خارطة لتعقيدات القلب من الثقافة الفنية، وهذا ما جعل من الرواية الواقعية مع اقتراب القرن التاسع عشر مصدراً للمعرفة الاجتماعية أشد تفصيلاً وحميمية بما لا يُقاس من أي علم اجتماع وضعي.

ولكن، لا يعني هذا أن الثقافة الرفيعة مؤامرة تحيكها الفئة الحاكمة، فهي إذا ما كانت تنجز في بعض الأحيان مثل هذه الوظيفة المعرفية السابقة، إلا أنه من الممكن أن تزرع فيها الاضطراب في أحيان أخرى. ومع ذلك، فإن أعمال الفن، التي تبدو بريئة وبعيدة أشد البعد عن السلطة، بما تبديه من اهتمام دؤوب بدوافع القلب وحوافره، يمكن أن تخدم السلطة لهذا السبب على وجه التحديد.

فإذا ارتبطت الثقافة بالسلطة، فإن غرائز السلطة واندفاعاتها لا بد أن تحاول أن تستثمر الثقافة في نزاعاتها وحروبها، ومن هنا نشأ ما يسمى حروب الثقافة.

(22) إيغلتن، تيري. فكرة الثقافة، ترجمة: نائر ديب، دمشق: دار حوار، 2002م.

والنزاعات بشأن الثقافة تُعدّ أكبر دليل على نفى الثقافة الكونية أو وجودها، فصحيح أن ثقافةً تاريخيةً مخصوصة تعرف باسم أوروبا كانت ذات ثقافة إنسانية رفيعة، إلا أن ذلك كان مرتبطاً حتماً بأسباب تاريخية محددة، وربما تفرض هذه الظروف التاريخية نفسها ثقافة أخرى وتضع قيمها في مرتبة الكوني والعالمي.

وما ساعد الثقافة الغربية على جعلها ثقافةً عالمية، ارتباطها بنموذج الدولة- الأمة، الذي تعمم عقب فترة الاستعمار الكولونيالي، مما جعل لكل ثقافة إطاراً خاصاً يتم الدفاع عنه، فالثقافات ناقصة في جوهرها، وهي تحتاج لأن تكملها الدولة كيما تصير ذواتها الحقة، ولعل هذا هو السبب، بالنسبة للقومية الرومنتيكية⁽²³⁾ على الأقل.

فلكل إثنية حق في أن تقيم دولتها من منطلق أنها شعب مميز، ذلك أن الدولة هي السبيل الرئيس الذي يمكن من خلاله لهذا الشعب أن يحقق هويته الإثنية، وعلى هذا الأساس فإن دولة تضم أكثر من ثقافة واحدة سيحتم عليها الإخفاق في أن تعدل بين جميع هذه الثقافات، ولقد ساعد هذا الافتراض الخاص بوجود صلة داخلية بين الثقافة والسياسة، على إحداث قدر كبير من الخراب والفوضى في العالم الحديث؛ إذ تتنافس جماعات قومية مختلفة على السيادة على منطقة واحدة.

ولكن، من زاوية أخرى، فالثقافة هي أشدُّ أولية من السياسة وذات أثر أبقي، غير أنها في الوقت نفسه أقل تكيّفاً ومرونة، ويمكن للقضايا الثقافية والمادية أن تدفع البشر للنزول إلى الشوارع أكثر مما تدفعه إلى ذلك القضايا السياسية الصرفة؛ ذلك أن الثقافي هو ما يتعلق بهوية المرء الروحية، والمادي هو ما يتعلق بهويته الجسدية، ولذلك فحروب الثقافة إنما تنشأ بعد أن تستثمر السياسة الثقافة لحسابها الخاص وتوظفها وفق تفسيراتها الذاتية، الأمر الذي يسوّغ نزاعاتها الأيديولوجية. والصراع بين الثقافة الغربية والثقافات الأخرى إنما مرده أساساً إلى السياسات الغربية المتبعة، التي أدت إلى اقتلاع جماعات كاملة من جذورها، وتوليدها للبؤس والبطالة الواسعة، وتقويضها منظومات الاعتقاد التقليدية.

(23) القومية الرومنتيكية: هي صلة اجتماعية عاطفية تتولد من الاشتراك في: الأرض، والجنس، واللغة، والثقافة، والتاريخ، والحضارة، والمصالح، والآمال. [المحررون]

وذلك كله أدى إلى ظهور المزيد من الثقافات الفرعية الدفاعية والنضالية، التي تفتت المجتمع الغربي نفسه، وتشظيه من الداخل، علماً أنها تولّد قوى مشابهة في الخارج أيضاً، لكن، لا يعني هذا أن سياسات الهوية هي رد فعل سلبي بالضرورة، بل إن بعضها يعبر تعبيراً حقيقياً عن مستوى من الثقافة الرفيعة أطلق عليه "وليامز" اسم "الثورة الطويلة".

غير أن ثقافات الهوية تلك تتقاطع مع ثقافة ما بعد الحداثة، التي تدّعي الخصوصية باستمرار وتشجّع الاستهلاكية، لكن إيجلتون يشن هجوماً قاسياً على ثقافة ما بعد الحداثة التي عكفت على إضعاف الأسس الأخلاقية والميتافيزيقية للعالم الغربي، في اللحظة التي تحتاج فيها هذه الأسس إلى أن تكون في أمتن حالاتها وأقواها، ولذلك فثقافة ما بعد الحداثة تشكل خطراً على الغرب بقدر ما تشكل خصوصيات الهوية المقاتلة خطراً عليها أيضاً. وهذا ما يفرض على الغرب تحدياً من نوع جديد يتجلى في الحفاظ على الثقافة الخاصة من خطر الزوال مقابل النزعات الحمائية، ومن خطر الابتذال من الدعوات ما بعد الحداثة.

ثانياً: النقد ما بعد الحداثي للفلسفة الغربية

يُعدُّ جان فرانسوا ليونار أشهر فلاسفة ما بعد الحداثة، ومنه تستمد أصول التفكير الفلسفي ما بعد الحداثي، وقد أسهم إلى حد كبير في صياغة مفاهيمها أو أطروحاتها، لا سيما مقولة نهاية السرديات أو الحكايات الكبرى، والمفهوم الميتافيزيقي للواقع، ونقد الأسس التي قام عليها العلم غربياً، ولا شك في أن كثيراً من الفلاسفة الغربيين قد بنوا كثيراً من مقولاتهم نتيجة للتعليل أو التهميش أو القراءة النقدية لفلاسفة عصر الأنوار، ولا سيما ديكارت واسبينوزا وهوسرل وكانط وأوغست كونت وماركس وغيرهم، ولذلك نجد معظم نصوص دريدا إنما هي استعادة تأويلية لأحد الفلاسفة اليونانيين كما في كتابه (صيدلية أفلاطون)،⁽²⁴⁾ أو لأحد رموز عصر الأنوار، ويبدو أن تأثير كانط كان الأبقى أثراً في غيره من الفلاسفة، لا سيما وأن نصه المحكم والصعب قد فرض ذاته وتحديه

(24) دريدا، جاك. صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، تونس: دار الجنوب للنشر، 1998م.

على الفلاسفة الذين أتوا بعده بغية تجاوزه أو تفكيكه، ولذلك نجد ليوتار يقرأ النص الكانطي، ولكن من زاوية جديدة تماماً، ولقد قدم نصه للمرة الأولى عام 1983م في أثناء كتابته لكتابه الشهير (الخلافة)، مما يسمح بالقول إنه ترك فيه بعض تمثيلات ما بعد الحداثة في قراءة الكانطية.⁽²⁵⁾

تتمحور المسألة المركزية التي رغب ليوتار في طرحها حول مشكلة الحكم الناقد لدى كانط، بوصفه حكماً أساسياً بالنسبة إليه في كل من المجالين: السياسي والجمالي. ولذلك يرى ليوتار أن حكم "الجليل" عند كانط يسمح بأن نتعامل مع التاريخ بالأسلوب النقدي، بشرط أن نعترف ونقر أن "تقديم" قضاياها للبت بها، له خطوط يجب ألا نتخطاها لكي نحترم خصوصيتها وتفرداها وتناقضاتها، آخذين عوالمها الاجتماعية والسياسية بالحسبان. ولذلك يصير ليوتار على التوضيح بأن التاريخ ليس ناتجاً لغائية موحدة، وإنما لغائيات عدة غير متجانسة ومعقدة. وبذلك تكون الفلسفة عند كانط أشبه بنوع من النقد، وعندها يمكن القول إن السياسة لا تعلم كما تعلم الفلسفة، وإلا فهي لا تكون سوى تحوط براغماتي، تحوط رجل الأخلاق السياسي الذي لا تُعدّ الأفكار بالنسبة له سوى تقنية، فالسياسي عند كانط أو المثل الأعلى للرجل السياسي هو "السياسي الأخلاقي" الذي عليه أن يصدر أحكاماً، مثله في ذلك "الأخلاقي السياسي"، غير أن هذا الأخير يعتقد أن في حوزته معياراً يقيم به الجملة الجيدة حسب كل حالة، وأن هذا المعيار هو رفاهية الفرد أو صالحه أو الشعب أو الدولة إلخ، أما الآخر فلا يستند إلى معيار وهو يقود نفسه بناءً على فكرة الخير الشامل، الذي هو الحرية، مبدأً للتقنين. وعليه؛ فإنه من الممكن أن يكون بالنسبة لإحدى الجمل الفرضية؛ أي المثل من أمثال الإرادة السياسية، أو يكون تقديم الميزة الناجمة عنه تقنياً براغماتياً، لا بطريقة مباشرة، ولكن بطريقة غير مباشرة، وهكذا يشترك "السياسي الأخلاقي" في حرب المصالح مثلما يشارك الفيلسوف في صراع المدارس الفكرية، وقد عكس ذلك كانط في كتابه "الإعلان بقرب عقد معاهدة سلام دائم

(25) ليوتار، جان فرانسوا. الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ، ترجمة: نبيل سعد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م.

في الفلسفة" الذي نشر بعد عام واحد بعد كتاب "مشروع السلام الدائم"؛ أي في عام 1796م الذي أراد فيه كانط وضع حد للجدل الدائر بينه وبين شلوسير.

وبذلك يخلص ليوتار إلى القول إن السياسي الكانطي يبدو أقرب ما يكون إلى ما نعينه اليوم ببساطة متناهية بـ "السياسي". فالتجربة السياسية في زماننا، وهي في ذلك تختلف تماماً عما كان يعرفه كانط، تجري من ناحية -مبدئياً- في شكل ديموقراطي. أمّا الطريقة التي تمارس بها الهيمنة فهي بالنسبة إلى كانط تتنوع حسب اختلاف الأشخاص الذين يملكون في أيديهم سلطة الدولة العليا. أمّا الطريقة التي يحكم بها الشعب بوساطة صاحب السلطة، التي لا تتبع مباشرة شكل السيطرة، فإن كانط -عندئذ- يجيز اثنتين فقط من بينها: السلطة الجمهورية والسلطة المستبدّة، تبعاً لما تسير عليه الدولة من فصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، وكلما كان هذا الفصل قوياً قلّت خطورة أن يختلط التنفيذي بالتشريعي، وقلّ تهديد الاستبداد، إننا نقرب من الجمهورية بمقدار ما نفرق بين السلطتين، ولذلك تصبح هنا مهمة القاضي الناقد الأولى هي البتّ، ويُعدّ كانط حينها السلطة تمثيلية حين تصبح إمكانية الخلط بين السلطتين مستحيلة. إن مرور غيرنا من إحداهما إلى الأخرى يُعدّ غير قانوني، فالديموقراطية هي إحدى قضايا الهمّ السياسي، بما أنها تخلط -كلما أمكن ذلك- بين القدرة على التشريع والقدرة على التنفيذ، فمن التناقض أن يكون صاحب السلطة هو المنفذ؛ إذ هما لا يتبعان أسرة جُمَل واحدة، فالأول هو مثّل أعلى للعقل العملي السياسي، والآخر هو المرجع لتقديم جملة معرفية للاجتماع السياسي الذي يحدد سيطرة السيد. ثم يؤكد ليوتار أن ما يطلق عليه ما بعد الحداثة للتدليل على الواقع المعاصر، إنما هو الشعور بالانشطار الواقع في النواة السياسية التشاردية، بين الحديث المفرط عن حقوق الإنسان والحريات الديموقراطية، والهوة السحيقة التي عاشتها المجتمعات في المجاعات والحروب الأهلية ومعسكرات الاعتقال والتعذيب الجماعي، وهذا ما لم يعيشه كانط ولكن عشناه نحن، وهو ما يدفعنا إلى القول بأننا إنما نعيش عصر ما بعد الحداثة بعد أن فقدت حداثة كانط حداثتها، وتحولت إلى نهاية مأسوية.

ثالثاً: نقد الحداثة وما بعدها في الفكر العربي المعاصر

حاول عدد من الباحثين العرب أن ينقدوا الحداثة من موقعهم، مبرزين تحيزها وتهميشها المستمر لما يُعرف بالأطراف باللغة الماركسية، ولعل برهان غليون⁽²⁶⁾ يعد الأبرز في هذا المجال؛ إذ عمل على دراسة استتبعات أفكار الحداثة المتبناة من النخبة العربية على المجتمعات العربية لينظر إلى مفاعيلها ومآلاتها،⁽²⁷⁾ فالحداثة في العالم العربي أنتجت عكسها، أو ما يسميه غليون "الحداثة-الحثالة". وعلى هذا أصبحت هذه "الحداثة-الحثالة" العقبة الرئيسة أمام استملاك الحداثة الفعلية. فالعائق الحقيقي أمام تطوير الآلة الإنتاجية اليوم ليس الإنتاج الحرفي أو الفلاحي القديم، ولكن "التشوهات الكامنة في صلب النظام الاقتصادي الجديد، بما يشتمل عليه من بنى داخلية وارتباطات خارجية"، كما أن الأزمة التي يعيشها المجتمع العربي ليست أزمة الدولة الحديثة أو قيمها التحديثية، وإنما هي "أزمة الدولة التحديثية التي قادت باسم التقدم والعقلانية والحرية والوطنية إلى عكس أهدافها بسبب الانحرافات الأصلية التي اتسم بها مفهوماها، والمصالح الاجتماعية التي كانت توجه سياساتها وعملها". ويكشف غليون ومن ورائه عددٌ من المثقفين الذين تبنوا التحليل السياسي-الاجتماعي لأزمة المجتمع العربي، أن الأزمة الحقيقية التي تعصف بالمجتمع العربي اليوم تكمن إذن في نموذج الحداثة العربية نفسها.⁽²⁸⁾ وليس هناك أمل في الخروج منها إلا بنقد هذه الحداثة المسخ وتوفير شروط تجاوزها والخروج منها.

(26) برهان غليون: مفكر سوري أستاذ علم الاجتماع، ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في السوربون. [المحررون]

(27) غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت: دار التنوير، ط2، 1987م.

(28) باروت، محمد جمال. النهضة والدولة والحداثة: مراجعات نقدية، اللاذقية: دار حوار، 2000م. انظر أيضاً:

- باروت، محمد جمال. أطراف الحداثة ما بين علمانية النخبة وإسلامية الأمة، حلب: دار الصداقة، 1996م.

- زيادة، رضوان. أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، بيروت: دار الطليعة، 2004م.

وإذا كان بعضهم يعيد الأزمة إلى جذورها التحديثية الأولى مع "التنظيمات العثمانية"؛ إذ أدت أيديولوجية التحديث التي تبنتها النخب العربية إلى نتائج عكسية لما أرادت وخطت له؛ إذ كرست بدايةً حالة التبعية المستمرة، كما أنها عطّلت الطاقات المنتجة الكامنة لدى الأجيال الصاعدة، لأن هذا التحديث ارتبط بنقل التكنولوجيا وكل ما رافقها من علوم ومعارف، دون الاهتمام بمدى اندماجها مع السياق الداخلي للنمو التكنولوجي والمعرفي والأهلي المستقل، ولا بمدى تمفصلها وفقاً للحاجات المحلية، لذلك ظلت مسيرة التحديث ولا تزال جسماً غريباً وخارجياً معزولاً عن رقابة وسيطرة الجماهير الفلاحية المدنية.⁽²⁹⁾ ووفقاً لذلك، يمكن النظر إلى إشكالية الحداثة في الوطن العربي وفق رؤية كلية كنتاج لآثار التحديث المستلب، الذي تزداد وطأته مع استمرار عزلة النخبة عن جماهيرها واتهامها إياها بالجهل والطائفية والشعبوية، الأمر الذي يعمق أزمة الحداثة ويحولها في النهاية إلى أداة لتكريس التخلف بدلاً من أن تكون الحداثة طريقاً للنهضة والتنمية.

أمّا النقد العربي لما بعد الحداثة فقد كان ما بين اختزال وانطباعة؛ إذ يستحضر الخطاب العربي -لدى الحديث عمّا بعد الحداثة وباستمرار- مفاهيم العولمة والرأسمالية والديمقراطية الأمريكية. ولذلك فهو غالباً ما يسقط في فخ التنميط الذي يكرر نفسه دوماً عبر الهجاء والذم، وأحياناً يسفُّ إلى مستوى الشتيمة.

إن التلقي السلبي لمفهوم ما بعد الحداثة يعود بدايةً إلى سلبية علاقة المثقفين العرب بالغرب، وإلى عدم قراءة التحولات الغربية التي أفضت حداثتها إلى ولادة حداثة من نوع جديد، أطلق عليها ما بعد الحداثة ثانياً، وأخيراً إلى ربط هذه التحولات بالمتغيرات السياسية الدولية التي غالباً ما كانت ذات انعكاسات سلبية على المنطقة العربية، بدءاً من احتلال فلسطين وجزء من الأراضي العربية وانتهاءً باحتلال العراق عبر صيغة من صيغ "التحرير" من المستعمر الداخلي.

(29) مرشو، غريغوار. أيديولوجيا الحداثة بين المثاقفة والانفصام الحضاري، دمشق: دار الأهالي، 2000م.

وتعبر كتابات المسيري المستمرة في نقد ما بعد الحداثة عن ذلك؛⁽³⁰⁾ إذ يرى أن الفلسفة الغربية الحالية انتقلت من المادية الصلبة إلى المادية السائلة، ورائدها في ذلك نيتشه،⁽³¹⁾ الذي لخص رؤيته في عبارته الشهيرة "لقد مات الإله"، التي تعني في حقيقتها نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة، بل وفكرة الكل ذاتها، بوصفه كيانه متماسكاً يعلو على الأشياء، ومن ثم يسقط المركز بسقوط الكل المتجاوز، فيصبح العالم أجزاء لا تشكل كلاً ولا مركزاً لها، وذرات لا يربطها رابط، مما يعني إنكار وجود رؤية حقيقية ثابتة، وإنكار فكرة العام والعالمي والإنساني.

ثم يخوض في رحلة مع عدد من المفكرين الغربيين مختلفي الاتجاهات والاهتمامات، ليقرأهم قراءة يبدو واضحاً أنها ليست دقيقة أبداً، ذلك أنه يأخذ على فريدينايد دي سوسير⁽³²⁾ عالم اللغويات الشهير أنه قال إن العلاقة بين الدال والمدلول ليست ضرورية أو جوهرية أو ثابتة، فهي علاقة اعتباطية وعشوائية، فلا يوجد أي سبب منطقي أو موضوعي لأن تكون كلمة (قطعة) العربية أو (Cat) الإنجليزية هي الإشارة الوحيدة الضرورية والمنطقية إلى هذا الحيوان الصغير الذي يسير على أربع ويغطي جسده نوع من الفراء.

ثم يستطرد المسيري في تعليقه على سوسير قائلاً: "إن اللغة وفقاً لذلك هي نظام من العلاقات والاختلافات الثنائية المتعارضة، ليست لأجزائها هوية، أو جوهر، أو حتى وجود خارجها."

لكن المسيري لم يتوقف ليدرك المعنى الحقيقي لعبارة سوسير تلك، ذلك أن سوسير عندما توصل بعد دراساته اللغوية إلى أن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة اعتباطية وعشوائية فإنه كان يقصد أن هناك تواطؤاً اجتماعياً على اعتبار أن الاسم المحدد يُطلق على ذاك المسمى، وهي ليست علاقة جوهرية

(30) المسيري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي. الحداثة وما بعد الحداثة، دمشق: دار الفكر، 2004م.

(31) نيتشه: فيلسوف وشاعر ألماني. كان عالم نفس ولغويات متميزاً، ملهماً للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة. [المحررون]

(32) دي سوسير: عالم لغويات سويسري يُعدّ مؤسس المدرسة البنوية في اللسانيات. [المحررون]

نابعة من أصل اللغة أو من أصل الشيء. فأحرف القطة على سبيل المثال لا ترمز في نطقها أو كتابتها إلى ذاك الحيوان، بل إن التواطؤ الاجتماعي، أو بحسب ما يسميه المناطق العرب، تواضع الناس على اعتبار أن هذا الاسم يرمز إلى ذلك المسمى، وهي نتيجة أدركها كثير من اللغويين العرب، لكنها لم تجد تععيداً لها، أو تأسيساً منهجياً إلا على يد العالم اللغوي سوسير.

ويكاد الأمر ذاته ينطبق لدى قراءة المسيري لجان فرانسوا ليوتار أحد أهم فلاسفة ما بعد الحداثة؛ إذ يستنتج استنتاجاً غريباً، لا يذكر لنا مراجعه في هذا الاستنتاج؛ إذ يقول: "صرح ليوتار بأن الجسد أصبح أصل الفلسفة وأصل كل النشاطات الأساسية. أما الإستمولوجيا فقد أصبحت تشبه النشاط الجنسي". ومع تحفظنا التام على نقل هذه العبارة عن ليوتار دون تبيان إحالتها، فإن ذلك يبتعد عن حقل اهتمام ليوتار نفسه، وهو الذي أسس لمفهوم ما بعد الحداثة بناءً على أسس العلم والميتافيزيقيا وقليلاً من الأدب، ولا يبدو لعبارته تلك أي معنى سوى رغبة المسيري نفسه في العودة بالفلسفة الغربية باستمرار إلى مفهوم الجنس والجسد والأعضاء التناسلية، تلك الخلاصة التي لا يفتأ يكررها ويعيدها باستمرار دون أن يجعلنا نتلمس الحثيات التي جعلته يصل إلى هذا الاستنتاج الغريب.

وفضلاً عن ذلك كله، فإن المسيري يخلط باستمرار بين مفاهيم ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، ويرى أن مصطلح التفكيكية يترادف مع مصطلح ما بعد الحداثة، مع العلم أن رواد كلا المدرستين مختلفون تماماً في المنطلقات والمبادئ وحتى النهايات الفلسفية، وإن يصح القول إن ما بعد البنيوية أهبت بشكلٍ من الأشكال لولادة ما بعد الحداثة.

وما بعد الحداثة -عند المسيري- تعني أزمة الغرب ونهاية الحداثة، وهي في واقع الأمر -كما يقول- "أيديولوجية النظام العالمي الاستعماري الجديد الذي يحاول أن ينسينا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية، حتى يمكنه أن يفتح حدودنا لرأسماله وأدواته ومخبراته وإعلامه " ثم يضيف إلى كل ذلك جزءاً قاطعاً بالعلاقة بين التفكيكية واليهودية، ثم لا نتظر كثيراً حتى يساوي

المسيري ما بعد الحداثة والصهيونية، لنكون عندها أمام أفئدة متعددة لوجه الصهيونية، وبذلك علينا أن نرفضها ونحاربها كما نرفض الصهيونية ونحاربها.

لكن، ما الصورة التي يرسمها المسيري لعالم ما بعد الحداثة؟ إنه "عالم صُفِّي وطُهر تماماً من المطلقات والمرجعية النهائية، فلا مركز ولا هامش، وإنما عالم أفقي متساوٍ مسطح لا يوجد فيه وضع خاص أو متميز لأي شيء، وضمن ذلك الإنسان. لذا، فهو نسبيٌ تماماً، ولكنه مع هذا يخلع المطلقية على النسبية، فالمرجعية النهائية هي إنكار المرجعية، والمطلق الثابت الوحيد هو النسبي المتغير" ويضيف فيما بعد واصفاً أيديولوجية ما بعد الحداثة بأنها "أيديولوجية إمبريالية تحض على الاستهلاك، وتعلن موت الإنسان بعد موت الإله، وتنكر وجود أي مركز، وتنفي أية مرجعية من أي نوع، فهي حرية كاملة وخضوع كامل لقانون الصدفة، وهي منظومة فلسفية تطهرت تماماً من الفلسفة والإنسان والمطلقات"، ثم هي مرة أخرى "نسيان نشط للذاكرة التاريخية، وهي طريقة متضخمة متورمة للقول بنهاية التاريخ، ويمكننا القول: إنه إذا كان فوكوياما⁽³³⁾ اكتشف نهاية التاريخ فإن ما بعد الحداثة تقوم بقتله".⁽³⁴⁾

إن كلمات المسيري هذه تشكل رأياً انطباعياً ومزاجياً فقط، وتختزل ثقافة ما بعد الحداثة إلى محض سلعة استهلاكية، فيجري توصيف المجتمع الغربي الحديث على أنه مجتمع ما بعد حداثي، وكأن الغرب دخل الآن نهائياً فترة ما بعد الحداثة التي أعلنت عن نفسها نهائياً، وما علينا إلا أن نتعامل معه وفقاً لمرحلته الجديدة. إن تلك الرؤية تتناسى أن النخبة المثقفة الغربية نفسها غير متفقة حتى على مصطلح ما بعد الحداثة نفسه، فكيف إذن بتحليلاتها السياسية أو أطروحاتها الأدبية والفنية والاجتماعية؟ كما أن ما بعد الحداثة وكما تظهر من خلال كتابات روادها كليونارد وبودريار وإيهاب حسن وغيرهم، لا تؤمن بأية سردية كبرى كما يسميها ليوتار، وتسعى لتدمير البنى الكلية والأبنية الفكرية المعمارية الكلاسيكية، وعلى رأسها النظريات والأيديولوجيات الليبرالية، فكيف تتهم ما بعد الحداثة

(33) فرنسيس فوكوياما: كاتب ومفكر أمريكي الجنسية. يُعدُّ من أهم مفكري المحافظين الجدد. ويُعدُّ

كتاب "نهاية التاريخ" من أهم كتبه. [المحررون]

(34) المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق: دار الفكر، 2002م.

بالإمبريالية؟ فالمدخل الذي اختاره المسيري للهجوم على ما بعد الحداثة كان بإمكانه توظيف النقد الذي وجهته ما بعد الحداثة للحداثة نفسها، للاستفادة منه في قراءة تحولات المجتمع الغربي ومصائره، فالحداثة الغربية ربما لأول مرة منذ القرن الثامن عشر تجد أسسها التي قامت عليها موضع تساؤل وتشكيك، وهو ما أعطى مفكري ما بعد الحداثة المشروع المعرفية والواقعية، كما أن الفكر ما بعد الحداثي كان متوجهاً بشكل رئيس للنزعة المركزية الغربية، خاصة في علاقتها بدول الأطراف أو دول العالم الثالث، وحتى خطاب التمرکز الذي نشأ داخل أوروبا نفسها على حساب الفئات المهمشة والمسحوقة، فما بعد الحداثة تُعد من هذه الزاوية بمنزلة رد اعتبار للهامش على حساب المركز والأساسي.

إن المسيري قد حصر نفسه بداية في ثنائية قديمة تتجدد تبعاً هي المادية/الروحية. وحاول إلصاق كل شيء غربي بالمادية التي تعني بالنسبة إليه مرتبة أدنى من الروحية، وهو ما جعله يسقط في فخ الاختزال التبسيطي في تتبع الصورة الغربية المعقدة والمركبة. وفي الوقت نفسه، لم يحاول أن يتتبع جذور فلسفة ما بعد الحداثة التي كانت ستمده بالأجوبة التي أثارها في أسئلته، لكنّه فضّل إعطاء أحكام عامة وإجمالية تخفي أكثر ما توضح وتظهر. وعموماً لا يبدو المسيري فريداً بين المفكرين العرب في طريقة قراءته لما بعد الحداثة، فكثير من الباحثين والكتّاب العرب لاسيّما ذوو الأصول الماركسية، لم يروا في ما بعد الحداثة إلا الوجه الجديد للرأسمالية، وهي لذلك يصح في وصفها ما صحّ في وصف الماركسية للإمبريالية.

أما فتحي التريكي⁽³⁵⁾ فإنه ينطلق من الانحياز السلبي ذاته لمفهوم ما بعد الحداثة، على اعتبار أنها تعني منطق الربح والهيمنة وفوضى السوق، كما أنها أقامت منطقاً جديداً يقوم على الإقصاء والاستبعاد والتقتيل، كما أنها مع ما فيها من فوضوية ونقدية وتعابير جمالية ودعوة إلى الإبداع والخلق في كل الميادين، إلا أنها تبقى في آخر الأمر دعامة أيديولوجية لمجتمعات الوفرة والاستهلاك، وهو لذلك يطالب باستبعادها واستبدالها بمصطلح التحديث، الذي يقرّ بوضوح

(35) فتحي التريكي: مفكر وفيلسوف، أستاذ كرسي اليونيسكو للفلسفة بجامعة تونس. [المحررون]

حركية دينامية تغيرية، قد تكون تطورية، ولكنها لا تلغي كرامة الإنسان أخلاقياً وأنطولوجياً.

خاتمة

إن دراسة الحادثة وما بعدها لا بدّ أن ترجع إلى تتبع جذور تلك الفلسفات ودراستها دراسة عميقة دون سطحية لفهم حقيقتها، ويمكننا نقد فهم المسيري والتريكي لما بعد الحادثة؛ إذ هما يصرّان على استبعاد مصطلح ما بعد الحادثة، مع أن كليهما لم ينظر إليه وفق طاقته النقدية والتشغيلية التي تمكّنا من نقد الغرب عبر أدوات الغرب ذاتها، وأن ما بعد الحادثة استطاعت وبدأت زعزعة المركزية الغربية عن استقرارها، وقوّضت مفهوم التمرّكز اليقيني؛ إذ من شأن كلّ هذه المفاهيم إذا أحسنّا استخدامها أن تعمل على أن نعيد النظر في علاقتنا بذاتنا وعلاقتنا الملتبسة دوماً بالغرب، الذي يحسن باستمرار أن يجدد ذاته ويخلق بداخله سيرورة حيوية من نوع خاص، تجلّت في الوقت الحالي بمفهوم ما بعد الحادثة الذي يقف على إرث الحادثة استيعاباً وإدماجاً.