ما بعد الحداثية ونهاية التاريخ

- من الحداثة إلى ما بعد الحداثة
- ما بعد الحداثية ونسبية خطاب المعرفة
- ثقة ومخاطرة أم حداثة متجذرة؟
- ما بعد الحداثة والأنثروبولوجيا
- ما بعد الحداثة والجغرافيا
- قائمة بيبليوجرافية

تعتبر الحداثة المتقدمة أو ما بعد الحداثة (Postmodernité)، على رأي بعض من ممثليها، من حيث التعريف لا معرفة. إنها بمثابة انقلاب أو رفض للبديهيات الجد معروفة أو السرديات الكبيرة عن الثقافة الغربية منذ عصر الأنوار. هكذا يعمل هذا المفهوم، متخطيا بذلك مستوى الفكر الواعي. وزيادة على ذلك، فإن الحداثة المتقدمة، لا تتخذ شكلا وحيدا ولو أن منهجها المألوف جدا، يتمثل في منهج التفكيك (Déconstruction). وفي الواقع، تعني الحداثة المتقدمة أو ما بعد الحداثة تحديدا، فترة تاريخية تلي حقبة الحداثة. وهي موقف نظري يدافع عنه بعض المثقفين في خضم تلك الحقبة. وبالرغم من أن **فريديريك جيمزون** (Fredric Jameson) يؤكد في هذا الشأن، أن "منطق الرأسمالية المتقدمة"، لم يتسن له بعد أن يبلغ حتفه، وإذا كان **ي. هابرماس** (Jürgen Habermas) قد أشار إلى أن العقلانية الموعودة من الـ"مشروع اللانهائي" للحداثة، يجب أن تظل الهدف المفضل للمجتمع العالمي المعاصر، فإن غالبية المفكرين ما بعد الحداثيين يؤكدون رغم ذلك، أن هناك تغيرا قد وقع. لكن من الصعب أن نتعرف على لحظة دقيقة، تحدد فيها ما بعد الحداثة: ماذا تغير؟ متى تغير ذلك؟ وفي أي مدى توجد استمرارية مع الحقبة السابقة؟

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

منذ أن استعمل **ش. بودلير** (Charles Baudelaire, 1821-1867) عبارة حداثة (Modernité) لكي يشير إلى عدد معين من خصائص الإبداع الفني التقدمي، لم تعد التصورات الفلسفية للتاريخ أكثر من العلوم الاجتماعية، تتفرد باحتكار عبارة الحداثة. ويفسر هذا الظرف، كيف ارتبط بهذه القضية، مبحث كامل متعدد الأشكال، ذو معالم لا محددة، بلا مفهوم إجرائي حقيقي في العلوم الإنسانية. ويجسد خطاب الحداثة الحركة الطبيعية في معرفة الطبيعة التي أعقبها بعد ذلك، تفكير يبحث عن تعميق سيطرته على الحاضر التاريخي. إن كل من يتحدث عن الحداثة أو من ينخرط في

إشكاليتها، بشكل أو بآخر، يبحث عن الإلمام بخصائص كبيرة واتجاهات محددة للحظة التاريخية التي تخصها، وتتشكل كموقع طبيعي في وجودها وفعلها الممكن أيضا. وفي هذا التفكير، لا يلاحظ الحاضر الحديث فقط، في منظور طويل المدة [يتناقض مع الحاضر المعاصر أو الحاضر الراهن] لكنه يقيّم وفقا لمشروعية التجارب الأساسية التي تميزه. ومن خلال تعاطيها للحداثة كموضوع، تبحث العلوم الإنسانية إذن، عن تحسين وتتويج فهمها للحاضر.

يشكل الميل إلى تقسيم مجرى التاريخ (ضمنيا حتى الحاضر) في صيغة "حقب"، "عهود"، و"مراحل"، بنية ثابتة للفهم التاريخي، يتعلق بأحد أولى مكتسبات الوعي التاريخي. وهو الذي استند إليه، مؤرخو مختلف الحضارات في الغالب، في شكل إطار سردي أول، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، نتيجة الاضطرابات التي حدثت في الغرب التي سببتها المكتشفات العلمية وتعميم الطباعة والتقنيات الجديدة أو تلك التي استوردها الإصلاح مؤخرا. فقد أفرزت النجاحات الأولى في علوم الطبيعة الرياضية، استعادة فريدة لهذا التخطيط. هكذا فإن الفكرة العادية، إبان القرن 16م، حول "نهضة الفنون والآداب، بعد ليالي طويلة من القرون الوسطى التي وصفت الحاضر، قد نافستها بسرعة الصورة المميزة للفهم الذاتي للحداثة: أي الحداثة ذاتها التي يتم فيها إدراك الزمن الحاضر داخليا، بشكل مختلف عما سبقه. ففي فرنسا الملك لويس الـ14 المتعجرفة، فإن "خصومة القدامى والمحدثين" (الذين يمثلهم بالأساس **ش. بيرو** (Ch. Perrault) تكشف لنا كيف يتقاطع اتهام التقليد والعراقة الإغريقو – لاتينية، مع وعي حاد بأصالة واستقلالية الزمن الحاضر الذي بدأ يتشكل في صورة تفكير عن التقدم.

ولأكثر من قرن بعد ذلك، لم يبتدع **هيجل** إذن، إشكالية الحداثة المنتشرة التي ترتبط بالمفاهيم الكبيرة عن التاريخ، وتخص عصر الأنوار. كما لم يقترح كذلك، تأويلات تاريخية تقطع جذريا مع فهم الذات الذي هيمن في الحضارة الغربية بعد النهضة والإصلاح، مثل: تقدم العقل، تحرر الفرد وتحولات اقتصادية، مؤسساتية وثقافية سريعة. إن ما شكل منعرجا عنده، هو كيفية إدماج إشكالية الحداثة [المتعلقة بأصالة واستقلالية الحاضر التاريخي الذي يعتبر حقبة] في قلب التفكير الفلسفي، وكيفية ربطها بالخطاب الذي تعتبره التقاليد الغربية في الغالب أكثر جلالا: التفكير

الذاتي للوعي، النظرية السياسية ومفهوم العقل. ومع ذلك، فإن السرديات المتعالية والمشاهد العريضة التي تجعل من النموذج الاجتماعي المميز للغرب المعاصر، ليس وحسب مجموعة وحيدة، لكنه أيضا إنجاز لتطور عام للحضارة. ذلك أن **هيجل** مع أ. **كونت** أو هـ. **سبنسر**، يشكلون نمطا كلاسيكيا، فقدوا بسرعة من قوة قناعاتهم خلال القرن 19م. ولم يتطابق تأثيرهم في العلوم الاجتماعية دون ريب، سوى مع مرحلة تقليدية من تطورها. وعموما، فإن مشروع علم الاجتماع الأوروبي الكلاسيكي الذي برز في أعمال إ. **دوركايم** وم. **فيبر** يمكن فهمه، كشكل من الوفاق بين المشروع التركيبي لفلاسفة التاريخ، على طريقة **هيجل** وسلسلة من المقاربات المختلفة الأكثر تواضعا، تأخذ في الحسبان مساهمة الدراسات التاريخية، البحوث الأمبيريقية والمنظورات المقارنة. وتعتبر السوسيولوجيا الكلاسيكية أيضا، بوصفها تكوينا توفيقيا، بقدر ما تثبت فيه [على مستوى التقييم المعياري] عالمية بعض خصائص التجربة الغربية، مع إدماج متحفظ لمفهمة الانعكاسات المنحرفة، الحدود، الأزمات وتناقضات الحداثة – العقلانية في المجتمعات الغربية.

وفي الوقت نفسه، فقد بحث كل من **دوركايم** و**فيبر** عن احتواء هذه المقاربة النقدية. ويمكن التساؤل، إذا لم يكن الفهم الذاتي للحداثة، لا يتعارض بوضوح [أكثر مما قامت به أسس التفكير الهيجلي عن التوافق] مع الحاضر، للكشف عن قوة النقد. من وجهة النظر هذه، وقعت محاولة بديلة انطلقت مع ج – ج. **روسو** الذي قلب في خطابه (حول العلوم والفنون وأصل اللامساواة) بشكل فرجوي، المشروعية – الذاتية الكلاسيكية للحداثة إلى مجرد خطاب نقدي: وهكذا، فإن الوظائف التبريرية – الذاتية التي تميز خطاب **الحداثة** مثلما تموقع منذ عصر النهضة، تكون قد فضحت. فقد أدرك روسو **الحداثة** عندئذ، بواسطة البحث عن الخطط التقليدية البدائية والنزعة الطبيعية وتأسف عن فقدان العصر الذهبي، كمرحلة غياب الرابطة الاجتماعية والعلاقة بالطبيعة، مرحلة اللاأصالة، الانعزال، الخدعة وانتشار اللاعدالة. ومنذ **بلزاك** إلى **كافكا**، حاول الأدب الغربي الكلاسيكي [الذي تنيب عنه فنون أخرى] أن يترجم الآفات والآلام المرتبطة بالحداثة في المجتمعات، من جهة أخرى. وتفتح هذه الأخيرة، فضاءات لا مسبوقة أمام مؤسسات مستبدة من نوع جديد، وبعض السلوكيات والانفعالات الإنسانية البغيضة الخاصة.

في نهاية التقليد النقدي الذاتي المتطرف، يعيد **إ. أدورنو وي. هابرماس** في كتابهما "جدلية العقل" (Dialectique de la raison) قراءة كامل مسار الحداثة، انطلاقا من النظم الكليانية (Totalitarismes)، الحروب العالمية والإبادات الجماعية التي عايشاها. وحسب للفكرة التي تقول أن هذه الظواهر، تمثل ردة فعل بربرية، فهما يميلان إلى معارضة الأطروحة التي تعتبر أن تلك الظواهر تشكل إنجاز الحداثة ذاته: إنجاز ميل إلى عقلانية التحكم، السيطرة وإخضاع الطبيعة [الطبيعة – المحيط، كما طبيعة الكائن البشري ذاتها]. وفي سنوات 1980، يعتقد **ج – ف. ليوتار** (F. Lyotard 1924-1998) الذي خصص فلسفيا عبارة ما بعد الحداثة (Postmodernité)، أن التعارض بين دعاة ومناهضي الحداثة، قد افتقد من معناه. وفي مقابل الإستراتيجيا التي تتمثل في نقد الحداثة، قيمها وإنجازاتها، فهو يفضل تلك التي تؤدي إلى التشريح الذي يؤكد أن الحداثة قد تم تخطيها في الواقع: المنظور الوهمي للتوحيد الاتفاقي، اللغة القانونية – الأخلاقية، هي سجينة كونية مسوية. ذلك أن العقلانية العنيدة التي تقع في عمق الحداثة، لم تعد من القضايا الراهنة. هكذا يسمي **ليوتار** "ما بعد الحداثة"، حقبة معاصرة في طريقها هي بذاتها إلى قطع العلاقة مع السرديات المجمعة والقيم المرتبطة بالعمى، اتجاه الاختلافات غير القابلة للاختزال لأشكال الحياة.

تستهدف فكرة ما بعد الحداثة بدرجة أقل، تعيين نهاية حقبة بدلا من الدخول في مرحلة جديدة. وبالتأكيد، فهي لا تصدق على كافة معاينات الانحطاط وتفكيك النسيج الاجتماعي للحداثة. إنها لا تعمل على تجاهل لا أمراض، ولا أعداء الحداثة (حروب، مجاعات، إرهاب، سيدا، جريمة، أوبئة، الخ) التي لا تزال كثيرة وأكثر فتكا. لكنها ترمي خاصة إلى تعيين عتبة، حد، ووقت استراحة لتشير إلى أن شيئا ما قد بدأ يتغير. فإذا كان زمن الحداثة بتمامه، قد أسقط نحو المستقبل، فإن زمن ما بعد الحداثة يحدد زمن المشروع المنجز أو لحظة النهاية. كل شيء يحدث، كما لو أن شر ما في الحداثة وهو الانفجار الكبير، أو الانفجار الأخير قد تحقق على الأقل، على مستوى العلاقات الاجتماعية "المشتتة" والتمثلات الجماعية"المفتتة"! وهكذا، فإن نهاية التمثلات الكبرى أو أزمة القيم، تعني جيدا انفلاقها وتعايشها في أجزاء صغيرة، نهاية وظيفتها الأخلاقية في تحقيق التماسك ونهاية وظيفتها الاجتماعية في

بلوغ الاندماج الاجتماعي. إذ تعني نهاية الماركسية، مثلا، فقدان نموذج كلاسيكي في العلوم الاجتماعية وكذلك خسران كل نقاطه المرجعية، بالنسبة لقسم كبير من سكان المعمورة. وعليه، يجب علينا أن نقرر مع إ. **مورين** (E. Morin) أن إحدى خصائص المعرفة الحديثة، تترتب من "تكسّر في المعرفة": "لقد حققت الحداثة فوائد لا تحصى من المعرفة، بحيث أغمضنا أعيننا عن الثمن الذي يجب أن ندفعه، إزاء الأشكال الجديدة من الظلامية التي تهبط من أمكنة إنتاج المعرفة نفسها: الجامعة، البحث، والثقافة". فإذا كانت الحداثة، قد استفادت من تكسّر المعرفة وتمكنت من التقدم، بإخفاء وجهها المزدوج، بين العتمة والنور، فإن من مزايا ما بعد الحداثة، أنها تتقدم عارية الوجه.

ودون البحث عن تقييم المقترحات **الليوتاردية** في حد ذاتها، فإن ملاحظة تاريخية محضة، تذهب بنا في اتجاهه: فقد صار من المألوف لدى علماء الاجتماع الحاليين، الذين يركزون على تشريح راهني وتأويلات في المنظور الطويل المدى للزمن المعاصر [من بينهم أ. **بيك**، أ. **جيدينز**، أ. **تورين** (U. Beck, A. Giddens, A. Touraine)] قبول أطروحة التجاوز الساري للحداثة. حتى ولو أن البدايات والنتائج التي تم تحليلها ليست مطابقة لتلك التي طرحها **ليوتار**: هذا ما يشهد عليه زخم مصطلحات، مثل "فوق حداثة، حداثة مفرطة، حداثة أخرى، حداثة ثانية" (Surmodernité, hypermodernité, autre modernité, seconde modernité). الفكرة التي نريد تأكيدها، هي أن تسارع التاريخ في عديد من الميادين، منذ عام 1989 تقريبا، قد وضع موضع تساؤل، مجموعة القيم المركزة على: الحرية، المساواة، الدولة – الأمة والعلم، والتي غالبا ما طغت على المسار والأفكار في الغرب حتى الآن. فماذا تبقى اليوم، من قيمة إشكالية الحداثة، معنى وجوهر التجارب الاجتماعية التي شكل الغرب في هذه القرون المتأخرة، مسرحا لها؟

يمكننا أن نسمح لأنفسنا بتوظيف عبارة الحداثة، عندما نحاول فهم ماذا يحدث: عندما تواجه تشكيلة اجتماعية، مثل ظواهر الرأسمالية، تنامي قوة المنظمات التي تعمل وفقا لقواعد لاشخصية، تفكك أشكال الحياة وظاهرة الفردانية أو عندما نريد عزل وتقييم القيم، المعايير والإمكانات التاريخية التي ترتبط بتلك الظواهر أو تبرز في ثناياها. وهكذا، يستجيب مفهوم الحداثة إلى حاجات نظرية وليست تخيلية.

في العلوم الاجتماعية، يظل التساؤل عن الحداثة، [رغم عدم تحديد المشكلة] هو المسلك الأسهل للتوصل إلى طرح [بالدقة الكاملة المطلوبة] المشكلة النظرية، ما بعد – النظرية والمعيارية القصوى التي تعالج في تلك العلوم. وبهذا المعنى، فإن موروث علوم الاجتماع التاريخية المقارنة والتطورية الكبيرة للقرن العشرين، الذي يخص فلسفات التاريخ الدوجماتية لم يستهلك بعد. وبالمقابل، فإننا من دون شك أكثر وعيا من سابقينا، اتجاه كل تساؤل عن الحداثة [يصبح مجازفة، نتيجة إعطاء الاعتبار لظواهر أو اتجاهات تاريخية، نعرفها بكونها حداثية بامتياز] يرتكز على انتقاء متحيز، وتعسفي تكون عواقبه الأمبيريقية والمعيارية العديدة ثقيلة.

ومع تقدم العلوم التاريخية، فإن الحاجة إلى قطيعات كبيرة حقبية، كونية وحاسمة [مثل تلك التي فصلت في الخيال التاريخي الغربي لمدة طويلة، بين العصر المتوسط والعصر الحديث] تتلاشى من تلقاء نفسها، بما يؤدي جراء ذلك إلى القضاء على المشروع الدوجماتي الذي يمنح جوهرا لكل حقبة. إن ما تغير منذ **كوندورسيه، هيجل وميشليه**، هو إذن وعي أكثر حيوية، بنسبية وقابلية الخطأ والتقطيع المراحلي الذي هدفه الوحيد هو هدف استكشافي. يعود السبب الآخر الذي يدفع بنا إلى التشاؤم، اتجاه ارتباطات مبحث الحداثة إلى دروس العولمة المعاصرة. لقد أبرزت هذه الأخيرة، حداثات متعددة، مفبركة، غامضة ومهجنة، تجعل شائكة مسألة الحداثات اللاغربية التي ظلت ليست في متناول كلاسيكيي فلسفة التاريخ والسوسيولوجيا: إنها تدعو بحزم إلى إعادة النظر في المخططات النابعة من العمق القديم للوعي التاريخي الأوروبي. ذلك أنهم (أي ألأوروبيين) في موقع أفضل الآن، لإدراك كيف أن سيرورات التحديث، تبرز في ظروف متنوعة وتتشكل في أفق محتمل لخلق اجتماعي منتشر. وهي تتضمن أشكالا لا تحصى وتمتد في اتجاهات غير متوقعة أحيانا. تدعو هذه الظروف في مجموعها إلى توظيف حذر ومراقبة مفهوم الحداثة، في العلوم الإنسانية: إنها لا تدعو بالتأكيد إلى انقطاع عن التقاليد التأويلية الغنية التي غذت أثناء مرحلة البراءة الإثنومركزية والجوهرانية، الوعي التاريخي الغربي والمعارف التي طورتها، لكنها تدعو إلى خلق طرائق علاقة انعكاسية ونقدية قوية.

وفي هذا السياق، فقد حاول **ي. هابرماس** من خلال مشروعه ككل والمحاولة

التركيبية التي قدمها في كتابه "خطاب فلسفي في الحداثة" (Le discours philosophique de la modernité, 1988) التي تعتبر تطويرا للمقدمات النظرية والعلمية، أن يجيب عن كيفية الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، على ما في ذلك من تداخلات وتداعيات منهجية ومفاهيمية. وهو يجيب عن ذلك، بأن خطاب الحداثة، هو خط تواصلي رفيع بين تيار يمثل موروثا عقلانيا متجددا في الغرب [يرفض التنازل عن مكتسباته التي جمعها عبر سنين طويلة] وتيار تجديدي، يميل إلى العدمية ويرفض في بعض الأحيان كل مكتسبات العقل، لأجل إعادة تشكيله هو ذاته. إنها محاولة إعادة تشكيل الوعي الغربي ثقافيا، باختراق حدود القومية الضيقة ومعاودة طرح تداعياتها الفكرية والسياسية في ثوب جديد. ذلك أن الحداثة هي بمعنى من المعاني، إفراز لأطر متشابهة، تصب فيها الثقافات الوطنية دون أن تفتقد من خصوصياتها. وهكذا يتدرج **هابرماس**، في فتح ملف الحداثة من جديد، ليختتمه في النهاية، من خلال إسهامه الخاص الذي يروق له أن يختزل فيه كل أبعاد الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

ما بعد الحداثية ونسبية خطاب المعرفة

ما بعد الحداثية (Postmodernisme) هي براديجم جمالي، اخترع في سنوات 1970م، من قبل الناقد الأدبي الأمريكي **إيهاب ح. حسان** (Ihab H. Hassan) لكي يشير من خلاله إلى الحداثية المفرطة في حقول الأدب. لقد تم توظيف عبارة ما بعد الحداثة، من قبل الفيلسوف الفرنسي **ج - ف. ليوتار** عندما نشر عام 1979 كتابه "الوضعية ما بعد الحداثية - تقرير حول المعرفة" (La condition postmoderne-rapport sur le savoir)، ثم نشر بعد ذلك، مجموعة رسائل مفتوحة تم تجميعها في كتاب "شرح ما بعد الحداثة للأطفال" (Le postmoderne expliqué aux enfants). وقد تبعت ذلك محاولات عديدة منها من قبل **ف. جيمزون** عام 1984 و**إ. حسان** نفسه سنة 1982. وإذا كانت تلك المحاولات، من الناحية الجنيالوجية كلها مترابطة، فإن المفهومات الفلسفية والأدبية المختلفة عن براديجم ما بعد الحداثية كانت ثرية، لأنها تصحح بعضها البعض، إن لم يستبعد بعضها البعض الآخر بشكل تبادلي. يكون من المفيد، أن نكون يقظين دوما إزاء المؤلف الذي نستند إليه للحيلولة دون الوقوع

في المعاني النقيضة. ورغم أنها تستخدم في الغالب بشكل جزافي، يكون من اللائق أن نميز ما بعد الحداثية، بوصفها حركة فنية عن ما بعد الحداثية الفلسفية، واللتان تحملان في غالب الأوقات معاني متضاربة أو متناقضة. ويشبه الناقد **برايان ماكهال** (Brian McHale) الاختلاف الموجود بين الحداثة وما بعد الحداثة، بذلك التباين الذي يفصل بين الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) والأنطولوجيا (علم الوجود). هكذا تبحث الحداثة، عن بناء صورة صادقة عن العالم الواقعي، بواسطة تجاوز حدود الإدراك الحسي الإنساني. بينما تتساءل ما بعد الحداثة عن مكانة العالم الافتراضي الذي تخلقه التحفة الفنية وعلاقته بالعالم الواقعي. والمثال الممتاز الذي يعبر عن ذلك، هو قصة **ج. ل. بورجيس** (Jorge Luis Borges 1899-1986) التي نشرت في مؤلف يحمل عنوان "خيالات" (*Fictions*) التي يكون العالم الواقعي خلالها، قد أصبح شيئا فشيئا مستعمرا من قبل العالم الافتراضي. من الواضح جيدا أن ما بعد الحداثية، تريد هكذا أن تكون متنوعة. ويمكن أن يوظف كتاب **ج - ف. ليوتار** (Lyotard, 1974) بوصفه معلما بارزا، بشأن ميلاد ما بعد الحداثة، باعتبارها ظاهرة سوسيو - ثقافية.

وفي الواقع، فقد برزت ما بعد الحداثة بشكل فجائي، ضمن مختلف فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية وفي الهندسة المعمارية تحديدا. إذ ارتبط انتشار هذا المفهوم بشكل وثيق، بالسياسة المحافظة - الجديدة وببروز العولمة التي تضافرت مع شبكاتها الاتصالية. كما توجد منها أيضا، أشكال قومية من ما بعد الحداثة، بحيث تشكل الرواية الأمريكية الشمالية مزيجا غريبا منها، لأنها تخلط التفاؤل الملازم للنزعة البراجماتية الأمريكية [(نجد المثال المفضل في عمل **ر. رورتي** (Richard Rorty 1931-2008)] في وقت يبدو فيه أن المنظرين الفرنسيين الأكثر تشاؤما منهم، أمثال: **م. فوكو، ج. دريدا وج. دولوز** (Michel Foucault 1926-1984, Jacques Derrida 1930-2004 et Gilles Deleuze 1925-1995) يحصدون شارات التشريف في الولايات المتحدة، أكثر من التقدير الذي يحظون به في بلدهم.

بشكل مختزل، يمكن أن تشير عبارة ما بعد الحداثة إلى ثلاث ظواهر: 1- نقد الإيمان في الطابع العام للعقل المستوحى من حقبة الأنوار. 2- الموقف الوجودي النسبي الذي يؤكد أن كل شيء مشروع، لأنه ليست هناك "حقيقة" واحدة قابلة

للإثبات. 3- نقد المعتقد ذي الطابع "الموضوعي" في العلم. وفي هذا المنظور، فقد انكبت سوسيولوجيا العلوم على خلع ثوب القداسة عن العلم، بإبراز كيف أن عمل البحث يقع دوما ضمن نزاعات مصلحية، تحوّل المكتشفات العلمية إلى معارك من أجل السلطة. وتتجه النزعة ما بعد الحداثية المتطرفة صوب تأكيد حقيقة مفادها أن العلم، يختصر في نسق من المعتقدات، كغيره من المعارف الأخرى. وبشكل أقل إثارة للجدل، تطرح سوسيولوجيا العلوم إشكالية، تتمثل في: "أن المعرفة تتموقع دوما وتسجل في مواقع إنتاج وتصديق"، حيث لا يمكن اعتبار العامل الإنساني متغيرا خارجيا، لكنه يشكل جزءا لا يتجزأ من المعرفة التي يتم بناؤها. فليس من الممكن إذن، أن نفصل البعد الاجتماعي، التاريخي والثقافي للعالم عن المعرفة التي يبنيها. تركز سوسيولوجيا العلوم إذن، على ملاحظة التأثير والتداخل بين المعتقدات والرهانات التي يعيش العلماء في سياقها. إنها تجتهد في إنارة الموقع الذي يتكلم منه هؤلاء الباحثين.

تشكل هذه النقاشات، جزءا من التاريخ الفكري للربع الأخير من القرن العشرين الذي يطبع بلحظات ثلاث: 1- سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية (1945-1960) التي خصصت لإعادة البناء، في بيئة من الغليان السلمي المستعادة، النمو والإعجاب بالعلم الذي يعتبر مصدرا للرخاء والازدهار. وفي هذه الحقبة، حيث كانت حروب الاستقلال متقدمة رغم ذلك، فقد تم تناول النتائج التي ترتبت وأثرت على القناعات المتقاسمة في كامل العالم الغربي، بشأن تفوق المعرفة المبنية انطلاقا من حقبة الأنوار، بدرجة ضعيفة. 2- وفي سنوات السبعينات/ الثمانينات التي تميزت بازدهار أقل، فقد لوحظ بروز عدة جماعات ناقدة، إزاء الثقة العمياء في التقدم الاجتماعي والعلمي (الأيكولوجيون، أنصار الحركة النسوية، أنصار العالم الثالث، الخ) والاعتقاد في كونية العقل. إنها حقبة الاستنكار والاتهام والريبة. كانت الجملة الشهيرة التي أطلقها م. **فوكو** حول ضرورة تحديد الموقع الذي نتحدث منه، هي بمثابة نداء من أجل سياقية الخطابات التي ترتبط بالمعرفة التي تتهم بكونها توضع في خدمة الهيمنة الاقتصادية لأولئك لمنحرفين، بواسطة الأقوياء. لقد غذى هذا التنديد من بين ما غذى النزعة المضادة للطب العقلي والتنديد بحبس المرضى العقليين في المصحات. 3- بينما تميزت سنوات التسعينات، بانتصار المعسكر الليبرالي على

المعسكر الشرقي. وقد تمكن منطق السوق عندئذ من التفوق على الدولة. وهو ما ترجم بظاهرة فصل الدولة عن العلم الذي اضطر إلى البحث عن ممولين خواص، ليضع نفسه في خدمتهم. وقد تضاعف جراء ذلك، توجس الشعوب إزاء العلم، زيادة على حالات: فضائح الدم الملوث، مرض جنون البقر، مادة الأميانت، الخ... التي تؤكد بكل وضوح، مدى انصياع الخبراء العلميين لشروط السوق وتغافلهم عن التباسات الدولة.

دون الرجوع إلى جذور النقاش الذي وقع في ثمانينات القرن العشرين، من المفيد أن نستند في البداية إلى مشروع أ. **جيدينز** (Anthony Giddens) الذي طور مفهوم "تجذير الحداثة". ويتعلق الأمر بالتأكيد، بعرض موقف أحد المنظرين الكبار، حيث نأخذ في الحسبان الحضور الدائم لمرجعيات **جيدينز** في النقاش الأنجلوفوني حول الحداثة، أين يتم الرجوع دوما وبالأساس إلى مؤلفه المترجم إلى الفرنسية الموسوم "مخلفات الحداثة" (Giddens, 1994). يعطي **جيدينز** إلى هذه العبارة معنى عريضا أكثر مما يعطى لها ذلك في ميدان الذكاء الاصطناعي. إنه يحدد ما يطلق عليه ديناميكية الحداثة، انطلاقا من ثلاث خصائص أساسية، تقتلعها من حقبة ما قبل الحداثة: 1- انفصال الزمان عن المكان (إذ يوفر تقطيعا زمكانيا دقيقا، يكسر الروابط مع توطين النشاطات في سياق خاص من الحضور). 2- تطور آليات إعادة التوطين (مع خلق رهانات رمزية، مثل: النقد، بناء منظمات - خبراء وبناء علاقات ثقة). 3- وأخيرا، الامتلاك الانعكاسي للمعرفة (إنتاج معرفة ممنهجة، تتناول الحياة الاجتماعية وتصبح جزءا لا يتجزأ من النظام الاجتماعي العام).

ثقة ومخاطرة أم حداثة متجذرة؟

تترجم عملية الانتقال من حقبة ما قبل الحداثة إلى الحداثة بصورة دالة، عبر تحول علاقة الثقة: كانت الثقة معينة، وموطنة في أنساق القرابة (التي تثبت الروابط الاجتماعية في الزمان والمكان) التي تقع في الجماعات المحلية وتتدعم بأكوان دينية. ويتم التعبير عنها اليوم، بواسطة عبارات العلاقات الشخصية للصداقة أو الحميمية الجنسية، لكن مرجعيتها تتمثل في أنساق مجردة، تكون حقولها الزمكانية لا محددة وهي تتضمن الماضي والحاضر، في سياق تفكير مستقبلي أو استشرافي. لنتوقف مليا

عند فضيلة ما قبل الحداثة التي تحولت إلى شكل اجتماعي مركزي للحداثة. إنها تتسم في بعض التفاعلات القاعدية وجها لوجه، بواسطة "اللامبالاة المهذبة" (عبارة استلفها أ. **جيدينز** من إ. **جوفمان** (Erving Goffman)؛ أي: "برهان مفبرك بعناية، لما يمكن تسميته "تباعد مهذب" (Giddens, 1994, p. 87). وبكلمات أخرى، فإن الأمر يتناول هنا، كيف أننا نكشف للشخص الذي نلاقيه، غياب أي قصد عدواني اتجاهه. وبطبيعة الحال، فإن الثقة هذه، تتخذ نبرة أخرى في "التفاعلات الدقيقة"، لأن حقيقة تدخلها تعني أن "ضمانات إمكانية عملها" [مزيج ذكي وغير ثابت من الثقة، الفطنة والسلطة] قد أعطيت، استقبلت وتم تثبيتها بواسطة طقوسيات. فيما يخص الثقة اتجاه الأنساق المجردة، فإنه يمكننا أن نستنتجها مما سبق قوله. ومن الضروري أن نثق في عمل النسق الذي نستعمله بشكل عفوي، لكنه ليس من الضروري أن نقابل أولئك الذين يشغلونه. عندما يحدث ذلك، نكون كما يسمي ذلك **جيدينز** بمثابة "نقاط دخول" للأنساق المجردة: تذكرنا نقاط الدخول هذه، بأن هناك كائنات من شحم ولحم (قد تخطئ) تتمثل في أولئك المستغلين لذلك النسق.

يبدو أن **جيدينز** يتموقع تماما في ميدان الحداثة. لكن هل يمكن القول، أنه ينكر مفهوم ما بعد الحداثة؟ في الواقع، لكي نترجم إشكاليته بصدق، تجب الإشارة إلى نوع العلاقة التي يقيمها بين هذه المفهومات الثلاثة: "الحداثة" و"ما بعد الحداثة" و"تجذر الحداثة". للتحدث بشكل بسيط جدا، يمكننا أن نقول بداية، بأننا نعيش حقبة تجذر الحداثة (PM)، حيث يتعلق الأمر بالطبع، بتمييز ما نحلله بشكل إرادوي على أنه ما بعد حداثة أولى (PM1). وبعد ذلك، فإن حقبة ما بعد الحداثة الثانية (PM2) ستكون في طريقها إلى القدوم. وهناك ثماني خصائص ذات دلالة، يمكنها أن ترمز إلى هذا التجذر (أنظر الجدول الذي وضعه **جيدينز** في الصفحة 156): 1- أولا، نتعرف على التطورات المؤسساتية وكأنها تخلق لدينا "إحساسا بالتجزئة والتشتت" [في الوقت الذي تعرف فيه الحداثة الأولى تلك السيرورات التي تذيب كل إمكانية إبستمولوجية]. 2- يظهر أن هذا التشتت، يرتبط جدليا باتجاهات التكامل العالمي. 3- رغم هذا، يظل الأنا يحظى بسيرورات انعكاسية -ذاتية، تطبع الحداثة، في الوقت الذي يكون فيه الأنا في حقبة الحداثة الأولى، منحلا ولا علاقة له بتشتت التجربة. 4- وفي الوقت الذي تستمد فيه حقبة الحداثة الأولى، الفكرة التي مفادها أن كل

حقيقة هي سياقية و/ أو تاريخية، فإن حقبة تجذر الحداثة (RM) لا تترجم الانعاكاسية بوصفها تحديداً أنطولوجياً وتحتفظ بالدعوى التي تقول أن الحقيقة المرتبطة بالعولمة هي حقيقة كونية. 5- في التجربة الحميمة، كما هو شأن الفعل المنتج، فإن إنسان مرحلة تجذر الحداثة، يكون مغلوبا على أمره، ضمن جدلية القوة والعجز، في حين كان إنسان حقبة الحداثة الأولى، ينظّر تأثير القوى المعولمة بوصفه عجزا. 6- من هنا، يكون الإحساس الوثيق بالحياة اليومية، بالنسبة للحقبة الأولى من الحداثة، بواسطة تدخل الأنساق المجردة، بينما تسمح تلك الأنساق المجردة في نظام تجذر الحداثة، أيضا، بالاستحواذ كما الخسارة. 7- ولأن هناك مجال للاستحواذ، فإن الالتزام السياسي يحتفظ بالمعنى، بينما لا يحدث ذلك في عالم حقبة الحداثة الأولى. 8- في الأخير، تعتبر "ما بعد الحداثة"، من وجهة نظر الحداثة المتجذرة، بمثابة "مجموعة من التحولات الممكنة التي تتجاوز مؤسسات الحداثة".

ما هو إذن، مفهوم "نظام ما بعد الحداثة"؟ نشير إلى أن **جيدينز**، يبحث عن التمييز بين مجموعة مؤسسات الحداثة، عبر نموذج رباعي الأبعاد، يربط بين: المنظومة الاقتصادية (I)، المنظومة التكنولوجية (II) المنظومة العسكرية (III) والمنظومة السياسية (IV). إن نظام الحداثة المتجذرة هو الذي يتميز بجملة من الحركات الاجتماعية التالية: حركات عمالية (I) حركات أيكولوجية (II) حركات سلمية (III) حركات حرية التعبير (IV). ويشكل كل ذلك رؤية غير امتثالية للحركات الاجتماعية التي تعتبر تقليديا - في مرحلة معينة - راكدة أو مهيمنة وليست ممتدة ككتلة واحدة. إن نظام ما بعد الحداثة (بمعنى حقبة الحداثة الثانية) هو إذن، من وجهة النظر هذه: نظام اقتصادي ما بعد الكساد (I) ونسق من أنسنة التكنولوجيا (II) وحالة من عدم التسلح (III) ومشاركة ديمقراطية على عدة مستويات (IV). ورغم ذلك، فإن هذا التطور نحو حقبة الحداثة الثانية، ليس له أيه ضرورة: فهناك أخطار كبيرة تترصد الحداثة، هي التي وضعت المخاطر، كإحدى اختصاصاتها الأساسية. وتتمثل هذه المخاطر في: انهيار آليات النمو الاقتصادي (I)، الكوارث والأزمات الأيكولوجية (II) نزاع نووي أو حروب على مدى كبير (III) تطور النظم الكليانية أو الاستبدادية (IV). لقد تم بذل الكثير من التركيز والقوة، من أجل تعريف مختلف حالات الحداثة، لكي نقول في النهاية، أن ذلك الأمر قد "قتل النقاش". لكن الأمر ليس كذلك، مثلما

نلاحظ بعد عدة سنوات من نشر تحليلات **جيدينز**: إذ تتم الاستعانة بهذا العمل الأكاديمي من أجل مساءلة بعض من قناعاته. لكن كثيرا من السوسيولوجيين [سواء كانوا يحملون شهادة جامعية أم لا] يحرصون كل الحرص على استكشاف مداخل أخرى جديدة، تم إهمالها من قبل رائد السوسيولوجيا البريطانية.

ما بعد الحداثة والأنثروبولوجيا

على المدى البعيد، ورغم أن المنطقية المركزية (Logocentrisme) الأوروبيانية التي تولدت عن عصر الأنوار تمثل الهدف الحقيقي المفضل للنقد ما بعد الحداثي، فإن الرهان المباشر، يتمثل في تحقيق الشرعية الفكرية عبر نقد ما بعد الحداثة التي هيمنت على الثقافة الغربية على الأقل، حتى سنوات 1960. ويتم تحديد الحداثة بالمقارنة مع العلم الوضعي وأيديولوجيا التقدم. بينما ارتبطت الحداثة في العلوم الاجتماعية بالتيار البنائي ("البنائية") الذي التف حول الشخصية البارزة لأنثروبولوجيا **ك. ليفي - ستروس** (C. Lévi-Strauss 1908-2009). لقد استحوذ **ليفي - ستروس** على منطق الثنائية الذي طبقه **دو سوسير** على النظم الألسنية، لكي يقوم بتوسيعه إلى حد التمييز بين ثنائي: الثقافة/ الطبيعة. وهي ثنائية أساسية، يعتقد بأنها تنسخ في كل مستويات الإبداع البشري والتنظيم الاجتماعي. تجد هذه الكونية تفسيرها بالنسبة إلى **ليفي - ستروس** في بنية مشتركة عند كل عقل إنساني، بغض النظر عن اختلافات الثقافات. وفي إطار التقليد الدوركايمي، عمد **ليفي - ستروس** إلى دراسة الشعوب المسماة "بدائية"، لأنه كان يعتقد أن بساطة أشكالها الثقافية ومؤسساتها الاجتماعية، تسمح لنا بالتحكم في دراستها أكثر من حالة المجتمعات الحديثة المعقدة. لكن مع مرور الزمن، تشكل تيار ما بعد الحداثة وعارض النظام البنائي الذي يعتقد **ليفي - ستروس** أنه تيار دوجمائي ومعادي للتعددية الثقافية الضرورية من أجل مرحلة تغييرات سريعة. وإذا كان من اللازم أن نحدد تاريخا بشأن انهيار الهيمنة البنائية، فيجب علينا أن نرجع إلى الثورات الطلابية، في ماي 1968 في فرنسا وغيرها من الدول الغربية وتأثيراتها الدولية، في شكل اضطرابات اجتماعية، حركية سياسية وإعادة النظر في التقاليد المكتسبة في الغرب.

أما في ميدان الأنثروبولوجيا، فقد شكل الأمريكي **ك. جيرتز** (Clifford Geertz

1906-2006) الرائد الأهم في مجهود إعادة النظر في هذا التصلب والتجريد الذي ميز النزعة البنائية. وبناء على ذلك، فقد حوّل موطن التحليل الأنثروبولوجي للظواهر الاجتماعية القابلة للملاحظة، نحو النصوص الثقافية التي يجب تأويلها لكي نستنتج منها معانيها الخاصة. إذ تظل مختلف العوالم التي تم وصفها لا قياسية، إلاّ إذا تم ترجمتها ثقافيا على أساس معرفة الغير (Empathie). وحسب **جيرتز**، تبقى المعارف المحلية متمايزة، رغم التعددية المتنامية، الامتزاج، الحراك والاختلاط داخل الثقافات وبين الثقافات نفسها. لقد كانت ممارسة تأويل النصوص عند **جيرتز** مغرية بشكل خاص، عند الجامعيين الأدبيين الذين تبنوها، دون أن يعتدوا بضرورة الالتزام بالترابط الذي يطبع أبحاث **جيرتز** في العلوم الاجتماعية، بغية وصف العالم الواقعي عبر تنوع شبكات المعاني" فيه.

لقد ظهرت ما بعد الحداثة في الأنثروبولوجيا، مع نشر كتاب **ج. كليفورد** (J. Clifford 1958-2002) و**ج. مركيوس** (Clifford J. and Marcus G. (dir.), 1986). كانت مجموعة المساهمين فيه هم من تلامذة **جيرتز** أو أنهم كانوا من بين أتباعه الذين تأثروا بأفكاره بقوة. وجاءت ردة فعل الأنثروبولوجيين الأمريكيين الشماليين حادة جدا، إذ كان بعضهم يتلذذ بتفكيك الحقائق المؤكدة في الإثنوجرافيا الواقعية أو الوضعية، وبعضهم يتأسف لغياب السلطة الإثنوجرافية، لأن التقارير الأنثروبولوجية لم تعد سوى إبداعات أدبية لأدباء مضللين، تميزت حقائقهم بالصبغة الجزئية (وهو العنوان الفرعي من بحث تمهيدي قدمه **كليفورد**) على أدنى تقدير. ففي الوقت الذي كان فيه **كليفورد** و**مركوس** يدعوان إلى القيام بـ"تجارب إثنوجرافية"، تعظم وجهة نظر الإثنوجرافي، كجزء لا يتجزأ من السرد، كان المساهمون يستندون دوما للمثالين الاثنين نفسهما وهما: كتاب **ن. شوستاك** (de Marjorie Shostak, 1981) ومؤلف **ف. كرابانزانو** (Vincent Crapanzano) سنة 1980. حيث يرتكز كل منهما على نماذج سرد الحياة اليومية التي كانت معتمدة منذ أمد طويل في الأنثروبولوجيا، رغم بلاغة القطيعة التي يعتمدها كل من **كليفورد** و**مركوس** والمؤلفون الآخرون في تقديم عملهم، بوصفه عملا جديدا بشكل جذري.

ورغم أن نداء التجريب في الكتابة الإثنوجرافية قد تم وصل صداه مسامع مختلف الباحثين الإثنوجرافيين، إلاّ أن **جون فان مانن** (John Van Maanen) على

سبيل المثال، قد قام في عام 1988 بالتمييز بين الأسلوب الواقعي (Style réaliste) وأسلوب الاعتراف (Style de confession) والأسلوب الحواري (Style dialogique) في الكتابة الإثنوجرافية. وتمثلت الكلمة المفتاحية لهذه الأشكال الجديدة، في عبارة الانعكاسية (Réflexibilité)، أو الانعكاس الواعي على سيرورة معرفة الآخر. وقد تركزت الجهود الأولى من نوع "الاعتراف" هذا، على علاقة الأنثروبولوجي بميدانه وبمخاطبيه، بدلا من محاولة كتابة وجهة النظر المحلية. إذ لا توجد سوى أمثلة محدودة جدا، من نماذج الأسلوب الحواري التي يقوم أثناءها الأنثروبولوجي والشخص المخاطَب في الوقت ذاته، بالتعبير عن وجهة نظر كل منهما.

فقد انشغلت تجارب جد حديثة في الكتابة الإثنوجرافية، بالإثنوجرافيا في مواقع عديدة، بالتاريخ العائلي على مدى عدة أجيال، وبالسرديات المستخلصة من التاريخ الشفهي والتجربة الشخصية، بالتعاون مع أولئك الذين يدعون سابقا بـ"المخبرين" ومجتمعاتهم أو كذلك بمعارف القدامى والزعماء الروحيين. يتعلق الأمر بالنسبة للكثير من هذه الأبحاث، بتعداد السبل والاستماع إلى الخطابات الهامشية. فقد أثبتت النظرية النسبوية بقوة، وجهة النظر هذه في الأنثروبولوجيا وخلافها، بحيث أن علاقات السلطة قد خنقت السرديات الخارجية عن التيار الغربي السائد في الغالب. وقد فتح المنعطف الأدبي الذي وقع جراء هذه التجارب، أزمة التمثيل التي قدمها كل من **كليفورد ومركوس** وآخرون، لتفضيل معرفة الغير كإستراتيجيا التقاء بين الثقافات المتنوعة. رغم التوجسات الأولى التي أبداها الإثنوجرافيون الواقعيون، فقد جاءت مثل هذه الإستراتيجية مثمرة، دون نظرية التمثيل [بوصفها تطابقا] ودون الإيمان بوجود ثقافة أصلية وثابتة، تنظر الوصف بشكل موضوعي.

وبعد عشرين سنة من الاستعارات الأولى للأنثروبولوجيا من ما بعد الحداثة، فقد غاب تعميم ردود الأفعال الأولى، إذ أن التخفيض المفرط للعمل السابق، لم يعد جائزا. لقد اتخذ الأنثروبولوجيون المتعطشون إلى قناعات الإثنوجرافيا العلمية، بعضا من تقنياتها الجديدة في الكتابة. وهم يأخذون ذلك في الاعتبار، بشكل كبير، أثناء كتابة السرديات. هناك فجوة لا تزال قائمة من جهة، بين المطالبة الوضعانية التي ترغب في أن ترتكز مصداقية الأنثروبولوجيا على الرأي اللاشخصي للعلم الموضوعي ومن جهة أخرى، على القناعة ما بعد الحداثية التي وفقا لها أن الالتزام النشط عند

الباحث اتجاه أولئك الذين يشكلون موضوع البحث، هو بمثابة الالتزام الأخلاقي الأول للعالم والباحث في الأنثروبولوجيا. وبينما استمر الأنثروبولوجيون في عملهم الإثنوجرافي، رغم انتقادات ما بعد الحداثة الموجهة نحو سلطة الإثنوجرافي، فقد استخلص بعض المختصين في الدراسات الأدبية والثقافية، أنه من المستبعد عدم معرفة أي شيء من بعض الثقافات الأخرى بشكل وثيق. وأن الأنثروبولوجيين ليس بوسعهم، أن يحسموا بين التقارير الأدبية المختلفة ولا أن يميزوا بين الحدث والخيال وبين الإثنوجرافيا والقصة.

وفي منتصف سنوات 1980، يبدو أن هذا التشاؤم المطلق [فيما يتعلق بقول أي شيء ما، بشكل مؤكد وخاص عن العالم الواقعي] هو الفاتورة التي لا مجال من دفعها من أجل الانعتاق من ما بعد الحداثة. لكن هناك شكل متطرف من ما بعد الحداثة، سيأتي لكي يستبعد كل إمكانية علم اجتماعي. فقد انحطت النزعة العدمية التي توصلت لها هذه النزعة المتطرفة، كلما التزم الأنثروبولوجيون بتحديد وجهة النظر التي تنبني عليها تعميماتهم واستمرارهم في اعتبار عمل الملاحظ – المشارك، بمثابة المنهج الأكثر فعالية، لكي يجعل التجربة الإنسانية ممكنة، رغم الحدود الثقافية. وحديثا فقد اتجه النقد، ليس نحو الثقة والحاجة إلى رفض السرديات الكبيرة، لكن نحو النزعة الأصولية أو الجوهرانية (Fondamentalisme)؛ أي رفض اعتماد المصداقية المبدئية نفسها، بصدد معتقدات الآخر. وإذا كنا نرفض أسبقية الأطروحات والقيم الغربية، فسنكون ملزمين على أن نأخذ في الحسبان بدائلها على قدم المساواة، رغم بنيات السلطة التي تتحكم وتبنين البحث والمعرفة (وجهة نظر نعثر عليها بشكل مثالي، عند م. **فوكو**) وتديم تفوق المعرفة العلمية على الثقافة الشعبية.

تجد وجهة النظر ما بعد الحداثية هذه، صداها في المفهوم الأنثروبولوجي للنسبية الثقافية، خاصة عند **ف. بواس** (Franz Boas 1858-1942) وطالبتيه **ر. بنديكت** و**م. ميد** (Ruth Benedict 1887-1948 et Margaret Mead 1901-1978). وحتى إلى فترة حديثة، فقد تمثل نقد النسبية الثقافية، في تحميلها واقع أن الأنثروبولوجي – وفقا لهذا الموقف – ليس قادرا على الحكم على سبيل الإشارة، بأن مذبحة اليهود من قبل النازيين: هي شر من الناحية الأخلاقية. إنه تأويل خطير لموقف **ر. بنديكت**: ينبني موقف هذه الأخيرة، على تأويل مزدوج، يتمثل في فهم

الظواهر في قيمتها الخاصة، قبل القيام بعمل تمييزي يخص أي تقييم أخلاقي. يجب أن يمارس التسامح مع التنوع الثقافي أولا، حتى يكون التقييم اللاحق ملائما. بهذا المعنى، فقد مثلت النزعة النسبية المساهمة الكبيرة للأنثروبولوجيا الأمريكية في الثقافة العمومية في الوقت الذي تراجعت فيه انعزالية وهيمنة الولايات المتحدة، خلال عدة سنوات من انتهاء الحرب العالمية الأولى. بالنسبة **لبنديكت** يجب أن يؤدي التسامح في الولايات المتحدة إلى تبني سياسة عمومية مستنيرة. لكن عدمية وجمود الفعل، لا يدخلان في هذه المعادلة.

هذا الجانب من مشروع الأنثروبولوجيين الأمريكان [الذي كان يتعلق بالسياسة العمومية] تم تكذيبه أثناء حرب فتنام، من خلال المظاهرات الطلابية في نهاية سنوات 1960 حين استحوذت الحكومة على نتائج الأنثروبولوجيا ووظفتها لغايات التجسس. وبعد ذلك، فقد انتقل موطن الحركة النشطة إلى مقر الأمم المتحدة وتحددت بخلاف الميتا – سرد (Métarécit) هذه الهيمنة القومية. لقد علّمت هذه السيرورة، تطور الثقافة العمومية في الفكر الحديث صوب ما بعد الحداثية.

عرفت ما بعد الحداثة المعاصرة إذن تحولا جديدا، بوصفه ردة فعل اتجاه التطور السريع للمحيط العالمي. جاء هذا التحول، مثل التحولات التي أدت إلى نشأته، في لحظة قطيعة انعزالية في العالم. من هنا جاءت النزعة الجوهرانية بدلا من النزعة العدمية التي مثلت البديل والتحدي الموجه لما بعد الحداثية. إن الميل نحو الأصولية المضادة، بغض النظر عن التشاؤم اتجاه أي ادعاء للمعرفة، قد صار إذن هو الرهان الحاسم عند المثقف ما بعد الحداثي. ويكون الأنثروبولوجي الذي يتقابل مع أعضاء المجتمعات الثقافية الأخرى (ويكتشف نظم معتقداتهم) في موقع جيد للتصدي [مع الاحترام المتبادل بين البيئات والثقافات] لادعاءات لا قياسية لا يمكن زحزحتها، مثل: "صدام الحضارات" الذي دافع عنه **س. هنتيجتون** (Samuel Huntington 1927-2008) أو"نهاية التاريخ" التي تنبأ بها **ف. فوكوياما** (Francis Fukuyama). إذ توجد الأصولية في الجانبين من الحرب ضد الإرهاب المعلنة منذ 11 سبتمبر 2001، سواء ارتكزت الأصولية هذه على الدّين أو على خوف عارم ومعمم يكمن في الاختلاف والمغايرة.

يفترض فشل العولمة التي تتبعها السياسة المحافظة الجديدة التي تبحث عن

اجتثاث المقاومات المحلية، السياسات الهوياتية وخصوصية الثقافات، أن تحرص ما بعد الحداثة على تعددية وجهات النظر نحو العالم التي تشكل عنصرا أساسيا في مستقبل أكثر تشويقا. وتتحول الأنثروبولوجيا التي تستعد بالكامل لمثل هذه الممارسة وهي التي حاربت النزعة المركزية الأوروبية (Européocentrisme) منذ البداية. لقد اعتاد الأنثروبولوجيون على وضع مقولاتهم الخاصة بين قوسين، وهم يحاولون أن يفكروا من خلال مقولات جديدة، تغذي المجابهة المنظمة والتعسفية ضد التعددية الثقافية والاحترام للآخر. وهذا ما يوضح أيضا طبيعة القدرة الإنسانية على التكيف، إزاء ظروف التغير الدائم والترابط الذي تفرزه وسائل الإعلام. إن الحوار الذي يتجاوز الحدود ويعلق شروط السلطة، هو الدرس الأكثر ملاءمة لحركة ما بعد الحداثة، بعيدا عن التعنت المركزي الأوروبياني. إن نزعة ما بعد الحداثة هي حركة في سيرورة تقدم، ذلك أن التطور التام الذي يخص شروطها لم يكتمل بعد...

ما بعد الحداثة والجغرافيا

كانت الجغرافيا هي العلم الذي تأثر أكثر من غيره بالتحول ما بعد الحداثي الذي أصاب العلوم الاجتماعية في نهاية سنوات 1980، في العالم الأنجلوسكسوني. ويمكننا أن نعطي تفسيرين اثنين غير حصريين لهذا التغير، أي: لماذا أن الجغرافيا هي ما بعد حداثية؟ أولا، تتضمن ما بعد الحداثة التي تفهم بوصفها تحولا اجتماعيا وتاريخيا، كمركب فضائي مهم. فقد تجلت ظواهر أو سيرورات جغرافية جديدة في سنوات 1980، جلبت إليها الانتباه لأول مرة. وقد ترجمت العولمة في أشكال جديدة من التوتر بين الفضاء المحلي والكوني. وقد جسد التهجين وبروز ثقافة عالمية من جهة والانطواء الهوياتي والحياة المجتمعية المحلية من جهة أخرى، أصناف الألعاب الجديدة التي يضطلع بها الإرهاب في مستويات إقليمية عديدة. وحولت عمليات تقييم نماذج الإنتاج ما بعد الفوردية (Modes de productions Post fordistes) وبخاصة حركات التدفقات الممتدة من جديد، رهانات التوطين الصناعي والهجرة. وبذلك، يترجم طغيان قطاع النشاط الثالثي (Tertiarisation) الاقتصادي، ظاهرة ازدهار الصناعات الثقافية وتطور التقنيات الجديدة في الإعلام والاتصال، بواسطة إعادة هيكلة الفضاء الذي يرتبط بتدفق المعلومات.هكذا، فقد أفرز الانتقال

من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة، مجموعة من العواقب الفضائية المهمة، تمثل في الوقت ذاته ورشات مفتوحة أمام الجغرافيا.

ثانيا، تخلخل ما بعد الحداثية التي تعتبر بمثابة تحول إبستمولوجي، وقطيعة [بالمقارنة مع مشروع الحداثة في عصر الأنوار] تراتبية هرمية العلوم، في إطار العلوم الاجتماعية لفائدة الجغرافيا (على حساب التاريخ). وتعارض إعادة النظر في "السرديات الكبيرة" (الماركسية والبنائية تحديدا) إمكانية تقديم تفسير كوني، يصلح في كل مكان، رغم أنها قد تشكلت في الغرب. تؤدي النسبية الثقافية والتخلي عن فكرة التقدم إلى أن تقوم ما بعد الحداثة باستبعاد مشروع التاريخ الكلي، باعتباره سجل كافة الشعوب في تسلسل زمني واحد. وتشهد المجتمعات التي كان يعتقد حتى هذه اللحظة، أنها تتموقع في سياق سلسلة سببية الأحداث الكونية، مصيرها المشترك الذي يتقلص في شكل حضور متزامن بسيط، في إطار فضاء انقسامي.

ومن المفيد هنا، أن نميز بين ما بعد الحداثة (Postmodernité) وما بعد الحداثية (Postmodernisme). وللحديث عن عالم "ما بعد حداثي"، لا تكون الجغرافيا بالضرورة، في حاجة ماسة إلى الاستعانة بما بعد الحداثية. هكذا، فبواسطة الأدوات الماركسية يقوم **د. هارفي** (David Harvey) بتحليل حالة ما بعد الحداثة. وبالمقابل، ومن أجل معالجة ظاهرة حديثة مثل الاستعمار، فإن المقاربة ما بعد الحداثية، يمكنها أن تكون ناجعة جدا: هكذا، تقوم الجغرافيا ما بعد الاستعمارية، بتفكيك وإعادة النظر في الكيفية التي أنتج بها العالم الغربي في الواقع وفي الخطاب، العالم الذي سيطر عليه.

لا يمكن للمقاربة ما بعد الحداثية في الجغرافيا، أن تتحدد بكيفية وحيدة، طالما أنها تغطي منظورات عديدة ومختلفة. لكن كلها مع ذلك، لا تحذو حذو النموذج الوضعي. ذلك أن الباحث الجغرافي ما بعد الحداثي، ليس عالما موضوعيا، يبحث عن تقديم عرض عن واقع خارجي، توجد فيه المجتمعات ويكون قادرا على كشف قوانينها الفضائية. أولا، يعرف عالم الجغرافيا أن البحث من وجهة النظر الموضوعية المحايدة هو مسألة وهمية: إذ لا يمكن للجغرافي أن ينفصل عن ذاتيته، حالته الاجتماعية، جنسه، توجهاته العرقية وأصله الجغرافي، الخ. وخلف ما هو شخصي عنده، فإن قيم إنتاج الخطاب العلمي وقبوله، تموضعه في سياق اجتماعي، فضائي

وزمني: فكل معرفة بهذا المعنى هي معرفة مموقعة.

ثانيا، أن العالم الذي يجب أن يتناوله الجغرافي، ليس واقعا ماديا من الطبيعة نفسها، مثلما تعمل عليه العلوم الصلبة. إن العالم لا ينحصر في معادلات وهو ليس موجودا بمعزل عن الكائنات البشرية التي تدركه، تشكله، تحفظه، تمارسه وتبنيه. العالم الذي يجب أن يشخصه الجغرافي ويقدم تقريرا عنه، هو واقع اجتماعي وتاريخي يوجد قبل كل شيء، من خلال: المعاني، الأفكار، الكلمات وإشارات الكائنات الإنسانية. وبهذا المعنى، فإن الباحث الجغرافي ينشغل بفضاء خيالي، مكرس جدا في ثقافة مجتمع (كالجنة)، لا بفضاء واقعي في الحقيقة، ليس لأحد وعي به ولا يكترث به.

هكذا، يفتح التمركز الإبستمولوجي أفقين اثنين. الأول، يدعو إلى معارضة ادعاء العلوم (الاجتماعية) إمكانية أن تتوصل إلى قوانين موضوعية كونية. وضرورة توجيه الانتباه أكثر [إذا لم يكن ذلك من حيث المشروعية] إلى خطابات وأشكال معارف أخرى، شفهية أو مستخلصة من مخاطبين آخرين غير العالم الذي يكون في غالب الأحيان إنسانا أبيض، متغاير الجنس (Hétérosexuel). كما تقدم الشعوب المحلية، الأقليات الإثنية، النساء والمخنثين، بدائل عن الخطاب المهيمن. وهم يقدمون دون شك، وجهة نظر أخرى، مهمة حول العالم، مثلما هي وجهة نظر الرجل الأبيض المتغاير جنسيا الذي يكون مؤهلا بشكل أفضل، لكي يمساك بالعالم الذي تعيش فيه تلك "الأقليات". إن "تفكيك" المعرفة العالمة وخاصة تخليصها من دورها في علاقات السيادة، سيؤدي بها هكذا إلى إعادة الاعتبار للخطابات البديلة.

ويؤدي المنظور الثاني إلى معالجة الموضوعات الجغرافية (العالم، الفضاء، الموقع، الإقليم، المنظر والوسط، الخ) لا بوصفها أشياء في ذاتها، لكن بوصفها وقائع استدلالية، منتجات ومنتِجة لعدد من التمثلات. ومن أجل دراستها، لا يجب وضعنتها (على سبيل المثال، عن طريق القياس) لكن بدلا من ذلك، يجب تفكيكها للتعرف على السجلات الأيديولوجية التي من خلالها تم إنتاجها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، يجب أن نكشف، من خلال مركباتها الاستدلالية، كيف أنها تتدخل في عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي.

وضمن الحركة ما بعد الحداثية هذه [ليس من دون احتكاك] يتعايش أتباع

الجغرافيا الثقافية الجديدة والدراسات الثقافية (Cultural studies, Gay and lesbian studies)، الجغرافيون النسوانيون، أنصار جغرافيا النوع، أصحاب الجغرافيا ما بعد الاستعمارية، وورثة الجغرافيا الراديكالية الذين يدافعون عن الأقليات، الخ. وأبعد من هذا التنوع الواقعي من حيث المقاربات والمسائل، فقد أولت هذه التيارات الفكرية عناية كبيرة ومشتركة بعلاقات السلطة، ظواهر اللغة، مكان الذات والجسد، تنوع وجهات النظر، وتنوع وتشابك المواقف التي لا تقبل الاختزال في نمط كوني. فكلها إذن، تبدي طموحا نظريا وإبستمولوجيا. وتحث ما بعد الحداثة [بحكم أنها تعمل على مراجعة (بالتخفيض) مكانة الخطاب العلمي] الجغرافيين في الواقع، على العمل الانعكاسي والنقدي الذي يتناول ليس وحسب، تاريخ الجغرافيا لكن أيضا، المحاولات الراهنة من أجل إعادة بناء هذه الأخيرة.

لكن الموجة ما بعد الحداثية، لم تمس الجغرافيين الفرنسيين سوى قليلا. ذلك أن توجسهم يعود دون ريب إلى أسباب ذات طبيعة إبستمولوجية: التقليد الكارتزي (Tradition Cartésienne) أو الإمبيريقي الخاص بهم والتعريف الحصري لعلمهم. لكن يمكن تفسير ذلك أيضا، برفض النسبية والمجتمعية التي يمكن (يبدو) لما بعد الحداثة، أن تجعلها مشروعة – دون شك – في ظل غياب الاهتمام ببعض الرهانات، مثل مسائل النوع أو الحياة الجنسية. إن البون الشاسع الذي يفصل بين الجغرافيا الأنجلوسكسونية التي تطبعها ما بعد الحداثية والجغرافيا الفرنسية التي لم تتأثر بها سوى قليلا، هو أمر ملفت للانتباه، نظرا لأن المرجعيات الأساسية للأولى تقع بين المفكرين الفرنسيين المنتمين إلى تيار ما بعد البنائية (Poststructuralisme).

قائمة بيبليوجرافية

Barnett C. (1988), "The postmodern challenge: reconstructing human geography", in Transactions of the institute of British geographer's, n° 13, pp. 262274-. (1

Benedict R. (1950), Échantillons de civilisation, Paris, éd. Gallimard. (2

Chivallon C. (1999), "La géographie Britannique et ses diagnostics sur l'époque moderne", in Cahiers de géographie du Québec, vol. 43, n° 118, pp. 293322-. (3

Claval P. (1972), "Postmodernisme et Géographie", in Géographie et cultures, n° 4, pp.0324-. (4

Clifford J. & Marcus G. (dir.) (1986), Writing culture: The poetics and politics of ethnography, Berkeley, Ed. University of California Press. (5

Crapanzano V. (1980), Tuhami: Portrait of Moroccan, Chicago, Ed. University of Chicago Press. (6

Darnell R. (2001), Invisible genealogies, Lincoln, Ed. University of Nebraska Press. (7

Dear M. (2000), The postmodern urban condition, Oxford, Ed. Blackwell. (8

Fukuyama F. (1992), La Fin de l'histoire et le Dernier Homme, Paris, éd. Flammarion. (9

Geertz C. (2000 [1975]), Interpretation of cultures, New York, Ed. Basic Books. (10

Giddens A. (1994), Les conséquences de la modernité, Paris, éd. L'Harmattan. (11

Gregory D. (1989), "Areal differentiation and postmodern human geography", in D. Gregory & R. Walford (dir.), Horizons in human. geography, London, Ed. MacMillan. (12

Habermas J (1981), "La modernité: Un projet inachevé", in Revue Critique, n° 413. (13

Harvey D. (1997 [1988]), The condition of postmodernity, Cambridge, Ed. Blackwell. (14

Huntigton S. (1997), Le Choc des civilisations (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order). (15

Jameson F. (2001 [1991]), Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism, Urham, Ed. Duke University Press. (16

Jencks C. (2002 [1975]), The new paradigm in architecture: the language of postmodernism, New Haven, Ed. Yale University Press. (17
Lévi-Strauss C. (1949), Les Structures élémentaires de la parenté, Paris, éd. PUF. (18
Lyotard J-F. (1979 [1974]), La condition Postmoderne, Paris, éd. Minuit. (19
Marjorie Shostak N. (de) (1981), Autobiographie d'une femme Kung Bushman. (20
Marjorie Shostak N. (de) (2000), The life and words a kung woman, Cambridge, Mass, Ed. Harvard University Press. (21
Mead M. (1951), The School in American Culture, Trad. L'école dans la culture américaine. (22
Rorty R. (1982), Consequences of Pragmatism, Minneapolis, Ed. University of Minnesota Press. (23
Soja E. (1989), Postmodern geographies. The reassertion of space, in critical social theory, London, Verso. (24
Soja E., Thirdspace (1996), journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places, Oxford, Ed. Blackwell. (25
Staszak J-F. (2001), Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines, Paris, éd. Belin. (26
Teixido S. (2003), "Franz Boas, Le père de l'anthropologie culturelle", in Sciences Humaines, n°138, mai, pp. 4446-. (27
Van Maanen J. (1988), Tales of the field: On writing ethnography, Chicago, Ed. University of Chicago Press. (28