العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

«ما بعدِيّات» الغرب

معضلة إنتاج المفاهيم في الحضارة الغربية المعاصرة

مجموعة باحثين

تقديم وتحرير
د. محمود حيدر

«ما بَعدِيّات» الغرب

معضلة إنتاج المفاهيم في الحضارة الغربية المعاصرة

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

«ما بَعدِيّات» الغرب

معضلة إنتاج المفاهيم في الحضارة الغربيّة المعاصرة

مجموعة باحثين

تقديم وتحرير

د. محمود حيدر

ما بعديات الغرب : معضلة إنتاج المفاهيم في الحضارة الغربية المعاصرة / تقديم وتحرير : د. محمود حيدر.-الطبعة الاولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2025.

396 صفحة ؛ 24 سم. (المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)

يتضمن ارجاعات ببليوجرافية.

ISBN : 9789922680699

1. ما بعد الحداثة (فلسفة). أ. حيدر، محمود، 1957- مقدم. ب. العنوان.

LCC: B831.2 .M33 2025

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٩٢٠) لسنة (٢٠٢٥م)

الكتاب: «ما بَعدِيّات» الغرب؛ معضلة إنتاج المفاهيم في الحضارة الغربية المعاصرة

تأليف: مجموعة باحثين

تقديم وتحرير: د. محمود حيدر

الناشر: العتبة العبّاسيّة المقدّسة/ المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

الطبعة: الأولىٰ، ٢٠٢٥م

Website: www.iicss.iq

E-Mail: islamic.css@gmail.com

Telegram: @iicss

المحتويات

ـ مقدِّمة المركز ٩

ـ مقدمة التحرير ١١

ـ ما بعد الحداثة؛ الغرب في تشظّيه وعدميّته المفتوحة

محمود حيدر ٢١

ـ ما بعد العلمويّة؛ نقد مزاعم العلم الكبرى وبيان تهافتها

بهاء درويش ٦٩

ـ ما بعد البنيويّة؛ مقاربة تحليليّة نقديّة للمفهوم والمسار

غيضان السيِّد علي ١٠١

ـ ما بعد البنيويّة؛ البحث عن المعنى الضائع في الحضارة الغربيّة الحديثة

ليزا سعيد أبو زيد ١٢٣

ـ ما بعد الكانطيّة الجديدة؛ دراسة توثيقيّة لمعالمها وخصائصها

حميد لشهب ١٥٣

ـ ما بعد الأخلاق ... ما بعد الفضيلة؛ الغرب في عدميّته ونفعيّته وأنانيّته المفرطة

نورة بوحناش ١٧٩

ـ ما بعد العلمانيّة؛ تحليل تاريخيّة المفهوم ونقده

محمود حيدر ٢١٩

ـ ما بعد أميركا؛ نقد الأطروحة الأميركيّة من خلال كتاب فريد زكريا

حسين پور أحمدى ميبدي/ أمير عباسي خوشكار ٢٥٣

ـ ما بعد الاستعمار؛ مفهوم مستحدث بخدمة علم الاستغراب

جميل حمداوي ٢٨١

ـ ما بعد الغرب؛ تداعيات الديمقراطيّة الرأسماليّة وتهافتها في العالم الغربي

أوليفر ستونكل ٣٠٣

ـ ما بعد الإيديولوجيا

مايكل فريدن ٣٤١

ـ مجتمعات ما بعد الإيديولوجيا؛ ديناميات النزاع والسيطرة

جون شوارزمانتل..... ٣٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدِّمة المركز

يبدو أنَّ القارىء المتفحّص في تاريخ الغرب وبنيان حضارته وأسسه الفكريّة والفلسفيّة لن يجد ذلك الفرق الجوهري والكبير بين العصر القديم وبين العُصُور الوسطى (القُرُونُ الوسطى)، أو بينه وبين العصر الحديث في تاريخ الغرب، فكلّها تقسيمات تقليديّة للتاريخ الغربي، تجمعها قواسم مشتركة تتمظهر في حالة الاضطراب المستمرة؛ فكريًّا وقيميًّا وإنسانيًّا واجتماعيًّا...، منذ القدم وحتى ما يسمّى بعصر النهضة.

ويعيد الكثير من الباحثين والمفكّرين السبب في ذلك إلى الغرب ذاته الذي أضحى عدوّ نفسه، بمعنى أنّه يتآكل من الداخل، ويتدهور تدريجيًّا ليهوي إلى مراحل الاحتضار الأخير للحضارة الغربيّة، وذلك حسب تعبير المفكّر الأمريكي باتريك بوكانان في كتابه: «موت الغرب»، حيث حذّر الحضارة الغربيّة من رعب كبير يزحف إلى بيوتهم وأوطانهم وقلوبهم بكلّ قسوة وضراوة، وليس بوسع أمم الغرب فعل أيّ شيء لوقف الاحتضار الأخير للحضارة الغربيّة، التي أصبحت تواجه الانقراض والفناء لصالح أمم أخرى؛ فالقرن الأمريكي الثاني يبشّر بحالة من الكآبة والخوف على المصير وضياع الهوية، وتحوّل المواطن الغربي بمرور الزمن إلى أقلية هشّة في مجتمعه الذي شهد موطئ قدم أجداده ومعاركهم وبطولاتهم.

وممّا يؤسف له -أمام هذا المشهد-! أنّنا عندما ننظر إلى الكثير من المفكّرين العرب والمسلمين، فإنّنا لا نجد وضوحًا في الرؤية والموقف، بل نجد تفاوتًا في النظرة والمنطلقات الفكريّة تجاه الفكر الغربي، فطائفة منهم تنظر نظرة إعجاب تصل أحيانًا إلى حدّ الانبهار، بل ونسبة الفضل لجهودهم العلميّة في كلّ مجالات المعرفة؛ وطائفة رافضة رفضًا مطلقًا كل ما يأتي من الغربيّين، وإن اصطبغ بالصبغة العلميّة، ويوجد طائفة ثالثة سلكت خطّ الوسط، فتعاملت بموضوعيّة مع نتاجاتهم العلميّة والتقنيّة، ووقفت موقف المتأمّل، فلم تنبهر ولم ترفض، وأخضعت نتائج هذا المفهوم لأحكام علميّة خالصة فرفضت وقبلت[1].

---

١. بتصرّف: علي إبراهيم النملة، معيار الاستشراق والمستشرقين، بيروت ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ص٢٦٢.

وعلى أيّ حال، نحن معنيّون بدراسة الغرب؛ مفهومًا، وتاريخًا، وأهدافًا، ومدارس، ومناهج، واتّجاهات...، وتقديم معالجات علميّة معرفيّة ونقديّة لأطروحاتهم في كلّ المجالات المعرفيّة والمنهجيّة التي طرقها الغربيّون بالبحث والنقد وإثارة الشبهات والإشكاليّات...، ليس من باب ردّة الفعل على نتاج معرفي غربي، بل من باب تصويب الأمور وتقديم تراثنا إلى الآخر كما نقرأه ونفهمه نحن، لا كما يؤوله ويراه غيرنا من المستشرقين وغيرهم، وهذا من الحقوق الطبيعيّة لأهل التراث أنفسهم. وهو ما يتطلّب إجراء عمليّة بحثيّة مركّزة في فحص المباني والنظريّات والمناهج...، وبيان مواطن ضعفها وعثراتها وثغراتها، وتسليط الضوء على تناقضاتها الداخليّة وتهافتها وعدم تماسكها، وضعف انسجام أفكارها، وإبراز النتائج غير المنسجمة مع المقدِّمات فيها، ولوازمها الفاسدة، والآثار السلبيّة التي تترتّب عليها. وبيان سلبيّات أفعالهم المتعارضة مع القيم والأخلاق الإنسانيّة، خصوصًا في الأبحاث التاريخيّة وتلك المرتبطة بتاريخ الحروب؛ وذلك بهدف كشف همجيّة الغرب وتوحّشه وماديّته.

يتناول هذا الكتاب الذي شارك فيه جمعٌ من الباحثين والمفكِّرين بالعرض والتحليل والنقد طائفة من المفاهيم الأساسيّة ذات الصلة بالمابعديّات التي شغلت تفكير الغرب ولمّا تزل على امتداد قرن مضى.

ولقد اخترنا لهذه الغاية اثني عشر مفهومًا جاءت بحسب ترتيب الكتاب على الوجه التالي: ما بعد الحداثة - ما بعد العلمويّة - ما بعد البنيويّة - ما بعد التقنيّة - ما بعد الكانطيّة الجديدة - ما بعد الأخلاق أو ما بعد الفضيلة - ما بعد العلمانيّة - ما بعد أميركا - ما بعد الاستعمار - ما بعد الغرب - ما بعد الإيديولوجيا ومجتمعات ما بعد الإيديولوجيا. ولا يسعنا إلّا أن نوجّه الشكر والتقدير لجميع الباحثين المشاركين في هذا العمل، ولا سيّما من أعدّه وحرّره الدكتور محمود حيدر.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

مقدمة التحرير

المابعديّات؛ من الانسداد المعرفي إلى دوّامة المفاهيم

شهدت الثقافة الغربيّة على مدى قرون من أحقاب الحداثة سيلاً هائلاً من المصطلحات والمفاهيم عكستها الحقول المختلفة من العلوم الإنسانيّة. ومن الواضح أنّ معظم المفاهيم، بل ربّما كلها، جرى اختبارها وإخضاعها للنقد والتجاوز في التجربة التاريخيّة للحضارة الغربيّة الحديثة؛ لهذا سنلاحظ كيف نشأت مصطلحات ومفاهيم مستحدَثة من أبْيَنْ سماتها أنّها جاءت مسبوقة بكلمة «ما بعد» للدلالة على مجاوزاتها هذا المفهوم أو ذاك.

لقد أوشكت كلمة «ما بعد» أن تصير لازمةً مفهوميّةً تُمسك بناصية التفكير الغربي، ولا تترك له فسحة من راحة العقل. لكأنّما استحالت حضارة الغرب المعاصر، حين يجري الكلام على المابعد، ظاهرة زمانيّة، أكثر منها حقيقة واقعيّة راسخة. وإلاَّ كيف نفسِّر ظاهرة الانْهِمَام المَرَضِيَّ لنُخب الغرب، وهم لا ينفكُّون عن العيش في كنف حداثتهم المتمادية باليوم التالي؟!.

لسنا نرى من إجابة محتملة على هذا التساؤل سوى ما يختزنه العقل الغربي من استعداد ذاتي لتجاوز حاضره، ولو كان نحو المجهول؛ نقول هذا لأن مُدَّعى التنظير لـ«المابعد» هو ككلّ المُدَّعيات السابقة عليه، وهو يأتي محاطًا بسيلٍ عَرِمٍ من التعريفات الرماديّة والاصطلاحات المشرعة على التأويل. واللاَّفت أن جلَّ «الما بعديّات» التي يُعكَفُ عليها نظير: ما بعد الحداثة - ما بعد الليبراليّة - ما بعد الميتافيزيقا - ما بعد الأخلاق - ما بعد العقلانيّة - ما بعد البنيويّة - ما بعد العلمانيّة - ما بعد الاستعمار- إلخ... نزلت إلى حقل التداول، وكانت أقرب إلى «تجاوزات معرفيّة» أعربت في مجملها عن الإحساس بعدم اليقين؛ وأمّا حقيقة الأمر، فقد بدا ممّا هو حاصل أنّه يتعدَّى كونه لعبة لفظيّة تفترضها غريزة الأنس بتوليد

المفاهيم، بل هو تعبيرٌ عن وقائع ومعطيات كامنة في اللَّاوعي الغربي ويجري استظهارها من مجمل بنيته المفاهيميّة الحديثة.

كل ما سبق للتفكير الغربي أنْ أنتجه في حقل «المابعديّات» عَمِلَ على إحاطته بمبرِّرات منهجيّة قصد تجديد حيويته، ومنعًا لاستيطانه في الخواء. مع ذلك ظلّ هذا الحقل يشكّل لدى نخب واسعة مصدر قلق لا نفاد له، بل هو لم ينفكَّ برهة عن دفع الغرب باتجاه إعادة النظر بأصل وجوده، محمولاً على السؤال الأشد هولاً حول مآلاته الغامضة.

***

شكّلت مقولات «المابعد»، وبسبب جاذبيّتها الاستثنائيّة، منفسَحًا خصبًا للتنظير والتنظير المضاد بين نخب الغرب؛ وهذا راجع، في المقام الأوّل، إلى تعثُّر ظهورها كمفاهيم مكتملة الأركان. والمشكلة هنا ليست في إخفاق الفكر الغربي، أو عزوفه عن تصنيع المفاهيم والمصطلحات، فذلك ممّا يُشهدُ له في إنجازه، سواء في حقل الفلسفة والاجتماع والعلوم البحتة، فضلاً عن سائر العلوم الإنسانيّة. وأصل القضيّة واقعٌ في مورد آخر، فعبارة «المابعد» في التكوين الثقافي الغربي تقترب من كونها قضية كلِّيّة متصلة بالبنية الحضاريّة الغربيّة وتاريخها الأشمل... وما سَرَيانُها الآن على أرض المداولات إلّا شهودٌ على وصول هذه البنية إلى منزلة توشك أن توضع فيها الأختام النهائيّة على سجلّها الطويل...

ربمّا لهذا الداعي لا تنأى المداولات التي يشهدها النقاش حول «المابعديّات»، عن الاستفهام حول ماهيَّة الغرب نفسه، وبالتالي حول دوره ومكانته في الحضارة العالميّة. هنا يغدو السؤال بمثابة استقصاء عمّا يخفى ممّا هي عليه حقيقة الغرب، لا مجرّد استفهام عارضٍ عن ظاهرةٍ عارضة؛ ذلك لأن الغاية من أي استفهام في هذا المجال هي التعرُّف على ظاهرة حضاريّة مفارقة: أي أنّ الظاهرة الحضاريّة الغربيّة هي حضارة تتموضع في التاريخ والجغرافيا، وتتعالى فوقهما في الآن عينه.

وبسبب هذه الخاصِّيَّة الماهويَّة سينشأ «نزوعٌ أعراقيٌّ» دفع الوعي النخبوي الغربي نحو تمجيد ذاته الحضارية ورفعها إلى رتبة الحضارة المُنْجِية.

حريٌّ القول أن رؤية الغرب كما هو في الواقع التاريخي، كثيرًا ما دفعت النظَّار إلى متاخمته كمنفسَح لملحمة شبه أسطورية. من هذا النحو صار السؤال عن «ما هو الغرب»، أكثر شَبَهًا بسؤال «ما هي اليونان» قبل عشرات القرون. ومع أن لكلّ من السؤالين سِمَتُهُ الخاصّة، إلّا أنّهما يشتركان ويتقاطعان على دعوى التأسيس لتاريخ البشريّة؛ من أجل ذلك بدا الاستفهام عن ماهية الغرب ودوره الرسالي بمثابة استئناف للسؤال البَدئي والمؤسّس عن ماهية اليونان. وسيكون لهذه المعادلة الاستفهاميّة الأثر البيِّن في وصل الفلسفة الأوروبيّة الحديثة بالغذاء المعرفي الآتي من الحقل اليوناني الأوّل. هذا ما نلقاه ساريًا في أعماق ما أنجزه الروَّاد المؤسِّسون للحداثة من ديكارت إلى كانط، مرورًا بهيغل وماركس وهايدغر، وصولاً إلى سائر المتأخِّرين من فلاسفة ما بعد الحداثة. أولئك الذين عكفوا على تظهير الدلالة الأنطولوجيّة للذات الغربية، ليؤسِّسوا على هذه الذات معيارًا للتفكير الجوهري في ماهية البشريّة المعاصرة. وهكذا سنرى كيف ترتقي الأطروحة الغربيّة إلى مصاف كونها مقوِّمًا من مقوِّمات جغرافيّة الروح على حدّ تعبير هيغل، والتي صارت تتحكّم اليوم بمصائر الإنسانيّة كلّها.

الكلّ أخذ بالحجّة نفسها، فلاسفةٌ ومفكرون وعلماء اجتماع أخذوا بثابتة لا جدال فيها، هي أنّ الغرب قام على تكوين حضاري وميتافيزيقي، أفضى إلى تفوُّق الإنسان الأوروبي على الإنسان الهندي والأفريقي، فضلاً عن سائر الأعراق... التمثيل الأعلى لمثل هذا الاعتقاد سيجد تعبيره الصارخ في اكتشاف المهاجرين الإنكليز والإسبان أميركا وتحويلها إلى أيقونةٍ يحكمون بواسطتها العالم كلَّه. غير أن ما هو مفارق في التجربة الأميركيّة أنّها قامت أساسًا على الانسلاخ عن أصلها الأوروبي والبَدءِ بأصل جديد. هذا هو السبب الذي جعل التأسيس الميتافيزيقي لأميركا مدفوعًا بعقدة الاستبراء من مصدرها الأوروبي. وهذا ما أولاه الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر عناية مخصوصة لمّا رأى أنّ العالم الإنكلوساكسوني للأمركة قرَّر تدمير أوروبا باعتبارها البَدْءِ الخاص للعنصر الغربي.

مع النشأة الأميركيّة الخارجة من أصلها الأوروبي والخارجة عليه في الآن عينه، تشكَّلت

أوّل «ما بَعدية» كبرى في التاريخ الحديث، وهذا يعني أنّ أميركا هي «ما بعد أوروبا» بكل ما تدلُّ عليه العبارة من أبعاد تاريخيّة وثقافيّة ولاهوتيّة، غير أنّ المفارقة في هذا المنعطف من تاريخ القارّة الأوروبيّة هي أنّ «الما بعد الأميركي» الذي انفصل عن أصله ما لبث أن عاد إلى هذا الأصل من أجل أن يحتويه ويضمَّه تحت جناحيه في إطار غرب حضاري تامِّ القوام. استنادًا إلى هذه الصيرورة، أمكن لنا أن نعرف السبب الذي يجعل كل تنظير حول راهنِ الغرب ومُقبلِه محكومًا بالجمع اللَّاواعي بين أوروبا وأميركا بوصفهما كتلة حضارية واحدة. ومن أجل ذلك، يصير بديهيًا أن يُنظر إلى أطروحة ما بعد الغرب بوصفها قاعدة كلِّية لدراسة مآلات القارتين الأوروبيّة والأميركيّة معًا.

***

تبعًا لما سبق، غدا كل تنظيرٍ لاحق يتناول «ما بعديّات» التفكير الغربي محكومًا بمنهج تتآلف فيه ثلاث دوائر: زمانيّة ومعرفيّة وحضاريّة:

أوّلًا: مقتضى الدائرة الزمانيّة، يشير إلى التعامل مع تاريخ الحضارة الغربيّة الحديثة بوصفه مجموعة من الأحقاب الزمنيّة المتعاقبة، فكلّما انتهت حقبة تولد من بعدها، أو على أنقاضها، حقبة تالية، وهكذا دواليك...

ثانيًا: مقتضى الدائرة المفاهيميّة، ويتّصل بالتحوُّلات العميقة في عالم الأفكار. الأمر الذي يجد تمثُّلاته على وجه الخصوص في ما حفلت به حقبة ما بعد الحداثة من نموٍّ هائل للمفاهيم المابعديَّة التي تشير إلى عمق الإحساس بعدم اليقين حيال قِيَم الغرب الحديثة.

ثالثًا: الدائرة الحضاريّة، وهي أبرز الدوائر التي استظهرها الحراك الفكري الغربي، لا سيّما لجهة استشعاراته وتنبُّؤاته بنهاية الحضارة الغربيّة الحديثة وتبدُّدِها. لنا أن نستحضر على سبيل المثال كتاب «سقوط الغرب» للمفكّر الألماني أوسوالد شبينغلر الذي يتوقّع فيه انهيار الحضارة الغربيّة، ويصفها بـ«الحضارة الفاوستية» (نسبة إلى يوهان فاوست ١٤٨٠-١٥٤٠م) التي باعت روحها للشيطان مقابل المكاسب المادّيّة والنعيم الاستهلاكي. خلاصة هذا العمل، أنّ الحضارة الغربيّة حقّقت سيادتها العالميّة استنادًا إلى قوّتها المادية، وأن

القرنين التاسع عشر والعشرين يشكّلان سقف الحضارة الغربيّة، وأنّ نهاية القرن العشرين هي حافّة هذا السقف وبداية الانهيار. غير أنّ شبينغلر، وهو سليل موطنه الغربي في بعده العنصري سيواجه مشقّة الاعتراف بأن ثمّة أممًا غير أوروبيّة مؤهّلة للنهوض بأعباء الحضارة العالميّة. ورأى أنّ العلوم المادّيّة الحديثة هي خاصّية تكوينيّة يمتاز بها العقل الغربي الفاوستي تحديدًا وحصرًا. يضيف: وبما أنّ الأمم الشرقيّة روحانيّة، فإنّها غير مؤهّلة عقليًا حسب زعمه لاستيعاب العلوم المادّيّة. على هذا الأساس، تنبّأ شبينغلر بأنّ ما سوف يترتّب على انهيار الحضارة الغربيّة هو الفراغ والفوضى والحروب، حيث سيواصل «الفاوستيون» فرض سيادتهم العالميّة عن طريق القوّة الجائرة وحروب الإبادة.

❋ ❋ ❋

لقد تعدَّدت الوجهات التنظيرية التي تناولت الأفق المابعدي للغرب الحديث. ولنا هنا أن نستخلص أهمّ ما توصّلت إليه تلك الوجهات عبر الإشارة إلى أربعة مداخل:

١- مدخل الإستراتيجيّة السياسيّة

وهذا ما تعكسه بيئة من المفكّرين الغربيّين تسعى إلى رسم نهاية حتميَّة لمستقبل السلطة السياسيَّة والاجتماعيَّة للغرب. وينقسم العاملون في هذا المدخل إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأوّل: يعمل على تحليل أفول الهيمنة الغربيّة بعيدًا عن مسقط رأسها الشرقي أو الغربي. وعلى الرغم من صدقها في بيان آفات الغرب ومشكلاته، إلّا أنّ غايتها من وراء ذلك هي الدفاع عنه وضمان قوّته وهيمنته.

المذهب الثاني: يعاين الغرب ويختبره من الداخل، ثمّ يتوصّل إلى استنتاج مؤدّاه الانهيار التام للمنظومة الغربيّة، ومن بين هؤلاء عالم الاجتماع الأميركي أمانوئيل واليرشتاين، والمفكّر الأميركي بول كينيدي في كتابه المعروف «صعود وسقوط القوى العظمى».

المذهب الثالث: يتشكّل من المحلّلين الذين ينتمون إلى مناشئ شرقيّة، وقدّموا أدلّة تشير إلى انهيار الهيمنة السياسيّة للغرب المعاصر، ومن بينهم على سبيل المثال لا الحصر عالم الجيوبوليتيك الروسي ألكساندر دوغين، إلى جانب عدد من الباحثين والمفكّرين الأفارقة

والآسيويّين، وتحديدًا أولئك الذين أنجزوا دراساتهم حول فكر «ما بعد الاستعمار».

٢- المدخل الاقتصادي

تكاد معظم الدراسات المعمَّقة التي تدور مدار مستقبل العالم الغربي تُجْمِع على ترجيح نهاية أحادية الاقتصاد الأميركي، وتنظِّر لتعدُّديّة قطبيّة تتشكَّل من الصين وروسيا والهند إلى عدد من البلدان الآسيوية الأخرى. في حين أنّنا نجد بلدانًا مثل: بريطانيا، وإسبانيا، وفرنسا، وإيطاليا، وألمانيا، أو بكلمة واحدة أوروبا، تعاني من مستقبل غامض ومبهم.

٣- المدخل اللاَّهوتي والأيديولوجي

نشوء تيارات وازنة تنظر إلى عالم ما بعد الغرب بوصفه عالمًا يميل نحو الإلحاد. وعلى الرغم من ندرة الأدلّة المنطقية والعملية الكافية لتأصيل هذا المدّعى، إلاّ أنه يُنظر إليه من جانب الأوساط اللّاهوتية، فضلاً عن التيارات الناقدة للعلمنة، باعتباره منافسًا خطيرًا للإيمان المسيحي.

وثمّة مفكِّرون وعلماء اجتماع ذووا شأن قاربوا البعد الأيديولوجي واللاَّهوتي لحقبة ما بعد الغرب بصورة معاكسة، فقد أعادوا طرح سؤال الدين والإيمان الديني باعتباره سؤالاً له حضورُه البيِّن في المجتمع المعرفي الغربي. نذكر من بين هؤلاء: الألماني يورغن هابرماس، والكندي تشارلز تايلور، والفرنسي بول ريكور، والأميركي من أصل إسباني خوسيه كازانوفا وسواهم. ومن المعاصرين من يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؛ حيث يرى أن أمواج الإسلام في البلدان الغربيّة باتت من الكثرة بحيث بدأ الغربي يستشعر الخطر وينتهج شتّى الأساليب لمحاربتها. وهذه المحاربة تظهر أشدَّ ضراوة من تلك التي ينتهجها في مواجهة الإلحاد وسائر التيارات الأخرى. ينتمي إلى هذه الشريحة عدد من المفكِّرين الغربيّين أبرزهم الأميركي صاموئيل هنتنغتون الذي يرى أن مستقبل الغرب يميل إلى مصلحة الإسلام؛ وتوصَّل في تحليلاته الإحصائيَّة الخاصَّة إلى التنبُّؤ بأنّ عام ٢٠٥٠م سيشهد غلبة الإسلام، وأنّ المسيحيّة في بلدان مثل إنكلترا سوف تتحوّل إلى أقليَّة دينيَّة.

٤- المدخل الفلسفي والمعرفي

لا تتوقف رحلة الكلام عند حدود ما سبق المرور عليه. فما هو أهم يتعلَّق بالعوامل والمؤثِّرات الفلسفية والمعرفية في التأسيس لـ«الما بعديّات» جميعًا. ومن البيِّن أن التنظيرات الأولى لحقبة ما بعد الحداثة لم تكن سوى تأسيس مستأنَف للمسار «المابعدي» في أفقه الفلسفي. وما كنّا لنخلع على هذه الحقبة صفة «الما بعدية»، إلَّا لأنها انعطفت بالحضارة الغربيّة نحو مآلات انقلابية عميقة في أنساقها القيمية طاولت ثوابتها الكبرى. ولو أجرينا مراجعة تحليلية مجملة لتلك الحقبة، لوجدنا أن الحضارة الحديثة شهدت انتقالات جذرية لم تقتصر على التغيير في السياسة والثقافة وعلاقات الإنتاج، وإنما امتدت إلى منهج التفكير وفلسفة عمل العقل. ولنا في ذلك شاهد مبين تمثَّل بثورة العلم على الفلسفة.

لمَّا اختصر إيمانويل كانط مشروعه الفلسفي رائيًا أنّ مهمّته العظمى تكمن في تحويل الفلسفة إلى علم نظير بقيّة العلوم الإنسانيّة، فقد كان يمارس فعلاً مؤسِّسًا لـ«ما بعد الفلسفة» بنسختها الكلاسيكية. ربما غَفِل كانط عن أن سحر العلم سيحجب قسطًا وفيرًا من جاذبية الفلسفة، إلَّا أن شغفه من بعد ذلك أوصل التفكير الفلسفي نحو مآلٍ لا قِبَل له به. فبدل أن تُحفظ الفلسفةُ بوصفها بحثًا دؤوبًا عن حقائق الأشياء من خلال السؤال، جرى تحويلها إلى علم تسري عليه المناهج الحاكمة على سائر العلوم الإنسانيّة، كعلم النفس والاجتماع والتاريخ والتربية والفن وما سوى ذلك. مع كانط، ومن قبله ديكارت، لم تعد ماهيَّة الفلسفة وهويَّتها على سابق عهدها.

يبدو جليًّا أن الحداثة الغربيّة بعد المنعطف الكانطي ستوظِّف أطروحة الإنسان كمركز للكون، لكنها ستمضي نحو إخضاعه لأوثان التقنيّة، وهنا ستبدأ إرهاصات «ما بعدية» مستحدَثة على يد الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر الذي سعى بدأبٍ كبير إلى استخلاص الميتافيزيقا من معضلتها الكبرى من خلال إعادتها إلى مهمَّتها الأصلية بما هي بحث عما يحتجب من أسرار الوجود. التقنية التي أدَّت إلى «نسيان الكينونة» لم تعد حسب هايدغر تشكِّل تهديدًا للمصير الإنساني، وإنّما أيضًا، تبديدًا لأسس الميتافيزيقا التي انبنى عليها عصر

التنوير. ها هنا سيظهر غرب فلسفي آخر غير الذي عهدناه في التأسيسات الكبرى لعصر النهضة مع ما سمِّي «أزمة الأنسنة»، أي مشكلة حضور الكائن الإنساني في عصور الحداثة المتداعية. لقد كشفت تقنية ما بعد الغرب الكلاسيكي عن مسار عام يسير نحو نزع الإنسانيّة **(Disumanzzazione)**، وانحطاط قِيَمِها وتهافُت معاييرها. لو نظرنا إلى حقيقة هذا التحول من زاوية فلسفة التاريخ، لألفيناه تأسيسًا لغربٍ من طراز غير مألوف. وهذا التأسيس لم يكن سوى افتتاح العقل الغربي لبَدءٍ جديد يطوي سجلاً كاملاً من العمر الميتافيزيقي للحضارة الغربيّة المعاصرة.

هذا المستوى من النقاش، وإن كان لا يزال منحصرًا في بيئات محدَّدة، يكشف عن وعود بانعطافات كبرى في بنية العقل الغربي حيال العلاقة بين الإيمان الديني والثورات العلميّة المعاصرة، ولعلَّ ما يضاعف من تحقُّق هذه الوعود ما نشهده من مراجعات فكرية طاولت مساحة وازنة من ثوابت النظام المعرفيِّ الذي قامت عليه الحداثة. ويشكِّل النقاش المستحدَث حول دخول العالم الغربي في ما سُمِّي بـ«حقبة ما بعد العلمانيّة»، وعودة أسئلة الدين لتحتلّ حيِّزًا وازنًا من حلقات التفكير، أحد أبرز العلامات الدالَّة على عمق الفراغ المعرفي الثاوي في قلب الحداثة المعاصرة.

من أكثر المفاهيم التي لا تزال موضع نقاش واسع بين النخب الغربيّة هو مفهوم الغرب **(The west)** ومشكلة تحديد معناه: هل هو جهة جغرافية من جهات الأرض الأربع، أم أنّه كيان حضاري له مزاياه وهويته الخاصّة؟

يقرِّر باحثون في علم تشكُّل الحضارات أن الغرب بناء أسطوري حديث بكل ما للكلمة من معنى. وكانت الاستعمالات الأقدم لهذا المصطلح أو نظائره في اللغات الأخرى تشير إلى اتّجاه أو منطقة على خارطة سياسيّة معيّنة، مثل تقسيم الإمبراطوريّة الرومانيّة إلى غرب - شرق في أواسط القرن الثالث، وانقسام الكنيسة المسيحيّة إلى غربيّة وشرقيّة بدءًا من

القرن الحادي عشر (Williams, R., 1983: 333)، و«العالم الجديد» للأميركيّتين منظورًا إليهما من أوروبا، أو المحيطات التي تقع إلى الغرب البعيد عن «المملكة الوسطى» (في الصين). على أنّ التعبير الذي اكتسب طابعًا عالميًّا لم يطغَ في الاستعمال العام إلّا عبر القرنين المنصرمين بوصفه التكوين الرئيس في أوروبا الغربيّة التي صار يُنظر إليها باعتبارها كلّية الحضور في السيطرة الاستعماريّة على عموم أرجاء العالم. والمفترض أن «الغرب» يوحِّد جماعة من الناس يُدعَون «الغربيّين» من حيث جغرافيّة إقامتهم، وتقاليدهم، وأعراقهم، وأنسابهم، وحضارتهم المشتركة؛ ويبدو أنّه أصبح اسم علم، وصار يُكتب بالحرف الكبير، كما هو الحال في هذا الكتاب. على أن هذا المصطلح اشتهر بالمراوغة، ويبدو أن الوحدة التي يؤكّدها صارت تتعرّض للتحديّات باستمرار في العقود الأخيرة.

لم يُظهر «الغرب» تماسكًا كبيرًا كمؤشّر جغرافي. أكثريّة أبناء الشعوب الذين يعيشون في أوروبا الغربيّة يعتقدون أنّهم غربيّون، ولكن في الوقت نفسه يصرُّ كثير من الناس البيض في جنوب أفريقيا وأستراليا على أنّهم غربيّون أيضًا. وعلى خلاف هذا، فإن الناس الملونين في أميركا الشماليّة لا يعترفون بالضرورة بأنّهم غربيّون، حتّى وإن زعم أكثر المقيمين في أميركا الشماليّة، لا سيّما منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية، بأنّهم موجودون في الغرب أيضًا. وهكذا، قد يبدو أن الغرب هو في الدرجة الأولى مؤشّر عرقي أكثر مما هو مؤشّر خرائطي؛ فهو يقترن اقترانًا وثيقًا بأخيلة البياض العرقيّة. لكن هذا التقدير يتناقض مع الواقعة التاريخيّة التي مفادها أن أوروبا الشرقيّة قد تم استبعادها عمومًا من الغرب، ليس أثناء الحرب الباردة فقط، بل طوال القرن العشرين. فضلاً عن ذلك، فإن فكرة البياض العرقيّة مهلهلة بما يكفي للسماح بأن يتم استبعاد بعض الجماعات من البياض في بعض أرجاء العالم -مثل الشعوب في الشرق الأوسط- وأن يُعترَف بأنّها بيضاء في شرق آسيا أو شمال أميركا. وحين ينتقل الناس من مكان إلى آخر، فقد تتغيّر هويّتهم العرقيّة أيضًا. ومثل مفهوم العرق بشكل عام، فإن البياض كمقولة

اجتماعيّة هو اعتباطي تاريخيًّا، بحيث يصعب أن يكون مؤشّرًا على هويّة ثابتة.

فوق ذلك كلّه، يشهد الغرب المعاصر تنافسًا محمومًا بين الإيمان والإلحاد. وعلى الرغم من غلبة الإيمان في الوقت الراهن سواء على المستوى الكمي أم المستوى الكيفي، فإن هناك تيارات مرموقة تنظر إلى عالم ما بعد الغرب بوصفه عنصرًا يميل نحو ترجيح كفة الإلحاد. وهذا الادّعاء يفتقر إلى الأدلّة الكافية، إلا أنّه يعتبر رأيًا جادًا بوصفه منافسًا خطيرًا للمسيحيّة.

ممّا لا ريب فيه أنّ أمواج الإسلام في البلدان الغربيّة من الكثرة بحيث بدأ العالم الغربي يستشعر الخطر، وينتهج شتّى الأساليب لمحاربتها. وهذه المحاربة أشد ضراوة من تلك التي ينتهجها في مواجهة الإلحاد وسائر التيارات الأخرى. يرى أشخاص من أمثال صاموئيل هنتنغتون أنّ مستقبل الغرب لمصلحة الإسلام؛ بحيث إنّه توصل في تحليلاته الإحصائيّة الخاصّة إلى التنبؤ بأن عام ٢٠٥٠م سيشهد غلبة الإسلام، وأن المسيحيّة في بلدان مثل إنكلترا سوف تتحوّل إلى أقليّة دينيّة.

د. محمود حيدر

ما بعد الحداثة
الغرب في تشظّيه وعدميّته المفتوحة

د. محمود حيدر[1]

تمهيد

سحابة خمسة قرون متّصلة من التاريخ الثقافي الأوروبي امتدت التعريفات والمناظرات النقديّة حول الحداثة لتنخرط في فضاء مفهوم جديد بدأت علاماته تظهر مع النقد الذي طاول عصر التنوير منذ أواخر القرن الثامن عشر، وشاع بقوة خلال القرن العشرين المنصرم، ليتشكَّل مفهوم مستحدث عُرِف بـ«ما بعد الحداثة».

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

قد يكون من الضروري استهلالاً تسجيل بديهة معرفيّة مفادها انتساب هذا المفهوم إلى سلالة المفاهيم التي استولدتها الحداثة في خلال تاريخها المديد. بيان ذلك أن مفهوم ما بعد الحداثة **(Postmodernism)** يرتبط عضويًّا بما قبله؛ إذ لولا الحداثة كحادثٍ تاريخي وحضاري، لمَا أمكن أن تصير مفهومًا شائعًا تدور حوله وبواسطته مناقشات لا نهاية لها.

ومع أنّ مفهوم ما بعد الحداثة جاء ليحدث انقلابًا على ميراث الحداثة، بمجمل مكوّناته الفلسفية والاجتماعيّة والثقافية، إلّا أنّه ظلّ في واقع الأمر يشكّل امتدادًا له بوسائل أخرى. قد يكون النقد أو التقويض الذي مارسته حركة ما بعد الحداثة، هو الأساس في تشكُّل منظومة الاحتجاج والمغايرة التي أخذ بها جلُّ فلاسفة هذه الحركة ومفكّريها. ومثلما كان

---

١. مفكّر وباحث في الفلسفة الغربيّة - لبنان.

النقد والتقويض والاحتجاج عوامل مؤسِّسة لفكر «ما بعد الحداثة»، كذلك كان الأمر نفسه -ولو بوقائع أخرى- في حقبة الحداثة. فلقد بدا بوضوح أنّ حضارة الغرب الحديث بقدر ما توجد في حالة تعارض مع ما هو قديم بقدر ما تختزن في بنيتها العوامل المفضية إلى نقدها وتقويضها؛ ذلك بأنّ مراجعة ما هو قديم وزعزعة مرتكزاته يشكّل من الوجهة الواقعيّة، تعبيرًا عن أزمة تكوينيّة تعصف به وتستدعي مجاوزته والانقلاب عليه.

مهمة هذه الدراسة الاعتناء بدلالات مفهوم ما بعد الحداثة ومعانيه ومقاصده، وبيان تمايزه واختلافه عن الحداثة الكلاسيكية ضمن جدالية الوحدة والتغاير بينهما. كما تعاين التحولات التي طرأت على هذا المفهوم في ميدان التجربة التاريخيّة، ومن خلال التنظيرات التي وضعها أبرز رواده؛ ناهيك عن نقد مبانيه في الميادين الفلسفيّة والثقافيّة والسياسيّة. وعلى مقتضى هذه المهمّة، رأينا أن نوزّعَ الدراسة ضمن ثلاثة مباحث:

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

المبحث الأوّل

١-١- في معنى المفهوم ودلالاته الاصطلاحيّة

من الناحية اللغوية، دلَّت «ما بعد الحداثة» على استمرار أمرٍ ما ولم ينجز رحلته بالكامل. وبهذا التعريف الذي له صلة وطيدة بتشكّل المصطلح سوَّغ كثيرون من الفلاسفة وعلماء الاجتماع مدَّعاهم بأن الحداثة لم تنته، وأن ما بعد الحداثة هي استمرار لها بمناهج ووسائل أخرى. ومثل كثير من المفاهيم المستحدثة في الغرب، اتّصف مفهوم ما بعد الحداثة (**post-modernism**) بتعدّد تعريفاته وتحديد ماهيته، ولسوف يتبيَّن لنا لاحقًا كيف امتلأ المعجم الفلسفي بما لا حصر له من الاجتهادات حول معناه وتاريخ ظهوره. وما ذلك إلّا بسبب تنوّع المدارس والتيّارات التي شاعت في الغرب واتّخذ بعضها في كثير من الأحيان رؤى إيديولوجيّة راح كل منها يفسِّر المفهوم طبقًا لمنطِقه الخاصّ، وبما أنّنا نجد تعريفات مختلفة عنه باختلاف الفروع المعرفيّة التي وَسَمَها بميسَمِه -ففي علم الاجتماع يُقدم المفهوم كتوصيف لما يجري في العالم المعاصر- فهو يشير من جهة إلى تهاوي كثير من الافتراضات التقليديّة بشأن الهويّة الاجتماعيّة. ويشير أيضًا إلى أن تنامي الإعلام الجماهيري، وما يشتمل عليه من صور متعدّدة الأشكال ودائمة التجدد، قد قوَّض جذريًّا أي استقرار للمعنى. ومن جهة ثانية يمثل هذا المفهوم تحديًا للنظريات الحداثية بإنكاره وجود معايير كونية شاملة يمكن أن نحكم من خلالها على قيم الحداثة الأولى مثل «التقدّم»، أو «الحرية»، أو «المعرفة»؛ لذا ترى ما بعد الحداثة أنّ النظريّات الحداثيّة التي تطلق دعاوى «كونيّة» على أنّها معطيات «كلّيّانية»، شموليّة وطغيانيّة في واقع الأمر. في حين تلحّ في المقابل على تعددية العالم الاجتماعي ووفرة تضارب الآراء المختلفة التي تعمل فيه[١].

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

١- هاو، آلن، النظريّة النقديّة، مدرسة فرانكفورت، ص٢٧٣.

جان فرنسوا ليوتار[١] إلى أنّ العصر الما بعد الحداثوي هو عصر التشكيك وموت التعاريف المنطقيّة. والتشكيك برأيه، هو نتيجة حتميّة للتطوّر الحاصل في العلوم، ذلك بأنّ ما يمكن أن يُقوَّم بوصفه ثقافة معاصرة من قبيل موسيقى الروك ومشاهدة البرامج الغربيّة، وتناول وجبات ماكدونالدز... إلخ، إنّما هو نمطٌ من أنماط ما بعد الحداثة. وتأسيسًا على قوله يلخّص ليوتار سمات ما بعد الحداثة حسب ليوتار بما يلي:

ـ إنّها نهاية عصر ابتكار النظريّات أو النظريّات الشاملة في مجال السياسة والاجتماع.

ـ تدلّ على فقدان نظريّة مطلقة في مجال الأخلاق والقيم.

ـ تركّز على التشكيك الأخلاقي **(moral skepticism)** الذي سوف يفضي في النهاية إلى عالم اعتباري.

ـ توصي بإعطاء المعنى أهميّة استثنائيّة.

ويشير في كتابه «حالة ما بعد الحداثة» **(The Postmodern Condition)**[٢] إلى أنّه إذا كانت بعد الحداثة تعني الاعتقاد باستحالة تأصيل أي معرفة سواء أكانت دينيّة أم علميّة، فإنّ الحداثة كانت على العكس من ذلك، أي أنّها ليست سوى الإيمان بإمكانيّة تأصيل المعارف. ذلك يعني أنّ وضعيّة ما بعد الحداثة تتّصف بعدم التأصيل، وبالتالي بعدم الاعتراف بأنّ هناك قيمًا ثابتة. وعلى هذا الأساس، كان من صفات مذهب ما بعد الحداثة: الذاتيّة، والتفكيكيّة، والتعدّديّة، والاختلاف، والعشوائيّة. ومن البيِّن حال الاختلاف والخلاف في ما يقصد بلفظة «ما بعد-الحداثة»، ما عدا احتمال أن يكون المقصود بها كونها تجسيدًا لرد فعل ضدّ الحداثة أو انزياحًا عنها. وطالما استغلق علينا معنى الحداثة والْتَبَس، فإنّ ردّ الفعل هذا المعروف باسم «ما بعد-الحداثة» يظل هو الآخر مستغلقًا وبكيفيّة مضاعفة»[٣].

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

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

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

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

العشرين. وهي اللّاعقلانيّة والفوضويّة والتشوُّش، وهذا ما نجد تمثُّلاته في العلوم الإنسانيّة، وخصوصًا في الحقلين الفنّي والأدبي. ومن ملاحظة متأنية يتبيَّن لنا أنّ المفهوم عندما سرى في هذين الحقلين كان يترجم ما بلغته الحركة الحداثيّة من انحدار وتسطيح. وعلى هذا سيكتسب المصطلح تداولاً خلال السبعينات ليشمل بالتدريج المسرح والتصوير والسينما والموسيقى. لكن ذلك كله ترك السؤال حول عصر ظهور ما بعد-الحداثة معلّقًا، إلى درجة أنّ الباحثين انقسموا على أنفسهم في تقويم هذا العصر؛ فمنهم من عارض القول بمجيء عصر ما بعد-الحداثة، ومنهم من قال بتحقُّقه على مسرح التاريخ المعاصر[١]. الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، يعد التنظير لعصر ما بعد-الحداثة ردة فعل محافظة ويائسة ضد التنوير؛ أمّا فريدريك جامسون، الناقد الجمالي والأدبي، فيصف ادّعاء ما بعد-الحداثة بالنظرة الفصاميّة تّجاه المكان والزمان، والتي أفرزتها سيطرة القوى الرأسماليّة المتعدّدة الجنسيّات السريعة الخطوات على عصب الحياة المعاصرة؛ في حين اعتبر آلان بلوم، المفكّر والفيلسوف السياسي، «بدعة» ما بعد-الحداثة آخر رجفة تسعى إلى التخلّي عن العقل واعتزال القول بإمكانيّة الكشف عن الحقيقة. وإذا كان هؤلاء قد عارضوا أطروحة ما بعد-الحداثة، فإنّ ثلّة من المتحمّسين طفقوا يدافعون عنها -ولو من باب الوصف-، كما هو الحال مع ليوتار الذي اعتبر هذا العصر نهاية لـ«الحكايات الكبرى»، التي حاولت تفسير الواقع تفسيرًا شموليًّا؛ لذلك وجدناه يصفه بكونه تجسيدًا «لما آلت اليه حال الثقافة بعد التحولات التي عصفت بقواعد العلم والأدب والفنون في نهاية القرن التاسع عشر»[٢]. ولكنْ ثمّة اتّفاق لدى معظم الذين اعتنوا بتقديم وصفٍ إجمالي لهذا المفهوم، بأنّ عصر ما بعد-الحداثة هو ردّة فعل ضدّ عصر الحداثة الذي شهد تمجيد النزعات الوضعيّة والتقنيّة والعقلانيّة، والإعلاء من شأن التقدّم الأحادي الجانب، والإقرار بالحقائق المطلقة، والتخطيط العقلاني للأنظمة الاجتماعيّة، وتوحيد أنماط إنتاج المعرفة. ناهيك بأنّه «عصر التنوع والاختلاف والتشظّي والتفتّت»[٣].

١- الشيخ، محمد؛ الطائي، ياسر، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة- حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص١٠.

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

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

حين يجري الكلام على ما بعد الحداثة لا يراد بذلك في الغالب الأعم مرحلة أو حقبة تاريخيّة ما، بل المراد معاينة حالة فكريّة حدثت بالنسبة إلى المرحلة الغربيّة المعاصرة في الفكر الاجتماعي والإنساني؛ لهذا سيذهب كثيرون من المنظّرين إلى التعامل مع ما بعد الحداثة بوصفها موقفًا نقديًّا ومراجعة للحداثة. وفي التراث الثقافي للغرب الحديث يتمّ تقسيم تاريخ الغرب إلى سلسلة من الأحقاب غالبًا: أوّلها الحقبة اليونانيّة الإغريقيّة القديمة، ثمّ حقبة العصور الوسطى، فالحقبة الجديدة والمعاصرة. ولكن من المهمّ الإلفات إلى أنّ هذه التقسيمات هي تقسيمات اعتباريّة بشكل عام. بمعنى أنّنا عندما نتحدّث عن التاريخ فإنّ الفكر والروح البشريين هما عبارة عن أمر متّصل ومترابط الأجزاء. فالتقطيعات المتعلّقة بتقسيم مراحل التاريخ، لا تعدو أن تكون ذات صبغة اعتباريّة. فالغرض منها مقاصد تعليميّة، حين يشار إلى حقبة من تاريخ البشر بناء على سلسلة من الأحداث والوقائع، أو بناء على استدارة وانعطافة طرأت على شؤونهم أو في الطبيعة أو المعتقدات والأفكار. أما لدى الحديث عن مرحلة العصور الوسطى على سبيل المثال فلا يكون القصد من ذلك، الغرب بمفهومه المعاصر، أي الذي يشمل أميركا الشمالية وكندا؛ حيث لم يكن لهذين القطرين وجود في العصور الوسطى. وعليه، فالمراد هنا هو خصوص البلدان الأوروبيّة بوصفها وارثة التفكير اليوناني والروماني. كذلك الحال عندما نتحدّث عن المرحلة المعاصرة، حيث يجب أن نتأمّل ما حَدَثَ من تحوّلات على مدى قرن أو قرنين من الزمن وربّما أكثر، وهذه هي المرحلة المعاصرة التي ارتبطت إجمالاً بنهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر للميلاد. هناك من مؤرّخي العلوم الإنسانيّة من يقول إنّ المرحلة المعاصرة يجب أن تُؤرَّخ مع بداية القرن العشرين. وما ذاك إلا لأنّ التفكير المعاصر يمثّل رؤيةً جديدةً مستنبطةً من صُلب التفكير الحديث. وهذا يُثبت أنّ المعايير المستعملة في التحقيب وتقسيم المراحل التاريخية لا تحظى بالإجماع والتوافق الكامل[١].

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

١- الأشتري، حسين الكلباسي، الأفق المأزوم هو السمة الكبرى لفكر ما بعد الحداثة، حوار ضمن كتاب جماعي تحت عنوان: حوارات تخصصية في علم الاستغراب.

والعشرين، تتّصف الحداثة الفائقة بثلاث خصائص بارزة: ١- الفيض الحدثي الذي يتجلّى في تكاثر الأحداث التاريخيّة العصية على الوصف والتحليل، ٢- الفيض المكاني الذي يتحقّق في قدرة الإنسان على الانتقال الفوري السريع إلى جميع الأمكنة المتاحة، ٣- تقنية استحضار مشاهد العالم أجمع على شاشات التلفزة والتواصل، وفردنة المراجع أو رغبة الفرد في تفسير المعلومات التي يكتسبها تفسيرًا ذاتيًّا لا يستند إلى سلطة المعنى التأويلي الذي تعتمده الجماعة. غير أن زمن الحداثة الفائقة الذي شاع تعريفه بعالم «القرية الكونيّة» ينطوي على دلالات مستلّة من زمن ما بعد الحداثة، ولكنها تتجاوزه في تطلّبها الجذري، لا سيّما في قطاعات التكنولوجيا والسوق المفتوحة والثقافة المعولمة[١].

ثمّة من المفكّرين النقديّين المعاصرين في أوروبا من جاوز أطروحة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس القائلة إنّ الحداثة لم تُنجز بعد. من هؤلاء من رأى إننا كأوروبيّين لم ندخل زمن الحداثة ولم نكن حداثيّين قط. ويضيفون: أنّ الحداثة الأوروبيّة انتهت قبل أن تولد؛ إذ إنّ فكرة التقدّم نفسها سقطت، مستنده في ذلك إلى واقع أن العالم مؤلَّف من أغراض هجينة ما برحت تتكاثر في اختلاط مربك بين مستويات العلم والاقتصاد والسياسة والفنّ والأيديولوجيا وسائر ضروب التعبيرات الثقافية المتضاربة[٢]. أمّا مشكلة الأغراض الهجينة هذه، فتكمن في عصيانها وتمرّدها وامتناعها عن التعريف وعن الانسلاك في النطاق العلمي أو التقني، ذلك بأنها، من جراء تعقّد بنيتها الغرضية، تنتمي إلى السياسيات والاقتصادات والثقافيات. كذلك القول في مسألة السلطة التي خرجت من دائرة الفعل السياسي، وأضحت خاضعة لنفوذ الصناعيين والعلماء والتقنيين. ومن ثم، أصبحت مقولات الحداثة النقديّة عاجزة عن تسويغ الطبيعة الهجينة التي استقرت عليها مثل هذه الأغراض. من أخطاء الحداثة المميتة أنها تهوى الثنائيّات الحادّة، فتفصل بين الطبيعة والتقنية، وبين حياديّة العلوم الموضوعيّة وانخراطيّة المجتمعات الإنسانيّة الوجدانيّة، وبين العالم العارف والسياسي الممتهن، وبالتالي بين

١- عون، مشير باسيل، هل يجوز لنا أن ننعى حداثة لم تحدث بعد؟ راجع: موقع أندبندت الإلكتروني: ١٥-٣-٢٠٢٣م.

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

Nos n'avons Jamais été modernes, paris, 1998, P.45.

الإنساني واللاَّإنساني. بسبب هذا الفصل، لم تستطع الحداثة أن تدرك أغراض العالم في ارتباط بعضها ببعض، وتشابك صِلاتها، وتعقّد بناها، وتناسل أجزائها. الحقيقة أن هذا الفصل ليس فعلاً يعبّر عن دخولنا زمن الحداثة؛ إذ إنّه يدل على أننا ما برحنا نعجز عن فهم محتويات العالم الحديث، لذلك لسنا بحداثيين بعد[١].

١-٢ ما بعد الحداثة ومفاهيمها الفرعية

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

وعلى كثرة ما طرأ على المفهوم من تعلُّقات ومفاهيم لاحقة، فقد حرص المهتمّون بالمدوَّنة المعجمية في أوروبا على التمييز فيما بينها تبعًا للحقول المعرفية التي استُعملت فيها، فعلى سبيل المثال جرى التمييز بين «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الحديث». وهذان مفهومان متمايزان، وكلٌّ له خصائصه وشروطه: فإذا كانت ما بعد الحداثة تعني حرفيًا «بعد الحداثة»، فإنّ حركات الحداثة وما بعد الحداثة تُفهَمُ على أنّها مشاريعُ ثقافيّة، أو أنها مجموعةٍ من وجهات النظر. وهي تُستخدمُ في النظريّة النقديّة لتشير إلى نقطة انطلاق

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

٢- ستوري، جون، ما بعد الحداثية، ص٥٧٧.

أعمال الأدب والدراما والعمارة والسينما والصحافة والتصميم، وكذلك في مجال التسويق والأعمال التجارية، وكذلك في تفسير: التاريخ والقانون والثقافة والدين في وقتٍ متأخّرٍ من أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. أما بخصوص «ما بعد الحديث»، فهو يشير إلى وضعية تتعلق بنمط حياة وعادات تجاوزت ما قبلها بحكم التطورات المتسارعة. وبهذا المعنى فإن ما هو حديث هو ما يشير إلى شيءٍ ما متّصل بالحاضر. وإذا كانت لفظة «حديث» قد ظهرت في القرن الرابع عشر الميلادي للتعبير عن الاعتراض على ما هو قديم والذي كان يميِّز العصور اليونانية والرومانية القديمة، فإن هذه اللفظة لم تتخذ شحنتها العاطفية، إلّا فيما بعد، أي في الوقت الذي برز فيه مفهوم الحداثة الذي بدأ بالتداول حوالي ١٨٥٠ على يد كل من جيراردي نيرفال **(G. Denerval)** وشارل بودلير **(C. Beaudelaire)**، حيث نظرا إلى الحداثة باعتبارها تكثيفًا لمجموعة من الدلالات العائمة، سواء أكانت فلسفيّة وجماليّة أو سياسيّة، وأصبحت تعني تلك الإرادة «الاستفزازيّة» المتمثلة في حب العصر والاحتفال به»[١].

في واحدٍ من الأعمال الأصيلةِ حول هذا الموضوع بالذات، يبيِّن الفيلسوف والناقد الأدبي «فريدريك جيمسون» أن ما بعد الحداثة تشير إلى «المنطق الثقافي المهيمن للرأسمالية المتأخّرة»، أي أنها الممارسات الثقافية المترابطة ترابطًا عضويًا مع العنصر الاقتصادي والتاريخي. و«الرأسماليّة المتأخّرة» هي الفترة التي تسمى أحيانًا الرأسمالية المالية، أو ما بعد الثورة الصناعيّة، أو الرأسماليّة الاستهلاكيّة، أو العولمة، وسوى ذلك، ومع هذا الفهم، يمكن أن ننظر إلى هيمنة فترةِ ما بعد الحداثة على أنها فترة بدأت في وقتٍ مبكرٍ من الحرب الباردة واستمرت حتى وقتنا الحاضر.

وما من شكّ في أنّ طرق الفهم المختلفة لـ«ما بعد الحداثة» توحي بأشياء مختلفة اعتمادًا على السياق والخطاب، كما بات المصطلح يشي بدلالات مختلفة استنادًا إلى ما يُستعمَل للإشارة إليه. لذلك ربما تتوفّر أفضل طريقة لفهم معاني المصطلح المغايرة من خلال التمييز

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

بين المصطلحات المتداخلة التي تجسّدها ما بعد الحداثة **(postmodernity)**، وثقافة ما بعد الحداثة، ونظريّة ما بعد الحداثة[١].

وعلى هذا المبتنى سنرى في الغالب أنّ «ما بعد الحداثة» طفقت تستخدم كمصطلح تاريخي للدلالة على الحقبة التي أعقبت الحداثة. وهي الحقبة التي بدأت في عصر التنوير وانتهت في الستينات من القرن العشرين. ولعلّ ما تشترك به هذه التفسيرات المختلفة هو إصرارها على أنّ التغيّرات الثقافيّة والاجتماعيّة التي أنتجت ما بعد الحداثة ترتبط ارتباطًا لا ينفصم بالتغيرات التي حدثت في التطور الرأسمالي: أي الانتقال من الإنتاج إلى الاستهلاك، وتحوّل الغرب من مجتمعات قائمة على إنتاج الأشياء إلى مجتمع قائم على إنتاج المعلومات و«المظاهر»، ومن رأسمالية «منظّمة» حديثة إلى رأسمالية «مفكَّكة» ما بعد حديثة، وكذلك من القومي إلى العالمي، الذي حقّق منعطف «الضغط الزماني المكاني»، وكان نتيجة التسارع في السفر والاتصالات البعيدة[٢].

معنى ذلك أنّ مصطلح «ما بعد الحداثة» بات يختصّ بوجود عدد كبير من التعريفات التي تتساوى مع عدد من المظاهر، والتي تسفر عنها الممارسات المندرجة تحت هذ العنوان، وعليه فقد صار يشكّل جزءًا من مفردات فروع المعرفة المختلفة: نظير الأدب، والفن التشكيلي، والمعماري، ووسائل الإعلام، والسينما، والسياسة، وكذلك الفلسفة. بل أكثر من ذلك، فإنّ هذا المصطلح دخل إلى مفردات علم الأديان واللاّهوت في مراحل لاحقة من الأزمنة المعاصرة.

لم يتوقّف السجال حول التمييز بين ما بعد الحداثة كمفهوم كليٍّ وبين المفاهيم الفرعية التي تناسلت منه، فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين نشاطًا لافتًا في الجامعات والمعاهد الأوروبيّة تركّز على مصطلح «ما بعد الحداثيّة» ودلالاته في الثقافة المعاصرة. في هذا الخصوص نجد أن الدوائر الأكاديميّة تستخدم هذا المصطلح غالبًا لتصف وضعًا أكثر عمومية للمجتمع المعاصر، ولا سيّما لجهة إنتاجه الثقافي. في الإطار نفسه يرى جان

١- ما بعد الحداثية، م.س، ص٥٧٨.

٢- م.ن، ص٥٧٨.

بدوريار (**Jean Baudrillard** ١٩٨٣) أنّ الواقعيّة الافتراضيّة (**hyperrealism**) هي النمط المميَّز لما بعد الحداثة. ففي عالم الواقع الافتراضي، يفترض أن يتم التمييز ولأسباب معرفية بين الافتراض والواقع من أجل أن يعاش الواقع والافتراض من دون اختلاف. وربما كانت الحالة السائدة اليوم، هي تلك التي لم يعد يميِّز فيها الناس بين الواقعي والمتخيل بالدرجة نفسها تمامًا من الدقة كما كانوا يفعلون في الماضي، غير أنه من الصعب العثور على دليل يدعم الادعاء بأنّ الناس لا يجدون اختلافًا. على النحو نفسه، يستخدم تعبير «ما بعد الحداثية» أيضًا لوصف الأوضاع الثقافية للرأسمالية المتأخرة. وتمثّل ما بعد الحداثية، وفق هذه الحجة، «أنقى شكل لرأس المال الذي ينبغي أن يصبح أكثر اتّساعًا في تدفّقه إلى مناطق غير مسلَّعة حتى الآن». وفي الخلاصة، فإنّ الثقافة المابعد حداثية المعاصرة مسطحة وملفَّقة، ولا يحدوها سوى الحنين والاتباع. أضف إلى ذلك أنّ الثقافة المابعد حداثيّة لم تعد فعاليّة أيديولوجيّة تموّه على الفعاليات الاقتصاديّة للمجتمع الرأسمالي؛ بل صارت هي نفسها فعالية اقتصاديّة، وربما تكون أهم فعالية اقتصاديّة على الإطلاق، وبطرق كثيرة ربما نشأ وتبلور هذا الوضع قبل أن تصبح الـ «ما بعد الحداثية» مفهومًا عقليًا متداولاً في الأوساط الأكاديمية بكثير. وهي حجة تعود جذورها إلى تفسيرات القرن التاسع عشر فيما يسمّى بالثقافة الجماهيريّة وحسب، وعلى نحو أكثر تحديدًا، فهي نمط من التحليل تأثّر كثيرًا بعمل مدرسة فرانكفورت.

يُستخدم مصطلح «ما بعد الحداثية» لوصف التخمة الإعلامية في المجتمعات الغربيّة المعاصرة أيضًا. وعلى نحو خاص، لإيلاء الانتباه إلى حقيقة أن الانتاج الثقافي القديم لم يعد يحلّ محله إنتاج جديد وحسب، بل يُعاد تصنيعه ليروَّج مع الجدية. ولا شكّ في أنّ هذا هو إلى حدّ ما نتيجة انتشار الإعلام السلكي والأقمار الصناعيّة والإعلام الرقمي، بسعيه الظاهر الذي لا يكلّ من أجل مزيد من البرامج التي يملأ بها ما يبدو أنه فضاء يزيد باستمرار في جداول التلفاز والمذياع.

إلى ذلك ليست «ما بعد الحداثية» (كنظريّة وممارسة) مثل الوجودية في الخمسينيات والبنيويّة في الستينيات، فهيلم تتحول إلى كتلة ثابتة ومتماسكة ذات مدى واضح المعالم من الأفكار والممارسات؛ بل تستمر بدلاً من ذلك في أن تعني أشياء مختلفة اعتمادًا على خطاب

الاستعمال وسياقه. وربما كان عدم تحديد المصطلح، بل وغموضه، هو الذي شجّع وسهّل الخدعة التي قام بها أستاذ الفيزياء في جامعة نيويورك آلان سوكل، الذي استغفل المجلة الأكاديمية النص الاجتماعي على نشر مقالة هذر حول «العلم ما بعد الحديث» **(Sokal and Bricmont, 1998)**. ولقد كان هذا نفسه عند بعض الشرّاح الثقافيّين (الذين يعادي أغلبهم ما بعد الحداثية) حدثًا ما بعد حديث جدًّا[١].

١-٣ عناصر التمايز بين المفاهيم المتعددة لما بعد الحداثة

يذهب الفيلسوف الألماني رودولف بانفيتش **(Rudolf Panwitz)**، إلى استخدام كلمة «مابعد حداثي»، من أجل تمييز طبيعة المشهد المعاصر عن المشهد الحديث في عام ١٩١٧م، وذلك بغية وصف عدمية ثقافة القرن العشرين، التي استورثها الفكر الغربي المعاصر من الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. في المضمار نفسه سعت ليندا هيتشون، مؤلّفة كتاب: «سياسة ما بعد الحداثة» بين ثلاث ظواهر، هي: الحداثة **(Modernity)** والحداثوية **(Modernism)** وما بعد الحداثية **(Postmodernism)**. فالحداثة -كما تقول- تفيد العلم، والموضوعيّة، والتقدّم، والحرّيّة، والفرد، وما شابه، وأمّا زمن الحداثة فهو الزمن الذي تجلّت فيه تلك الظواهر. ولكي تبيِّن الفروقات والتمايزات بين مصطلحي «الحداثوية» وما بعد الحداثية تورد الباحثة قائمة من ست عشرة خاصِّية لكل من المصطلحين ضمن الجدول التالي[٢]:

١- ما بعد الحداثية، م.س، ص٥٨٠.

٢- ليندا هتشيون، انظر: مقدمة المترجم حيدر حاج إسماعيل لكتاب «سياسة ما بعد الحداثة»، ص٨-٩.

الحداثويّة (Modernism)	مابعد الحداثية (Postmodernism)
١- القصص العظمى	١- ضد القصص العظمى
٢- الأفكار الكليّة	٢- التفكيك للكليات
٣- الأصل	٣- الاختلاف
٤- المرجعية الواحدة أو المركز	٤- التعدديّة أو التوزّع
٥- التأليف	٥- ضد التأليف
٦- الانغلاق	٦- الانفتاح
٧- التراتبية	٧- الفوضى
٨- القصدية (وجود الغاية)	٨- اللعب
٩- الخطة أو النظام	٩- الصدفة
١٠- التشبيه	١٠- التضاد
١١- الحضور	١١- الغياب
١٢- القارئ	١٢- الكاتب
١٣- الحتمية	١٣- اللاحتمية
١٤- العمق	١٤- السطح
١٥- الابتعاد	١٥- المشاركة
١٦- العرض	١٦- الرغبة

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

١- سقوط صفات عدم الانحياز، والموضوعيّة، والتوازن، وغياب الغاية، فكلّها أيديولوجيا.

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

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

٤- سقوط التسلسل الزماني للأحداث التاريخيّة **(De – Chronologization)**.

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

٦- سقوط التمييزات الثنائية، مثل ما كان بين «الحقيقة» و«الخرافة».

٧- نشوء الميتاخرافة في كتاب التاريخ، ومعها سقوط تصنيف الزمان إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، وخلط الفترات والحقب الزمنية.

٨- سقوط مبدأ عدم التناقض، الذي هو حجر الأساس في التفكير والكتابة الحداثويين. وسقوط مبدأ الاتساق المنطقي أيضًا الذي يعتبر الهدف الأخير للحداثوية.

٩- تزعزع مفهوم الهُويّة.

١٠- تزعزع الأمن والاستقرار والتوازن[١].

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

١- سياسة ما بعد الحداثة، م.س، ص١٠.

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

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

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

يلحظ المشتغلون في علم الاجتماع ثلاثة تيارات ما بعد حداثية تتلاقى وتتمايز فيما بينها، تبعًا لخصوصية كل حقل تنشط فيه.

أوّلًا: الحركات الفنية المعاصرة، وخاصة تلك التي اعتنت بمجال المعمار، فلقد ثارت هذه الحركات على المعمار الحداثي الداعي إلى التقشف والعقلانيّة والتجريد والمستلهم لمثال الآلهة .في حين سعت نزعة ما بعد الحداثة إلى بناء نموذج معماري يستعيض عن التقشّف بالتنميق وعن التقليد بالإثارة. ولعل ناطحة السحاب (**ATXT**) التي وضع تصميمها فيليب جونسون خير مثال على عمارة مابعد الحداثة؛ ذلك أنها تنقسم بصورة متناسبة إلى قسم أوسط كلاسيكي مستحدَث، وأعمدة رومانية عند مستوى الشارع، وقمة واجهة إغريقية مثلثة. وقد أصبح شائعًا في الدوائر ما بعد - الحداثية تفضيل إعادة إدخال أبعاد رمزية متعددة المعاني في العمارة، ومزج الشيفرات المختلفة، وتملك الرطانات المحلية والتقاليد الإقليمية[٢].

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

١- سياسة ما بعد الحداثة، م.س، ص٨٢.

٢- مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة – م.س. ص١٦.

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

الحكايات التي قامت، في الحقيقة، على وهم التحرّر (الثورة الفرنسيّة) أو التأمّل (الجامعة الألمانيّة) أو هما معًا (الماركسيّة). إنّ معسكر التعذيب أوشفيتز ينقض القول العقلاني، وتجبّر وعناد ستالين يفنّدان الأطروحة الإنسية، واندلاع ثورة ماي (آيار) ٦٨ إيذان بانزلاق مزاعم الليبرالية في هوة سحيقة.

ثالثًا: تيار المجتمع مابعد الصناعي والتي عمل على تطوير نظريته علماء اجتماع كثيرون من بينهم عالم الاجتماع الأميركي دانيال بل والفرنسي ألان تورين، فبالنسبة لدانيال فإنّ العالم اليوم دخل عصرًا تاريخيًا جديدًا أطلق عليه اسم العصر ما بعد الصناعي، ويتميز هذا العالم بالأهميّة التي صارت تحظى بها المعرفة (الثقافة) في الحياة المعاصرة والتي جعلت منها بدلاً من الإنتاج المادي (الاقتصاد) القوة الدافعة الرئيسة للتطوّر[1]، أما ألان تورين فيرى أن التقاليد الدينية أو الاجتماعيّة لم تعد هي القوّة المسيطرة في عالم اليوم، بل أضحى الأمر موكولاً في ذلك إلى وسائل الإعلام والتقنية والأسواق. لقد صرنا نرزح اليوم تحت وطأة عالم ضخم من الرموز والمعلومات والخيرات المادية والخدمات؛ وهو ما يعني أن المجال لم يعد مفتوحًا أمام تلك «الحكايات الكبرى» التحررية[2].

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

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

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

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

في الفلسفة اتجاه معين يمثل في حد ذاته «ما بعد الحداثة»، أو يرتبط بها بشكل مميز؛ ذلك لأن أحد أبرز التأثيرات الملازمة لهذا المصطلح هي ما يمكن أن نسميه بـ«نفاذية النوع». بمعنى أن تاريخ الفلسفة في سعيه إلى إدراك ما بعد الحداثة يصبح هو نفسه تاريخ العلم أو الفرع المعرفي الذي قوبل بالقمع والنفي، بافتراض أنه أحد الأشكال غير الفلسفيّة التي تسعى إلى إيجاد مكان لها على خريطة الفلسفة[١].

لتأصيل هذه الإشكاليّة في الميدان الفلسفي يذهب كثيرون إلى أنّ فلسفات «ما بعد الحداثة» ليست تيّارًا منسجمًا يمكن الكلام باسمه بكل اطمئنان؛ لأنّ أهمّ ما يميّز هذه الفلسفات هو بالضبط رفضها الاندراج داخل أيّ مذهب، أو الانتماء إلى أي نسق. فالفكر ما بعد الحداثي يضم قراءات مختلفة، و«استراتيجيّات» متضاربة للخيال، كالقراءة الفنائية (من الفناء)، والتفكيكيّة، التأويليّة، والبنيويّة، والوجوديّة، والظاهراتيّة. فما يميّز الفكر ما بعد الحداثي هو أنّه فكر متشظٍ هامشي يأبى الانتماء إلى إحالة معيّنة، ويحرص على التشكيك في كل قناعة أو معتقد أو معرفة تحبس آفاقه، بل إنه يتحيّن كل فرصة ليعلن عن موت كل البداهات والمبادئ الراسخة التي انبنت عليها فلسفات الحداثة وما قبل الحداثة، كموت الإله والإنسان والعقل والأخلاق، والتاريخ، بموجب المراجعة التي قامت وتقوم بها ما بعد الحداثة لإعادة النظر في الأحكام التي أصدرتها الحداثة على الفكر السابق عليها، وخاصة على فكر القرون الوسطى. وأخيرًا، بسبب طبيعة حضارة ما بعد الحداثة التي حدّدها رولان بارت **(Rolland Barthes)** بكونها حضارة الصورة، أي حضارة الخيال[٢]. وإذا كان لنا أن نمضي أبعد مما ذهب إليه توصيف بارت، ربما صحَّ القول إن حقبة ما بعد الحداثة ولا سيّما في حقلَيْ الفلسفة والفن هي حقبة الخيال العدمي في الفلسفي والخيال المتشائم في عالم الفنون. ولعل ما أنتجته المدرسة السيرالية والدادائية على مستوى الفن التشكيلي والشعر يشكل تجسيدًا صارخًا على هذا النوع من العدمية المتشائمة. فالخيال الذي يقول به ما بعد-الحداثيّون يشكّل في نظرهم قطيعة مع الخيال كما كان يتصوّره الحداثيّون وما قبل الحداثيّين. فالخيال ما بعد الحداثي، هو من جهة، مضاد للخيال ما قبل الحداثي ذي الطبيعة الانعكاسية،

١- هاند، ساند، فلسفة ما بعد الحداثة- في إطار كتاب «مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين»، ص١٤٢.

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

خيال المرآة العاكسة لظل الوجود الواقعي، ومن جهة ثانية مضاد لخيال الحداثة الخلاق والمستقلّ عن الواقع، خيال المصباح الذي يضيء الواقع. إن خيال ما بعد الحداثة ليس مرآة ولا مصباحًا، فهو لا يكتفي بأن يلعب دور الواسطة بين الحواس والعقل، أو بأن يدعي تبوُّءَ مكان الصدارة في نظام الكون، وإنما يكتفي بأن يقدّم نفسه بأنه ذات دون موضوع، أو أنّه مجرّد أشباح تعكس أشباحًا في أشباح، عبر سلسلة لا متناهية من المرايا. خيال ما بعد الحداثة إذًا هو عبارة عن محاكاة المحاكاة، وتقليد التقليد من دون اهتمام بالمقلَّد، بما إذا كان هناك أصل وموضوع ينطلق منه التقليد والمحاكاة. وباختصار، فإن الخيال ما بعد الحداثي هو خيال غني عن الواقع والعقل معًا، فلا يُعنى بتبرير وجوده ومصداقيّته خارجًا عنه «ذاته»، بل إنّه مكتف بنفسه، ويبرر نفسه بنفسه بوصفه خيالاً في خيال. إن مثل هذه الرؤية للخيال من شأنها أن تعطي الأسبقية للحكي والرواية على الدراية والاستدلال وأن تقدم القول على الوجود، والتأويل على البرهان. وهذا ما سيضفي على الرؤية الخيالية للعالم طابع المرونة والسيولة، على نحو يجعلها قادرة على تجاوز التقابلات التقليدية بين العقل واللاَّعقل، وبين الجسد والروح، وبين العلَّة والمعلول، وبين الظاهر والباطن، وبين الرهان والتمثيل، ولا ترى غضاضة في الجمع بينها[١].

لا بدّ من التذكير في هذا الصدد أن الصور الخيالية في نظر ما بعد الحداثة لا تحيل إلى أصل واقعي أو حقيقي، بل تشير فقط إلى نفسها في حلقة دورية. أي أنها مجرد محاكاة المحاكاة لا أقل ولا أكثر، ومن هذه الزاوية يعلن فوكو **(M. Foucault)** عن موت الخيال بالمعنى التقلدي، أي من حيث هو المصدر الوحيد للإبداع، إذ إن الإبداع في نظره هو مجرد عملية استنساخ متكرّرة لنسخة لا موضوع ولا أصل لها[٢]. أمّا دريدا **(J. Derrida)** فيعبر عن الفكرة نفسها بطريقته الخاصة عندما يقول إن الإبداع هو مجرد تقليد إيمائي **(mimic)** للاشيء، إنه تقليد لتقليد التقليد. وبهذا النحو لم يعد الخيال انعكاسًا لنور أصلي يفيض من الشمس، كما كان يقول أفلاطون، أو مصباحًا مضيئًا، كما كانت تدعى النزعتان الإنسية والوجودية، بل صار عبارة عن انعكاسات متبادلة دورًا، وكأن الأمر يتعلّق بكهف دائري مليء

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

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

بمرايا ذات أحجام وأشكال ووظائف مختلفة. نحن إذن في عالم أشباح لا تاريخ لها، لا أبعاد لها، ليس لها لا ماض ولا حاضر، لا بداية ولا نهاية[١]. وفي هذا المناخ ما بعد الحداثي لم يعد من الممكن الجزم فيما إذا كان هناك فرق بين الصورة الخيالية والواقع، بين الحقيقة والخطأ، بين الظاهر والباطن، النموذج والنسخة، أم لا[٢].

لقد جرى توظيف ما بعد الحداثة في الدوائر الفلسفيّة من أجل تحديد المواقف النظريّة الواضح تنوّعها، مثل تحديّات دريدا لميتافيزيقا الحاضر الغربيّة، وتحريّات فوكو الخاصّة بتورّطات الخطاب والمعرفة والسلطة، و«الفكر الضعيف» لفاتيمو، وتساؤل ليوتار حول صحّة الميتاسرديّات **(Metanarratives)** العائدة إلى المشروعيّة والانعتاق. وهذه كلّها تشترك، وبالمعنى الأوسع للكلمات، بنظرة إلى الخطاب اللغوي في حسبانه كموضوع إشكالي، والأنظمة المنظِّمة باعتبارها من صنع الإنسان. ويبدو أن الجدل حول ما بعد الحداثة -والخلط ما بينها وبين بعد الحداثيّة، قد ابتدأ بتبادل الرأي حول موضوع الحداثة بين يورغن هابرماس **(Jurgen Habermas)** وجان فرانسوا ليوتار، فكلاهما وافقا على أن الحداثة لا يمكن فصلها عن أفكار الوحدة والعالميّة، أو فيما نَعَتَه ليوتار بالميتاسرديّة **(Met-anarrative)**. لقد اهتمّ هابرماس بالبرهنة على أن مشروع الحداثة، المتجذّر في سياق عقليّة عصر التنوير **(Enlightenment)** لم يكتمل بعد، وهو يتطلّب إكمالاً[٣]. أما ليوتار فقد واجهه بوجهة نظر مؤدّاها أن الحداثة قضى عليها التاريخ، وهو التاريخ الذي كان نموذجه المأساوي معسكر الاعتقال النازي، والذي تمثّلت قوّته المعارضة للمشروعيّة، والنهائيّة في «العلم التقني» الرأسمالي الذي غيّر، وإلى الأبد، تصوّراتنا عن المعرفة؛ لذلك كانت ما بعد الحداثة، بالنسبة إلى ليوتار متميّزة بخلوِّها من القصص الكلية العظمى، وباحتوائها على القصص الصغيرة والمتعدِّدة التي لا تبغي استقرارًا أو مشروعيّة عالميين. لكن الجدل سيستمر في هذا الصدد عندما خضع تحدّي ليوتار لتعريف هابرماس إلى فحصٍ جدّي

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

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

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

من جانب جايمسون في أثناء ملاحظاته التمهيديّة محل كتاب: «حالة ما بعد الحداثة» **(La Condition Postmoderne)**. فلقد حاول الأخير أن ينقذ فكرة الميتاسرديّة **(Met-anarratives)** من هجوم ليوتار على هابرماس، والسبب هو أن فكرته الخاصّة عن ما بعد الحداثة هي من نوع الميتاسرديّات، بصورة جزئيّة، وهي قائمة على تحديد الفترات الزمنيّة الثقافيّة لماندل **(Mandel)**. وبالتعبير الأكثر تبسيطًا يصحّ القول: إن رأسماليّة السوق ولَّدت المذهب الواقعي، والمذهب الرأسمالي الاحتكاري ولَّد ما بعد الحداثيّة. وما من شك في أن الانزلاق من ما بعد الحداثة إلى ما بعد الحداثيّة ثابتٌ ومتعمَّدٌ لدى جايمسون: فبالنسبة إليه، الميتاسرديّات هي «المنطق الثقافي للرأسماليّة المتأخّرة»، فهي تكرّر وتعزِّز وتزيد من شدّة الآثار الاقتصاديّة-الاجتماعيّة «المستهجَنة والمشجوبة» لما بعد الحداثة. ثم ان هذا الانزلاق من ما بعد الحداثة إلى ما بعد الحداثيّة يتكرّر في عنوان مقالة جايمسون القويّة الأثر في عام ١٩٨٤م. مع ذلك، فإن ما يبعث على التشوّش هو أن جايمسون يستبقي كلمة ما بعد الحداثيّة لتنطبق على التحديد الزمني الاقتصادي-الاجتماعي وعلى التسمية الثقافيّة، كليهما. وفي أحدث عمل كتابي له، يبدو مستمسكًا بعناد، بتعريف ما بعد الحداثيّة بأنّها «مجموعة كليّة من الصفات الإستطيقية والثقافيّة والإجراءات»، وأيضًا «التنظيم الاقتصادي-الاجتماعي» لمجتمعنا الذي يدعى الرأسماليّة المتأخّرة. ومع أن الاثنين مترابطان، وهذا أمر لا شكّ فيه، إلا أن الشَّبه اللفظي بين تعبيري «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الحداثيّة» يشير إلى علاقتهما الصريحة، من غير خلط للمسألة عند استعمال التعبير ذاته للدلالة على كليهما، أو تجنّب المسألة عن طريق دمج الاثنين في نوع ما من أنواع السببيّة الشفّافة، فالمسألة يجب مناقشتها، لا أن تفترض بواسطة براعة لفظيّة[١].

١.- ليندا هيتشيون، – م، س، ص٨١.

٢- المبحث الثاني

- منهج ما بعد الحداثة ونظريتها للمعرفة

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

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

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

ثانيًا: رفض وجود حقيقة مطلقة. وأنّ أحدًا لا يستطيع أن يملكها أو أن يتوقّع بلوغها، وهذا يذكرنا بما أسّست له السوفسطائيّة في القرن السادس قبل الميلاد لجهة عدم وجود حقائق مطلقة، وخاصة ما يتصل بالبعد الغيبي للشخصيّة الإنسانيّة. حتى أن نظريّة موت الإله عند نيتشه وموت المؤلِّف التي أطلقها رولان بارت لا تتعديان كونهما استئنافًا للتفكير السوفسطائي وتوظيفه في الاجتماع الإنساني والطبيعة وصولاً إلى العدميّة.

ثالثًا: رفض المسلَّمات والمرجعيات وإطلاق العنان للفرد يقرر مصيره بمعزل عن الجماعة. كل شيء في النظام التفكيري الذي تعتمده ما بعد الحداثة نسبي. وكل فرد يكون له حقّ التصرّف وطبقًا لمنهجه في الحياة.

رابعًا: التعدد في مناهج المعرفة، بمعنى رفض قبول أي مرجعية منهجية كقانون للتفكير بما فيه المنطق الأرسطي، وبالتالي تقويض كل ما من شأنه تقييد تفكير الفرد بالقوانين والقواعد الكلّيّة.

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

إذا كانت ما بعد الحداثة هي الحقل الذي يجمع حصاد الحداثة ويتاخمه بالمراجعة والنقد والمجاوزة، فلهذا الحقل بطبيعة الحال، هندسته المعرفية ومنهجه. ذلك على الرغم مما يُنعت به مفهوم ما بعد الحداثة في كثير من الأحيان بالانفعال وفوضى الأفكار واللَّايقين.

من أجل ذلك، يذهب عدد من الباحثين إلى اقتراح تصورات إجمالية لمنهج ما بعد الحداثة ونظريتها المعرفية على النحو التالي:

أوّلًا: في مقابل الحداثة فإن ما بعد الحداثة تنظر إلى التاريخ باعتباره عملية دائريّة متشعّبة المسارات، وليس عملية خطية تتجه دومًا في مسار إيجابي تقدمي، كما أنّ الاستمراريّة مع الماضي خاصية ملازمة لها. وبتعبير آخر فكما أن ما بعد الحداثة مشغولة بالنظر إلى التقاليد والأساليب القديمة، وكذلك الثقافات، فإنها أيضًا تبتكر أفكارًا جديدة وممارسات جديدة، وتقطع مع التقاليد. أي أنها تمزج القديم بالجديد؛ ولهذا فإنها تعجُّ بالتناقضات، ولا غرابة أن يجد الناس أنفسهم محصورين دائمًا بين ما هو جديد، كالاكتشافات التكنولوجية الجديدة، والأشكال الجديدة من التسلية، وابتداع أساليب جديدة... إلخ، وبين ما هو قديم كالبحث عن الأصالة، والعودة إلى الجذور، والنوستالجيا...إلخ. بل هناك من يجد رابطة وثيقة بين عصر ما بعد الحداثة والإحيائية العرقيّة-الدينيّة (الأصوليّة)، لمَّا رأوا إلى الأصولية كمحاولة لحل إشكالية العيش في عالم ممتلئ بالتناقضات والشكوك المتطرفة.

ثانيًا: من البيِّن القول أن عالم ما بعد الحداثة يتغير بسرعة ويعاني من الشيزوفرينيا والتشتّت واللااستمرارية والفوضى، لكنه يتّصف أيضًا بروح التعددية: يسمح بالأصوات المختلفة وبتعايش الثقافات وامتزاجها لخلق ثقافة جديدة. إلا أن التعددية، على أية حال، لا تمثّل سوى جانب واحد من العملة. ففي الوقت الذي نزداد وعيًا بالتنوع والاختلاف والاختلاط الثقافي نكتشف أيضًا أنّ ما بعد الحداثة تمتاز ببزوغ ثقافة كونيّة مهيمنة عملت قنوات الاتصال على نشرها، تربط ما بين الشعوب ربطًا لم نشهد له مثيلاً من ذي قبل. وأُطلِقَ، في الغرب على المجتمعات ما بعد الصناعية بمجتمعات ما بعد الحداثة بسبب الانتقال من الصناعات الثقيلة إلى الإلكترونيّات وتكنولوجيا الكمبيوتر والنمو السريع لقطاع المعلومات والقطاع الخدمي. يقرن بعض الباحثين ما بعد الحداثة بالرأسمالية المتأخّرة التي

تمّ فيها تحويل كل جانب من حياتنا الاجتماعيّة والثقافية إلى نشاط تجاري. ولئن كانت هذه التصنيفات قابلة للأخذ والرد إلا أن التعايش بين ما بعد الحداثة وعصر الإعلام وتوافقهما أضحى مقبولاً بعامة[١].

ثالثًا: يعتبر الشك عنصرًا أساسيًّا من روح ما بعد الحداثة التي ترفض النظر إلى العالم بصفته وحدةً كلّيةً كما ترفض الأجوبة الكاملة؛ إذ إنها أخضعت الأيديولوجيات والنظريّات، أو ما يسمّى «السرديات الكبرى»، التي حاولت أن تشرح الشرط الإنساني بكليته، إلى التساؤل مرارًا. بدلاً من ذلك يسعى علماء اجتماع ما بعد الحداثة إلى شرح خصوصيات ما هو محلي ومرتبط بالسياق. وعلى العموم يشكّك مفكّرو ما بعد الحداثة بالتقاليد الأورثوذكسية وبتجانس المجتمعات وبالحقائق وبالتعميمات، لا سيما تعميمات الرجل النخبوي الأبيض -العمود الفقري لفكر الحداثة- والتي فقدت الآن مصداقيّتها السابقة وقوة تأثيرها[٢].

رابعًا: مع أنّ حركة ما بعد الحداثة الفكريّة والجماليّة تزداد ذيوعًا وقبولاً، إلّا أنّنا، مع ذلك، لا نعرف ما هي بوضوح. وحقيقة الحال أن الوضوح ليس علامة أساسية من علاماتها. فالصعوبة التي تواجهنا في تعريفها ليست متأتّية من كونها في طور التكوين، وإنما لأنها ترفض التعريفات الصارمة. هذا فضلاً عن أن اللغة التي يكتب بها مفكروها (كتّابًا وفنانين) لا تنشد الوضوح بقدر التعمية. بهذا المعنى فإن ما بعد الحداثة لا تخاطب سوى من يقوى على تفكيك «شيفرة» كتابها. وهي بذلك تعمل على خلق نخبة جديدة لها لغتها الخاصة، وإن عارض دعاتها بشدة نخبوية الرجل البرجوازي التقليدية؛ لذا فإن الشكل العام لفكر ما بعد الحداثة يعمل على إبعاد الآخرين، بينما لا يرمي محتواها إلا العكس. أي أن كتّاب ما بعد الحداثة وقعوا، برغم نقدهم الشديد للغة الحداثة الاصطلاحية، في الخطأ نفسه لسوء الحظ. وقد تنبَّه عدد من الباحثين إلى هذه المعضلة، فبدأوا يكتبون بلغة مفهومة. وتأسيسًا على هذا الانتباه ذهب بعضٌ من هؤلاء إلى التمييز بين تصوّرين للحداثة: الأول: كرونولوجي ينظر إلى الحداثة باعتبارها حقبة تاريخية تجسدت في مكان معين وزمان محدد. والثاني:

---

١. مدخل إلى ما بعد الحداثة، م.س.

٢. م.ن.

بنيوي استراتيجي. وفي حين ينظر التصوّر الأوّل إلى الحداثة كمجموعة من السمات التي طبعت مرحلة تاريخية بعينها، ويعتبر الثاني الحداثة كعصر متماد، وليس مجرد حقبة زمنية. أي كشكل من أشكال العلاقة المتوترة مع غيرها. وإذا كان التصوّر الأوّل يقود إلى موقف تحقيبي ميكانيكي تسمه البرودة الوضعيّة، فإنّ التصوّر الثاني يقود إلى تصوّر دينامي للحداثة من حيث هي أساسًا، فعالية، وصراع وتور مع ما ليس هي، وانفصال دؤوب، وهكذا فإنّ ميزة التصور الثاني هي ديناميته وطابعه الجدلي[١].

لكن هناك من يلاحظ أن ما سبق ذكره هو تمييز بين مستويين في التناول أكثر مما هو تمييز بين تصورين مختلفين، فالحداثة هي هذا وذاك في الوقت نفسه، إنها دينامية وتوتر، واستدماج ولفظ، غير أن هذا لا ينفي وجود سمات عامة سائدة: العقلنة، الأنسنة، التحرر، سيادة آليات التفاعل، غير إلغائي... إلى غير هذا من السمات الطاغية، كما أنّ تأكيد فكرة التحقيب، وأهمية سمات نوعية بعينها لا يلغي الطابع التفاعلي الدينامي لسيرورة الحداثة[٢].

لقد تحوَّلت ما بعد الحداثة وعلى مدى العقود الماضية إلى مفهوم إشكالي حاضر باستمرار في منتديات الفكر والفلسفة والسياسة في أوروبا، بل أبعد من ذلك، يمكن القول إنّ ما بعد الحداثة شكّلت طورًا جديدًا في التفكير وأنماط الحياة في البنية الحضارية الحديثة، من أبرز معالمه -كما يقول المفكر الإنكليزي ديفيد هارفي في كتابه: «حالة ما بعد الحداثة- حدوث تبدّل هائل في ذهنية الإنسان المعاصر ومشاعره حيال طرق التفكير بالحياة والإيمان والأيديولوجيا وأنماط النشاط العام في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك الفردي»[٣]...

يذكر هارفي في كتابه المشار إليه شواهد كثيرة من التحوّلات التي أدّت إلى حدوث تغييرات في الثقافة والاجتماع والسياسات العامة وحتى الفنون على تنوعها. وفي هذا الصدد يشير إلى ما شهده الفضاء الفلسفي الغربي، لاسيما لناحية النتائج المترتبة على التداخل ما

---

١. بن عبد العالي، عبد السلام، بين الاتصال والانفصال، ص١١.

٢. راجع: سبيلا، محمد، م.س، ص١٣.

٣. هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، انظر: قراءة تحليلية للكتاب المذكور خضر إبراهيم حيدر، حالة ما بعد الحداثة عند ديفيد هارفي.

بين البراغماتية الأميركيّة، وموجة ما بعد الماركسيّة، وما بعد البنيويّة، التي ضربت فرنسا بعد عام ١٩٦٨م. هذا التداخل سيؤدّي إلى ما أسماه المفكّر البريطاني ريتشارد برنشتاين[١] «موجة غضب عارمة ضدّ الإنسانويّة وتراث التنوير». وقد تمثّلت أبرز نتائج هذه الموجة من خلال إدانة عارمة للعقل المجرّد، وكُرهٍ عميق لأي مشروع يستهدف تحرير الإنسان عبر تحريك قوى التكنولوجيا والعلم والعقل. حتى أن شخصًا في مقام البابا يوحنا بولس الثاني كما يشير المؤلِّف سوف يدخل النقاش منحازًا إلى صفوف المحْتَفِين بما بعد الحداثة. فالبابا وبحسب روكو بتليوني، وهو أحد اللاهوتيين المقربين منه «لا يهاجم الماركسيّة أو العلمانيّة الليبراليّة باعتبارهما موجة مستقبليّة»، وإنّما باعتبارهما «فلسفتين من القرن العشرين فقدتا رونقهما وعفا عليهما الزمن». ويعلّق المؤلّف على كلام بتليوني مبيّنًا أنّ الأخير أراد أن يتوصّل إلى نتيجة تقول: إنّ الأزمة الأخلاقيّة لعصرنا هي تحديدًا أزمة فكر التنوير. فإذا كان صحيحًا أن هذا الفكر قد سمح للإنسان فعلاً بتحرير ذاته من الجماعة ومن تقاليد العصور الوسطى التي حجبت حريته الفردية، فإن إصرار الفكر هذا على «الذات بمعزل عن الله» قاد إلى تناقض ذاتي، حيث تُرك العقل، وفي غياب حقيقة الله، ليتحوّل إلى مجرد أداة من دون أي هدف روحي أو أخلاقي. وإذا كان اكتشاف الرغبة والقوة «لا يحتاج إلى نور العقل»، فإن العقل بالتالي يصبح أداة إخضاع لما تبقى. وعليه فالمشروع اللّاهوتي ما بعد الحداثي هو استعادة الله من دون ترك قدرات العقل[٢]. وما من ريب أن هذا اللجوء إلى خطاب ما بعد الحداثة ومنطقها من جانب شخصيات بارزة ومركزيّة مثل البابا إنما يشير بوضوح كما يلاحظ ديفيد هارفي إلى عمق التحوّل الذي أصاب «بنية المشاعر» في الثمانينات. ومع ذلك يبقى هناك قدر من الغموض يحيط بالمدى الذي يمكن أن تبلغه «بنية المشاعر» الجديدة تلك. غير أن السؤال الذي لم يغب عن النتائج التي توصل إليها هارفي في دراسة «حالة ما بعد الحداثة» جاء على الوجه التالي:

هل تمثّل ما بعد الحداثة، مثلاً، كسرًا جذريًا مع الحداثة، أو أنها ببساطة انتفاضة داخل

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

٢. حالة ما بعد الحداثة، م.س، ص٦٣.

الحداثيّة ضدّ شكل من الحداثيّة العليا... وبالتالي، هل ما بعد الحداثيّة أسلوب بحيث يمكن رد تباشيره إلى السرياليّة ونيتشه أو إلى القديس أوغسطين في اعترافاته في القرن الرابع، أم يجب معاملتها باعتبارها تصورًا لعصر كامل (بدأ في الخمسينات أو الستينات أو السبعينات من القرن العشرين...)؟ ... ثمّ هل ثوريّتها هي بفضل معارضتها لكلّ أشكال ما وراء الرواية (بما فيها الماركسيّة والفرويديّة وأشكال عقل التنوير الأخرى)، أو أنّها ببساطة تريد تدجين الحداثة واختزال تطلّعاتها التي بهتَ لونُها إلى مبدأ «دعهم يفعلون»، أو حتى النظر إليها باعتبارها «فن عصر التضخم»، أو أنها «المنطق الثقافي للرأسمالية الجديدة»[1]؟

كل هذه الأسئلة وسواها شكلت الحقل الخصيب لنشوء نظريات وتيارات ومدارس اتخذت لفظة «الما بعد» نعتًا ملازمًا لها في المجالين النظري والتطبيقي. ولقد ظهر في التجربة التاريخية إلى أي مدى عكست هذه اللفظة رغبة أنتلجنسيا المجتمع الفكري الغربي في مجاوزة قيم الحداثة القبْلية ومعارفها وأفكارها وأنماط سلوكها، والإتيان بمشروع فكري ومعرفي جديد لفهم العالم.

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

المبحث الثالث

٣-١ نقد سلوك ومعارف ما بعد الحداثة

جاء القرن العشرون ليمزق التفاؤل (الذي أطلقه التنوير) عبر معسكرات الموت، والحربين العالميتين، وخطر الفناء النووي كما حصل في هيروشيما وناغازاكي. بل إنه تضمن، وعلى نحو أسوأ، أن يكون مشروع التنوير قد حكم عليه أن يتحول إلى عكس ما يعلنه، وأن يحيل مطلب التحرر الإنساني إلى نظام اضطهاد عالمي باسم تحرير البشر. تلك كانت الأطروحة الجريئة التي تقدم بها هوركهايمر وأدورنو في عملهما «ديالكتيك التنوير الصادر عام ١٩٧٢م». لقد حاولا البرهنة، وفي الذهن تجربة ألمانيا هتلر وروسيا ستالين، على أن المنطق الذي يقبع خلف عقلانيّة التنوير هو منطق هيمنة واضطهاد. والتلهّف إلى السيطرة على الطبيعة جَلَبَ معه السيطرة على البشر، ولم يكن يمكن أن يوصل ذلك في النهاية «إلا إلى كابوسِ قهرٍ للذات. وهكذا جرى تصوُّر تمرّد الطبيعة، الذي افترضاه الطريق الوحيد للخروج من المأزق على أنه تمرد الطبيعة البشرية بالذات على سلطة الاضطهاد لدى العقل الأداتي الصرف ضدّ الثقافة والشخصيّة.

لقد انطوى فكر التنوير، بالطبع، على لائحة طويلة من المشكلات الصعبة، وعلى قدر غير قليل من التناقضات المثيرة للقلق؛ أول تلك التناقضات، وكان حاضرًا باستمرار، هو مسألة العلاقة بين الوسائل والغايات، بينما تبدو الأهداف نفسها عصية على التعيين على نحو دقيق إلا من ضمن مشروع (طوباوي)، بدا مشروعًا قائمًا على الاضطهاد غالبًا بالنسبة لبعض، بينما هو لبعض آخر مشروع تحرر وما إلى ذلك، لا مفر من مواجهة مسألة من يملك حق إعلان سلطة العقل العليا، وفي ظل أي شروط يتحول ذلك العقل إلى سلطة ملموسة؟ فالبشريّة بحسب روسو ملزمة بأن تصبح حرة ويعاقبه الثورة الفرنسيّة لم يتورّعوا عن أخذ هذه الملاحظة في تفكيرهم السياسي، وأن يضيفوا إليها في الممارسة ما لم يكن جزءًا من فكر روسو الفلسفي. أمّا فرنسيس بيكون، أحد آباء فكر التنوير، فيتخيّل في مجتمعه الطوباوي بيتًا يسكنه الكهنة الحكماء ممن سيكونون حراس المعرفة وقضاة الأخلاق، والعلماء الحقيقيّين،

فيما هم يعيشون خارج الحياة اليومية للجماعة، وفي وسعهم أن يمارسوا سلطة أخلاقيّة على تلك الحياة[١].

من جانبه «رأى ماكس فيبر، وهو يقرأ مأزق المشروع التنويري، أنّ الأمل والتوقّعات التي كانت معقودة على مفكّري حركة التنوير تحوّلت مرارة ووهمًا ساخرًا. لقد سعى هؤلاء باستمرار إلى صلة ضرورة قوية بين صعوبة العلم والعقلانيّة وحرية الإنسان الشاملة. ولكن حين زالت الأقنعة وتبدّت الحقيقة، تبيّن أنّ تراث التنوير إنما قام على انتصار العقلانيّة الأداتية ذات الأغراض المحددة، هذا الشكل من العقلانيّة حفر عميقًا في جملة حياتنا الاجتماعيّة والثقافية، ومن ضمنها البنى الاقتصاديّة، والقوانين، والإدارة البيروقراطيّة، وحتى الفنون. وعليه فلا يقود نمو العقلانيّة الأدوية الفرضيّة إلى تحقيق ملموس للحرية الشاملة، وإنما إلى إيجاد «قفص حديدي» من العقلانيّة البيروقراطية لا فرار منه»[٢].

إذا أمكن قراءة تحذير فيبر «الرصين،» كما لو كان آية ننقشها على شاهد قبر عقل التنوير على حد تعبير ديفيد هارفي، فإن هجوم نيتشه المبكر على مقدماته الأساسية إنما كان إحدى غضبات آلهة الإغريق. لقد بدا نيتشه في المقلب الآخر تمامًا من تعريف بودلير، حيث «الحديث» أو الحداثي، بالنسبة إليه ليس أكثر من طاقة جامعة، وإرادة العيش والقوة والسباحة في بحرٍ من عدم الانتظام، والفوضى، والتدمير، والاغتراب الفردي واليأس. وكل ذلك «تحت سطح الحياة الحديثة، المغطى بالمعرفة والعلم، حيث تكمن قوى دافعة برية، بدائية، وخالية من كل أثر للرحمة»[٣]. إن كل صور التنوير المتعلقة بالحضارة، والعقل، والحقوق الكلية، والأخلاق، انتهت إلى لا شيءْ. لقد تمثّل الجوهر الدائم والثابت للإنسانيّة أحسن تمثيل في الصورة الخرافية لديونيزوس: أن تكون في الآن نفسه «خلاقًا مدمرًا» (أي أن تشكّل العالم الراهن من الفردية والصيرورة، أي عملية تدمير الوحدة)، ومدمرًا خلّاقًا (أي أن تزيل عالم الفردية الوهمي، عملية استعادة الوحدة). والطريق الوحيد لتأكيد الذات هو أن تقدم، أن تظهر

١. حالة ما بعد الحداثة، م.س، ص٣٢.

٢. م.ن، ص٥.

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

إرادة، وسط هذا الدفق من الخلق التدميري والتدمير الخلّاق ولو بلغت النتائج حدّ المأساة[١].

وتبدو صورة «التدمير الخلّاق» في غاية الأهميّة لفهم الحداثة؛ لأنّها نابعة تمامًا من المآزق العمليّة التي واجهت تطبيق المشروع الحداثي؛ إذ كيف يمكن، في النهاية، أن يقوم عالم جديد من دون تدمير العالم الذي كان موجودًا من قبل؟ أمّا نموذج هذا المأزق، بحسب بيرمان[٢] ولوكاتش[٣]، فتجده جليًّا في فاوست **(Faust)** لغوته. وفاوست، البطل الملحمي المستعد لتدمير الخرافات الدينية، والقيم التقليدية والتقاليد، لبناء عالم جديد شجاع من رماد العالم القديم، فاوست هذا هو نموذج تراجيدي. يجبر فاوست نفسه، وكل الآخرين (بمن فيهم الياطين)، بالفكروالعمل معا، على طلب الحدّ الأقصى من التنظيم، والألم، والكد، وصولاً إلى السيطرة على الطبيعة، وخلق مشهد جديد رائع وسام، يستوعب كل الطاقات الكامنة والكفيلة بتحرير البشرية من الفاقة والحاجة. ولإظهار إرادة إزالة كل ما يعيق ولادة هذا العالم الجديد السام، لا يتورّع فاوست في منتهى رعبه عن ترك شياطينه تقتل زوجين متحابّين طاعنين في السن يعيشان في كوخ صغير على شاطئ البحر لا لسبب إلا لكونهما ببساطة لم يعودا ملائمين للعيش طبقًا لتصميم العالم الجديد[٤].

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

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

---

١. حالة ما بعد الحداثة م.س.

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

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

٤. أنّ عملية التطوير نفسها، حتى وهي تحيل الأرض البرية إلى مكان طبيعي واجتماعي مثمر، تعيد زرع البري هذا داخل الإنسان الذي أنجز العملية، وتلك هي مأساة عمليّة التطور.

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

حسن بسرعة إلى أن الثنائيات المتعارضة أعلاه مترجرجة وملتبسة، ورغم ذلك فهي تحدّد مقدارًا مما تعنيه تلك الفروق[١].

وبناء على مثل هذه القراءات، فإن حقيقة ما بعد الحداثة الأكثر بروزًا هي تلك التي يراها ديفيد هارفي طبقًا للمواصفات التالية: «قبولها الكامل للعرضي، والمتشظّي والمتقطع والفوضوي، باعتبارها تشكّل نصف مفهوم بودلير للحداثة. إن طريقة استجابة ما بعد الحداثة للحقيقة تلك إنما تجري بطريقة خاصة. فهي لا تحاول تجاوزها ولا الهجوم عليها، ولا حتى تعريف العناصر «الثابتة والدائمة» التي يمكن أن تقوم بها. ما بعد الحداثة هو واقع يسبح، بل يتمرّغ في موجة من التشظّي والتغير، كما لو كان ذلك هو كل ما في الأمر. في الحقل المعرفي نفسه يقترح علينا فوكو على سبيل المثال «تطوير ممارسة وفكر ورغبات» بالتوالد والتجاوز والتقطيع، وعبر «تفضيل ما هو وضعي ومتعدّد، وتفضيل الاختلاف على التجانس، والمتحرّر على الموحد، والمتنقّل المتفلّت على النظام». وحتى حين تعود ما بعد الحداثة إلى الماضي لتبرير شرعيتها، فهي إنما تعود إلى تيار في الفكر، وبخاصة عند نيتشه، حيث يشدّد على طابع الفوضى العميق في الحياة الحديثة، وعلى عجز الفكر العقلاني عن التقاط ذلك. لا يعني ذلك بالتأكيد، أن ما بعد الحداثة هي ببساطة نسخة معدلة من الحداثة، فالثورات الفعلية على مستوى الأفكار إنما تحدث عندما يغدو ما هو كامن ومغلوب في حقبة ما مكشوفًا وغالبًا في حقبة اخرى. ورغم ذلك، فان استمرار واقع التشظي والعرضي والتقطيع والتغير الفوضوي في الحداثة وفيما بعد الحداثة في آن هو أمر لا يمكن تجاوزه[٢].

إنَّ متابعة التشظّي والعرضية بطريقة إيجابية تستدعي لائحة كاملة من النتائج التي تحيل مباشرة إلى تعارضات حسن أعلاه كما يقول المؤلِّف. نجد بداية كتّابًا ومفكرين مثل فوكو وليوتار يهاجمون كل فكرة مفادها أنه يمكن أن يكون هناك ما وراء لغة، أو ما وراء رواية، أو ما وراء نظريّة يمكن أن تربط بها أو تتمثّل عبرها كل الأشياء. فالحقائق الكلّية والثابتة لا يمكن تعيينها، هذا إذا وُجدت في الأساس. فهؤلاء الكتّاب إذ يدينون كل ما وراء الروايات

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

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

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

في ميدان التأصيل النقدي العميق لحالة ما بعد الحداثة تستحقّ أفكار فوكو المزيد من الاهتمام وخاصّة كما جرى تطويرها في أعماله الأولى ذلك لأنها مثّلت أحد المصادر الثرة لحجج ما بعد الحداثة. والعلاقة بين السلطة والمعرفة هي الموضوع المركزي في الأعمال تلك. لكن فوكو[1] سرعان ما يتخلّى عن فكرة تمركز السلطة كليًا في الدولة، وذلك عبر القيام «بتحليل متصاعد للسلطة يبدأه من آلياتها الميكروسكوبية، والتي لكلّ منها تاريخها، ومسارها، وتقنياتها وتكتيكاتها، ثم النظر كيف أن آليات السلطة تلك قد استثمرت، واستعمرت، واستخدمت، والتفّت، واستمالت، وانتقلت، وامتدت... إلخ ولا تزال، من خلال آليات أخرى أكثر تصميمًا وبواسطة أشكال من الهيمنة العالميّة».

لم تظهر حضارةٌ في التاريخ أكثر التباسًا وتعقيدًا من حضارة الغرب الحديث. وما قولُنا هذا إلّا قصد الوقوف على المعنى المستتر لحداثات حَجَبتها غوايات الثورة التقنيّة، فأدخلتها كهف اللّامعنى. والذين ذهبوا إلى اعتبار الصفة الرئيسة للأزمنة الحديثة «نقض المطلق»، إنّما رموا إلى استبيان المعضلة الكبرى التي استبدّت بجوهر الحداثة ولمَّا تفلته شِباكها بعد. نقضُ المطلقِ والنزوع نحو النسبي هو المبدأ المؤسِّسس لعقيدة الحداثة، وسنرى تصديقًا لهذا ما آلت إليه المدارس والتيارات الحداثية المختلفة -مثل الإسميّة والوجوديّة، والذاتيّة والنّفعيّة، والوضعانيّة واللاَّ أدريّة إلخ...- حيث تحوّلت النسبية إلى وثنٍ معرفي يهيمن على عقل الحضارة الحديثة وروحها. ولقد جاز القول إنّ التشاؤم المنغرس في الحياة الحديثة ما كان سوى حاصل نزعة ترى إلى العالم بوصفه سلسلة متصلة من النسبيات المتراصفة المستقلة بذاتها، والتي لا يمكن التعامل معها إلّا على قاعدة التناسب الآلي بين حلقاتها. أما النتيجة المترتبة على هذه النزعة، فهي حرمان الإنسان الحديث من تفاؤله بالرجاء، ودفعه

1. Michel Foucault, Power/ Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-1977, Edited by Colin Gordon: Translated by Colin Gordon (et al) New York: Pantheon Books 1972, P.159.

نحو ظلمات العدميّة واللّاجدوى. ولقد دلَّت الوقائع على أن حالة الإنسان المعاصر عندما تكون محدّدةً حصرًا بإشباع الرّغبات النّفسيّة والبيولوجيّة، و-ذاك ما اختبرته أزمنة الحداثة وما بعد الحداثة- فالحصيلة المنطقيّة لهذه الحصرية المُنْخَنِقة، هي تناهي حياته ضمن حدود الأهواء العارضة.

ربما غاب عن علماء الحداثات المتعاقبة وفلاسفتها أنّ تأسيساتهم المنْبَنية على نفي المطلق أفضت إلى نفي وجودهم الواقعي نفسه؛ ذلك بأنّ من ينفي حقيقة الوجود الكلي، فإنّه بذلك ينفي الأصل الذي تتفرّع منه الموجودات الجزئيّة وهو منها، الأمر الذي سيؤدي منطقيًا إلى نفي وإقصاء الحقيقة الوجوديّة لكلّ محدَّد ونسبي، ويتحوّل كلّ شيء، بما في ذلك الإنسان إلى كائن عارضٍ بلا غاية. ولو كان لنا أن نستقرئ هذه الجدليّة، لوجدناها ساريةً في الأفكار والنظريّات التي جاء بها روّاد الحداثة الأولى، ثم أورثوها شخوصَ ومدارس ومذاهب ما بعد الحداثة.

في سياق تحليلنا النقدي للمباني الأنطولوجية التي قامت عليها الحداثة بطَوْرَيها القَبْليِّ والبَعديِّ سنلاحظ كيف أن مجاوزة المطلق والركون التام إلى الملاحظة والتجربة، أنتَجَ أوّل معثرة تكوينيّة أصابت العقل الحديث في صميم بنيته المنطقيّة. فإذا كانت كلّ بنية منطقيّة ضاربة بجذورها في البنية الأنطولوجيّة ومتّصلة بها، فإنّ كلّ ما هو متناهٍ ونسبيّ ينتهي بالضرورة إلى اللّاوجود... أي إلى اللّاشيء. وطبقًا لهذه الدربة يصير كلّ شيءٍ آيلاً إلى الفناء والانتهاء. وهذه الحقيقة لا تنسحب على الإنسان فحسب، وإنّما على سائر الموجودات أيضًا، ولكي لا تُقفل الآفاق أمام إنسانها وحضارتها انبرت الحداثة إلى اختراع مخرجات تقيها الانسداد الفكري وخواء معنى الحياة الحديثة. وربما كانت «التكراريّة» هي إحدى أكثر المخرجات الفلسفية جلاءً فيما عُرف عند فريدريك نيتشه بنظريّة «العود الأبدي لذات النفس»، غير أنّ عقل الحداثة لم يدرك معنى ودلالة أن يكون الإنسان كائنًا ميتافيزيقيًا بالفطرة؛ ذلك بأنه الموجود الوحيد الذي يحدّد معناه حين يعي حقيقة تميُّزه الوجودي. ما لم تشأ أن تلتفت الحداثة إليه بجناحيها القَبْلي والبَعدي، هو إدراك الحقيقة الأنطولوجيّة المفارقة للكائن الإنساني، فهو إذ يسعى إلى تحقيق معناه يدرك أنّه لن يكون له ما يريد إلّا بردم الفجوة

الكيانية التي هو فيها. ولأنّ الإنسان هو في أصل نشأته مزيج من الوجود واللّاوجود فإنّه على وعيٍ بحقيقة الحياة والموت، بما هي الحقيقة الواقعيّة العظمى التي لا يشوبها ريبٌ أو شائبة. ففي هذه المنطقة القلقة التي وصل إليها التفكير الحديث بدت حضارة الحداثة أمام مفترقٍ خطيرٍ بين الوجود والعدم. ولقد كان بيّنًا أن التفكير الحداثي ما دام يُعرض عن اللّامتناهي وتحديدًا عما هو روحاني في الطبيعة البشريّة، فبديهي أن ينتهي إلى العدميّة، ثمّ ليمضي بعيدًا في اللّامعنى.

٢-٣ مأزق البحث عن المعنى

لقد وقعت ما بعد الحداثة، مثلما وقعت الحداثة الأولى من قبل، في المعضلة نفسها وهي تبحثُ عن معنى الإنسان، ولنا أن نتبيَّن دلالات المعادلة التالية: كان «الإنسان الحديث» في عصر الأنوار يرى الدنيا لونًا واحدًا تمامًا بلحاظ الحسن والقبح. و«الإمكان» فقط هو الذي يجعلها جميلة أو بلا قيمة، في حين أنّ الدنيا بالنسبة للنمط المثالي لما بعد الحداثة مليئة بالحسن والقبح وأنّ لكلّ شيء حسابه، ويجب الكشف عنه، وأنّ على الإنسان معرفة وظيفته ومسؤوليّته الأساسيّة في أي حالة يكون فيها. وهكذا يكون الشخص «الناجح» في منطق ما بعد الحداثة هو ذاك الذي يخضع لوظيفته سواء أَبَلغَ الوضع المنشود أم لم يبلغه! إلى ذلك كلّه، سنرى أنّ أهمّ عنصر مقوّم لفكر ما بعد الحداثة هي الجنبة الذاتانيّة منه. وعلى هذا الأساس ظلّت عناصر التفكير الحداثوي وأجزاؤه محفوظةً في ما بعد الحداثة، فيما بقي بعضه الآخر والأساسي كما هو على نشأته الأولى؛ ما يعني أنّ الذين نقدوا الحداثة من المعاصرين لم يستطيعوا النفاذ إلى أفق معرفي يجاوز مرجعيّة المؤسّسين الأوائل ومناهجهم.

كلّ الذين نقدوا أزمنة الحداثة المتعاقبة بما فيها الحداثة البَعدية المعاصرة سيدور نقدهم مدار الاحتجاج على قهريات قيم رأس المال التي اجتاحت كلّ شيء مع بداية العصر الصناعي. وفي حقبة ما سمي «ما بعد الحداثة» مثَّلت المدارس والتيارات النقديّة نماذج من هذا الصنف من التدافع الحجاجي. سوى أنّها لم تفلح وبحكم تكوينها الانطولوجيّ وحصريَّتِها المعرفيّة في استحداث ضربٍ من «جيولوجيا ثقافيّة» تنقد المعاثر الجوهريّة

لمعنى الحياة الحديثة. وهكذا ستدور معارف الحداثة مدار العقل المقيَّد حتّى وهي تتطلَّع نحو اللاّمرئي، أو تبحثُ عن سرٍّ «الشيءِ في ذاته». تلقاء هذا استعصى عليها النفاذ إلى «أفقٍ معرفي ما بَعديٍ» ينفسحُ فيه نشاط الفكر، ويكتشفُ العقلُ قدرته على مجاوزة ذاته المنحبسة في عالم الممكنات. داخل المدار المعرفي للحداثة سينمو ضربٌ من التشاؤم من إمكان الفوز بمعرفة ما هو محتجبٌ وراء عالم الحواس. والسبب كامنٌ في «الخلط المنهجي» الذي اقترفه الحداثيون لمّا قاربوا الدين بأبعاده الغيبية -على سبيل المثال- بأدوات المنطق الأرسطي، وبأحكام المنهج العقلاني الصارم للفلسفة... وعليه سيكون من أمرِ هذا الخلط أن تشيعَ سياقات وخطوطٌ تأويليةٌ غَلَبَ عليها الغموض والاضطراب وسوء الفهم.

المفارقة أن النزعة التشاؤميّة ستتمدد إلى القلعة التي ابتنى عليها العقل الغربي أمجاد حداثته وأنوارها. ومع أن مؤوِّلة عصر النهضة بذلوا من الجهود ما صيَّر الهرمينوطيقا علمًا مستحدثًا، إلا أنّهم لم يجاوزوا الأرض الأولى لأسلافهم. كلُّ ما استحدثوه أنْ حوَّلوا الهرمنيوطيقا الشفاهيّة التي مارسها حكماء الإغريق إلى تنظير مدوَّن في خزائن الكتب. ربّما لهذا الداعي سيزعم الوَرَثة والمحدثون من فلاسفة التنوير أن أجدادهم لم يكونوا من الهرمنيوطيقا على شيء، لأنهم أهل شفاهة لا أهل نصٍ يُستدلُّ عليه بالوثائق. وعلى رغم هذا الزعم جاءت النتيجة لتقول إن القول الفلسفي المستأنف للحداثة لم يقدر على القطع مع ماضيه، ولو كان دأبُه المستدام الانقلاب عليه، أو الجحود بفضائله. من أجل ذلك لم يكن التاريخ الغربي -كما يلاحظ أهله- مسيرةً مظفّرةً نحو النور والسعادة. فلقد تخلّل ذلك التاريخ انحدار عميق نحو هواجس العقل الأدنى ومشاغله منذ ما قبل سقراط إلى زماننا الحاضر. والحاصل أنه كلّما ازدادت محاولة الإنسان فهم دنياه، واستغرق في تأويل إنجازاته التقنيّة، ازداد نسيانه لما هو جوهري.

أكثر المنظّرين الذين نقدوا معاثر الفهم الحداثي لعالم الممكنات، لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة، بل يُرجِعونها إلى مؤثِّرات الإغريق، حيث وُلِدتَ الإرهاصاتُ الأولى للهرمنيوطيقا الدنيويّة. كان أفلاطون على علوِّ مُثُلِه، العلامةَ الأولى الدالّةَ على ذلك، فقد وضع موجودات العالم ضمن معايير عقلية شديدة الإتقان من أجل أن يُحكم من خلالها

على صدق القضايا أو بطلانها. ثمّ جاءت الفلسفة الحديثة والعلم النظري لكي يعزِّزا هذا المَيْل، لتصبح العقلانيّة العلميّة حَكَمًا لا ينازعُه منازعٌ في فهم الوجود وحقائقه المستترة. من بعد ذلك ستأخذ الثورة التقنية صورتها الجليّة، لِتَفْتتِحَ أفقًا هرمنيوطيقيًّا تعذَّر معه النظر إلى الإنسان والكون بوصفهما كينونة موصولة بحقيقة التكوين. وهكذا صار لزامًا على كل من يبتغي الصواب، أن يضع كلَّ شيءٍ تحت سيطرة العقل الحسَّاب وعقلانيَّته الانتفاعية الحادّة.

في حقبة الحداثة الفائضة التي نشهد وقائعها اليوم، سنجد كيف تهافَتَ التأويلُ العقلانيُ لتصيرَ معه صورة الإنسان الحديث أقربَ إلى وجهٍ مشوَّهٍ وسط لَوحةٍ سيرياليّةٍ تعكس السخط على الذات وعلى العالم معًا. ففي عصر التقنية الجائرة ستتخذ المجتمعات المعاصرة سبيلها إلى انزلاقات باتت معها أدنى إلى أوعية متّصلة عصيَّة على فهمِ راهنِها والمقبلِ من أيامها. بدا واقعُ الحالِ كما لو تُرِكَت تلك المجتمعات بلا راعٍ وسط ضبابٍ كثيفٍ من الحاجات والغرائز الدفينة. وليس مستغربًا أن يظهر من نقَّاد الغرب من يرى التقدّم التقني مجرد طلاء خادع لحضارة أرهقها التشاؤم وانعدام اليقين. ومع أن من روّاد الفلسفة النقديّة من تنبّه باكرًا إلى ذلك بالنقد مثل فرويد ونيتشه وأقطاب مدرسة فرانكفورت وسواهم، إلا أن تطورًا جوهريًا لم يحدث ليعيد الهرمنيوطيقا إلى محراب الاهتمام بالمبدأ المؤسّس كمصدر أصيل لفهم حقائق الوجود.

صحيح أن العلمنة الحديثة لم تقدر على استئصال البعد الروحاني للإنسان، لكنها تمكّنت -نظير ذلك- من استنزاله إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقي؛ وما ذاك إلا لشغفها بليبراليّة المجتمع المفتوح، واستغراقها في تعظيم الذات الفردية، وسعيها إلى الاستقلال المفرط عن أي معيارية أخلاقيّة تنظّم الاجتماع البشري على مبدأ الرحمانية والعدل. النتيجة التي أدّت إليها أفعال العلمنة، كانت في إقصاء العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقيّة، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي. هذه الوضعية يقيمها الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور[1] تحت عنوان لافت هو «إيديولوجيّة انشراح الذات» **(épannouissement de soi)** وهي ظاهرة شديدة الحضور والرسوخ في الثقافة الغربيّة

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

الحديثة. وللبيان فإنّ هذه الإيديولوجيّة التي استمدّت قوّتها من عصر الأنوار وآمنت بمحوريّة الإنسان في الكون، سوف تتمدّد في التاريخ لتصير الفردانيّة معها عقيدة صمَّاء لحداثة متدفِّقة على غير هدى في عالم القرن الحادي والعشرين.

تعني الفردانية **(INDIVIDUALISME)** كما هو شائع عنها إنكار أي مبدأ يعلو على القيم الفردية **(individualite)**؛ ولذا فلن يعود مستغربًا ذاك المشهد الذي تُختزَل فيه الحضارة الغربيّة في مجالاتها كلها، بالعناصر الإنسانيّة المحض. ولأن الفردانية امتداد للمفاهيم السابقة عليها، فهي تدلّ في جوهرها أيضًا على الشيء نفسه الذي كانت تدلّ عليه كلمة «إنسانوية» **(humanism)** في عصر النهضة، وهو ما يسميه المفكر الفرنسي رينيه غينون بـ«وجهة النظر الدنيوية» التي أسست برأيه للانحطاط الراهن للغرب. يذهب غينون إلى أن الإنسانويّة والفردانيّة نزعتان شكّلتا محرّك التطور الحصري للإمكانيّات السفلى للإنسانيّة، والتي لا يتطلّب توسعهما تدخّل أيّ عنصر فوق بشري؛ لأنهما يتموضعان على الطرف النقيض لأي روحانية وأي عقلانيّة حقيقية. فإنّها في مرتكزها الميتافيزيقي تنكر الحدس العقلي، لكون هذا الأخير ملكة فوق – فردية؛ **(supra-individuelle)**. ذلك بأن النزعة الفردانية تُنكر مرتبة المعرفة التي هي المجال الخاص بهذا الحدس، أي الميتافيزيقا بمعناها الحقيقي؛ لذلك فإن كل ما يقصده الفلاسفة المُحدَثون بهذه التسمية نفسها «للميتافيزيقا» ليس بينه وبين الميتافيزيقا الحقيقيّة أي قاسم مشترك، بل هي مجرد بناءات عقليّة أو فرضيّات خياليّة، وبالتالي، تصوّرات فرديّة محض، ويتعلّق أغلبها، بكل بساطة، بالمجال الفيزيائي الطبيعي للحياة البشريّة[١].

لم تلبث الفردانيّة بصيغتها العلمانيّة -وهي على هذه الحال- حتى تحولت إلى «لاهوت أرضي» يُلهِم الفرد والدولة والمجتمع والمؤسّسات. وبسبب من سطوتها على مجمل قيم المجتمعات الحديثة، ستنمو أنانية جامحة.

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

١. غينون، رينيه، أزمة العالم الحديث، ص٧٧.

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

أما هايدغر، فسيمضي إلى حيث لم يقدر عليه الأسلاف من قبله. عنده الحداثة بطورَيها القبلي والبَعدي لم تفلح في إنتاج ما يتجاوز ميتافيزيقا الإغريق، وأن اليونان مذ حدَّدوا الخطوط الأساسيّة لفهم الوجود، لم تتحقق خطوة جديدة من خارج الفضاء الذي ولجوه للمرة الأولى. وعلى غالب الظن لم يكن هايدغر لينحو هذا النحو، لولا أن بلغ نقده للحداثة وما بعد الحداثة حدًّا بات معه على دراية بما انتهى إليه مشروعها من صدوع لا ينفع معها نقدٌ ذاتي، أو تبريرٌ إيديولوجي. سيذهب هايدغر أبعد من هذا ليحكم على ميتافيزيقا الحداثة بعدم قدرتها على إحداث تغيير مباشر لحالة العالم الراهنة. وهذا -برأيه- لا يصدق على الفلسفة فحسب، بل على كل المحاولات والتأمّلات الإنسانيّة. الأمر الذي حدا به في سنواته الأخيرة إلى القول «بأنّ الله وحده ما زال بإمكانه إنقاذنا». ويضيف: أعتقد أن الإمكانية الأولى الباقية للخلاص هي التحضير للجهوزية، أي التفكير من أجل ظهور الإله. فنحن ببساطة لا نموت ميتات بلا معنى، لكننا عندما ننحدر فإننا ننحدر بسبب من غياب الإله»[١].

ميشال فوكو سيمضي في نقدياته إلى التساؤل عما إذا كانت الحداثة لا تزال تشكّل امتدادًا لعصر الأنوار، أو أنها أحدثت قطيعة أو انحرافًا عن المبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر. وبشيء من المرارة، والسخرية يضيف: «لا أعرف إن كنّا سنصبح راشدين ذات يوم.. أشياء كثيرة في تجربتنا تؤكِّد لنا أن حادث «الأنوار» لم يجعل منّا راشدين، وأننا لم نصبح كذلك بعد»[٢]... وما من ريب أن منشأ كلام فوكو مردُّه إلى استشعارٍ عميق للمآل الذي بلغته مسارات الحداثة، وبما ينبئ عن تهافتٍ أخلاقي بيِّنٍ لقيم التنوير ومبادئه الكبرى.

---

١. من حوار أجرته مجلة درشبيغل الألمانية مع مارتن هايدغر قبل رحيله بعشر سنوات أي في ربيع العام ١٩٦٦. انظر: ترجمة الحوار في فصلية «الاستغراب» العدد الخامس، خريف ٢٠١٦.

٢. فوكو، ميشال، ما الأنوار؟، ص٢٥.

جرى التأسيس الفلسفي لحضارة الفرد مجرى الحداثة بأطوارها المتعاقبة. ولنا على سبيل التمثيل لا الحصر أن نتأمل ما جاء في شهادات بعض المنظّرين من الذين انصرفوا إلى دحض النظام الرسمي للكنيسة والتنظير لـ«دين الفرد»: «إن دين الإنسان لا يعرف الهياكل والمذابح والطقوس» (روسو)...، «أنا بحد ذاتي فرقة دينية» (توماس جيفرسون) «فكري هو كنيستي» (توماس باين).. مثل هذه الشهادات شكلت تعبيرات مقتضبة عمّا اصطلح على تسميته بـ«التديُّن الفردي». من هذا النحو إلى غيره من أنحاء، ستظهر معالم الأطروحة الإلحادية في تفكير الغرب الحديث. ومؤداها على الإجمال نسيان الله عن طريق حجب كل ما يتوارى خلف فيزياء الحواس الخمس. فالذي أنتجته «الحداثة العِلْمَوية»، في العلوم المختلفة لم يفعل سوى أن ضاعف من تشيّؤ الكائن الإنساني، وحَكَم ببطلان بعده الروحاني وأُفقِه الغيبي.

٣-٣ تهافت الذهنية الإقصائية للحداثة وما بعدها

من أهم النتائج التي توصّلنا إليها في هذه الدراسة أن الذهنية الإقصائية شكّلت علامة فارقة لأزمنة الحداثة. بل ثمّة من يذهب أبعد من ذلك ليرى أن هذه الذهنية تجد مرجعيتها في القاع العميق لفلسفة التنوير. ولو كان من استدلالٍ أوّليٍّ على هذا المدّعى لتيسّر لنا ذلك في ما درج عليه عدد من الرواد المؤسِّسين، فقد انبرى جمعٌ من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه (KARL VON LINNE) إلى هيغل (HEGEL)[1]، وإلى من تلاهما من فلاسفة ومفكِّري الحداثة الفائضة، ليضعوا تصنيفًا هَرَميًّا للجماعات البشريّة، على مبدأ الأرقى والأدنى وجدلية السيد والعبد، الشيء الذي كان له عظيم الأثر في تحويل نظريّة النشوء والارتقاء الداروينيّة -على سبيل المثال- إلى فلسفةٍ سياسيّةٍ عنصريّةٍ في الأزمنة المعاصرة. أما أحد أكثر التصنيفات حدةً للمجتمعات غير الغربيّة، فهي تلك التي تزامنت مع نمو الإمبرياليات العابرة للحدود وتمدُّدها نحو الشرق، وتحديدًا باتجاه الجغرافيات العربيّة والإسلامية. من تمظهرات هذا التمدد على وجه الخصوص، ملحمة الاستشراق التي سرت

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

كترجمةٍ صارخةٍ لغيريّةٍ إنكارية لم تشأ أن ترى كلّ آخرَ حضاريٍّ مجرد كائن مشوب بالنقص لا أكثر؛ لهذا ليس غريبًا أن تتحول هذه الغيرية الإنكارية إلى عقدة «نفسٍ حضاريةٍ» صار شفاؤها أدنى إلى المستحيل. وما جعل الحال على هذه الدرجة من الاستعصاء أنّ العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في أكثر وقته على خطٍّ موازٍ مع السلطة الكولونياليّة، ليعيدا معًا إنتاج أيديولوجيا كونيّة تنفي الآخر وتستعلي عليه[١].

المسألة الأكثر استدعاءً للنقاش في هذا الموضع، تتمثّل في التأسيس الميتافيزيقي لاستعلاء الفكر الحداثي حيال الغير. فقد كان للتنظير الفلسفي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مفعول حاسم في ترسيخ ثقافة الإقصاء وعدم الاعتراف بما قدّمته الحضارات غير الغربيّة من معارف. وعلى سبيل التبيين، ثمّة من المؤرّخين من يعزو اختفاء أثر فلسفة آسيا وأفريقيا من صرح الفلسفة الغربيّة إلى تضافر عاملين:

الأوّل: الذهنيّة الحصريّة لبعض مدوِّني الفلسفة لمَّا عمدوا إلى تظهير الفلسفة كخطٍّ ينتهي امتداده عند نقد المثاليّة الكانطيّة للميتافيزيقا.

العامل الثاني: التفكير الاستعلائي لدى مفكّري أوروبا وفلاسفتها الذين حصروا الفلسفة بالعرق الأبيض. ومما ينبغي أن يُذكر في هذا المنفَسح ما انبرى إليه إيمانويل كانط حين قارَبَ مسألة الأعراق بتراتبيّةٍ هي أشبه بالطريقة التي قوربت فيها كائنات الطبيعة[٢]: فلقد صنّف كانط المجموعات البشريّة وفق مراتبَ وصفاتٍ يمكن إجمالها كالآتي:

ـ **في المرتبة الأولى:** يتّصف العرق الأبيض حسب كانط بجميع المواهب والإمكانيّات.

ـ **في المرتبة الثانية: يتّصف** الهنود بدرجةٍ عاليةٍ من الطمأنينة والقدرة على التفلسف، وهم مفعمون بمشاعر الحب والكراهية، ولديهم قابليّةٌ عاليةٌ للتعلّم. وأما طريقة تفكير الهندي والصيني، فإنها تتَّسم بحسب كانط بالجمود على الموروث، وتفتقد القدرة على التجديد والتطوير.

---

١. حيدر، محمود، الغيرية البتراء.

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

ـ في المرتبة الثالثة: يتّصف الزنوج بالحيويّة والقوة والشغف للحياة، والتفاخر، إلاّ أنّهم عاجزون عن التعلّم رغم كونهم يحوزون على قابليّة التدريب والتلقين.

ـ في المرتبة الرابعة والأخيرة: يأتي سكان أميركا الأصليّون (الهنود الحمر)، وهؤلاء غير قادرين على التعلم ولا يتسمون بالشغف، وهم ضعفاء حتى في البيان والكلام[1].

هذا هو رأي كانط الذي يُعتبر بداهةً من بين أشهر أربعة أو خمسة فلاسفة في تاريخ الغرب الحديث. سوى أنّ الأمر لم يقتصر عليه أو على من وافقوه على مدرسته من بعد، بل ثمة من يؤيّد هذا الرأي من المعاصرين الذين يجهرون بعدم وجود فلسفةٍ غير غربيّةٍ، وأنّ الموروث الفكري لتلك الشعوب إنّما هو محض صدفةٍ تاريخيّة.

فلقد تشكّلت رؤية الغرب للغير على النظر إلى كلّ تنوعٍ حضاريٍّ باعتباره اختلافًا جوهريًا مع ذاته الحضارية. ولم تكن التجربة الاستعماريّة المديدة في الجغرافيا العربيّة والإسلاميّة سوى حاصل رؤيةٍ فلسفيّةٍ تمجّد ذاتها وتُدنئ من ذات الغير. من أجل ذلك سنلاحظ كيف أنشأ فلاسفة الحداثة وعلماؤها أساسًا علميًا معرفيًا لشرعنة الهيمنة على الغير، بذريعة تمدينه وتحديثه.

ما يضاعف من المعضلة المشار إليها ظهور أعراض مَرَضِية في مسارات الحداثة الاستعماريّة يطلق عليها الباحث والمفكّر الإفريقي دودو ديان[2]«أزمة هويتيّة» **(Crise Identitaire)** عميقة الغور يعيشها العالم الغربي المعاصر. تبرز هذه الأعراض بشكلٍ خاص في التوتر الواضح بين تضخّم موقفه المرتبط بالحضارة الكونيّة، والطابع المحوري الذي تتخذه أزمة الهويّة فيه، وكذلك في علاقته ببقيّة العالم، حيث تُختزلُ هذه العلاقة بالتسليع وإرساء الأمن وتعميم الطابع الإنساني، وفي قَلَقِهِ وضيقه الشديد حيال التنوّع الثقافي والإثني والديني[3].

---

1. Bryonvan Norden, Ipid, P.75.

٢. باحث من السنغال، عمل مع الأمم المتّحدة في مجال مواجهة التميز العنصري بين ٢٠٠٢ و٢٠٠٨م.

٣. أزمة الهوية في العالم الغربي، م.س.

نحن هنا لسنا بإزاء مُشكلٍ معرفيٍّ مستحدَث، فلطالما شكّل «العالم الغربي الحديث» موضوع تساؤلاتٍ متعدّدةٍ حول وجوده وتعريفاتٍ شتّى لهويته. فقد جرى استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة إلى غيرها من العناصر من أجل تركيب الهويّة التي رأى العالم الغربي نفسه ورآه العالم من خلالها. غير أنّ المفهوم الأنطولوجي الواقع في قلب تعريفه الذاتي، والذي استقت منه كلّ هذه العوامل معناها ومحتواها، هو مفهوم عالميّة حضارته. لقد طرح الغرب نفسه عبر التاريخ كمفهومٍ عالميٍّ، وبالتالي كنموذجٍ معياريٍّ وتعبيرٍ نهائيٍّ عن التطور البشري. ولقد بدا بوضوح أنّ جغرافية الغرب الأوليّة التي تمثّلت تعيينًا بأوروبا أعطت لنفسها «رسالة تحضيريّة **(Mission Civilisatrice)**»[1]؛ ففي علاقة الغرب مع بقية شعوب العالم، بدت عدساته الثقافيّة مع الوقت مصبوغةً برؤيةٍ عالميّة. وهذا ما عرف بـ«العالميّة-المرآة»، التي تعتبر أنّ «كل ما يشبهني هو عالميٌّ». وقد انبنت رؤيته التاريخيّة للغيريّة على النظر إلى الآخر باعتباره كائنًا مختلفًا بصورةٍ جذريةٍ. وعليه راح فلاسفته وعلماؤه، لا سيّما علماء الطبيعة، يقدمون أساسًا علميًّا وفلسفيًّا لشرعنة «رسالته التحضيريّة» وفق هرميّة الثقافات والأعراق والأجناس حسب بعض علماء الاجتماع، فقد تبلورت «العالميّة المرآة» في الوعي التاريخي للغرب من خلال ثلاثة مجالات حديثة: حقوق الإنسان، والعمل الإنساني، والاقتصاد[2].

في إطار ديناميكيّة المركزيّة التاريخيّة التي نصّبها نموذج الحضارة الغربي لنفسه، تكتسب عالميّة حقوق الإنسان شرعيتها بفعل السمة العالميّة للنموذج الغربي نفسه. بمعنى أنّ الحضارة الغربيّة هي المكان الوحيد والمتميّز والحصري الذي تنبثق منه القيم التي تحدّد وتعبّر عن المرحلة النهائية من التطور البشري. لذا صارت «الرسالة التحضيريّة» للغرب تعبيرًا

١. تحضيريّة: من حضَّر أي أدخل في الحضارة أو جعل (ه) متحضّرًا، ترجمة كلمة **(Civilisation)** في صيغتها المصدريّة التفعيليّة.

٢. أزمة الهوية في العالم الغربي، م.س.

طبيعيًا عن هذه الشرعيّة الأنطولوجيّة. وعلى هذا النحو من التنظير والممارسة جرت ترجمة هذه الشرعيّة المدّعاة عبر خطبةٍ إيديولوجيّةٍ تقوم على مسلّمتَين حول علاقة الغرب بالعالم وهما: الإيمان بعالميّة القيم الغربيّة المماثلة القطعيّة وبالتطابق بين حقوق الإنسان والقيم الغربيّة.

تأسيسًا على هاتين المسلَّمَتين، صار يُنظَر إلى أيّ معارضةٍ سياسيّةٍ للقيم الغربيّة على أنّها تشكيكٌ بعالميّة حقوق الإنسان. ومن الوقائع الدالة على ذلك استخدام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كأداةٍ إيديولوجيّةٍ تستهدف المعارضَين السياسيَيْن التاريخيَّين للغرب: وهما العالم الشيوعي والعالم الإسلامي المستعمَر. ما تجوز الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ نظريّة نهاية التاريخ التي أنتجتها النيوليبراليّة في نهاية القرن العشرين المنصرم، شكّلت التعبير الأبلغ عن مفهوم «العالميّة-المرآة» من جهة كونها تسلّم بأنّ النصر الأيديولوجي النهائي سيكون لليبراليّة السياسيّة والاقتصاديّة.

من هذا المحل بالذات ستساهم غيرية الحداثة في توطيد الأساس المعرفي والثقافي لفلسفة الإنكار التي توغّلت عميقًا في الحقلين الأنطولوجي والتاريخي لثقافة الحداثة، الأمر الذي أفضى إلى تحويل الغرب الحديث إلى حضارةٍ إمبرياليةٍ شديدة الوطأة على العالم كله.

فلقد عُدَّتِ الحداثة الغربيّة في المخطط الأساسي للتاريخ وفي الإيديولوجيّات الحديثة، وحتى في معظم فلسفاتِ التاريخ بوصفها الحضارة الأخيرة والمطلقة، أي تلك التي يجب أن تعمّ العالم كلّه، وأنْ يدخلَ فيها البشر جميعًا. في فلسفة القرن التاسع عشر يوجد من الشواهد ما يعرب عن الكثير من الشك بحقّانيّة الحداثة ومشروعيّتها الحضاريّة. لكنّ هذه الشواهد ظلّت غير مرئيّةٍ بسبب من حجبها أو احتجابها في أقل تقديرٍ، ولذلك فهي لم تترك أثرًا في عجلة التاريخ الأوروبي. فلقد بدا من صريح الصورة أنّ التساؤلات النقديّة التي أُنجزت في النصف الأوّل من القرن العشرين، وعلى الرغم من أنّها شكّكت في مطلقيّة الحضارة الغربيّة وديمومتها، إلا أنّها خلت على الإجمال من أيّ إشارةٍ إلى الحضارات الأخرى المنافسة للحضارة الغربيّة. حتى إنّ توينبي وشبنغلر حين أعلنا عن اقتراب أجلِ التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّما عن حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهة الحداثة الغربيّة، ولم

يكن بإمكانهما بحث موضوع الموجود الحضاري الآخر. ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارةٍ واحدةٍ حيّةٍ ناشطةٍ هي حضارة الغرب، وأما الحضارات الأخرى فهي ميتةٌ وخامدةٌ وساكنةٌ...

ليس من ريب أن هذا المستوى من النقاش وإن كان لا يزال منحصرًا في في بيئات محدودة في المجتمع الثقافي الغربي، فإنه يكشف في الواقع عن وعود بانعطافات كبرى في بنية العقل الغربي حيال مجمل العلاقة بين الإيمان الديني والثورات العلميّة المعاصرة، ولعلّ ما يضاعف من تحقق هذه الوعود المراجعات الفكرية لثوابت النظام المعرفيّ العالمي، كما يدل عليه أيضًا المستحدث حول دخول العالم الغربي في ما سمي بـ«حقبة ما بعد العلمانيّة» وعودة أسئلة الدين لتحتلّ حيّزًا وازنًا من حلقات التفكير. وما من ريبٍ فإنّ هذه اللهفة إلى اليقينيّة ليست سوى محاولةٍ لملء الفراغ الثاوي في قلب التجربة الحديثة.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

١. الأشتري، حسين الكلباسي، الأفق المأزوم هو السمة الكبرى لفكر ما بعد الحداثة، حوار ضمن كتاب جماعي تحت عنوان: حوارات تخصصية في علم الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ٢٠٢١م.

٢. أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقديّة المعاصرة، دار أفريقيا الشرق، ط ٢، بيروت، ١٩٩٨م.

٣. أولالا، خوليو، أزمة العقل الغربي، السمة الاختزالية للعقلانيّة، فصلية «الاستغراب» العدد الأوّل، خريف ٢٠١٥م.

٤. بن عبد العالي، عبد السلام، بين الاتصال والانفصال، دار توبكال.

٥. حاج إسماعيل، حيدر، انظر مقدمته لترجمة كتاب ليندا هتشيون»سياسة ما بعد الحداثة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠٠٩م.

٦. حيدر، خضر إبراهيم، عالم المفاهيم، فصلية الاستغراب، العدد السابع عشر.

٧. حيدر، محمود، الغيرية البتراء، فصلية «الاستغراب»، العدد العاشر، شتاء، ٢٠١٨م.

٨. ديان، دودو، أزمة الهوية في العالم الغربي، فصلية «الاستغراب» العدد الأوّل، خريف ٢٠١٥م.

٩. ديركس، نيقولاس، مفاتيح اصطلاحيّة جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع.

١٠. ستوري، جون، ما بعد الحداثية، ضمن كتاب مفاتيح اصطلاحية، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع،ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠م.

١١. سكايدلسكي، إدوارد، كاسيرر، إرنست: فيلسوف الحضارة الأخير.

١٢. سمحان، أنس، النيوليبراليّة تتنكر للأخلاقيات التقليدية لليبراليّة، انظر: الموقع الألكتروني الخاص للكاتب.

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

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

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

١٦. عون، مشـير باسـيل، هل يجوز لنا أن ننعى حداثة لم تحدث بعد؟ موقع أندبندنت الإلكتروني: ١٥-٣-٢٠٢٣م.

١٧. فاروق، عبد السـلام، ما بعد الليبراليّة، عـودة إلى العصور المظلمة، جريدة الأهرام المسائية، القاهرة، العدد ٣٩٦١، ٢٠١٧م.

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

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

٢٠. لشهب، حميد، الكانطيّة الجديدة، رؤية تحليلية نقديّة لمفهومها ومدارسها، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة.

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

٢٢. ماكنتاير، السـدير، بعـد الفضيلة: بحث في النظريّـة الأخلاقيّـة، المنظمة العربية للترجمة.

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

٢٤. هارفـي، ديفيـد، حالة ما بعد الحداثـة، بحث في أصول التغييـر الثقافي، المنظمة العربيـة للترجمة، قراءة تحليلية للكتاب المذكور خضر إبراهيم حيدر، حالة ما بعد

الحداثة عند ديفيد هارفي، مجلة الاستغراب، العدد الأوّل، خريف، ٢٠١٥م.
٢٥. هاند، ســاند، فلســفة ما بعد الحداثة، في إطار كتاب «مســتقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين» سلسلة عالم المعرفة.
٢٦. هاو، آلن، النظريّة النقديّة، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: ثائر ديب، دار العين للنشر، القاهرة، ٢٠١٩م.

ثانياً: لائحة المصادر الأجنبيّة

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

11. Is Kwan Im Thong Hood Cho Temple professor at Yale-NUS College in Singapore, professor of philosophy at Vassar College in New York, and chair professor at Wuhan University in China. His latest book is Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto (2017), with a foreword by Jay L Garfield.
12. Jean François Lyotard, Histoire universelle et differences culturelles, In Criique, No 456, 1985.
13. Jean-François Lyotard, La Condition Postmoderne Coll, Critique, Paris, éd, Minuit. 1979.
14. jurgen Habermas modernity - an incomplete project in hal (50) foster, et.. the Anti-aesthetic: Essays on postmodern culture (part townsend: Bay press, 1983).
15. Malcolm Bradbury and James Mc Farlane eds Modernism: 1890- 1930, Pelican Guides to European Literature Harmondsworth: New York Penguin 1976.
16. Michel Foucault, Power/ Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972- 1977, Edited by Colin Gordon: Translated by Colin Gordon (et al) New York: Pantheon Books 1972.
17. Peter L. Berger, The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Washington D. C.Grand Rapids, Mich): Ethics and Public Policy Center؛ W. B. Eerdmans Pub. Co (1999).
18. Richard J. Bernestein, ed Habermas and Modernity (oxford: Blackwell, 1985.
19. The Foucault Reader Edied by Paul Rabinow (Hamondsworth: Penguin 1984, P xiii Michel Foucaul.

ما بعد العلمويّة

نقد مزاعم العلم الكبرى وبيان تهافتها

بهاء درويش[1]

تمهيد

يدور هذا البحث حول اتجاه بدأ يتنامى منذ النصف الأول من القرن العشرين تحت مسمَّى «ما بعد العِلموية». مع استشرائه بشكل لافت مع نهاية الألف الثاني الميلادي وبداية القرن الحادي والعشرين، إلا أن هذا الاتجاه لم يشهد تأصيلاً كمصطلح واضح المعالم إلى جانب المصطلحات المستحدثة في الثقافة الغربيّة. غير أن عددًا من الباحثين ومؤرخي العلم الذين اهتموا بالحديث عن هذا الإتجاه راحوا يطلقون عليه عبارة «مابعد العلمويّة» **(Post Scientism)**، بينما ذهب آخرون إلى نعته بعبارة «ضدّ العلمويّة» **(Against Scientism)**. ومع ذلك، فقد كان واضحًا أن هذا الاتجاه لم يستقر كمفهوم محدّد في المدوّنات المعجميّة الكلاسيكية. غير أن جمعًا من الباحثين والمؤرّخين المعاصرين ومنهم ألكسندر روزنبرغ **(Alexander Rosenberg)** سينبرون إلى تعريفه انطلاقًا من حقل النقد الأنطولوجي والمعرفي للنزعة العلميّة التي حكمت السلوك العام لبنية الغرب. وعلى هذا النحو جاءت ما بعد العِلموية في سياق رفض الأسس الكبرى لهذه النزعة، يعني رفض:

١) الاعتقاد بأن المعرفة العلميّة هي وحدها المعرفة الواقعيّة.

٢) لا يوجد بحث عقلاني موضوعي ليس علمًا.

٣) العلم هو المصدر الوحيد للصدق.

على هذا النحو اهتمت «ما بعد العلمويّة» بتظهير تهافت الاعتقاد بأن العلم الحديث الذي ينسب غالبًا إلى الغرب هو وحده ما يقدّم لنا معرفة صحيحة عن الكون والوجود؛ وبيان ذلك أنّه لا غنى عن التفكير الميتافيزيقي والدين كنسقين معرفيين يفرزان مبادئ توجيهيّة في

---

١. أستاذ الفلسفة التطبيقيّة، جامعة المنيا - مصر.

الحياة. يأتي هذا الاتّجاه ردًّا على العِلمويّة كنزعة حضاريّة بدأت في أوروبا مع حلول عصر النهضة، وقامت رؤيته على الثقة المطلقة بالعقل البشري كمصدر وحيد للمعرفة.

من الناحية المنهجيّة سَعَينا إلى مقاربة هذه القضية عبر اعتماد طريقين: الأوّل: طريق المنهج التاريخي ومهمته بيان علاقات التوتر التي قامت عبر التاريخ بين الدين والعلم والفلسفة.

أمّا الطريق الثاني فهو المنهج التحليلي النقدي المقارن، ومسعاه تحليل التوجّهات الفكرية والحجج التي قامت عليها كل من «العلمويّة» و«مابعد العلمويّة»، ونقد هذه التوجّهات والأسس والحجج متى دعت الحاجة.

مقدمة

تمثل «ما بعد العِلموية» -كما قلنا في التمهيد- مرحلة من مراحل تاريخ الصلة بين الفلسفة والعلم والدين تترجم بها القناعة بأن العلم والمنهج العلمي ليسا وحدهما ما يقدم لنا معرفة صحيحة بالوجود، أو أنها تمثل عودة المفهوم الذي يفيد بأن العلم بمعناه المعاصر القاصر على العلم الطبيعي الذي يدرس الكون الفيزيقي ليس هو وحده القادر على أن يقدم لنا معرفة شاملة صحيحة عن الكون أو الوجود في رحابته وكلّيته.

لم يضع أيّ مفكر- كما قلنا- مصطلحًا محددًا لهذا الاتجاه، ولكن أطلق مؤرّخو العلم الذين اهتمّوا بالحديث عن هذا الاتجاه مصطلح «مابعد العلمويّة **(Post Scientism)**»، أو «ضد العلمويّة **(Against Scientism)**» تعريفًا له ووصفًا له من حيث إنه الاتجاه الذي يرفض الأسس الثلاثة للعلمويّة، وهي:

١) الاعتقاد بأن المعرفة العلميّة هي وحدها المعرفة الواقعيّة.

٢) لا يوجد بحث عقلاني موضوعي ليس علمًا.

٣) العلم هو المصدر الوحيد للصدق.

بدأ العلم كمنهج ونظريّة متّحدًا مع الفلسفة، يغذيه التفكير اللاهوتي في بعض الأماكن، حيث لا تمييز بينهم، ثم تتطور في اليونان القديم مع حلول القرن السادس قبل الميلاد كل

المعارف التي تدرس الكون الفيزيقي وما وراء الكون الفيزيقي معارف فلسفيّة. والمنهج المتبع منهج واحد وهو المنهج العقلي الاستنباطي.

ثمَّ تأتي مرحلةً الثقة بالعلم الطبيعي في الغرب -نتاج العقل البشري وحده- وهو أنّه وحده القادر على أن يمنحنا معرفة حقيقيّة، وأن اتّباع منهجه ضروري، بل حتّى الفلسفة يجب أن تتبع المنهج العلمي، وهي مرحلة بدأت انطلاقًا من عصر النهضة في القرن الرابع عشر الميلادي وحتى الآن.

نتج عن قصور هذا التوجّه الذي عُرف بـ«العلمويّة» ظهور «مابعد العلمويّة» التي بدأت على يد المفكّرين الغربيّين أنفسهم الذين راحوا يدركون تدريجيًّا قصور الحضارة الأوروبيّة تلك التي تأسّست على خطأ الاعتقاد أنّ المعرفة التجريبيّة هي وحدها المعرفة اليقينيّة، ومن ثمّ ظهرت بالتدريج اتّجاهات ترفض هذه العلمويّة ولكن بأشكال مختلفة كما سيأتي بيان ذلك.

١- إرهاصات ما بعد العلِموية

أ - تاريخية الوحدة بين العلم والدين والفلسفة

بدأ العلم من حيث كونه تفسيرًا لظواهر الكون المطردة مرتبطًا بالتفسيرات اللَّاهوتية، وذلك في العصور القديمة ما قبل الميلاد، حيث الكون هو ما هو عليه لأن الآلهة أرادته على هذا النحو. كانت علوم الفلك هي ملكة العلوم؛ ولذلك لم تستطع العقلية البشرية في عصور ما قبل الميلاد، وأمام رؤية حركات الأجرام السماوية واطراد حركتها وحركات الكواكب أن تتوقف أمامها من دون أن تقدم لهذا تفسيرًا مقنعًا. كانت التفسيرات في بلاد ماوراء النهرين والصين ومصر وأميركا ذات طابع أسطوري. ففي بلاد ماوراء النهرين مثلاً، كانت الحياة تعتمد على نهري دجلة والفرات. فقد جعلت الأعاصير والفيضانات الحياةَ غير آمنة، وعليه، بات الناس دائمًا في حاجة لبناء سدود وإنشاء نُظُم للري. وبالتالي جاء اهتمامهم بملاحظة الظواهر الفلكيّة خصّيصًا نتيجة اعتقادهم أنّ بعض الظواهر الفلكيّة تنبئ بكوارث سوف تحدث؛ من هنا وجبت ملاحظتها.

كذلك عُرف الصينيون بالملاحظات والحسابات الدقيقة والوصف الدقيق للطبيعة، أما

تفسير العالم فكان تفسيرًا ميثولوجيًّا. فالكون بني على نظام معيّن وفقًا للمصريّين القدماء؛ لأن الآلهة أرادته على هذا النحو. والنظام الكوني لدى الصين يقوم على التوازن بين قوى الين واليانج والعناصر الخمسة: (الماء، الخشب، المعدن، النار والأرض). فالنظام الكوني هو على نحو ما لأن الألهة أرادته على هذا النحو[1]. وهكذا تمكّنت هذه المجتمعات الشرقيّة من وصف واستخدام الطبيعة، أمّا الفهم فقد ترك للدين دون العقل.

تميّزت الحضارة الغربيّة في اليونان عن حضارات الشرق القديم في دور الدين في كل منهم. ففي الوقت الذي أدى فيه الدين دورًا لدى حضارات الشرق القديم في تقديم تفاسير للكون ونشأته ومصيره، لم يفعل الدين لدى اليونان ذلك، ذلك أن الدين في اليونان لم يكن سوى مجموعة من القصص الشعبيّة. ربما كان ذلك نتيجة لانهيار الحضارة اليونانيّة الميسينيّة القديمة في الألف الثانية (ق.م) فلم يتبق سوى قصص عن الآلهة يحكيها شعراء عظماء مثل هومير في الإلياذة والأوديسا، وبالتالي لم يكن هناك لاهوت يوناني بالمعنى الذي كان لدى أصحاب الحضارات الشرقية بحيث يمكنه أن يقدم تفسيرًا متّسقًا للكون[2].

تُعزى بداية التفكير العقلي البعيد عن التفاسير اللاهوتية إلى الفكر اليوناني في القرن السادس قبل الميلاد والذي نشأ معه العلم والفلسفة، وإن كانت هناك آراء أخرى ترفض أن يكون التفكير العقلي المحض قد بدأ في اليونان.

يعدّ طاليس أوّل فلاسفة وعلماء اليونان الذي ينسب له أنّه تنبّأ بكسوف شمسي عام ٥٨٥ق.م. وأنّه اخترع علم الهندسة، كذلك فقد حاول تفسير كل الظواهر الملاحظة بردها إلى عنصر واحد هو الماء في حالاته الثلاثة السائلة والغازية والصلبة. ما يضمن وفقا لطاليس إطراد الحوادث في الطبيعة هو الغائية الكامنة فيها والتي تدفعها إلى غايتها. هذه الغائية تغلغلت في العلم في المرحلة اليونانيّة وبعدها قليلاً. ثمّ جاء أنكسمندر الذي رفض أن يكون الماء هو أصل الوجود؛ لأنّه إذا كان يتمتّع بالمرونة، فإن له خصائص معينة تميّزه عن

1. Williams, P. (n.d.) Science as Natural Philosophy, In Britannica.
https://.britannica.com/science/history-of-science/Greek-science.

2. Ibid.

غيره، وهو ما يعني أنّ ثمّة صفات تناقض صفات الماء. وإذا كان الأمر كذلك فلا يعقل أن تكون الموجودات كلّها على اختلاف خصائصها مشتقّة من أصل واحد[١]. وهكذا نشأت أهم خاصيّة للعلم، وهي خاصيّة النقد اللازمة لتقدّم العلم.

ويستمرّ رد الظواهر لعنصر واحد لدى (أنكسمندر، أنكسمينس) إلى أن تستعيض الفلسفة الطبيعيّة بعد قرنين من الزمان عنها بعناصر أربعة يمكنها أن تفسر الخصائص المتناقضة: التراب (بارد وجاف)، النار (حار وجاف)، الماء (بارد ورطب)، الهواء (ساخن ورطب).

وهكذا تمكّنت هذه العناصر الأربع من تفسير وجود الخصائص بنسب مختلفة، إلّا أنّ ما لم تفسّره هو الصورة التي توجد عليها هذه العناصر والتي تميز موضوعات الطبيعة بعضها عن بعض. تناول فيثاغورس موضوع الصورة والذي تأسّست على يديه الفيزياء الرياضيّة؛ ذلك أنّه ارتأى أنّ العدد هو جوهر الوجود وحقيقته، فالعدد هو الصفة الوحيدة التي لا يمكن ألّا توجد في أيّ شيء. والنظام الذي يشمل الكون عدد، كذلك فإنّ نغمات الموسيقى ليست سوى موجات صوتيّة واهتزازات تقاس مقياسًا كميًّا. أي أنّ الكيفيّات (نغمات الموسيقى) يمكن ردّها إلى كميّات، وهكذا نشأت الفيزياء الرياضيّة.

يصل العلم اليوناني إلى قمّته مع أرسطو. العلم وفقًا لأرسطو علم غائي، ولم يجد أرسطو مشكلة في البرهان على ذلك في البيولوجيا التي هي بطبيعتها غائية، وقد أقحم أرسطو الغائية في الفيزياء. ومن أفلاطون ورث الفكرة الغائية بأنّ الأجرام السماويّة (النجوم والكواكب) ذات طبيعة إلهيّة، وبالتالي فهي كاملة، فحركتها ليست في خطّ مستقيم بل هي حركة دائريّة[٢].

كلّ ما في الوجود له غاية ووظيفة يؤدّيها. وفي كلّ شيء دلالة على سير الطبيعة إلى غرض وغاية معقولة. فحركات العالم ليست حركات ميكانيكيّة مجرّدة عن القصد وإنّما كلّ حركاته موجّهة إلى غاية[٣].

لم يكن هناك خلاف بين تصوّرات العلم في العصور الوسطى المسيحيّة والدين، فالله

١. محمود، زكي نجيب؛ أمين، أحمد، قصة الفلسفة اليونانية، ص٢٤.

٢. م.ن، ص١٥٠.

٣. م.ن، ص١٤٥.

-كما قال القديس توما الأكويني- هو مؤلّف الكتاب المقدّس ومؤلّف كتاب الطبيعة، وبالتالي فبما أن مؤلِّف الكتابين، واحد فلا يمكن أن تكون هناك تناقضات.

ب- العلوم الإسلاميّة وأثرها في العصور الوسطى

ولكن لم تبلغ البشريّة مرحلة العلم الحديث إلّا عبر مرحلة تاريخ العلوم عند العرب في رحاب الحضارة الإسلاميّة التي شارك فيها علماء من ملل مختلفة في مساحة تاريخيّة امتدّت من القرن الثامن الميلادي حتى القرن الثالث عشر، ليؤسّسوا عالميّة المعرفة من خلال مرحلتي الترجمة والإسهام والإبداع. مثّلت الترجمة التفاعل الخلّاق المبدع لأمّة بدأت بقبول الآخر، فرأت في الترجمة نقلاً للمشترك الإنساني. أمّا الإبداع فلسنا في حاجة لتذكير القارئ بإسهامات العرب في الرياضيّات أو الجبر تحديدًا، والفلك الذي اهتم به المسلمون بداية لتحديد مواقيت الصلاة والشعائر والأعياد الدينيّة. ولما كان تآزر لغة الرياضيات ووقائع التجريب من أسباب نجاح العلم الحديث، فقد أبانت الرياضيات العربيّة عن ضرورة تأسيس علاقات بين الرياضيات والفيزياء.

كان التجريب وقتها مفهومًا مبهمًا إلى حدّ ما، فاتّخذ عند ابن الهيثم فحوى مختلفًا تمامًا عن مجرّد الرصد أو القياسات الفلكيّة، فتعدّدت معاني التجريب ووظائفه عنده بقدر تعدّد العلاقات بين الرياضيات والفيزياء. يمثّل علم المناظر الهندسي الإسهام الأساسي لابن الهيثم في مجال البصريات الذي أنهى التقليد القديم مع أقليدس وبطليموس حين كانت الرؤية هي إضاءة الشيء المرئي، فلا فرق بين شروط الرؤية وشروط انتشار الضوء. أمّا ابن الهيثم فقد وضع تمييزاً بين فيزياء الضوء وفيزيولوجيا الإبصار.

ينضمّ جابر بن حيان إلى التجريبيّين العرب إمامًا للكيمياء حتى سميت علم جابر. قال عنه برتيلو إن لجابر في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق، وعى أن التجربة هي أم الصنائع.

وفي سياق البحوث التجريبية لا يفوتنا الحديث عن إسهامات الرازي وابن سينا وابن النفيس في الطب والجراحة[١].

هكذا مهد العلماء العرب المسلمون الطريق المفضي إلى الثورة العلميّة في أوروبا مع

١. الخولي، يمنى طريف، نحو منهجيّة علميّة إسلاميّة، ص١١٤-١٢٨.

اختلاف واحد وهو تحييد الغرب للدين ظنًّا منهم أن هذا الإجراء هو السبيل الصحيح للحداثة والتطوّر. هل أدّى تحييدهم للدين ورفضهم لكلّ مصادر المعرفة الأخرى وأي منهج بخلاف المنهج العلمي بمعناه المعاصر إلى التحديث والتطور وتحقيق ما وعدوا الإنسانيّة به؟

ج- عِلمويّة عصر النهضة

عندما اكتشف المدرسيّون المتأخّرون في المرحلة الإنسانيّة من عصر النهضة (١٤٥٣-١٦٠٠م) أنّ العقل البشري يمكنه بذاته أن يدافع عن قليل من معتقدات الكنيسة، بدأت رحلة الغرب نحو الحداثة؛ إذ شجعهم دفاع العقل عن معتقدات الكنيسة على استنتاج أن للعقل نزعة قوية للبحث عن الحقيقة في شتى الميادين. عززت هذه النزعة العقلية الاكتشافات العلميّة التي أدت إلى تغيير صورة العالم الطبيعي من نموذج مغلق لعالمٍ الأرضُ مركزه إلى نموذج ثوري للعالم شمسي المركز، وذلك بدءًا من نيقولاس كوبرنيقوس (١٤٧٣-١٥٤٣م). تنامى الفهم والاعتقاد من وقتها بأن مناهج العلم الطبيعي هي مفتاح فهم الواقع والوجود، فبدأ ما عرف في تاريخ الفلسفة بفترة العلم الطبيعي، تلك التي تمثّل إنجازها الأول في صياغة مناهج جديدة للبحث الفلسفي على يد كل من بيكون وديكارت، ثمّ تتوالى الإنجازات الفلسفيّة التي تأثّرت بهذا الفهم والاحترام لاستقلاليّة العقل البشري والثقة في قدراته بعيدًا عن التفسيرات الدينيّة. لقد رأى كل من بيكون وديكارت أنّه بمعرفتنا كيف يسير العالم الفيزيقي، سنصبح سادة الطبيعة ومالكيها والمتحكّمين فيها. عندئذ يمكننا بالاكتشافات والاختراعات في ميدان الزراعة أن نتغلّب على الجوع، وبتطوير الطبّ نقضي على الأمراض، أي أننا في المجمل سوف نطور من جودة حياة الإنسان من خلال التطوّر التكنولوجي. نتيجة لذلك رفع بيكون وديكارت من قيمة العقل والمنطق على غيرهما من الملكات العقليّة، وجعل بيكون تعلم التاريخ والشعر في مركز أدنى من مركز تعلم العلوم الطبيعيّة[1].

تشكل هذه الاكتشافات العلميّة التي أدت إلى تغيير صورة العالم الطبيعي وهذه المناهج الجديدة للبحث الفلسفي والمذاهب الفلسفي التي تمكّنت الفلسفة بها من التخلّص من

1. Burnett, T. May 21, 2012. What is Scientism, In Dialogue on Science, Ethics and Religion. https://sciencereligiondialogue.org/resources/what-is-scientism/

تبعيّتها للاهوت والتفسيرات الدينيّة؛ لتصبح قوّة مستقلّة تستطيع أن تتحدّى الماضي وتبني ما هو جديد اعتمادًا على مبادئها الخاصّة، نواة ما عرف في أوروبا بالتنوير.

د- عِلمويّة التنوير

لم تبدأ العقلانيّة أو التنوير مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، ولكنّه كان من حدّد أو عرّف التنوير. يعرّف كانط التنوير بأنّه التحرّر البشري من عدم النضج، حيث إنّ عدم النضج وفقًا له هو عدم القدرة على الاعتماد الذاتي على الفهم دون معاونة الآخرين. يحدد كانط التنوير بأنه قدرة المرء على التفكير لذاته بذاته والاعتماد على قدراته العقلية في تحديد ما يؤمن به وكيف يسلك تجاهه. يمكن القول إنه بدءًا من القرن الرابع عشر تبنّى الفكر الأوروبي -بعد تحييده لسلطة الكنيسة- هذا الاتجاه الذي قوامه أن القوى العقلية فقط هي ما يمكن أن تقدم لنا معرفة بالعالم الطبيعي، وهي ما يمثّل السلطة المرشدة لنا في حياتنا العمليّة فقط. انتشرت هذه العقلانيّة تصاعديًّا، وظهرت نظريّات أخلاقيّة وسياسيّة ميّزت هذا العصر الذي عُرف بعصر التنوير، واختلفت خصائصه عن سابقاتها، كذلك امتدّ التغيير إلى الفكر الجمالي. بتخلّص العلم ونظرياته من تبعيّتها للاهوت والتفسيرات الدينيّة واعتماده على سلطة العلم والعقل، تمكنت الاكتشافات العلميّة من تغيير صورة العالم الطبيعي من نموذج مغلق لعالمٍ الأرضُ مركزه، وهو النموذج الذي قدمه بطلميوس، إلى نموذج ثوري للعالم شمسي المركز قدمه نيقولاس كوبرنيقوس (١٤٧٣-١٥٤٣م) ممثِّلة بذلك تغيرًا في النموذج الإرشادي على النحو الذي يعنيه توماس كون.

عاشت الحضارة الأوروبيّة هذا الفهم الذي سوف نسميه «العلمويّة» حتى بداية أو منتصف القرن العشرين إلى أن بدأت بالتدريج اتجاهات رفض هذه العلمويّة ولكن بأشكال مختلفة.

العلمويّة -كما قلنا- هي القناعة بأنّ العلم هو السلطة الوحيدة أو الفضلى التي يمكنها أن تقدّم لنا تفسيرات صحيحة وفهمًا للكون، كما أنّه المنهج الوحيد أو الأفضل الذي يجب أن يفكر الإنسان وفقًا له في حياته العملية. يكمن تميز هذا المنهج -وفقًا لمتّبعيه- أنّه من شأنه أن يبعدنا عن الخرافات واتباع الأساطير والتفكير الميتافيزيقي اللاهوتي الذي لا فائدة منه.

هـ - التأسيس الفلسفي للنزعة العِلموية

يمكننا أن نأخذ الفيلسوف البريطاني جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) كمثال لأحد فلاسفة العقلانيّة المتأثرين بالنزعة العلمويّة. يعد النصّ الضخم الذي كتبه جون لوك «مقال في الفهم الإنساني **(An Essay Concerning Human Understanding)**» (١٦٩٠) (سبعمئة وتسع عشرة صفحة ٧١٩ صفحة) مثالاً جيّدًا لأبستمولوجيا تنويريّة أراد به مؤلِّفه محاولة تحديد حدود المعرفة البشريّة. كان التقليد قبل جون لوك أن يبدأ الفيلسوف بالبحث في العالم ومعرفتنا به. يُعدّ بدء جون لوك ببحث حدود العقل في المعرفة البشرية قبل بحثه في العالم اتّجاهًا جديدًا لاقى قبولاً حسنًا وتقليدًا سار عليه آخرون بعده.

خصّص جون لوك الكتاب الأوّل من هذا النصّ الضخم لدحض القول بوجود معارف فطريّة. هذا الأمر لم يكن بالأمر الهيّن، ذلك أنّ الاعتقاد بوجودها كان راسخًا منذ أفلاطون الذي يعدّ الممثِّل الحقيقي لنظريّة المعرفة الفطريّة والذي ذهب في محاورة فيدون إلى أن النفس أزلية أبديّة، أي كانت موجودة في عالم المثل قبل أن تهبط إلى الجسد وتتصل به، وبالتالي فقد كانت لديها كثير من المعارف، ولكن جاء ادعاء جون لوك بتأثير الروح العلميّة التي كانت تسود في عصره -نيوتن وجاليليو- والتي كان لها القناعة الأكبر والتأثير الأقوى؛ إذ أين الدليل العلمي على هذه الأفكار الفطرية؟ اعتقدت الفلسفة المدرسيّة بتأثير الفكر المسيحي في وجود الأفكار الفطريّة، حيث لم يكن البحث في نظريّة المعرفة من وجهة نظر الفلسفة المدرسيّة سوى محاولة إظهار ما في النفس من مبادئ فطريّة. كما عرف الفلاسفة المسلمون كذلك نظريّة الأفكار الفطريّة، فيذكر الغزالي مثلاً أنّ العلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر في الأرض والجوهر في قعر البحر، بحيث تعلم النفوس أنها كانت عالمة في أوّل الفطرة وصافية في ابتداء الاختراع، وإنّما جهلت لأنّها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف... وأنّها لا تطلب بالتعلّم إيجاد العلم المعدوم، ولا إبداع العقل المفقود، بل إعادتها العلم الأصلي الغريزي. أمّا رفض جون لوك لهذه الأفكار الفطريّة فكان من الواضح أنّه بتأثير الروح العلميّة التي أخذت في السيطرة على الفكر بشكل عامّ.

المثال الآخر الذي يبيّن تأثير الروح العلميّة في فكر جون لوك نظريّتُه السياسيّة. قدّم لوك

نظريته السياسيّة في أهم كتبه، وهو «مقالتان عن الحكومة (**Two Treatises of Government**)». يُعدّ هذا الكتاب مصدر النظريّة الليبراليّة السياسيّة. خُصِّص المقال الأول لدحض حجج روبرت فيلمر، ثمّ انتقل منها في المقال الثاني إلى عرض آرائه الخاصّة.

كان فيلمر في كتابه «الأبوة (**Patriarcha**)» قد نادى بمبدأ حقّ الملوك المقدّس الذي يعطي للملك الحق في حكم رعاياه حكمًا مطلقًا استبداديًّا، دون أن يكون لأيّ فرد من أفراد الشعب الحقّ في أن يعارض أو يثور ضدّه، طالما كان الملك مفوَّضًا من قبل الله لحكم هذا الشعب أو ذاك؛ ولذا لا بدّ أن يطاع في كل أوامره. بالإضافة إلى ذلك فالملك من حيث إنّه مفوَّض للحكم تفويضًا إلهيًا فله الحق في أن يضع القانون الذي يراه مناسبًا للشعب والذي يحكمه بناء عليه. ولما كان الملك مفوَّضًا من الله للحكم، فالقانون الذي يضعه يستمدّ قوته من السلطة الإلهية؛ وبناءً على ذلك، فليس لأفراد الشعب أن يثوروا ضدّه أو يحاولوا تغييره لأنه من صنع الملك ظل الله في الأرض.

يمكن تلخيص ردّ جون لوك على فيلمر في العبارات الآتية التي يفتتح بها كتابه أو مقاله الثاني في الحكومة:

لم يولد الناس عبيدًا، وبالتالي لم يكن لآدم أي سلطان على أبنائه، سواء عن طريق الحق الطبيعي الممنوح للآباء، أو المنحة الإلهيّة... وبالتالي فهو لا يملك السيطرة على العالم، وحتى إذا كان يملك هذا السلطان، فلم يكن لأبنائه الحقّ في التمتع به. وإذا كان لورثته هذا الحق، فإن تقرير من يجب أن يتمتع بحق التوارث والسلطة كان غير ممكن لعدم وجود قانون طبيعي أو إلهي يقرر ذلك. وإذا أمكن تقرير هذه المسألة، فإن حدود سلطة الأب الشرعية لآدم، قد ضاعت معالمها خلال الأجيال البشرية التي تعاقبت فيها أسر عديدة لدرجة لا يمكن لأحدها أن تدعي لنفسها الحق في الميراث.

خُلق الناس أحرارًا، وهم أحرار في التصرف في ممتلكاتهم وفي أنفسهم، هذه الحرية تجعلهم متساوين أمام القضاء، إلا أن هذه الحرية لا تعني حرية مطلقة بطبيعة الحال، فهو لا يملك على سبيل المثال قتل نفسه. وكما يتوخّى المرء المحافظة على نفسه، فعليه أن يحافظ على الآخرين ولا يعتدي عليهم، على هذا النحو يراعي كلٌّ منّا قانون الطبيعة، واذا

ما هيأت الطبيعة لفرد ما شيئًا من السلطان على فرد آخر، فإنه يجب معاملة المجرم بما يتناسب وطبيعة الجرم. ولكن إذا كان لكل شخص سلطة تطبيق قوانين الطبيعة، فسيصبح الكل قضاة. والعاطفة والرغبة في الانتقام وحِدَّة الطبع أحيانًا قد تؤدي إلى المغالاة في الأحكام. هنا تظهر حكمة وجود الحكومة التي تضع الأمور في نصابها. فالحكومة المدنية علاج ناجع للمشكلات التي تجلبها الطبيعة حينما يفصل الناس في قضاياهم بأنفسهم. كل من يحاول إخضاع شخص لسيطرته يُعدّ في حالة حرب معه، فالذي سيُخضعني لسيطرته على الرغم مني، سوف يستخدمني على الوجه الذي يرضيه، وربما يدمّر حياتي، لذا فهو في حالة حرب معي. ليست هذه هي حالة الطبيعة، حالة الطبيعة هي حالة السلام والنيّة الطيّبة وتبادل المعونة.

ولما كان الإنسان مخلوقًا محبًّا للاجتماع، تحقّق مجتمع الأسرة والمجتمع السياسي. الأوّل يتحقّق على أساس ارتباط اختياري بين رجل وامرأة، أمّا المجتمع السياسي، فهو ذلك الذي يقوم من أجل المحافظة على الملكيات ومعاقبة المعتدين عليها. يتنازل كل عضو عن جزء من حقوقه الطبيعية ليضعها بين يدي الجماعة التي تتولّى حمايتها عن طريق القانون الذي تصوغه شاملاً ومحققًا لحاجة الجميع. تعيّن الجماعة أفرادًا يتولّون مهام السلطة وتنفيذ القانون، فيفصلون بين الخلافات التي تنشأ بين أفراد المجتمع، مهتدين بالقوانين الموضوعة. أفراد هذا المجتمع يكوّنون مجتمعًا مدنيًّا، أمّا هؤلاء الذين لا يجتمعون على شيء ثابت فهم من يعيشون في حالة الطبيعة. إلّا أنّ الحكم المطلق الذي يقبض فيه أفراد قليلون على كافة السلطات لا يمكن أن يقوم بجانبه مجتمع مدني؛ إذ إن ميزة المجتمع المدني هو تجنب التحيز الذي كان يسيطر على الفرد في حالة الطبيعة عندما كان يفصل في قضاياه الخاصة ويتجنب في الوقت نفسه الظلم الذي قد يقع عليه في ظل الحكم المطلق.

هكذا رفض جون لوك بتأثير الروح العلميّة مبدأ حق الملوك المقدس الذي يعطي للملك الحق في حكم رعاياه حكمًا مطلقًا استبداديًّا، دون أن يكون لأي فرد من أفراد الشعب الحق في أن يعارض أو يثور ضدّه، طالما كان الملك مفوَّضًا من قبل الله لحكم هذا الشعب أو ذاك. ثم بيّن كيف أنّه يمكننا الوصول بعقولنا المستقلّة إلى الكشف عن

الحالة الطبيعيّة التي فُطر الإنسان عليها، وهي أنّنا كبشر أحرار ومتساوون.

يمثّل دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) مثالاً آخر لفلاسفة العصر الحديث الذين رأوا أن اللجوء للعلم والمنهج العلمي هو الملجأ والملاذ، فالمنهج التجريبي هو المنهج المناسب لدراسة الطبيعة البشرية. فهو فقط ما يمدنا بمعرفة صحيحة. فللمدى الذي يصر فيه الفلاسفة على استخدام المنهج التأملي ذي الافتراضات القبليّة، لن يفهموا الطبيعة البشريّة. لقد نجح العلماء بعلومهم الفيزيقيّة لأنّهم يستخدمون المنهج التجريبي. إذا أردنا أن ننجح علينا الاعتماد فقط على الوقائع والملاحظة. أمّا الأنساق التي تزعم اكتشافها مبادئ تعطينا معرفة أكثر عمقًا ويقينًا للواقع المطلق، فهي أنساق تضع مبادئ خاطئة ولا يمكن للفهم الوصول إليها.

يمثّل علم الطبيعة البشرية الأساس المتين للعلوم الأخرى. الأساس الوحيد الذي يمكن تقديمه لهذا العلم يجب أن يتأسس على الخبرة والملاحظة. يقترح دافيد هيوم بديلاً تجريبيًّا للميتافيزيقا القبليّة التقليديّة للفلسفة. هذه التجريبيّة تجريبيّة طبيعيّة بمعنى رفضها اللجوء في تفسير الطبيعة البشريّة لأيّ كيان فوق طبيعي[1].

٢- مذاهب العِلمويّة وتيّاراتها

أ. الوضعيّة

شهد القرن التاسع عشر أقوى صياغة للعلمويّة، وذلك على يد أوجست كونت مؤسّس الوضعيّة. ورث أوجست كونت في القرن التاسع عشر عن دافيد هيوم القناعة بأنّ المعطيات الوحيدة الصحيحة هي تلك التي تأتينا من خلال الحواس. لا وجود لأي معطيات متعالية. رأى أوجست كونت أنّ للعالِم مهمتين: الأولى أن يبرهن على أن كل الظواهر -بما في ذلك السلوك البشري- تندرج تحت قوانين طبيعيّة أو تخضع لها؛ المهمّة الثانية أن يحاول رد هذه القوانين إلى أقل عدد ممكن ثمّ يوحّدها تحت قوانين الفيزياء. كذلك وضع أوجست كونت

1. Morris, William Edward and Charlotte R. Brown, "David Hume", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/hume/

ما عُرف بقانون المراحل أو الحالات الثلاث؛ ووفقًا لهذا القانون فإنّ المعرفة البشريّة تمرّ بمراحل ثلاث: المرحلة الأولى هي المرحلة اللاهوتيّة أو الدينيّة، حيث يفسّر العقل البشري كل الظواهر الطبيعيّة والبشريّة بإرجاعها لأسباب دينيّة لاهوتيّة. ثمّ يتقدّم العقل البشري قليلاً في تصوّره لذاته وبيئته ليفسر كل الظواهر والحوادث التي أمامه تفسيرًا ميتافيزيقيًّا، وهذه هي المرحلة الثانية التي أطلق عليها المرحلة الميتافيزيقيّة. والتفسير الميتافيزيقي يعني به تفسيرًا عقليًّا صرفًا لا يستند إلى أي دلائل تجريبيّة، ثمّ تأتي المرحلة الثالثة، حيث تفسر الظواهر بإخضاعها لقوانين تجريبيّة يمكنها تفسير ظواهر الطبيعة والمجتمع[١]. ما عناه أوجست كونت أنّه مع تقدّم الفهم البشري سوف يختفي الدين وسيصبح للفلسفة أساس طبيعي وستصبح كل المعارف الإنسانيّة نتاجًا للعلم الطبيعي[٢].

ب. الوضعيّة المنطقيّة

لم يكن القرن العشرين بأقل قناعة بأنّ العلم وحده هو سبيل المعرفة، بل زاد هذا الاتّجاه مع ظهور الوضعيّة المنطقيّة التي يعرفها زكي نجيب محمود بأنّها أوّلاً: يشترط لكلّ عبارة تدعي الإشارة إلى دنيا الأشياء أن يقوم صوابها على تصويرها لتجربة الحواس، وهذا هو الجانب الوضعي من الموقف. وثانيًا: يكتفى بتحليل لغة العبارة نفسها، وهذا التحليل كفيل وحده بإرشادنا إن كانت العبارة مقبولة من ناحيتها المنطقيّة أو غير مقبولة، وهذا هو الجانب المنطقي من الموقف[٣]. ومن ثم فالعبارات ذات المعنى نوعان فقط: إمّا عبارات تحليليّة - ويمثّلها قضايا المنطق والرياضيات، أو عبارات تجريبيّة يمكن التحقّق من صدقها بالتجربة.

ج- العلمويّة الآن

ثمَّ يثور السؤال: هل ما زال هناك دعاة للعلمويّة؟ الإجابة نعم وهو ما يمكن أن نلحظه من عبارات بعض العلماء الآن:

---

١. عبد المعطي، فاروق، أوجست كونت مؤسّس علم الاجتماع الحديث، ص٢١-٢٤.

2. Burnett, T. May 21, 2012. What is Scientism. Op. cit

٣. محمود،زكي نجيب، «من زاوية فلسفيّة»، ص٥٦.

«الكون الفيزيقي هو كل ما هناك أو كل ما كان أو سيكون» كارل ساجان، في كتابه «الكون **(cosmos)**».

«يمكن للجنس البشري أن يفخر؛ ذلك أنّه باكتشافه أنه وحيد، فإنه لا يدين للآلهة بأي شيء». عالم البيولوجيا الأمريكي إدوارد ويلسون في كتابه «التوافق **(consilience)**».

٣- حقبة ما بعد العلمويّة

لم ينشأ اتجاه «ما بعد العلمويّة» فجأة، ولكنّه مرّ بمراحل من التطوّر. بدأ هذا الاتجاه برفض بعض أعلام الحضارة الغربيّة أنفسهم أمثال إدموند هوسرل وهربرت ماركيوز إمكانيةَ الاكتفاء بالعلم وحدوده وقصر رؤية الإنسان للوجود على ما تظهره العلوم الوضعية، ثم فلاسفة ما بعد الحداثة الذين رفضوا مبادئ الحداثة وتصوراتها، كذلك الفيلسوف فايرابند في كتابه: «ضدّ المنهج» الذي رأى أن العلم ليس له خصائص تميّزه عن غيره من أشكال المعرفة تجعل منه أرقى من غيره من أشكال المعرفة[1]. لقد سلّم فايرابند بقوة العلم، ولكنّه رفض أن نجعله يمارس سلطة إلغاء مصادر المعرفة الأخرى والنظر إليه من حيث إنّه الطريق الوحيد للصدق. لنصل إلى الفيلسوف إدوارد فيسر **(Edward Feser)** الذي حاول بشكل صريح بيان ضرورة «مابعد العلمويّة» انطلاقًا من تفنيد فلسفي لأسس العلمويّة التي انتهى من مناقشتها إلى أن محاولة البرهان على ما تدّعيه يؤدي إمّا إلى تفنيد ذاتي لها أو يؤدي إلى بيان تفاهة ما تنادي به. وأخيرًا ووندنبرج **(Woundenberg)** الذي عبّر بشكل صريح عن الأسس التي قام عليها اتجاه ما بعد العلمويّة.

1. Milgrom, L. 2020 Against scientism: Corrupted science and the Fight for Medicine"s Soul. Complementary.

Medicine Research. P.60 In chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/

https://karger.com/cmr/article-pdf/28/1/56/3897959/000510229.pdf

إرهاصات رفض فلاسفة الغرب للعلمويّة

قلنا إنّ رفض العلمويّة من حيث كونها اتّجاهًا يكتفي بالعلم حدودًا ومنهجًا انطلق من بين أبناء الحضارة الأوروبيّة أنفسهم الذين تذوّقوا ثمرة العلم والحضارة التي تأسّست عليه وخبروها، فكانوا الأقدر على الحكم عليها.

فها هو إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨م) يرى أنه على الرغم من إنجازات العلوم الأوروبية وعدد اكتشافاتها واختراعاتها التي غيرت من شكل الحياة على الأرض، إلّا أن هذه العلوم تحيا أزمةً مرجعُها أنها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حددت رؤية الإنسان الحديث إلى العالم انطلاقًا من العلوم الوضعيّة فقط، وهو ما نتج عنه تهميش أو استبعاد الأسئلة الحاسمة للإنسان المتعلّقة بمعنى الوجود البشري، فالعلوم التي لا تهتم سوى بالوقائع تصنع إنسانًا لا يعرف سوى الوقائع. أصبحنا نحيا عالمًا لا يرى في المثل الإنسانيّة العليا سوى تاريخ لوقائع عابرة، ففي اقتصارها على المنهج الموضوعي أقصت التساؤلات حول المعنى الأصيل للوجود واكتفت بدراسته في تحققه التاريخي[١].

ثمَّ هربرت ماركيوز (١٨٩٨- ١٩٧٩م) الذي رأى أن مجتمع العلم والصناعة والتكنولوجيا المتقدّمة يبدو ظاهريًا مجتمعًا حقّق للإنسان كل ما يصبو إليه من رخاء ورفاهية، ولكن هذا المجتمع في الحقيقة مجتمع لاعقلاني؛ لأن تطوّر إنتاجيّته لا يؤدّي إلى تطوّر الحاجات والمواهب الإنسانيّة تطوّرًا حرًّا؛ ذلك لأن جهاز الإنتاج جهاز كلي يمارس تأثيره على كل مستويات الحياة المادّيّة والفكريّة. حاجات هذا المجتمع الذي يلبيها للناس حاجات وهميّة صنعتها الدعاية والإعلانات والاتّصال الجماهيري. وهكذا لم يخلق مجتمع الصناعة هذا سوى الإنسان ذي البعد الواحد المتكيّف مع المجتمع ذي البعد الواحد. الإنسان ذو البعد الواحد استغنى عن الحرية بوهم الحرية[٢].

---

١. هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ص٤٧٢-٤٧٣.

٢. ماركيوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ص١٠-١٢.

ما بعد الحداثة من حيث كونها مابعد علمويّة

يمكن عدّ فلاسفة مابعد الحداثة فلاسفةَ مابعد العلمويّة؛ ذلك أنه رغم أنهم لم يذكروا مصطلح ما بعد العلمويّة بشكل صريح إلّا أنّ مبادئهم ترفض بصراحة هذه العلمويّة التي عكستها مرحلة التنوير في الفلسفة الغربيّة.

فإذا كانت مرحلة التنوير قد آمنت بوجود عالم واقعي موضوعي مستقل عن معرفتنا له، فإن فلاسفة مابعد الحداثة يعدّون هذا الاعتقاد واقعيّة ساذجة. فالواقع ليس سوى بناء تصوري، هو واقع من صنع الممارسة العلميّة واللغة، وليس موجودًا بشكل موضوعي مستقل عنا. الأمر ينطبق أيضًا على حوادث الماضي التي يبحثها المؤرّخون وينطبق على وصف المؤسّسات الاجتماعيّة والبنى وممارسات العلوم الاجتماعيّة.

الاعتقاد في هذا العالم الطبيعي الموضوعي جعل العلماء في مرحلة الحداثة والتنوير يعتقدون أن قضايا العلم قضايا توصف بالصدق أو الكذب الموضوعيين. يرفض فلاسفة مابعد الحداثة أن هناك ما يسمى بالصدق؛ وذلك نتيجة لرفضهم وإنكارهم الوجود المستقل للعالم الواقعي الموضوعي.

يمكن للأفراد والمجتمعات -وفقًا للحداثة- أن تتطور إلى الأفضل بفضل استخدام العلم والتكنولوجيا. ومن المنطقي أن نتوقّع أن يصبح الناس أكثر إنسانيّة وعدالة ورفاهية عما هم عليه الآن. يرفض فلاسفة مابعد الحداثة أن يكون العلم والتكنولوجيا أدوات التقدّم البشري. لقد أدى السعي نحو العلم والتكنولوجيا سعيًا للتدمير والقتل على نطاق واسع، كما حدث في الحرب العالميّة الثانية، بل ذهب بعض الفلاسفة إلى أن العلم والتكنولوجيا أدوات تدمير وظلم؛ لأنها استُخدمت بواسطة أشرار لتدمير الآخرين وظلمهم، وخاصة في القرن العشرين.

ليس المنطق والعقل سوى بنى تصورية صالحة فقط داخل التقاليد العقلية التي صنعت من أجلها وتستخدم فيها، وبالتالي فإن صحتها ليست صحة عامة.

رأى فلاسفة الحداثة أن الطبيعة البشرية بما فيها من ميول واتجاهات وملكات توجد في الإنسان منذ الميلاد، وليست مكتسبة من المجتمع. رأى فلاسفة ما بعد الحداثة خلاف ذلك، واعتبروا أنّ كل جوانب دراسة علم النفس البشري تتحدّد اجتماعيًا.

اللغة وفقًا لفلاسفة الحداثة تشير إلى واقع خارجها وتمثّله. يرى فلاسفة مابعد الحداثة أن اللغة ليست مجرّد «مرآة للطبيعة»، كما وصف ريتشارد رورتي مرحلة التنوير متأثّرًا في وصفه بفرديناند دي سوسير عالم اللغة السويسري. ليس معنى الكلمة شيئًا ثابتًا في العالم أو فكرة في العقل، ولكن المعاني دالّات لمعانٍ أخرى، وهذه الأخيرة دالات لمعانٍ أخرى وهكذا؛ لذلك فالمعاني ليست حاضرة دائمًا أمام المتحدّث أو المستمع، ولكنّها متغلغلة في النسق الثقافي لكلّ مجتمع، وتعكس القيم العقلية للمجتمع الذي تستخدم أو تظهر فيه. هذا التصوّر للغة يُنسب عادة إلى جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤م)[1].

رفض العلمويّة لقصورها

نحاول في هذه الفقرة بيان قصور العلمويّة من حيث كونها أساسًا لرفض الدين ومن حيث قصورها المعرفي.

يعد الفيلسوف إدوارد فيسر **(Edward Feser)** (١٩٦٨-) أحد أولئك الذين رفضوا العلمويّة؛ ذلك أنها وفقًا له إما أنها تسقط من نفسها إذا حاولت البرهان على صحتها أو أنها تافهة.

فإذا كانت العلمويّة هي القول إن المعرفة العلميّة هي فقط المعرفة الصحيحة، ولا يوجد أي صورة من صور البحث العقلاني الموضوعي ليس فرعًا من فروع العلم، فالعلمويّة يمكن أن نلمحها في كتابات الملحدين الجدد أمثال ريتشارد دوكنز **(Richard Dawkins)** وكريستوفر هيتشنز **(Christopher Hitchens)** في زعمهم أنّه بما أنه ليس للدين أساس علمي -كما يزعمون- فليس له أساس عقلاني.

رأى ريتشارد دوكنز، عالم البيولوجيا البريطاني، في تبريره للعلمويّة أنّ للعلم القدرة على تفسير الوجود أكثر من الدين. وفقًا لهذا المفهوم رأى دوكنز أن الانتخاب الطبيعي يحدث على المستوى الجيني وليس على مستوى الفرد أو النوع. في كتابه: «وهم الإله **(The God**

1. Duignan, B. Nov. 2023. Postmodernism. Philosophy. In Britannica.
https://www.britannica.com/topic/postmodernism-philosophy

Delusion 2006)» حدّد دوكنز المغالطات المنطقيّة الكامنة في الاعتقاد الديني، وانتهى إلى أنّ قوانين الاحتمال تستبعد القول بوجود إله خالق قادر على كل شيء[1].

أمّا كريستوفر هيتشنز، فكان يرى أن الدين صناعة بشريّة، بل حتى أولئك الذين صنعوا الدين لم يتّفقوا حول ما قاله رسلهم أو أنبياؤهم. ثمّ إنّ ما يقوله المؤمنون - وفقًا له- لا دليل عليه، وما لا دليل عليه يمكن رفضه أيضًا دون دليل أو برهان. إذا أردنا مثالاً على ذلك، فإنه وفقًا لهيتشنز بما أن المؤمن يؤمن بأن لدينا أرواحًا ولا دليل علمي على وجود ما يسمى بالروح، فكما أن ما يقولونه لا دليل علمي عليه، فمن حقنا رفضه دون تقديم دليل أو تبرير للرفض. ويتساءل: أليس من الواضح -كما يقول المتّقون- أن السلطة الدينية أمر أساسي، وأن من ينكرونها يصادرون على حقهم في الوجود؟ ويقول: إن مبادئنا ليست من الإيمان. نحن لا نعتمد على العلم والعقل؛ لأنهما سببان كافيان، ولكن لأنهما ضروريان. نحن لا نثق في كل ما يخالف العلم ويسيء إلى العقل. قد نختلف في أمور كثيرة، ولكن ما نحترمه هو البحث الحر والذهنية المنفتحة والبحث عن أفكار لذاتها.

يرى فيسر أنه رغم الصلة بين العلمويّة والعقلانيّة، فإن العلمويّة تقابل مشكلة، وهي أنها تسقط من تلقاء نفسها؛ ذلك أن الادعاء بأن العلمويّة صادقة ليس ادّعاء علميًا في ذاته، أي أنه ليس زعمًا يمكن تأسيسه بالمنهج العلمي، كما أن الادّعاء بأن العلم مبحث عقلاني لا يمكن تأسيسه بطريقة علميّة أيضًا، فالبحث العلمي نفسه يتأسس على مجموعة من الافتراضات الفلسفية، وهي أن هناك عالمًا موضوعيًّا يكمن خارج العقل المدرك، تحكمه علاقات إطراد عليّة. وأن العقل الانساني قادر على الكشف عن هذه الاطرادات ووصفها بدقة، ولما كان العلم يفترض هذه القضايا، فلا يمكنه البرهان عليها دون أن يقع في الدور؛ لأنّه يحاول البرهان على ما اتّخذه أساسًا. البرهان على أنه مبحث يمكن الاعتماد عليه وأنه الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه مسألتان يجب اكتشاف -من نقطة خارج ميدان العلم- أنه يقدّم وصفًا دقيقًا للواقع، بل أنه الوحيد الذي يمكنه فعل هذا.

1. Craine, A. & Pallardy, R. (n.d). Richard Dawkins. In Britannica.
https://www.britannica.com/biography/Richard-Dawkins

كان كارل بوبر وتوماس كون وويلارد كواين قد انتهى كل منهم إلى هذه النتيجة في القرن الماضي، وبالتالي فقد رفضوها مع رفضهم للوضعيّة المنطقيّة.

كان البحث العقلاني للافتراضات الفلسفيّة للعلم مبحثًا فلسفيًّا تقليديًّا، وإن لم تكن تشكّل وحدها ميدان الفلسفة، فالفلسفة تهتم أيضًا بتفسير ما يقوله العلم عن العالم. ما هي «العلة»؟ ما طبيعة هذه المقولات التي يحدثنا عنها العلم مثل الإلكترون والذرة والجسيمات ما دون الذرة؟ هل لها وجود مستقل خلاف الأشياء التي يمثّلونها؟ رغم أن العلم يجيب عن هذه الأسئلة، إلّا أنه لا يعطي إجابات كاملة لهذه الأسئلة، وبالتالي إذا كان العلم يعتمد على الفلسفة لتبرير افتراضاته ونتائجه، فإن كذب العلمويّة يتأكّد. فكما يقول جون كيكس **(Kekes)** (١٩٣٦-): «**الفلسفة وليس العلم هي برادايم العقلانيّة**»[1].

إنَّ محاولة تصوّر الطبيعة البشريّة بشكل كامل بمقولات العلم الطبيعي مسألة مستحيلة.

تكمن المسألة في صفة «الموضوعيّة» التي تزعم العلمويّة أنها صفة لها، وقد نشأ العلم الحديث في قدر كبير منه نتيجة اهتمام سياسي عملي غرضه أن يجعل الانسان نفسه سيِّد الطبيعة ومالكًا لها. يمكن تحقيق هذا الهدف إذا ما ركّزنا في جوانب العالم الطبيعي القابلة للتنبّؤ والتحكّم فيها، وهو ما يحتاج إلى منهج كمي يجعل من الرياضيّات «كتاب الطبيعة» كما قال جاليليو، بينما خبرتنا اليوميّة المعتادة بالعالم خبرة كيفيّة، إذ إنّنا ندرك الألوان والأصوات والدفء والبرودة والأغراض والمعاني.

السؤال الآن هو كيف يمكننا التوفيق بين صورة الحسّ المشترك هذه وصورة العلم الكمية؟ الإجابة أنهما صورتان لا يمكن التوفيق بينهما، ومن ثمّ أضحت الصورة الكيفيّة هي صورة عالم الظواهر، بينما صورة العلم الكمية هي الصورة التي تعكس الواقع. الصورة الأولى صورة ذاتية لا وجود لها إلّا في العقل فقط. أمّا الواقعيّة الموضوعيّة التي يظهرها العلم وتعبّر عنها الرياضيات بلغتها فهي عالم الجزيئيات التي لا لون ولا صوت ولا معنى لها،

1. Feser, E. March 9, 2010. Blinded By Scientism. Pubic Discourse.
https://www.thepublicdiscourse.com/2010/03/1174/?fbclid=IwAR3I-ecCB__yD0nXc4eWPMtSHaY-vNAmVEmwSANb2GZbUrt2_t6LGHY0yT6Y

والتي توجد في حالة حركة. وبمعنى آخر، لو كان للون والحرارة والصوت وجود في الواقع الموضوعي، لكان يجب التعبير عنهم: الحرارة والبرودة كحركة الجزيئيات، واللون من حيث إنه انعكاس الفوتونات بأطوال موجات معيّنة، والصوت من حيث إنّه موجات الضغط، فما عناه الحسّ المشترك بـ«حار»، «بارد»، «أخضر»، «أحمر»، «مرتفع الصوت» أضحى من صنع العقل. أمّا العالم الطبيعي كما يدرسه العلم، فهو عالم يمكن قياسه والتنبّؤ به والتحكّم فيه، فالظواهر ليست سوى ما يعكس لنا العالم الحقيقي الذي يقع خلفها.

الموضوعيّة لا يمكن انطباقها على عالم العقل البشري؛ ولأنّ العقل ليس سوى الميدان الذاتي للظواهر، فلا يمكن التعبير عن مكوّناته تعبيرًا كميًّا مثله في ذلك مثل العالم الفيزيقي.

تكمن المعضلة في أن كل ممارسات العلم ذاتها: وضع فروض، تقويم الأدلة، وضع تصوّرات، بناء سلاسل البرهنة... نشاطات عقليّة ذات معنى، ولها أغراض، وتقع في الجانب الذاتي وفقًا لقسمة العلمويّة.

يكمل فيسر حججه ضد العلمويّة في القول إنّه إذا كانت النجاحات غير المسبوقة للتكنولوجيا والعلم الحديث تبرّر لنا الاستنتاج بأنّ العلمويّة يجب أن تكون صحيحة وأن كل ما يلزم عنها يجب أن يكون صادقًا ليس سوى محض سفسطة؛ ذلك أنه إذا منحنا منهجًا في دراسة الطبيعة درجة عالية من القدرة التنبّؤيّة والقدرات التقنيّة، فإن أقصى ما يجب أن نخرج به هو أن هذا المنهج مفيد في التعامل مع هذه الجوانب من الطبيعة القابلة للتنبّؤ بها والتحكّم فيها. لا ينافي أن نستنتج أنّ هذه الجوانب هي كل الطبيعة، أو أنّه لا يوجد في العالم الطبيعي أيّ شيء آخر يتخطّى قدرة هذا المنهج على الكشف عنه، كذلك فإنّ هذا لا يعني أنّه لا وجود لمناهج أخرى للكشف عن الواقع خلاف منهج التحقّق التجريبي هذا. التفكير على هذا النحو يجعلنا نرتكب مغالطةَ جعلِ المنهج يكشف عن الواقع، وليس جعل الواقع هو ما يحدّد المناهج التي تلائم دراسة الواقع. إذا كان ارتدائي نظارات الرؤية الليليّة بالأشعة تحت الحمراء يجعلني أرى جزءًا من الوجود بشكل جيد، فإنّ هذا لا يعني أنّه لا يوجد في

الوجود خلاف هذا القدر الذي أدركه بشكل جيد، أو أن منهج الرؤية بالنظارات هو المنهج العقلاني الوحيد[1].

مما سبق يتضح أن العالم ليس هو ما تظهره العلمويّة فقط، بل وتظهر هذه النتيجة أيضًا مما نراه من العلم نفسه؛ لشرح ما يعنيه فيسر بذلك، فإنه يقتبس هذا النص من كتاب برتراند رسل «تطوري الفلسفي **(My Philosophical Development)**».

لا يمكن إدراك درجة تجرّد المعلومات التي يجب أن تعطيها لنا الفيزياء النظريّة بشكل دائم. إنها تضع معادلات أساسية تمكنها من التعامل مع البناء المنطقي للحوادث، تاركة الطبيعة الجوهرية للحوادث التي لها هذا البناء غير معروفة بالمرة. نحن نعرف الطبيعة الجوهرية للحوادث متى حدثت لنا فقط.

ولا يوجد في الفيزياء النظريّة على الإطلاق ما يمكننا أن نقوله عن الطبيعة الجوهرية للحوادث في أي مكان آخر. فهي قد تكون مثل الحوادث التي تحدث لنا أو تكون مختلفة تمامًا بشكل لا يمكن تخيّله. فكل ما تقدّمه لنا الفيزياء هو بعض معادلات تشرح الخصائص المجردة لتغيراتها. أما ما تغير، أو تغير من ماذا وإلى ماذا، فهو ما تصمت الفيزياء بإزائه.

من هذا النصّ، يعلّق فيسر بأنّ ما عناه رسل بـ«الطبيعة الجوهرية للحوادث عندما تحدث لنا» هي العالم «الذاتي» للظواهر الذي يشكّل خبراتنا الواعية. هذا العالم الذاتي -الذي تعدّه العلمويّة عالمًا محيّرًا- هو ما نعرفه حق المعرفة، وفقًا لرسل. أمّا العالم الذي تقدّمه الفيزياء لنا، فهو عالم مجرد تمامًا. أي أن الفيزياء تقوم بالتجريد من موضوعات بحثها ما لا يتفق مع مناهجها الكمية، فهي تترك الطبيعة الجوهريّة لهذه الموضوعات غير معروفة تمامًا، وبما أن العالم الفيزيقي ليس محض تجريد، فيجب أن تكون له طبيعة جوهريّة داخليّة. ولكي نعرف هذه الطبيعة الداخليّة للعالم الفيزيقي التي تصمت الفيزياء بإزائها، فيجب أن نتخطى حدود العلم ونذهب للفلسفة -النموذج الإرشادي الحقيقي للعقلانيّة- التي قد تظهِر لنا هذه الطبيعة[2].

1. Feser, E. March 12. 2010. Recovering Sight After Scientism. In https://www.thepublicdiscourse.com/2010/03/1184/

2. Ibid.

ولكن هل تستطيع الفلسفة بالفعل أن تقول لنا شيئًا؟ ألا يختلف الفلاسفة مع بعضهم؟ حتى ولو سلمنا أنّ الوجود أرحب ممّا يمكن للعلمويّة أن تخبرنا به، أليس الأفضل أن ننفض عن كاهلنا هذا السؤال ونقر أن هذا القدر غير المعروف من قبل العلمويّة غير قابل لأن يكون معروفًا؟ وأن العلمويّة اتجاه صالح عمليًا وإن كانت له مشكلات نظريّة؟

يرى فيسر أن هذه المحاولة لتجنّب الفلسفة هي ذاتها سؤال فلسفي. يستشهد فيسر بقول «بيرت (**Burtt**)» الفيلسوف ومؤرخ العلم الذي ذهب إلى أن وضع القول بـ«محاولة تجنّب الميتافيزيقا» في صورة قضية يكشف من خلال تحليل القضية عن افتراضات ميتافيزيقية ذات أهمية كبرى، وهنا تكمن خطورة العلمويّة. ولكن إذا لم يكن هناك مجال لتجنّب الميتافيزيقا، فما شكل أو صورة هذه الميتافيزيقا التي يتّخذها كلٌّ منّا؟ يرى «بيرت» أن كلًّا منّا ستكون لديه ميتافيزيقا غير واعية طالما أنها تكوّنت لديه وقبلها بدون فحص أو تمحيص. ولكن تاريخ العقل البشري قد أظهر أن كل من ينشغل ببحث جاد، يجب أن يكون له منهج ورؤية ميتافيزيقية تتفق مع هذا المنهج، أي أنه سيتصور الوجود على نحو معيّن يتّفق ومنهجه في البحث. ولمّا كان العقل الوضعي لم يضع أساسًا ميتافيزيقيًا واعيًا لمنهجه، فإن هذا يعني أنه عالج قضاياه بشكل غير ملائم. ولمّا كان لا مناص من الانشغال بالفلسفة، فإن هذا يعني أن أنصار العلمويّة عالجوا أمورهم بشكل سيئ.

ولكن ماذا عن الاختلافات بين الفلاسفة؟ يرى فيسر أن سبب الاختلافات القائمة بين الفلاسفة في العقود الأخيرة من الزمان ترجع إلى القناعة المتزايدة بالمنهج الموضوعي للعلوم التجريبية ومحاولة تطبيقه على ميادين غير ملائمة له مثل الأخلاق وتحليل الفكر والفعل الإنساني[1].

1. Ibid, Feser, E. March 12. 2010. Recovering Sight After Scientism.

الأسس التي قامت عليها ما بعد العلمويّة

بعد أن قدم لنا إدوارد فيسر دحضه للعلمويّة، يمكننا عد رينيه فان ووندنبرج (**Rene van Woundenberg**) (١٩٥٧-) من أفضل من عبر بشكل صريح عن الأسس التي قام عليها اتجاه ما بعد العلمويّة. هذه الأسس تتمثل باختصار في أسس خمسة تفنّد دعاوي العلمويّة.

يميز ووندنبرج بداية بين ما يسمّيه العلمويّة بالمعنى القوي والعلمويّة بالمعنى الضعيف؛ الأولى هي تلك التي تذهب إلى أنّ مناهج العلم هي السبيل (الوحيد) لضمان معرفة بأي شيء، أمّا العلمويّة بالمعنى الضعيف، فهي تلك التي ترى أن مناهج العلم هي (أفضل) طريق لضمان معرفة بأي شيء.

١- هناك معارف كثيرة نعرفها، ولكننا لم نعرفها من خلال العلم مثل معرفتي باسمي، وأن كلابًا كثيرة تنبح، وأن الشمس ساطعة الآن، وأنني يجب أن أَفيَ بالوعد، أعرف أن لديّ جسدًا وأنني أمتلك آلة موسيقيّة، وأعرف أن للجميع معارف مثل معارفي. هذه المعارف تبرّر بقوة رفض العلمويّة بالمعنى القوي[1].

كما أنها تبرّر رفض العلمويّة بالمعنى الضعيف أيضًا، تلك التي ترى أن مناهج العلم هي أفضل طريق لضمان معرفة أي شيء؛ ذلك لأن القول إن مناهج العلم (أفضل) من غيرها يعني أن هناك وسيلة أخرى واحدة على الأقل نعرف بها محتويات هذه الأمثلة، وأن معرفتها بمناهج العلم معرفة أفضل. فلو كنت أعلم بالبصر على سبيل المثال أن الشمس ساطعة، فهل ما سيذكره مركز الأرصاد الجوية الذي يعتمد في معلوماته على مناهج العلم سيكون مختلفًا عن هذا الذي عرفته بعيني؟

رفض مزاعم برهن عليها العلم: رأى أنصار العلمويّة أن العلم برهن على مجموعة من الادعاءات، مثل الادّعاء بأنّه لا يوجد إله، لا غائية في الكون، الحياة لا معنى لها، وأن حرية

1. Woundenberg, R.v (2023). Argumentative Strategies Against Scientism: An Overview, Interdisciplinary Science Review, 48:2, P.414. DOI: 10.1080/03080188.2023.2167398

الإرادة وهم. إذا أخذنا الادعاء الأول الذي يزعم العلمويون أن العلم برهن عليه، فإن تفنيده يكون ببساطة بيان أن كثيرًا من العلماء الآن يعتقدون بوجود الله، كما أن كثيرًا من الفلاسفة والعلماء الآن يرون أن العلم لم يبرهن على ذلك؛ إذ كيف يمكن للعلم أن يبرهن على ذلك؟ هل اكتشاف قوانين الطبيعة والإطراد الذي يحكم ظواهرها أو اكتشاف الانفجار العظيم يلزم عنه القول أنه لا يوجد إله؟ أضف إلى هذا أن هناك براهين فلسفية قوية على وجود الله. ما أريد أن أنتهي إليه هو أن قوانين العلم واكتشافاته لا يلزم عنها على الإطلاق البرهان على عدم وجود الله[١]، كذلك فإنه فيما يتعلّق بالادعاء بأن العلم برهن على أنه لا غائية في الكون، أو أن الحياة لا معنى لها، فقد انتهى العلماء والفلاسفة الذين بحثوا هذين الادّعاءين بحثًا جديًا إلى أن العلم لم يقرّ هذا الادعاء أو ذاك.

العلمويّة تفنّد ذاتها بذاتها: إذا كانت العلمويّة هي الاعتقاد بأن العلم هو مصدر المعرفة الوحيد أو الأفضل لمعرفة أي شيء، فإن هذه القضية ذاتها لم نصل إليها بالعلم. ابحث في كل قوانين العلم التي عرفناها من خلال مناهجه، فلن تجد هذه القضية بين قوانين العلم أو اكتشافاته[٢].

العلم كأي نسق يجب أن ينطلق من افتراضات ينبني عليها. افتراضات العلم لم نصل إليها بالعلم، وبالتالي هذه الافتراضات تدحض القول بأن معرفة أي شيء يكون بالعلم؛ إذ إن افتراضات العلم لم نصل إليها بالعلم[٣].

للعلم حدود إدراكية: وهو ما يعني أن هناك ما لا يمكن معرفته بالعلم، فالعلم لا يقدم لنا معرفة بالقيم أو بالنوايا البشرية أو بحالاتنا العقلية. هذه معارف لا يمكن الوصول إليها بمناهج العلوم الطبيعية[٤].

1. Woundenberg, R.v (2023). Argumentative Strategies Against Scientism: An Overview, Interdisciplinary Science Review, 48:2, p. 415, 416.

2. Ibid., p.417.

3. Ibid., p.418.

4. Ibid., p.421.

العلمويّة والدين

إذا كان كثير من المفكّرين والعلماء والفلاسفة قد رفضوا العلمويّة لعدة أسباب، منها أنها متناقضة ذاتيًا كما أوضحنا، فإن العلمويّة لا تغني -كما أوضحنا- عن الفلسفة ولا عن الدين. نتحدث الآن عن رؤيتنا في عدم الاستغناء عن الدين.

يتّفق المؤمنون بالله من أصحاب الأديان المساوية الثلاثة على أن الله كائن روحاني أسمى وأعلى ومفارق للطبيعة، وأن الإنسان كائن مخلوق، خلقه الله وأعطاه وحده القدرة على معرفة الخير والشرّ، وبالتالي فلما كانت العلمويّة هي الاعتقاد بأنّ العلم والمنهج العلمي هما مصدر المعرفة فقط، فكل متدين يرفض هذه العلمويّة؛ لأنّ معرفة الخير والشرّ والفضيلة معارف لا يمكن معرفتها بالمنهج العلمي. نعم، يمكن للإنسان أن يصل بالعقل إلى معرفة الخير والشر، ولكن العقل هبة إلهية منحها الله لجميع مخلوقاته البشرية، وأمره أن يستخدمه. فمعرفة الخير والشر ملكة ومهارات بشريّة كانت سابقة على استخدام الإنسان للمنهج العلمي.

تكمن خطورة العلمويّة وفقًا لأصحاب الأديان السماوية ورفضهم لها أيضًا في أن العلم والتكنولوجيا لديهما إمكانية تحويل الإنسان إلى سلعة أو أشياء، مثلها مثل بقية كائنات العالم، انطلاقًا من النظرة المادّيّة الناجمة عن العلمويّة التي ترى أن كل ما في الوجود ذو طبيعة ماديّة، وبالتالي يفقد الإنسان قيمته الحقيقيّة وحرية الإرادة التي تميزه عن غيره من الكائنات. وعلى الرغم من سيادة الرؤية المادية للوجود وتفسير بعض الظواهر النفسيّة والعقلية تفسيرًا فيزيقيًا، يبقى تفسير الوعي الإنساني المصاحب لكل عملية عقلية متحدّيًا قدرة العلم والفلسفة على تفسيره تفسيرًا فيزيقيًّا يندرج تحت العلمويّة.

كذلك يرفض المتدينون أحد الاتّجاهات التي نادى بها بعض المغالين في سبيل حماية البيئة، وهو الاتّجاه المعروف بالإيكولوجيا العميقة. هذا الاتّجاه ظهر أيضًا نتيجة التصوّرات والتطوّرات العلميّة. وفقًا لهذا الاتجاه، فإنّ حماية البيئة لا تقتصر على حمايتها من التلوّث

وحماية التنوّع البيولوجي الضروري لحفظ الحياة ضدّ الصيد الكثيف والاستخدام الكثيف لموارد البيئة، ولكنّه اتجاه يميّز بين ما أسماه الإيكولوجيا الضحلة والإيكولوجيا العميقة. صدر هذا الاتّجاه عام ١٩٧٣م على يد الفيلسوف النرويجي أرني نايس **(Arne Naess)**. يعني نايس بالإيكولوجيا الضحلة الحركة التي تقصر هدفها على حل مشكلات التلوّث البيئي وتآكل الموارد الطبيعيّة. بينما تعني حركة الإيكولوجيا العميقة رفض صورة الإنسان في البيئة ككائن يمثل مركز الكون لصالح صورة الإنسان ككائن عضوي، حيث سائر الكائنات العضوية هي عقد لشبكة واحدة حيوية تقوم بينها جميعًا علاقات جوهريّة. الاختلاف بين أصحاب الأديان السماوية وهذا الاتّجاه تكمن في هذه الجزئيّة، وهي الاختلاف حول مركزيّة الإنسان للكون. هل الإنسان هو مركز الكون أم مجرد كائن عضوي ضمن مجموعة من الكائنات يجمعها كل حيوي؟ وفقًا لأصحاب الأديان السماوية فإن الإنسان هو مركز الكون وهو ما يرفضه أصحاب الإيكولوجيا العميقة. نسي أصحاب الإيكولوجيا العميقة أنه لا ضير في الجمع بين مركزيّة الإنسان للكون وبين حماية الموارد الطبيعيّة من الاستنزاف وحماية البيئة من التلوث. إنّ حماية البيئة لا يكون بتغيير مركزيّة الإنسان للكون أو إنكارها، ولكن بأن يعي الإنسان أنّ العقلانيّة التي وهبها الله له وميّزه بها عن غيره من الكائنات ترتّب عليه مسؤوليّات أخلاقيّة تجاه الكون، وذلك بضرورة حمايته من التلوث الضار والاستنزاف الذي قد يؤثّر على التنوّع البيولوجي للكون.

من أسباب رفض أصحاب الأديان السماويّة العلمويّة أنّ العلم وتطبيقاته التي أريد بها أن يكون أداةَ تحرّرٍ ورفاهية للإنسان لم تحقّق وعد التحرّر والرفاهية وخدمة البشرية، ولا يبدو حتى في الأفق القريب أو البعيد أنه سيكون كذلك، فما بدا هو أنها أصبحت أداة هيمنة وسيطرة من قبل بعض البشر على بعضهم الآخر. ظهر ذلك جليًّا من خلال استخدام نواتج العلم في التصنيع العسكري، وفي استخدام الأسلحة الذرية والتهديد بالأسلحة النووية. كذلك ظهر في عدم مساعدة المجتمعات لبعضها في أدقّ الظروف، مثلما حدث أيام وباء

كورونا. ففي ذروة وباء كورونا وبعد اكتشاف مجموعة من الأمصال التي يمكنها أن تحد على الأقل من نسبة الوفيات، اشترت كندا جرعات من الأمصال تكفي لتطعيم شعبها خمس مرات، أما الولايات المتّحدة فقد اشترت ما يكفيها لتطعيم أبناء شعبها أربع مرات، والاتحاد الأوروبي ثلاث مرات[١]، في الوقت الذي لم تتمكّن مجتمعات كاملة من شراء جرعة واحدة لعدم قدرتهم الاقتصاديّة على ذلك.

أجمعت التفسيرات على أن وعد التحرر والرفاهية للبشر لم يتحقق لغياب القيم الأخلاقيّة التي كان يجب أن تصاحب العلم وتطبيقاته واستخداماته، ولكن اختلفت التفسيرات في مصدر هذه القيم؛ هل نرجعها لتحييد الحضارة الغربيّة -صاحبة العلم الحديث- للدين، أي لغياب القيم الدينية وتبنّي هذه الحضارة للنزعة الإنسانيّة، أم نرجع مشكلة الحضارة الغربيّة إلى عدم مراعاة قيم كرامة الإنسان والعدالة، وهو ما تمثّل بشكل واضح في الرأسمالية المتوحشة؟ يرجع أصحاب الأديان السماوية التخبط الذي أصاب الحضارة الغربيّة إلى اعتمادها على العقل البشري وحده والبعد عن الدين وتبنّي النزعة الإنسانيّة، وبالتالي مرّت من حداثة إلى ما بعد حداثة لم تستطع عبر رحلتها تحقيق رفاه البشرية الذي وعدت به.

يتّفق رجال الدين أخيرًا مع غيرهم من رافضي العلمويّة أن العلم لا يمكنه أن يشرح أو يفسّر كل شيء. إذا كان علماء الكون وضعوا نظريات تفسّر بداية الكون في الثواني الأولى التي تكون فيها، وتمكّن علماء الجيولوجيا من تفسير حركات القارات لأقرب سنتيمتر، فلماذا لم يتمكّن علماء الوراثة من الإجابة عن السؤال: لماذا يختلف الإنسان عن الحشرات، ولماذا لا يستطيع علماء علم الأعصاب تفسير كيف نتذكّر رقم هاتف شخص معين؟ لا يشهد على أن ما في الوجود هو أكثر مما يمكن للعلم أن يفسره سوى الإنسان[٢].

---

١. لجنة اليونسكو لأخلاقيات البيولوجيا ولجنة اليونسكو العالميّة لأخلاقيات المعارف العلميّة والتكنولوجية. دعوة إلى الإنصاف والتضامن العالميين في مجال اللقاحات. ٢٠٢١، اليونسكو، باريس. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000375608_ara

2. Milloy, J. November 25. 2019. The Restoration of Man: C S Lewis. And the Continuing Case against Scientism. In chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://scholars.wlu.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=2424&context=consensus

نعم، لا يمكن للعلم أن يشرح كل شيء. ننهي بعبارة تنسب لألبرت أينشتين -الملحد- حين قال: الدين دون العلم أعرج، والعلم دون الدين أعمى.

خاتمة انتقادية

ممّا سبق يمكننا أن نخلص إلى ما يلي:

تمثّل ما بعد العلمويّة اعترافًا وتقويمًا من كلّ أعلامها -يضاف إلى الشواهد التاريخية- بأنّ العلمويّة سقطت من نفسها كمحاولة للسير بطريق التقدّم البشري إلى الأمام، وأنّه كان لا بدّ من تجاوز العلمويّة إذا أردنا تحقيق تقدّم بشري.

رأينا كيف يمكن بالدليل العقلي البرهان على أنّ العلمويّة تسقط من نفسها حين بيّنّا أنها هي ذاتها لا يمكنها باستخدام المنهج العلمي أن تبرهن على صحتها كاتجاه وحيد في المعرفة. فالادّعاء بأنّ العلمويّة صادقة ليس ادعاء علميًّا في ذاته، أي أنه ليس زعمًا يمكن تأسيسه بالمنهج العلمي، ثم إن الادعاء بأن العلم مبحث عقلاني لا يمكن تأسيسه بطريقة علميّة أيضًا. كما أن هناك من المعارف ما لم تتمكّن ولن تتمكّن العلمويّة من حيث المبدأ من الكشف عنه أو البرهان على أنه نتاجُ عقلٍ بشريٍّ مثل بعض التصورات الرياضية، كاللامتناه في الصغر والامتناه في الكبر والجذر التربيعي لبعض الأرقام.

لقد ظهر أيضًا تهافت زعم العلمويّة القدرة على الاستغناء عن الدين حين أظهر تاريخ تبنّيها عدم قدرتها على تحقيق وعد السعادة الذي وعدت به البشرية بعيدًا عن الدين. وإذا كان بعض الملحدين أدعياء العلمويّة يستندون في إنكارهم لوجود الله إلى القول بإن ما لا دليل على وجوده، فهو ليس في حاجة إلى دليل على إنكاره، عندها يمكن القول إنّ «عدم العلم لا يعني علم العدم»[١]، أي أنّ عدم العلم بأي موضوع لا يقف وحده دليلاً على عدم وجود هذا الموضوع.

---

١. محمود، وجيه، «عدم العلم لا يعني علم العدم».

https://www.alguardian.com/80764

حين حاولت مابعد الحداثة حل مشكلات الحداثة بتفتيت الوجود إلى أجزاء ورفض الكليات وإلغاء مركزيّة الإنسان، فإنها بدلاً من أن تسهم في محاولات حل معضلات الحداثة، زادتها عمقًا بإلغاء الإنسان ذاته وإلغاء دوره في الكون.

كلّما تطورت التكنولوجيات كلّما زاد تهميشها للإنسان والسير به إلى عصر ما بعد الإنسانيّة، مما يدعوننا إلى التساؤل: لمن تصنع التكنولوجيا؟

أليس في نزع مركزيّة الإنسان من الكون وتصويره كائنًا بيولوجيًا ضمن شبكة عضوية لا يختلف عن بقية أعضائها منطقية تصور كائن أعظم يتسامى فوق هذه الكتلة البيولوجية وأنه خالقها؟ ألم يحيا الإنسان منذ بدء الخليقة وهو يشعر بقصوره ومحدوديته وأنه لا بد من وجود كائن خالق له؟ مما جعله يعبد الشمس ويعبد القمر ويعبد البقر ويعبد الأصنام ويعبد الآن المادة؟

كل الشواهد تعزّز القول إن الحضارة الغربيّة في طريقها إلى الزوال بعد أن أفسدت الحضارة الكون وحطت من شأن الإنسان، مما يدعوننا للتساؤل: على أي صورة سوف يتذكر التاريخ هذه الحقبة؟

أوضحت لنا رحلة الدين والعلم والفلسفة أنه لا غنى عن الدين ولا غنى عن الفلسفة كفكر ميتافيزيقي. وذلك من حيث كونهما نسقين معرفيين من جهة ونسقين يفرزان مبادئ توجيهية مرشدة في حياتنا من جهة أخرى. كذلك أوضحت أن الاعتقاد بإمكانية الاكتفاء بالعلم ومنهجه وحدهما كنسقين يقدّمان المعرفة الصحيحة عن الوجود في رحابته ويرشدان الإنسان في مسيرته اعتقاد قاصر كقصور الاعتماد على العلم الطبيعي وحده.

مع هذا فإنّه يمكننا أن نضع بعض انتقادات لمفهوم «ما بعد العلمويّة» أو «ضد العلمويّة» من وجهة نظرنا.

أوّلًا: قد يتّهم هذا المفهوم بأنه واسع وفضفاض وغير دقيق، ذلك أنه انطلاقًا من رفضه أن تكون المعرفة العلميّة هي المعرفة الحقّة الوحيدة، أو أنها أفضل أشكال المعرفة، ستندرج

كل مصادر المعرفة المختلفة الأخرى تحته، بما في ذلك الخرافات والشعوذات وهو ما لم يقصده هذا الاتجاه بالتأكيد.

ثانيًا: أُفضّل تعبير «ضدّ العلمويّة» على تعبير «مابعد العلمويّة»، لأن التعبير الأخير مضلِّل، فقد يعني أن هذا الاتجاه بدأ تاريخيًا (بعد) انتهاء اتجاه العلمويّة، وهو ما لم يحدث في الحقيقة، فما زال هناك دعاة للعلمويّة رغم ظهور اتجاه «ضد العلمويّة».

ثالثًا: قد يؤدّي هذا الاتّجاه الذي يقف ضدّ العلمويّة إلى عكس ما يهدف إليه. المقصود من هذا الاتّجاه بيان أن الكون والوجود أرحب من أن تتمكن المعرفة العلميّة بمناهجها من أن تسبر غوره، ولكن قد يؤدّي هذا الاتجاه إلى الاعتقاد بعدم أهمية العلم والاكتفاء بالمصادر المعرفيّة الأخرى، بل والاعتماد عليها في الميادين التي تعد المعرفة العلميّة فيها هي أفضل وسيلة معرفيّة.

رابعًا: يحتاج دعاة ما بعد العلمويّة إلى تحديد معنى «العلم» الذي أدى بهم إلى رفض «العلمويّة»؛ لأن «العلم» لا يُطلق على العلوم الطبيعية فقط، بل «الأدب» علم، و«الأخلاق» علم و«الفكاهة» علم، وبالتالي فمن الضروري بيان خصائص «العلم» التي على أساسها رفض دعاة «مابعد العلمويّة» العلميّة.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

١. الخولي، يمنى طريف، نحو منهجية علميّة إسلامية، بيروت، إبداع: المؤسّسة العربية للفكر والإبداع. ٢٠١٧م.

٢. عبد المعطي، فاروق، أوجست كونت مؤسّس علم الإجتماع الحديث، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٣م.

٣. لجنة اليونسكو لأخلاقيات البيولوجيا ولجنة اليونسكو العالميّة لأخلاقيات المعارف العلميّة والتكنولوجية، دعوة إلى الإنصاف والتضامن العالميين في مجال اللقاحات، اليونسكو، باريس، ٢٠٢١م.

٤. ماركيوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨م.

٥. محمود، زكي نجيب، «من زاوية فلسفية»، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.

٦. محمود، زكي نجيب؛ أمين، أحمد، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسّسة هنداوي، ٢٠١٨م.

٧. محمود، وجيه، «عدم العلم لا يعني علم العدم» جريدة الجارديان، ٢٥ نوفمبر ٢٠٢٣م.
https://www.alguardian.com/80764

٨. هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨م.
https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000375608_ara

ثانياً: المراجع الأجنبية

1. Burnett, T. May 21, 2012. What is Scientism. In Dialogue on Science, Ethics and Religion. https://sciencereligiondialogue.org/resources/what-is-scientism/

2. Craine, A. & Pallardy, R. (n.d). Richard Dawkins. In Britannica. https://

www.britannica.com/biography/Richard-Dawkins

3. Duignan, B. Nov. 2023. Postmodernism. Philosophy. In Britannica. https://www.britannica.com/topic/postmodernism-philosophy
4. Feser, E. March 9, 2010. Blinded By Scientism. Pubic Discourse. https://www.thepublicdiscourse.com/2010/03/1174/?fbclid=IwAR3I-ecCB__yD-0nXc4eWPMtSHaYvNAmVEmwSANb2GZbUrt2_t6LGHY0yT6Y
5. Feser, E. March 12. 2010. Recovering Sight After Scientism. In https://www.thepublicdiscourse.com/2010/03/1184/
6. Milgrom, L. 2020 Against scientism: Corrupted science and the Fight for Medicine"s Soul. Complementary Medicine Research. P.60 In chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://karger.com/cmr/article-pdf/28/1/56/3897959/000510229.pdf
7. Milloy, J. November 25. 2019. The Restoration of Man: C S Lewis. And the Continuing Case against Scientism. In chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://scholars.wlu.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=2424&context=consensus
8. Morris, William Edward and Charlotte R. Brown, "David Hume", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/hume/
9. Williams, P. (n.d.) Science as Natural Philosophy. In Britannica.

https://.britannica.com/science/history-of-science/Greek-science

10. Woudenberg, R.v. (2023) Argumentative strategies against
11. scientism: an overview, Interdisciplinary Science Reviews, 48:2, 411- 426, DOI: 10.108003080188.2023.2167398/

ما بعد البنيويّة
مقاربة تحليليّة نقديّة للمفهوم والمسار

غيضان السيِّد علي[1]

تمهيد

قد يعتقد بعض الباحثين للوهلة الأولى أنَّ ما بعد البنيويَّة (**Post-structuralism**) هي امتداد طبيعي للبنيويّة (**Structuralism**) وتطوّر لها، وهذا لا يعدّ صحيحًا؛ فما بعد البنيويَّة هو اتّجاه مختلف تمامًا عن الاتجاه البنيوي؛ إذ إنَّه ظهر عقب انهيار «البنيويَّة» في أوائل السبعينات من القرن العشرين كرد فعل على مذهبها القائل إنَّ النص متكامل وثابت. كما نجد أن أبرز ما بعد البنيويين، وهو جاك دريدا (**Jacques Derrida**) (١٩٣٠-٢٠٠٤م) الذي انتقل من «البنيويَّة» إلى «ما بعد بعدها»، يصرَّح كثيرًا بأنَّ موقفه الما بعد البنيوي يتعارض مع موقفه البنيوي السابق بشكلٍ واضح؛ ولذلك يُفضّل العديد من الباحثين الفصل التام بين الاتّجاه البنيوي والاتجاه ما بعد البنيوي، ويقصرون الاتّجاه الأوّل على كتابات: دي سوسير، وياكوبسن، وليفي شتراوس، وغريماس، بوصفهم مشتركين في نمط تفكير خاصّ بالبنيات. بينما تتمثّل «ما بعد البنيويَّة» في كتابات: رولان بارت، وجاك دريدا، وميشيل فوكو، ولاكان، وباتاي، وليفيناس وغيرهم من فلاسفة اللاعقلانيَّة السائلة أو تيار الماديَّة الجديدة الذين يستهدفون تدمير قيم العقلانيَّة التي تبنّتها فلسفة الحداثة، ويؤمنون بتعدّد المعاني والقراءات للنص الواحد، ويرون أنَّ الإنسان ليس بإمكانه الوصول إلى الحقيقة النهائيّة؛ فالمعنى في حالة متواصلة من السيلان والصيرورة.

تعدّ «ما بعد البنيويَّة» أحد تيّارات ما بعد الحداثة، وترتبط بوشائج قربى معها، إذ تعبّر في

---

١. أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب جامعة بني سويف - مصر.

صميمها عن تجلّيات ما بعد الحداثة في كافة المجالات. وقد تأثّرت إلى حدّ بعيد بالظاهراتية لدرجة أنَّ كثيرًا من الأكاديميّين المتخصّصين في الفلسفة المعاصرة يرون أنَّ التسمية الأنسب لها هي «ما بعد الظاهراتيّة»، حيث ينظر المنهج الظاهراتي إلى العالم بوصفه نصًّا مفتوحًا على التأويل للبحث في الوجود وماهيّته؛ ممّا يفتح المجال أمام تعدد القراءات والتفسيرات. كما تركّز الظاهراتية على القارئ بوصفه شخصيّة فاعلة في القراءة وعمليّة إنتاج المعنى، حيث التفاعل بين القارئ والنص المقروء. وهو الأمر الذي نلاحظه بوضوح عند رموز الظاهراتية من أمثال هوسرل وهيدغر، وسنلاحظه بقوة عند ما بعد البنيويّين والتفكيكيّين.

تنقسم «ما بعد البنيويَّة» إلى ثلاثة جماعات: جماعة تيلكيل **(Telquel)** مع دريدا، وكريستيفا، وبارت في مرحلته الأخيرة من خلال كتابيه: «لذة النص» و«من الأثر إلى النص». وجماعة دولوز، وغاتري، وفوكو في مرحلته الأخيرة كما ظهر في كتاباته المتأخّرة: «المراقبة والمعاقبة»، و«تاريخ الجنس». وبودريار، (كفرد بصيغة جمع). وتتميّز «ما بعد البنيويَّة» بأنَّها توجُّهٌ لمجموعة من الفلاسفة المشاكسين الذين يشتركون في موقف فلسفي جديد وخاصّ، وهو موقف لا يتلاءم مع مفهوم البنية وحسب، بل إنَّه أيضًا موقف لا علمي إلى حدّ بعيد؛ حيث يدفع «ما بعد البنيويون» الآثار الفلسفيَّة لنمط تفكير ما فوق البنية إلى الخلف لصالح الموقف التقليدي للموضوعيّة والحقيقة، الذي عند تهديمه، تصير المعرفة العلميَّة أقل قيمة من النشاط الفلسفي والأدبي، بالتالي تتم تنحية التحليل الملاحظاتي الدقيق، والشبكات التفسيرية الموسعة لصالح القبس الفوري للإشراق المباشر. ومن هنا وُجِّه إلى «ما بعد البنيويّة» كثيرًا من أوجه النقد، لعل أهمها أنها نسبيَّة وعدمية، كما اعترض بعض الباحثين على تطرفها وتعقيدها اللغوي ورأوا فيها تهديدًا للقيم التقليدية والمعايير المهنية العلميَّة.

انطلاقًا من هذا النزوع التصديمي لما بعد البنيويّة تعد التفكيكيَّة **(Deconstruction)** -وهي المصطلح الملازم لهذا التيّار- أحد أهم الجوانب الدراسيّة لما بعد البنيويَّة؛ إذ تُعرف التفكيكيَّة بأنّها حركة ضدّ البنيويَّة مهما حاول البنيويّون حشرها ضمن مذاهبهم، ذلك لأنّها تعمل على تفكيك الخطابات والنظم الفكريَّة بهدف الوصول إلى محور معانيها ومقاصدها اللانهائية؛ أي أنها تعمل على فكّ الارتباط بهدف النظر في خبايا الشيء وفهمه. ويتخذ

التفكيك عدّة مظاهر، فأحيانًا يظهر بصورة فلسفيّة، أو سياسيّة، أو فكريّة، أو أدبيّة، أو على شكل أسلوب في القراءة. والقراءة التفكيكيَّة تهدف إلى خلق شرخ بين ما يعرضه النص بشكل صريح، وبينَ ما يحمله من معانٍ خفيّة. كما أنّه يهدف إلى الوصول لأساس الشيء ومصدره لكشف حقيقته المخفيّة. وتعد التفكيكيَّة من أهم المباني المنهجية في اتجاه «ما بعد البنيويَّة»، ولا سيما في الفلسفة والنقد الأدبي، فضلاً عن كونها الحركة الأكثر إثارة للجدل، فقّلما يخلو أي مركز فكري في أوروبا وأميركا من الجدل في قيمة هذه النظريّة الجديدة في مجالي الفلسفة والنقد الأدبي[١].

سوف يعمل هذا البحث على دراسة «ما بعد البنيويَّة ومنهجيَّة التفكيك» في إطار دراسة نقديّة مباشرة تحاول الكشف عن حقيقة هذه الحركة التي تندرج تحت سلسلة «المابعديّات»، تلك (المابعديّات) التي أصبحت «موضة» فكريّة في الفلسفة الغربيَّة الراهنة، والتي تكشف لنا دومًا بعد دراستها دراسة نقديّة عن جملة من الاختلالات التكوينية في بناءات التفكير الفلسفي الغربي.

أوّلًا- مصطلح «ما بعد البنيويَّة» في مقابل مصطلح «البنية»

يعد مصطلح «ما بعد البنيويَّة» تسمية وضعها أكاديميون أميركيون للدلالة على أعمال غير متجانسة لمفكرين فرنسيين في العقد السادس والسابع من القرن العشرين، وتشمل التسمية التطورات الفكريَّة البارزة في النصف الثاني من القرن العشرين للفلاسفة والمنظرين الفرنسيين. وتتعلّق «ما بعد البنيويَّة» بموضوعات النقد الأدبيّ وموضوعات الفلسفة؛ إذ تتبنّى مذهبًا يقوم على أن اللغة ليست وسيلة واضحة ومباشرة لإيصال الحقيقة أو الواقع، إنّما هيَ بنية أو شفرة تمتلك المعنى عن طريق التباين بين أجزاء اللغة نفسها، وليس بارتباطها بالعالم الخارجيّ. وتنفي «ما بعد البنيويَّة» إمكانية إجراء دراسة حقيقية للإنسان أو للطبيعة البشرية، لكن يمكن تحليلها من خلال سرد التطوّر التاريخي. أي أنّ البنيويَّة تنظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا مماثلاً لأي كائن حي أو غير حي على وجه الأرض، فهو مؤلَّف من بنيات مصغّرة،

١. بلعفير محمد، بن عبد الله بن صالح، البنيويَّة (النشأة والمفهوم) عرض ونقد، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيَّة، ص٢٣٢.

وأنه ينبغي تحليل هذه البنيات المصغرة لكي نفهمه؛ فعالم النفس يحلل بنيته النفسية، وعالم الاجتماع يحلل بنيته الاجتماعيَّة، وعالم الأديان يحلل بنيته الدينية، الخ. وهذه هي الدراسة البنيويَّة العلميّة للإنسان.

وهكذا تعد «**ما بعد البنيويَّة**» في حقيقتها ثورة على «**البنيويَّة**» وفكرها الاستاتيكي؛ إذ ظهرت البنيويَّة -في الأساس- كرد فعل على تشظي المعرفة وتفرعها إلى تخصصات دقيقة منعزلة؛ لذلك دعت البنيويَّة إلى النظام الكلي المتكامل والمتناسق الذي يوحّد العلوم ويربطها ببعض بعيدًا عن التجزئة التي أحدثها الاتجاه إلى التخصّصات الدقيقة التي سبَّبت عزلة الإنسان وضياعه؛ لذلك وجدت ضالّتها في مفهوم البنية؛ حيث يرى البنيويون أن البنية تكاد تكون هي المحرك الأوّل، فهم يرون أن البنية تسبق العقل الإنساني، ولذا نجد أن بُنى اللغة والأساطير -من منظور بنيوي- هي التي تتحدث من خلال الإنسان، ويلاحظ أن البنية لها كل صفات الذات الإنسانيّة وتحل محلها وتزيحها من مكانها[١].

البنيويَّة -كما تجلت عند ليفي شتراوس **(Claude Levi-Strauss)** (١٨٩٨-٢٠٠٩م)- تعني أنَّ هناك بنية ذهنيّة عميقة تتحكّم بتصرّفات الأفراد وسلوكهم دون أن يدروا، وأن هناك ثوابت تتحكّم بالطبيعة البشريّة من خلال هذه التركيبة النفسيّة أو البنية العميقة الموجودة لدى كل فرد منّا، وأن الطبيعة البشريَّة واحدة سواء أكنَّا في مجتمعات بدائيَّة أم مجتمعات متقدمة؛ لأنّ الإنسان هو الإنسان أينما كان، فهو يحب ويكره ويولد ويفنى في كل زمان ومكان؛ لذا يؤكّد شتراوس على أن هناك صفات بنيويَّة للطبيعة البشرية لا تتغيّر ولا تتبدّل؛ فالإنسان محكوم بالبيئة والظروف والطبقة الاجتماعيَّة التي ولد فيها أو الطائفة والقبيلة، وليس حرًّا إلى الحد الذي يتوهمه جان بول سارتر. وبالتالي فالبنيويَّة هي فلسفة الحتميّة لا الحرية. وقد شرح ليفي شتراوس أفكاره هذه في كتب عديدة مشهورة: كالأنثروبولوجيا البنيويَّة، والمدارات الحزينة، والعرق والتاريخ، الخ. وهذا هو الأمر الذي جعل المفكِّر الفرنسي «روجيه غارودي يقول في نقد البنيويَّة: «إن مفهوم البنية -في أيامنا هذه- يحمل فلسفة تمثّل في طبعتها الدوغمائيّة نقطة الوصول لفلسفة موت الإنسان. وبالفعل، فإنَّ المقولة الأساسيَّة

١. المسيري، عبد الوهاب، دريدا في القاهرة: التفكيكيَّة والجنون، ص٣٣٥.

في المنظور البنيوي ليست هي مقولة الكينونة، بل مقولة الطلاقة. وعليه، فإنّ الأطروحة المركزيّة للبنيويّة هي توكيد أسبقية العلاقة على الكينونة، وأولوية الكل على الأجزاء، فالعنصر لا معنى له ولا قوام إلّا بعقدة العلاقات المكوِّنة له. ولا سبيل إلى تعريف الوحدات إلا بعلاقاتها، فهي أشكال، لا جواهر»[١].

كما ضيقت البنيويَّة مساحات الحرية الفردية؛ لذلك ثار عليها رولان بارت في مرحلته الثانية عندما تخلّى عنها وراح يدرس الأعمال الأدبيَّة بطريقة أخرى. وعلى هذا الأساس راح ينتقل من مرحلة البنيويَّة إلى مرحلة ما بعد البنيويَّة. وحسب بعض النقّاد: «كانت البنيويَّة إحدى المحاولات الأخيرة للحاق بروح الفلسفة الحديثة التي فقدتها الفلسفة المعاصرة، والعودة من ماركس إلى هيغل لاكتشاف البنية عبر التاريخ. ثم جاءت النتيجة أنها انتهت إلى بنية فارغة من أي مضمون، وعادت إلى الصورية، أي إلى الوجود في الأذهان وليس الوجود في الأعيان. ووقعت في عالم الضرورة الخالي من الحرية يتحكم فيها قانون الطرفين والوسط من دون حيوية الفعل ورد الفعل، وبمعزل عن الصراع والتناقض. كما وجدت مادتها أيضًا في اللغة كعالم مستقل بذاته، صوتيات وأبنية وتراكيب وعلامات، أو في أساطير الشعوب البدائيَّة وعاداتها وأعرافها للبحث عن البدائي الأوّليّ الفطري قبل أساليب التحضر وقضايا المنطق. النيئ قبل المطبوخ، والعسل قبل السكر، والطعام قبل آداب المائدة»[٢].

من هنا جاءت ما بعد البنيويَّة لتتجاوز تلك الأخطاء التي وقعت فيها البنيويَّة، حيث إنَّ معظم أنصارها قد تحولوا نحو منقلب آخر، كما سنلاحظ مع رولان بارت وجاك دريدا وفوكو ولاكان.

ثانيًا- أفكار ما بعد البنيويَّة كما تمثّلت عند أهم أعلامها

تقترن أطروحات مع بعد البنيويَّة بأفكار مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الذين مثَّلوا هذا الاتجاه؛ حيث ارتبطت فكرة «موت المؤلِّف» على سبيل المثال برولان بارت، كما ارتبطت

١. غارودي، روجيه، البنيويَّة فلسفة موت الإنسان، ص١٣.

٢. حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص٧١٤-٧١٥.

«فلسفة الاختلاف» و«البنية والدال واللعب» بجاك دريدا، وفوكو **(Foucault)** ولاكان **(La-can)** على الرغم من أن هؤلاء كانوا في البداية بنيويين. هناك جانب آخر من فكر ما بعد البنيويَّة يشمل التساؤل الجذري بشأن الغيرية أو «الآخرية **(Otherness)**» عند (ليفيناس وباتاي) وكذلك شأن العلاقة بين الذات والموضوع. وفي عمل دولوز، المستلهم من نيتشه نجد أنَّ الشجرة (وتعني البحث عن الجذور) الخاصة بعلاقة الذات بالموضوع تتم مقارنتها بالجذمور **(Rhizome)**، وهي ساق أرضية شبيهة بالجذر العائد للفكر الأفقي، أو الفكر في حركة دائمة[١]. وبفحص أفكار هؤلاء الفلاسفة والمفكّرين سنقف على حقيقة فكر ما بعد البنيويَّة. وذلك من خلال ما يلي:

رولان بارت ونظريّة موت المؤلِّف

تحوّل رولان بارت **(Roland Barthes)** (١٩١٥-١٩٨٠م) عن «البنيويَّة» إلى «ما بعد البنيويَّة»، محاولاً تقديم رؤية فلسفيّة تتّفق مع نزعته النقديَّة وثقافته الواسعة؛ فعمل على تقديم نظريّة «موت المؤلِّف» التي لم تكن شطحة فكريّة أو نظريّة عبثيّة، لكنّها كانت مقصودة بإحكام؛ حيث حاول أن ينقل الوعي الأوروبي من التقليد إلى المعرفة والبحث، ومن ترديد أقوال المشاهير إلى تفعيل مقولة الأنا. وقد لاقت هذه النظريّة اهتمامًا كبيرًا في الأوساط الفكريَّة والأدبيَّة، خاصة أنَّها جاءت كنقد أساسي لنظريات النقد التقليدي التي تهتم عند دراسة العمل الأدبي بدراسة حياة الأديب وظروف حياته التي دعته إلى تأليف هذا العمل، فكما يقول بارت: «بالعثور على المؤلِّف يكون النصّ قد وجد تفسيره والناقد ضالَّته»[٢]. ومن ثم يرفض بارت هذا الاتجاه مؤكدًا على استبدال اللغة بالمؤلِّف، مؤكدًا تأويل وتحليل العمل الأدبي بالاعتماد على تحليل الألفاظ والتراكيب واللغة التي استخدمها المؤلِّف للتعبير عن أفكاره وآرائه بعيدًا تمامًا عن المؤلِّف وظروفه.

وتعني نظريّة «موت المؤلِّف» تحرير النص بمختلف أشكاله وأنواعه من مؤلِّفه، وترك

---

١. ليشته، جون، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا من البنيويَّة إلى ما بعد الحداثة، ص٢٠١.

٢. بارت، رولان، مقالة موت المولف – درس السيميولوجيا، ص٨١.

القارئ لكي يقرأه بمعزل عن مؤلفه، وبمعزل عن المعاني والدلالات التي أراد المؤلِّف أن يوصلها من خلال الكلمات والجمل المكونة للنص الذي كتبه، ليحلّ بدلاً منها تلك المعاني والدلالات التي يستخرجها القارئ بنفسه من النص. إلى ذلك تُسقط نظريّة «موت المؤلِّف» كافة السياقات التي جاء في ضوئها النصّ، هذا فضلاً عن العوامل المؤثرة في كاتب النص عند كتابته له، إلخ[١].

وبناء على ذلك انتقل بارت في دراسته من أهمية الكاتب/ المؤلِّف في تركيب النص الأدبي باعتماد معايير وبُنى جاهزة الصنع إلى دور قارئ النص في توليد معانٍ جديدة لا نهاية لها؛ وذلك في ضوء التراكم المعرفي والثقافي للقارئ من ناحية، والعوامل المؤثرة فيه من ناحية ثانية، والسياقات الاجتماعيَّة والدينيَّة والثقافيَّة والسياسيَّة... السائدة في عصره من ناحية ثالثة[٢]. أي أنَّ القارئ يجد نفسه مخيرًا بين القراءة الحرفيَّة والوقوف عند المعنى الظاهري من النص، أو القراءة المجازيَّة؛ أي مجاوزة المعنى الحرفي الظاهري إلى المعنى الباطني والوقوف على الدلالات الرمزية المفارقة للنص الحرفي. لقد جاء هذا الرأي لدى بارت بصورة أساسية في مقالته «موت المؤلِّف» **(La mort d'un auteur)** التي ظهرت للمرة الأولى عام ١٩٦٨م، وقد أعاد نشرها ضمن مجموعة من المقالات في كتاب يحمل عنوان: (الصورة – الموسيقى – النص)، وتمت ترجمتها إلى العربية في كتاب يحمل عنوان: «درس السيميولوجيا»، حيث أعلن فيها استقلالية النص وحصانته ضد أي تقييد له بمعايير أو بحدود مضمونة أو بحدود ما قصده الكاتب منه، فيصبح القارئ بهذا هو المنتج للنص ولمعانٍ متجددة فيه. كما يؤكد بارت في كتابه: «لذة النص **(Le plaisir du texte)**» (١٩٧٥) أنَّه في غياب الكاتب تصبح عملية إيجاد تأويلات للنص عملية عبثية لا نهاية لها، لكنها ممتعة، حيث «يبدأ النص غير الثابت، النص المستحيل مع الكاتب وقارئه، وما لم يجتمع

١. عليــو حمــادة الأبنودي، غلاب، اغتيال النص- نقد نظريّة موت المؤلِّف لرولان بارت (قراءة هيرمنيوطيقية)، مقال منشــور بأكاديمية بالعقل نبدأ، على الرابط التالي: https://mashroo3na.com

٢. م.ن.

هذا النص مع متعة نص آخر، فإنه يقع خارج اللذة، وخارج النقد»[١]. وتأتي المتعة من امتلاك النص لإمكانات «اللعب» بالمعاني. ولكن هذا لا يعني تخليًا فوضويًا عن كل القيود، وإنما تفكيكًا وهدمًا منظمين لإنتاج معانٍ أخرى، وكأن القارئ يعيد كتابة النص، فيصبح منتجًا له وليس مستهلكًا، وهذا هو أساس المذهب التفكيكي، الذي طوره دريدا، ويعد أساس «ما بعد البنيويَّة». أي أنَّ الكتابة عند بارت: «تبدأ من الصفر وتنتهي إلى الصفر»[٢].

وفي الحقيقة أن بارت يكمل بنظريّة «موت المؤلِّف» فلسفة موت الإنسان في الفلسفة المعاصرة، حيث إنَّه يجرد النص من أصله ويسلخه عن ماضيه، بل بعبارة أدق: يغتال النص برمّته ليحل محله نصًا آخر خلقه القارئ ولا يعترف به أحدٌ سواه؛ إنها النسبية السفسطائية ذاتها التي تجعل من الإنسان الفرد مقياسًا لكل معنى.

جاك دريدا: البنية والدال واللعب

يحرص أنصار «ما بعد البنيويَّة» على اللعب بقضية العلاقة بين الدال والمدلول، وبيان عدم ثباتها، فالدوال غير ثابتة مع المدلولات لكونها حركية ديناميكية تعمل على تعدد المعنى وتنوعه. فقد كان لمقالة دريدا الشهيرة «**البنية والدال واللعب في خطاب العلوم الإنسانيّة**» (١٩٦٦) أكبر الأثر في الخطاب ما بعد البنيوي، إذ شكك فيها بأسس البنيويَّة بقوله: «بنية بلا أي مركز تمثل اللَّامتصور ذاته»[٣]، أي أنَّه لكي لا تنهار البنية يجب أن يكون لها مركز خارج هذه البُنى، ووجود هذا المركز يدحض فكرة البنيويَّة ويظهر تناقضها من الداخل[٤]. وهو يرى أنَّ هذا المركز غير ثابت، فمثلاً إذا نظرنا إلى المتضادات الثنائيّة على أنها الأحجار التي تشكل البُنى، نرى أنها تعمل بصورة نسقيّة هرميّة؛ إذ تسيطر واحدة على الأخرى وتتمايز عنها (مثل ثنائيّة ذكر/ أنثى)، ولكن إذا قلبت علامة التمايز هذه يتولّد منطق تفكيكي يهدم البنية ويهزّ استقرارها ليعيد خلق معان جديدة دائمة التغير. كما يرى دريدا أنّ البنية ملوّثة

١. رولان بارت، رولان، لذة النص، مركز الإنماء الحضاري، ص٤٩.

٢. حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص٧١٤.

٣. دريدا، جاك، البنية والدال واللعب في خطاب العلوم الإنسانيّة، ص٢٣٤.

٤. م.ن، ص٢٣٤-٢٣٥.

بالميتافيزيقا، فهي وجود يشبه مقولات كانط **(Kant)** (١٧٢٤-١٨٠٤م) الفطرية المتجاوزة لعالم التفاصيل الحسيَّة والصيرورة[١].

ومن ثم حرص دريدا على التمرد على البنيويَّة، مؤكدًا على أنَّ البنيويَّة ما هي إلا حلقة في سلسلة طويلة من البنيويات المختلفة، وهي على استعداد أن ترد ذاتها إلى نقطة حضور واحدة أو مركز أو أصل ثابت هدفه وضع حدود على لعب البنية. إن مركز البنية قد يسمح بلعب عناصرها الأساسيّة، ولكنه لعب يتم داخل الشكل الكلي الثابت الذي له مركز وله معنى، فهو لعب يصل إلى نقطة نهائية عند مدلول متجاوز[٢].

والمدلول المتجاوز في الثقافة الغربيَّة يشير أحيانًا إلى «الإله» و«روح العالم» و«الذات» و«المادة» و«الحضور المطلق» و«اللوغوس» و«الكل الثابت المتجاوز» ماديًّا كان أم روحيًّا، وهو الركيزة الأساسيّة لكل الدوال، فهو ليس جزءًا من اللغة؛ ولذا يقف خارج لعب الدوال، ويوقف انزلاقيتها وانفصالها عن المدلولات. ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة، ونوقف لعب الدوال إلى ما لا نهاية. وبالتالي فهو الأساس الثابت الذي تستند إليه كل المفاهيم الإنسانيّة وتكتسب منه الثبات، وعليه، يمكن للإنسان أن يؤسّس المنظومات المعرفيَّة والأخلاقيَّة. ولعل أهم الدوال المتجاوزة في الحضارات التقليديّة (بما في ذلك الحضارة الغربيَّة قبل عصر نهضتها)، هو الإله. ولكن مع بداية التشكُّل الحضاري الغربي الحديث أعلنت هذه الحضارة أن الإله إما غير موجود، أو أنه إذا وجد فهو غير مهم في تفسير الكون الذي يحوي مركزه داخله، ثم أكدت هذه الحضارة مركزيّة الإنسان، وأنه العنصر الأهم في النظام الطبيعي، فهو تجسيد للمركز، وهو مدلولها المتجاوز[٣].

لقد رفض دريدا هذا الفهم البنيوي الذي يتمحور حول مركز مطلق ومعنى ثابت، ودعا إلى فهم آخر، ما بعد بنيوي، يؤكّد على عدم ثبات المعنى وانهيار العلاقة بين الدالّ والمدلول،

١. المسيري، عبد الوهاب، دريدا في القاهرة: التفكيكيَّة والجنون، ص٣٣٥.

٢. م.ن، ص٣٣٥.

٣. م.ن، ص٣٣٦.

بل وتحطيم كل العلاقات بين كل الثنائيات: الدال والمدلول، الغريب والمواطن، الواقع والمثال، الحلم والحقيقة، الخير والشر، المذكر والمؤنث. لإقرار حقيقة المتردِّد اللَّايقيني في عبارة (لا هذا ولا ذاك). وهكذا يُرسي دريدا قواعد فلسفة تقويضية انزلاقية تسعى لكسر حدود الكلمات والجمل والمعاني، وليفرض معاني جديدة، ويحبّذ الانزلاق بين الدوال ويجيد اللعب بها، مما يجعل قارئه كمن يسير على سطح أملس، فيركّز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط، بدلاً من أن يلاحظ عمق التناقضات وسطحية الأفكار في كتاباته وطبيعة الألعاب اللغوية التي تخبّئ كل هذا. وهذا هو السبب الذي دفع المفكّر المصري الراحل عبد الوهاب المسيري توجيه نقد لاذع لفيلسوف التفكيك بقوله: «إن أسلوب دريدا تعبير غير أنيق عن العدميَّة»[١].

ولذلك جاز القول إنَّ مشروع دريدا الفلسفي هو محاولة لهدم الأنطولوجيا الغربيَّة المبنية على ثنائيات، مثل: الشكل والمضمون، الإنسان والطبيعة، المطلق والنسبي، الثابت والمتحول. وهي ثنائيات تستند إلى مدلول ثابت متجاوز. وبدلاً من ذلك يحاول دريدا أن يسقط أو يقوّض من ثبات المدلول المتجاوز بالمعنى الديني أو المادي عن طريق إثبات تناقضه وأنه هو نفسه جزء من الصيرورة المادية، وهو بذلك يمكنه أن يلغي الحدود بين الثنائيات المترتبة على وجود المدلول المتجاوز، وصولاً إلى عالم من الصيرورة الكاملة بلا أساس وبلا أصل رباني، بل من دون أي أصل على الإطلاق، بحيث يتم التسوية فيه بين كل الأشياء وتسود النسبية المطلقة. إنه عالم تتداخل فيه النصوص مع بعضها كتداخل الدوال بالمدلولات، ولا يمكن الحديث عن نص مقابل الواقع، أو عن نص ومعنى النص. وهذه الرؤية العدمية الفلسفيَّة جاءت بها التفكيكية لتشكل منهجًا لقراءة النصوص[٢]. وهكذا تؤكد فلسفة دريدا على موت المعنى، والوقوع في متاهات لفظية بدعوى تحليل الخطاب من أجل الانتهاء إلى لا شيء، لم يعد هناك شيء يتماثل مع آخر، ولم تعد هناك معرفة ممكنة، واستحال الاستدلال في نفسه وعلى غيره.

---

١. دريدا في القاهرة: التفكيكيَّة والجنون، م.س، ص٣٣٧.

٢. م.ن.

فضلاً عن ذلك، فقد أصبح الوصول إلى الحقيقة النهائية أمرًا غير ممكن، فالمعنى عند دريدا في حالة متواصلة من الجريان والصيرورة. والإنسان إنما يستطيع بيان فهمه عنها، وهو يرى أن هذه الأفهام تقع بدورها في متاهة لعبة الدلالات، وإن سعيّ الإنسان إلى معرفة الحقيقة (بحيث تتجرّد عن عنصر التغيير والسيلان) يذهب سُدى. ومن ناحية أخرى، يذهب دريدا إلى الاعتقاد بأن الحقيقة بمنزلة الطيف الذي ينظر إليه كل شخص من زاويته ورؤيته، وهذا يؤدي بدوره إلى خلق نوع من التفكير القائم على أساس التعدّديّة، الأمر الذي يفضي في نهاية المطاف إلى إغلاق الطريق الموصل إلى الحقيقة. كما يذهب دريدا إلى الاعتقاد بأن المعنى قد تحول إلى أمر أسطوري، وأن العثور على الحقيقة ليس سوى أسطورة[1]. وهكذا لا تسعى ما بعد البنيويَّة إلى إيجاد أرضية صلبة تقيم عليه صرح المعرفة والعلم البشري، وإنما تقوض كل بناء وتقوم بثورة على كل معنى ثابت ونهائي.

ميشال فوكو من الأركيولوجيا إلى الجينالوجيا

يعد ميشال فوكو **(Michel Foucault)** (١٩٢٦-١٩٨٤م) من أهم فلاسفة ما بعد البنيويَّة؛ حيث قدَّم النسخة المبكرة لفكر ما بعد البنيويَّة في كتابه «حفريات المعرفة» ١٩٦٩م، وقد تحوّل فيه فوكو من النسق إلى الخطاب، واهتم بدراسة العبارة ووظيفتها في الخطاب وشروط إنتاج المعنى في مختلف البُنى الخطابية. وقد جاء هذا العمل بعد انتفاضة الطلبة عام ١٩٦٨م والتي أيدها فوكو، رغم أنه لم يكن متواجدًا في فرنسا حينها. يلتقي فكر فوكو في هذا العمل وما تلاه من كتابات مع الخصائص الفكريَّة والثقافيّة المميزة لتيار ما بعد الحداثة، فقد بدأ فوكو بالبحث عن الاختلاف وليس عن التماثل والتجانس في بنية الخطاب، وأخذ يدرس كل ما هو هامشي وعرضي وتافه في الممارسات الثقافية للحقب الحضارية المختلفة، وهو ما أطلق عليه (الحدث الأركيولوجي). وقد تمحورت كتابات فوكو حول قضايا كانت بعيدة كل البعد عن مجالات البحث الفلسفي التقليدي. فقد تعلّقت اهتماماته

١. عسكر زاده، مهدي، رسول رسولي بورا، ما بعد بنيويّة جاك دريدا- مقاربة نقديّة استنادًا إلى آراء العلامة الطباطبائي، مجلة الاستغراب، ص١٤٧.

بالجنون، والمصحّات النفسية، والمستشفيات، والإجرام والمجرمين، والسجون، والجنس وموقعه وإشكالياته الثقافية والحضارية. وبعد (حفريات المعرفة) كَتَبَ فوكو (نظام الخطاب) عام ١٩٧١، و(المراقبة والعقاب) عام ١٩٧٥، و(تاريخ الجنسانية)، ذلك العمل الضخم الذي لم يكتمل بسبب وفاته عام ١٩٨٤، والذي صدرت منه ثلاثة مجلدات (إرادة العرفان) و(استخدام اللذة) و(العناية بالذات)، والذي يعد عرضا زمنيًا لأشكال السلوك الجنسي عبر الحضارات الغربيَّة[١].

ومع تحوّل فوكو بعيدًا عن الفكر البنيوي أخذت بعض المصطلحات تكتسب دلالات مغايرة في كتابات فوكو عمّا كانت تعنيه في أعماله المنشورة في فترة الستينات من القرن الماضي. من أبرز تلك المصطلحات التي أصبحت تشير إلى حقول دلالية واقعة ضمن فكر وفلسفة ما بعد البنيويَّة ما يعرف بالنظام، فالنظام لم يعد يشير إلى التكرار والتجانس واللَّازمنية والثبات، كما في الفكر البنيوي، وإنما أصبح يرتبط بدلالات التعدديّة والتشتّت والكثرة والاختلاف. ولم يعد هناك نظام واحد، فطبيعة النظام تتعدّد وتتغيّر حسب طبيعة البنية الخطابية وما تتطلّبه من آليات الفرز والتصنيف[٢].

كما يطرح فوكو فكرة «الجينالوجيا»، وهي فكرة نيتشوية تسعى إلى إسقاط شرعية الحاضر بعزله عن الماضي، و«الجينالوجيا» عند فوكو فكرة تشكّل تاريخ يعلِّلُ تأسيسَ المعارف، والخطابات، ومجالات المواضيع... إلخ، دون وجوب الإحالة على ذات[٣]. فتركّز «الجينالوجيا» على السلطة بدل المعرفة، وعلى الممارسات بدل اللغة. فيرفض فوكو الانقطاعات والتحقيب التاريخي والجدل الديالكتيكي الهيغيلي وتصوره للتاريخ بوصفه صيرورة جدلية أو استمرارية تتطور خطيًّا نحو غاية ونقطة ميتافيزيقية أو تاريخية

١. أبو رحمة، أماني، فوكو بين الوجودية والبنيويَّة وما بعد البنيويَّة، مقال إلكتروني منشور على الرابط التالي:
https://amaniaburahma.blogspot.com/2016/10/blog-post_21.html?spref=fb

تم الدخول عليه في ١٥/ ١٢/ ٢٠٢٣.

٢. م.ن.

٣. هارلند، ريتشارد، ما فوق البنيويَّة- فلسفة البنيويَّة وما بعدها، ص٢٢٣.

معينة. فالجينالوجيا ترفض التسليم بوجود تاريخ متجانس يتحرّك على نحو خطّي تطوّري وتصاعدي، وتؤكّد على أنَّ اللحظة التاريخيَّة عبارة عمَّا لا يُحصى من العوامل والقرارات والمواقف، وهي تقوم على الانتشار والتشتّت حول بؤر متعدّدة ضمن اللحظة الراهنة[١]. وبتبنّي فوكو لمفهوم «الجينالوجيا»، فإنه لا يتجاوز الفلسفة الهيغلية فحسب، ولكنه يتجاوز كلاًّ من الماركسيّة والوجودية في الوقت ذاته.

وفي حين يرى البنيويون أنّ الإنسان لا يملك وسيلة للوصول إلى الحقيقة إلا عبر اللغة وبنيتها وليس العكس، فإن فوكو يرى أنَّه من المستحيل الوصول إلى الحقيقة، حتى عبر اللغة، «فالحقيقة سوف تبقى على الدوام خافية ومكتومة خلف ركام لا نهاية له من الألفاظ»[٢]. فكل شيء تابع لميتافيزيقية الوجود، والدالّ الكلامي مائع يسبح دائمًا بعيدًا ومتحرّرًا عن المدلول، وهذه الفكرة نجدها عند جلّ أنصار ما بعد البنيويَّة. وبهذا تصبح اللغة سائلة قابلة للانزلاق وللانسكاب، والعلامات تتركّب عشوائيًا، لأنَّها تملك ديناميكية لا تظهر إلا في النص المكتوب، حيث تعيد تشكيل وخلق معانٍ جديدة ضدّ المعنى الظاهر، ولاسيما أن النص يبقى بعد موت الكاتب، فيعمل النص ضدّ ذاته حسب رؤية قارئه. وهكذا لا يمكن لمعاني الكلمات أن تكون ثابتة، فالكلمات مشوبة بأضدادها، فمثلاً: لا يمكن إدراك «العتمة» إلاّ بالرجوع إلى مفهوم «النور». وقلب العلامة بين المتضادات يؤدي إلى عدم استقرار اللغة التي هي أساس فلسفة «ما بعد البنيويَّة» التي تركّز على قراءة النص ضد نفسه، والبحث عن «لا وحدته» بدل وحدته، وعما كُتب فيه في «اللاوعي» بدل الظاهر السطحي. ومن ثمَّ تصبح النصوص الفلسفيَّة، بل والعلميّة محض نصوص بلاغية مجازية مكتفية بذاتها ولا تشير إلى أي شيء خارجها[٣].

وهكذا يتّضح لنا أن فوكو يرفض اليقين في كلّ ما تتحدّث عنه الفلسفة، وهو في رأينا ادّعاء لا يملك صاحبه عليه دليلاً واضحًا. بل يحيلنا إلى تساؤل مهمّ فحواه: ما الذي جعل

١. فوكو بين الوجودية والبنيويَّة وما بعد البنيويَّة، م.س.

٢. عسكر زاده، مهدي، رسول رسولي بورا، ما بعد بنيويّة جاك دريدا- ص١٥٩.

٣. مجهول، ما بعد البنيويّة، مقال إلكتروني منشور على الرابط التالي: https://www.marefa.org، تم الدخول عليه في ٢٠٢٣/١٢/١٢.

«ما بعد البنيويين» يتشكّكون في العقل وقدرته على المعرفة بهذا الشكل؟ وكيف عملوا على تحجيم العقل بهذه الصورة وسلبوه أي قدرة على المعرفة اليقينية أو تقديم قوانين عامة وكلية بعيدًا عن جميع أنواع النسبية والتشكيك في باب الحقيقة الواقعية؟ وعلى أي معيار بنوا نتائجهم الصادمة في العقل ليصلوا إلى مثل هذه النسبية؟ ألا يعدّ هذا تناقضًا صارخًا؟! إن مثل هذه الأسئلة تجعل من الموقف ما بعد البنيوي موقفًا هشًا مائعًا تبدو معه كل المعاني سائلة غير محدّدة، ينتفي معها كل يقين. وبذلك تتشابه مع التفكيكية التي تعدّ من أهم ملامح ما بعد البنيويّة، وهي تبدو كفلسفة ومنهجية لقراءة النصوص في آن واحد، وهو ما سنتناوله بالتفصيل في المبحث التالي.

ثالثًا- التفكيكيَّة كفلسفة ومنهج لقراءة النصوص

تعدّ التفكيكيَّة فلسفة ومنهجًا في آن واحد؛ فهي من حيث هي فلسفة، إحدى ملامح فلسفة ما بعد الحداثة التي تدعو إلى فكّ الصلة بين اللغة كدالّ وبين المفهوم في الذهن كمدلول؛ حيث لا تؤمن هذه الفلسفة بأي وجود ذهني مجرد للأفكار، وبالتالي فهي ترى أن اللغة ليست أداة لنقل المعرفة وإنما هي أداة إنتاجها، وترى بأسبقية اللغة على الواقع. وأما من حيث كونها منهجيَّة فهي تعدّ أبرز مناهج التحليل الفلسفي والأدبي التي تنتمي إلى مناهج ما بعد الحداثة. وهي منهجيَّة ترفض التحليل الثابت للنص وتدعو إلى منح النص معانيَ جديدة غير ثابتة؛ أي أنها منهجيَّة نقديّة تدعو إلى انفتاح النص بالشكل الذي يجعله قابلاً لاستيعاب عدد لا متناهٍ من التأويلات المختلفة، وقد جاء هذا المنهج كردة فعل على المناهج البنيويَّة وعلى فكر الحداثة وتقاليدها التي كانت تسعى لإيجاد مركز بنائي ثابت، مع افتراض وجوده المسبق، ترتكز عليه كل دعائم الوجود، وهو ما يسميه الفلاسفة بالجوهر والوجود والكينونة والوعي والحقيقة والله والإنسان، ليشكّك بكل ما تقوم عليه من أفكار؛ لذا فإنّ من أبرز وأخطر سمات المنهج التفكيكي قيامه على جدلية البناء والهدم للبناء إلى

ما لا نهاية[١]، أو كما يقول دريدا: «إن هناك في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه وتجزئته»[٢].

فالمنهج التفكيكي يحاول تفكيك النص بالوقوف على اللغة المستعملة في النص من منظور القارئ بعيدًا عن كاتب النص أو مؤلِّفه، فهو منهج يعتمد آلية «موت المؤلِّف»؛ حيث إنَّ هذا المؤلِّف لم يعد له أي صلة بالنص، وبات الأمر كله بيد المتلقّي الذي يصير بإمكانه أن يستخرج منه ما لم يخطر على ذهن الكاتب أثناء كتابته لنصه، فالنص لم يعد يحمل معنى واحدًا يحتكره الكاتب المنشئ للنص، ولكنه -مع المنهج التفكيكي- يمكن إعطاؤه تفسيرات لا متناهية بعدد القراء والمتلقّين، ومن ثم فهي منهجيَّة تعمل على إثراء النص الذي قد يأخذ معانيَ مختلفة باختلاف المجتمعات والأزمان، حيث تعتبر التفكيكيَّة كل قراءة للنصّ هي بمثابة تفسير جديد له، وتقول باستحالة الوصول إلى معنى نهائي وكامل لأيّ نصّ.

وتقوم التفكيكيَّة كفلسفة ومنهج على مجموعة من المقولات التي تشكّل بنيتها الفكريَّة، وتعبّر عن آلية ممارسة منهجها. وهنا يستدعي الأمر الوقوف عليها لأنها سوف تعكس إلى حد بعيد طبيعة الفلسفة التفكيكيَّة وبيان فعالية منهجها النقدي، وتتمثّل في خمس مقولات مهمّة، نعرض لها فيما يلي:

عدم ثبات العلاقة بين الدال والمدلول: يعمل التفكيكيّون على اللعب بقضية العلاقة بين الدالّ والمدلول، وبيان عدم ثباتها، فالدوالّ غير ثابتة مع المدلولات، ولكنها حركية ديناميكية تعمل على تعدد المعنى ولا تناهيه، فلا وجود لدالّ ثابت مع مدلوله، فاللغة تدمّر معانيها بنفسها؛ لأن لكل لغة مجازًا، تعمل في هذا المجاز وتضيف إليه التشبيه، والمجاز يقوم بالأساس على القدرة على إبدال رمز برمز أو دلالة بدلالة أخرى. فالنص فضاء متعدّد الأبعاد تتمازج فيه كتابات متعددة وتتعارض؛ وما ذلك إلّا لأنّ الكتابة عند التفكيكيّين «قضاء على كلّ صوت، وعلى كلّ أصل، والتالي فإنّ الكتابة بهذا المعنى هي هذا الحياد، هي أيضًا هذا التأليف واللفّ الذي تتيه فيه ذاتيّتنا الفاعلة، بل إنّها السواد/ البياض الذي تضيع

١. العكلة، حمدان، المنهجيَّة التفكيكيَّة... معاثرها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها (دراسة نقديّة)، ص١٢٧.

٢. دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ص٤٩.

فيه كلّ هوية»[١]. وهذا بلا شك يؤدي إلى متاهات لفظية، وعدم ثبات المعنى المتعارف عليه؛ مما يؤدي إلى البلبلة والتشويش، ويستحيل الوصول إلى اتّفاق نهائي حول أيّ قضيّة، فيغرق العالم في سيل من النسبيّة والتعدديّة. ويدخل أي نص يمكن إخضاعه لمنهجيَّة الفعل التفكيكي فضاءَ عالمٍ غير محكوم بآليات عقلية يسمح بتعدد التفسيرات انطلاقًا من الاستفاضة في الوصف الذي لا يخضع لحالة مستقرة.

نقد المركزيّة: وبعبارة أخرى نقد التمركز (**Critic of Centricity**): فالمركز شيء إيجابي لحركة الدلالة والمعنى، ومع غياب المركز يتلاشى النص ويتبعثر يمينًا ويسارًا، ولكن أن يظل المركز مطلقًا فهذا يعني التمركز؛ أي أن تقوم بنية مركزيّة تدَّعي لوحداتها النموذج المتعالي على النص كله، فهذا كله يجعل النص عند التفكيكيين جامدًا وساكنًا ومملاً؛ ولذلك دعا رولان بارت إلى نظريّة «موت المؤلِّف» ليفسّر القارئ النص وفقًا لثقافته أو بيئته أو تعليمه أو توجّهاته؛ لأن استمرار الصلة بين المؤلِّف والنص، كما يقول بارت: «تؤدي إلى إيقاف النص وحصره وإعطائه مدلولاً نهائيًا، إنها إغلاق الكتابة»[٢]. ولكنّ هذا في نظر بارت لا يفيد النص ولا متلقّيه المشاكس غير المستسلم الذي يظل دومًا في حالة بحث عن شيء ما داخل النص، وخارج ما أراد المؤلِّف قوله، وهو الأمر الذي يؤدّي -من وجهة نظرنا- إلى تعدد القراءات للنص الواحد، وكل قراءة تنكر سابقتها وربما تسيء إليها. كما يؤدي نقد المركز إلى إنكار المركزيّة الإلهية للكون، وهو الأمر الذي ترفضه المرجعيات والمؤسّسات الدينية ورموزها؛ لأنها وجدت فيه تهديدًا مباشر للدين ومحاولة لهدمه[٣].

إحلال اللغة محلّ المؤلِّف: يشير رولان بارت إلى ضرورة أن تحل اللغة محل المؤلِّف؛ فبالرغم من أنّ مملكة المؤلّف لا تزال شديدة القوة، لكن المنهج التفكيكي يعمل جادًّا على إضعافها وخلخلتها، ليستبدل بها اللغة، فاللغة -عند بارت وغيره من التفكيكيين- هي التي تتكلّم وليس المؤلِّف، أن أكتب -كما يقول بارت- «معناه محو أولي لشخصي، (هذا المحو الذي ينبغي أن نميزه عن الموضوعية التي كان يقول بها كتاب القصة الواقعية) تلك النقطة

١. بارت، رولان، مقالة موت المؤلِّف – درس السيميولوجيا، ص٨١.

٢. م.ن، ص٨٦.

٣. المنهجيَّة التفكيكيَّة... معالمها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها، م.س، ص١٤١.

التي لا تعمل فيها إلا اللغة وليس أنا»[١]. لأن «نسبة النصّ إلى مؤلِّف معناها إيقاف النصّ وحصره وإعطاؤه مدلولاً نهائيًّا»[٢]. وبناء عليه يصبح القارئ هو النقطة الأهمّ الذي يعطيه التفكيكيّون الأولويّة، فيقول بارت: «القارئ هو الفضاء الذي ترتسم فيه كل الاقتباسات التي تتألّف منها الكتابة دون أن يضيع أيٌّ منها ويلحقه التلَف. فليست وحدة النص في منبعه وأصله، وإنما في مقصده واتّجاهه ... فالقارئ إنسان لا تاريخ له ولا حياة شخصيّة ولا نفسية. إنه ليس إلا ذاك الذي يجمع فيما بين الآثار التي تتألّف منها الكتابة داخل نفس المجال... فميلاد القارئ رهين بموت المؤلِّف»[٣].

الإرجاء والاختلاف: وتلك سمة مهمة وخطيرة في المنهج التفكيكي الذي يُرجئ دائمًا القول النهائي، فكل رأي راهن ليس قطعيًا ولا أخيرًا، بل إنَّه في انتظار رأي جديد ينسخه ويحل محله، لكن هذا الرأي الجديد لا يأخذ أبدًا صفة المطلقية، بل يظل هكذا في انتظار رأي أحدث منه يدحضه ويحل محله. فالإرجاء يجعل الدلالة غير حاضرة، والعنصر يكون موسومًا بشيء من أثر العنصر السابق، وتاركًا نفسه للعنصر القادم يحفر فيه علامة جديدة. ولهذا كان الإرجاء والاختلاف يقود إلى مقولة لا نهائية المعنى مما يعني حالة من توالد المعاني المتتالية، وبالتالي حضور معان ثم غيابها بشكل متتال ومستمر، وقد أكّدت نظريات القراءة والتلقي فكرة تعدد التأويلات، واختلاف القراءات نتيجة لاختلاف القرَّاء، مما يعني موت فكرة المعنى الموروث للنصّ؛ لأنَّه أصبح قابلاً لعدد لا متناه من التفسيرات والتأويلات؛ إذ يؤدّي اختلاف القراءة زمانيًّا ومكانيًّا إلى اختلاف نظرة القارئ للنص، وبالتالي اختلاف معناه باختلاف فهمه، فالعلاقة بين القارئ والنص علاقة خاصة، فلكل قارئ تصورات وانفعالات مختلفة، ولهذا فإن النص لا يكون نصًا كاملاً، فمعنى النص ينتج من تفاعل بينه وبين متلقيه، لذا فإنّ النصّ سيتجاوز صاحبه الأصلي وسينتج أبعادًا أخرى عبر القراءات المتنوّعة التي سيتعرّض لها[٤].

---

١. مقالة موت المؤلِّف – درس السيميولوجيا، م.س، ص٨٣.

٢. م.ن، ص٨٥.

٣. م.ن، ص٨٧.

٤. المنهجيَّة التفكيكيَّة..معاثرها واسباب ظهورها وعوامل انتشارها (دراسة نقديّة)، م.س، ص١٣٥.

التناصّ أو التكرارية: والتكرارية بالمعنى التفكيكي هي العملية التي تتيح لأي منطوق أو مكتوب أن يندرج في سياق مغاير ومختلف في كل مرة عمّا كان عليه من قبل. فالنص حسب هذا المفهوم يتكرّر، ويتكرر في شكل مغاير، فهو في كل مرة النص نفسه، وفي كل مرة نصّ جديد، والتكرارية تختلف عن الإعادة فالأخيرة تطابق نفسها ولا تغايرها[١]. فالتكراريّة إذن تفضي إلى وجود اختلاف في الإعادة؛ حيث تنكشف حجب معانٍ أخرى حسب السياق لنفس الجمل المعادة. فهي كما يقول زيما: «لعبة ضد مبدأ السيطرة والقمع على المستوى اللغوي، المقالي»[٢]. وهذه الخاصية تعد في الحقيقة امتدادًا لمقولة لا نهائية المعنى، والتي تعني أن قراءاتي للنص تستدعي في ذهني نصًا آخر ممَّا؛ يفتح النصّ على تأويلات واستحضار لمعانٍ جديدة مستوحاة من النص الحاضر في ذهن القارئ. وبذلك تكون قد اجتمعت كافة مقولات التفكيكيّة على امتلاك النص على عدد لا نهائي من المعاني، وعلى تجاوز المؤلِّف الذي تنتهي مهمته بطرح النصّ للتداول بين القرَّاء.

وهكذا تؤدّي فلسفة ما بعد البنيويَّة/ التفكيكيَّة إلى موت المعنى وموت المؤلِّف وموت جميع الثوابت، والوقوع في متاهات لفظية بدعوى تحليل الخطاب من أجل الانتهاء إلى لا شيء. ولم تعد هناك معرفة ممكنة، وانتهت فعالية قوانين الفكر الأساسية، وفي مقدمتها قانون الهوية، ولم يبق إلا قانون الاختلاف. وتحول الخطاب إلى مجموعة من الألفاظ، إلى مونادات لا رابط بينها بلغة ليبنتز، وأصبح الخطاب غاية نفسه وليس أداة لإيصال معنى أو لاقتضاء فعل. إنّ الكتابة عند التفكيكيّين تبدأ من الصفر وتنتهي إلى الصفر، وكل قول ينتظر قولاً آخر يدحضه ويحل محله. لتنتهي ما بعد البنيويَّة وربيبتها التفكيكيَّة كما يقول الدكتور محمود حيدر إلى «فقر بيِّن يحول دون انجاز منظومة تتجاوز المعاثر المعرفيَّة، سواءً في عالم الأفكار أو في العالم الواقعي»[٣]. كما يشيان بتهافت الفكر الغربي وسقوطه، بل وإفلاس المشروع الغربي بأكمله، بعد أن تراكمت في الوعي الغربي فلسفات العدم التي أصبحت إحدى علاماته الرئيسية دليلاً ومؤشرًا على مصيره.

---

١. بريمي، عبد الله، أطياف المعنى – التفكيكيَّة ومطاردة العلامات، ص٦٥.

٢. زيما، بيير.ف.، التفكيكيَّة- دراسة نقديّة، ص٢٣.

٣. حيدر، محمود، عرضية المنهج وأعراضه، ص١١.

خاتمة انتقاديّة

ننتهي في هذا البحث حول «ما بعد البنيويَّة ومنهجيَّة التفكيك» إلى مجموعة من الملاحظات النقديّة نوجزها فيما يلي:

أوّلًا: تعدّ آلية «موت المؤلِّف» التي اعتمدتها «ما بعد البنيويَّة» والمنهج التفكيكي آلية ذات أساس فلسفي خالص تعود إلى مفهوم «موت الإله» عند نيتشه، والتي تعني موت المطلق والمتعالي والمفارق والحقيقة الثابتة، وفتح المجال أمام الذات ليكون لها الحرية المطلقة دون أي مرجعية مركزيّة فكرية تقليدية.

ثانيًا: تؤدي رؤية ما بعد البنيويَّة/ التفكيكيَّة لقراءة النص إلى استحالة الوصول إلى معنى نهائي وكامل لأي نص، واستحالة معرفة الواقع خارج نطاق الخطاب المستخدَم أو التعبير عنه. ومن ثم تصبح النصوص الفلسفيَّة، بل والعلميّة، بمثابة نصوص بلاغية مجازية مكتفية بذاتها ولا تشير إلى أي شيء خارجها، وبالتالي لا يمكن لأي كاتب أن يتمكّن من التعبير بشكل سليم عما يجول بخاطره من خلال نصه، ولا يتمكّن المتلقي أو القارئ من الوصول إلى مراد فهم الكاتب أو المؤلِّف أيضًا، كما لا يتمكّن الناقد من أن يوصل حيثيات نقده؛ لأن لدى الجميع عقولاً مختلفة ومتأثرة ببيئات وعوامل لغوية وحياتية مختلفة، وكل ذلك يؤثّر في عملية فهم النص واستيعابه عند الجميع، وما يسري على النص الأدبي يسري على النصوص الدينيَّة، بل والنظريّات العلميّة، فلا أحد حينذاك يمكن أن يدَّعي بأنه يتكلّم بالحقيقة أو العلم، وإن تم ذلك فالآخرين سوف يفهمون الحديث بشكل نسبي، وكل حسب مزاجه ومدخلات فهمه المتباينة.

ثالثًا- إن عزل النص -كما تروم ما بعد البنيويَّة/ التفكيكيَّة- عن تاريخه الذي أُنتج فيه، وعن ظروف عصره، وعن أحوال مؤلِّفه، هو هدمٌ للنص، وليس تفسيرًا أو تأويلاً له؛ لأن ذلك يعمل على تجريد النص من معانيه الأصلية؛ فالكاتب ابن عصره، يعالج ظروفه هو، ومشكلاته وأزماته التي يعاصرها، فإقصاؤه وإبعاده بعيدًا عن نصه، ثمَّ تحميل هذا النص بمعان ومضامين جديدة لم يقصدها منشئ النص، هو هدمٌ للنص وقتلٌ للمعنى، مما يقود إلى سوء فهم الكثير من المصطلحات والتراكيب، وضياع لكافة الحقائق. كما أن تطبيق المنهج

التفكيكي على النص الديني يؤدي إلى نزع القداسة عنه، وتحريف معناه الثابت الذي قصده الله سبحانه وتعالى.

رابعًا- تنتهي ما بعد البنيويَّة والمنهجيَّة التفكيكيَّة إلى «موت المعنى»، وهو خطر عظيم، فغياب المعنى هو غياب لكل الحقائق المطلقة: «الإله»، والبعث، والمعاد، والشرائع، والأخلاق، والقيم، والمثل العليا، ولا توجد إجابة واحدة للأسئلة الوجودية العظمى: لماذا وُجِد الإنسان؟ لماذا أُعطي العقل والإرادة وتميَّز عن الحيوان؟ أهناك غاية من وجوده؟ أله مهمة في حياته؟ أم وُجِدَ لمجرّد أن يأكل كما تأكل الأنعام، ثمّ ينفق كما تنفق الدواب؟ كلّ هذه الأسئلة وغيرها لن تكون لها إجابة واحدة، بل ستكون لها إجابات بعدد البشر أنفسهم. وهو الأمر الذي سيخلص إلى العدميّة والعبثيّة، وإلى أن تصبح الحياة بلا معنى ولا هدف. و«موت المعنى» في تقديري أخطر أزمة من الممكن أن تصيب حضارة ما، بل هو أخطر من أزمة الغذاء، فأزمة الغذاء تلحق الجسد، لكن «أزمة المعنى» تلحق نفسية الإنسان وروحه، فتسلّمه إلى الشقاء، ولو كان غارقًا في نعيم الجسد. كما تنذر سيادة هذه الفلسفات في الغرب بسقوط الفكر الغربي، وتبيّن تهافته وهشاشته، وأنّه لولا تمترسه وراء القوة المادية (الاقتصاديّة والعسكريّة) لانكشفت سوءاته للعالم أجمع.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

١. بارت، رولان، لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، سورية، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٢م.

٢. بارت، رولان، مقالة موت المؤلِّف – درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، ط٢، الرباط - المغرب، دار توبقال، ١٩٨٦م.

٣. بريمي، عبد الله، أطياف المعنى – التفكيكيَّة ومطاردة العلامات، مجلة أطياف، وزارة الثقافة، العدد(٢)، ٢٠١٠م.

٤. بلعفير، محمد بن عبد الله بن صالح، البنيويَّة (النشأة والمفهوم) عرض ونقد، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيَّة، العدد (١٥) المجلد (١٦)، يوليو- سبتمبر ٢٠١٧م.

٥. حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٩١م.

٦. حيدر، محمود، عرضية المنهج وأعراضه، مجلة الاستغراب، العدد (٢٧-٢٨) بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ربيع/ صيف ١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٢م.

٧. دريدا، جاك، البنية والدال واللعب في خطاب العلوم الإنسانيّة، مجلة فصول، العدد (٤) المجلد (١١)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢م.

٨. دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: جهاد كاظم، ط٢، الدار البيضاء - المغرب، دار توبقال للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.

٩. زاده، مهدي عسكر، رسول رسولي بورا، ما بعد بنيويّة جاك دريدا - مقاربة نقديّة استنادًا إلى آراء العلامة الطباطبائي، مجلة الاستغراب، العدد (٢٧-٢٨) بيروت ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ربيع/ صيف ١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٢م.

١٠. زيما، بيير.ف.، التفكيكيَّة- دراسة نقديّة، تعريب: أسامة الحاج، بيروت، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٦م.

١١. العكلة، حمدان، المنهجيَّة التفكيكيَّة... معاثرها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها (دراسة نقديّة)، مجلة الاستغراب، العدد (٢٧-٢٨) بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ربيع/ صيف ١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٢م.

١٢. غارودي، روجيه، البنيويَّة فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩م.
١٣. ليشته، جون، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا من البنيويَّة إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، أكتوبر ٢٠٠٨م.
١٤. المسيري، عبد الوهاب، دريدا في القاهرة: التفكيكيَّة والجنون، مجلة أوراق فلسفية، العدد (١٢)، القاهرة، ٢٠٠٥م.
١٥. هارلند، ريتشرد، ما فوق البنيويَّة - فلسفة البنيويَّة وما بعدها، ترجمة: لحسن أحمامة، ط٢، سورية، دار الحوار، ٢٠٠٩م.

ثانيًا- المواقع الإلكترونية

١٦. أبو رحمة، أماني، فوكو بين الوجودية والبنيويَّة وما بعد البنيويَّة، مقال إلكتروني منشور على الرابط التالي:
https://amaniaburahma.blogspot.com/201610//blog-post_21.html?spref=fb
١٧. الأبنودي، غلاب عليو حمادة، اغتيال النص- نقد نظريّة موت المؤلِّف لرولان بارت (قراءة هيرمنيوطيقية)، مقال منشور بأكاديمية بالعقل نبدأ، على الرابط التالي:
https://mashroo3na.com
١٨. مجهول، ما بعد البنيويّة، مقال إلكتروني منشور على الرابط التالي:
https://www.marefa.org/

ما بعد البنيويّة

البحث عن المعنى الضائع في الحضارة الغربيّة الحديثة

ليزا سعيد أبو زيد [1]

تمهيد

التقنية أو التقانة أو التكنولوجيا (**Technology**)، أصبحت أزمة العصر التي تكتسح حياة الإنسان وتدفع به باتجاه واقع يزداد تأزّمًا واختلالاً. وعلى الرغم من أن التقنية نشأت في المقام الأوّل لتيسير حياة الإنسان، إلّا أنّها تحوّلت في عصر الليبراليّة المفتوحة والرأسماليّة الجائرة إلى تهديد صارخ يتربّص به على أوسع نطاق. فمن الناحية الاقتصاديّة نجابه بتحدي استبدال الإنسان بالآلة والتهديد بفقدان الوظائف والأعمال، مشكلة قائمة وقابلة للفحص من خلال عدسة فلسفة الاقتصاد. وتثور أسئلة حول مدى فعالية استبدال الإنسان بالآلة في تخفيف أعبائه، إذ يظهر أن مصلحة أصحاب رأس المال ترتكز على تحقيق أقل تكلفة وأقصى ربح دون مراعاة لأي عوامل أخرى.

أمّا عن علاقة التقنيّة بالتعليم، فالسؤال الذي بات يقضّ الدوائر الحكومية الغربيّة وتفكير النخب، هو التأثير الصارخ للتقنية وتطوّراتها الدراماتيكية على النظام الأكاديمي، ومع أنّ الثورة التقنية قد وفّرت عناصر مهمة في وسائل التعليم، إلّا أنها أحدثت صدعًا في إنتاج المعرفة، وخصوصًا في ميدان العلوم الإنسانيّة. ولئن كانت التقنية قادرة على تحليل البيانات والتنبّؤ بالنتائج من خلال البيانات التي تمت برمجتها فقط، فإنّها تظلّ عاجزة عن تكوين وجهة نظر مستقلة؛ لأنها استعاضت عن إعمال العقل في تحليل القضايا الأساسية المرتبطة بنظام القيم، وإذا كان الأمر قد بلغ ذروته في المجتمعات الغربيّة لجهة تحويل الإنسان إلى

---

١. باحثة وأستاذة محاضرة في الفلسفة المعاصرة - جمهورية مصر العربية.

مجرّد متلقٍّ خاضع للبرمجة وآليات الذكاء الإلكتروني، ففي المجتمعات العربية والإسلامية بدت النتائج في غاية الفداحة، فلك أن تتخيل أن لدينا جيلاً تعّلم أن يقف في المنطقة الرمادية ليتّسم بالانفتاح والحياد والموضوعة التي يزعمها الفكر الغربي المعاصر. فلا يمكن لأحد أن ينكر وجود فئة كبيرة منّا في المجال الأكاديمي لا يستطيعون التعبير عن آرائهم فيما يحدث في «غزة» -مثلاً- من إبادة جماعية واضحة وضوح الشمس، حتى لا يفقدون مكانتهم الاجتماعيّة في المجتمع الغربي، أو يفقدون انتماءهم إلى مؤسّسات غربيّة تدرّ عليهم المال والرعاية وتندّد بحقوق الإنسان وتقوم بتشويه صورة العرب والمسلمين ليلاً ونهارًا.

وكذلك نجد أيضًا تأثيرات التقنية على العلوم الإنسانيّة وتحليل طبيعة ما يسمى بوسائل التواصل الاجتماعي التي أدّت في نهاية المطاف إلى عزلة اجتماعيّة واضحة، وآخر مهجّر منبوذ؛ الأمر الذي أدى إلى قلب العملية الوجودية، التي تمحورت حول طبيعة الإنسان ووجوده، فصارت تبحث في الكيانات التي تستبدل الآخر الإنساني بآخر تقني مبرمج لا يختلف مع مالكه، بل يتوافق مع طريقة تفكيره، ويؤيّد كل آرائه، مع ما لهذا من تأثير على العلاقات الاجتماعيّة وطبيعتها. كما تثير التقنية تحديات حول كيفية تأثيرها على العلاقات الإنسانيّة والتفاعلات الاجتماعيّة. فلا مستقبل للعلوم الإنسانيّة مع التقنية؛ لأنها ببساطة لا تهتم بالإنسان لتدرسه، هي تضع خططها فقط، وعلى الإنسان أن يتقبّلها ويتكيّف معها؛ لذلك سوف نجد في الجامعات المُنشأة حديثًا اختفاءً لدراسات العلوم الإنسانيّة وتوجيهًا نحو الاهتمام بكل ما يتعلق بالتقنية والاقتصاد والذكاء الاصطناعي فقط. سوف تصبح الفلسفة ثرثرة فارغة والتاريخ محض هراء وعلم النفس رفاهية لا طائل تحتها.

كما نجد ملمحًا بارزًا آخر، وهو اختفاء الروحانية، فأنت تخاطب الآلات في المقام الأول، فسيطرة الآلة على كل نواحي حياتنا نزع منها الأبعاد الروحية والشعورية بشكل حادّ حتى ليكاد يمثل بترًا لعلاقتنا بالوجود ككل.

لقد أصبحت التقنية سلاح حرب، وخاصة ما يعرف بالتقنية النووية، وهي موضوع فحص وتشكيك في الفكر الفلسفي الغربي الآن، فالواقع الغربي مأزوم وينذر بالكثير؛ مما سمح بظهور مناقشات حول «ما بعد التقنية» لمحاولة مجابهة المخاوف الكبرى التي تهدّد وجود

الإنسان، على أمل أن تمثّل ما بعد التقنية إعادة ضبط وتوجية للتقنية نحو آفاق أكثر إنسانيّة.

سوف نحاول، من خلال هذا المقال، البحث فيما وراء التقنية والفكر الذي أنتجها، وإنما يتأتّى لنا ذلك من خلال تكوين فهم حقيقي عنها بالرجوع إلى ماهيتها، وتحليل الموقف الحاليّ للإنسان من التقنية، وفهم الرؤية الكامنة وراءه، ومحاولة طرح رؤية بديلة قادرة على مواجهتها، وتهيئة تربتنا لنموّ المنقذ؛ لوضع حدّ لفزّاعة التقنية المعاصرة. ولكن كما قال فرانسيس بيكون: «إن المعرفة قوة»، فالمعرفة هي السبيل الوحيد لتسلّحنا الآن.

أوّلًا: نظرة في تعريف ما بعد التقنية

أصل مصطلح التقنية في اللغة الإنجليزيّة **(Technology)** يعود إلى اليونانيّة **(Τεχνολογία)** تُنطق «**(Tekhnología)**»، وهي تتكون من مقطعين: الأول «تكنو» **(Tekhno)** بمعنى فن أو حرفة، والثاني: «لوجيا» **(logía)** بمعنى علم أو دراسة، وهنا تكون التكنولوجيا بمعنى علم التطبيق. ويعرفها لالاند في قاموسه[١] على أنها تعتبر مجال تطبيق النظريّات العلميّة، فالعلم يضع النظريّات، والتقنية تضع التطبيق العملي لهذه النظريّات.

أما من الناحية الاصطلاحية، فقد أضحت التقنية أمرًا مألوفًا لدرجة البداهة، تشكل حياتنا على نحو أبعدنا عن التساؤل عن تعريفها ومعناها، فنحن نعيش معها وتعيشنا. «وقد أشار مؤرخو التقنية لعدة سنوات إلى الموقف الرافض لتقديم تعريف محدد لمصطلح «التقنية». وعلى الرغم من تناقض هذا الموقف، إلى حد ما، إلا أنه يعكس نضجَ هذا التخصص العلمي ووثاقته. وفي الواقع، يشبه هذا الموقف ما يحدث في مجال تاريخ الفن مثلً؛ إذ لا يشعر أي مؤرّخ محترف للفن اليوم بالرغبة في تعريف «الفن» بشكل دقيق؛ فهم يعتبرون أن هذا المفهوم المعقّد للإبداع البشري لا يمكن تحديده ببضع كلمات محددة بعناية»[٢].

ومع ذلك فقد عرف أرسطو التقنية بأنها هي التي «تحقّق غايات لا تحقّقها الطبيعة»، وهو لم يتنكّر لها ولم يذكر سلبيّاتها، أما أفلاطون فقال إنّ التقنية تتعلّم من الطبيعة وتحاكيها. أما

١. موسوعة لالاند الفلسفية، ص١٤٢٧-١٤٢٩.

2. Olsen, Jan Kyrre Berg, Stig Andur Pedersen, Vincent F. Hendricks, (Ed), A Companion to the Philosophy of Technology, (2009), Blackwell Publishing Ltd. ISBN: 978-1-405-14601-2, P.8.

ديموقريطس، فهو يُشير إلى أن «ابتكار بناء المنازل وصناعة النسيج، كانا في المقام الأول يعتبران محاكاة لما تقوم به طيور السنونو والعناكب في بناء أعشاشها وشِباكها»[١].

وقد ساهمت الأبحاث الحديثة بشكل إيجابي في التعامل مع مصطلح «التقنية» ككيان ناشئ ومتنازَع عليه، علمًا أن التقنية ليست جديدة كما يعتقد العديد من الناس، لا سيّما بالنظر إلى العصور التاريخية المميزة من الناحية التقنية، مثل العصر البرونزي والعصر الحديدي، حيث نجد أن ابتكار مصطلح «التقنية» يُنسب عادةً إلى جاكوب بيجيلو **(Jacob Bigelow)** (١٧٨٧-١٨٧٩م) الذي كان طبيبًا وأستاذًا في جامعة هارفارد، واستخدمه في كتابه «عناصر التقنية» **(Elements of Technology)** (١٨٢٩). وقد أشار في كتابه إلى أن «التقنية» هي مصطلح يُستخدم لوصف المبادئ والعمليات والمصطلحات المتعلّقة بالفنون البارزة، وخاصة تلك التي تنطوي على تطبيقات علميّة تعود بالفائدة على المجتمع وتحقق الربح للأفراد.

ففي السابق، كان مصطلح «التقنية» في اللغة الإنجليزيّة واللغات الأوروبيّة الأخرى يشير بشكل أساسي إلى الكتب والمؤلَّفات التي تصف المهارات والحرف الفنية المختلفة. ومع ذلك، لم يحقّق استخدام بيجيلو للمصطلح شعبية فورية. وبعد مرور أكثر من ثلاثة عقود، أعاد بيجيلو تعريف المصطلح كمجموعة من الأدوات والتقنيات الفردية، وتعبيرًا عن التقدم، وقوة نشطة في التاريخ.

وفي خطابه إلى معهد ماساتشوستس للتقنية في عام (١٨٦٥م)، أكد بيجيلو على أن التقنية تقدّمت بخطى حثيثة في القرن الحالي، وأصبحت أكثر تعبيرًا عن الحضارة من أي شيء آخر. وقد عزّزت، أكثر من أي مجال آخر، المزيد من العمل على توسيع آفاق المعرفة المربحة، ومدّ نفوذ البشر على الطبيعة، والاقتصاد في الجهد والوقت؛ وبالتالي تحسين مطّرد في جودة حياة الإنسان[٢].

1. Franssen, Maarten, Gert-Jan Lokhorst, Ibo van de Poel, Philosophy of Technology, Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Fri Feb 20, 2009; substantive revision Mon Mar 6, 2023.

2. See: Ibid, P.8-9.

وإذا كان هذا كلّه ممّا لا نستطيع إنكاره، فإننا لا نستطيع أيضًا إغفال حقيقة أن نشأة التقنية ابتداءً إنما كان باعثها الأساسي تيسير حياة الإنسان وجعلها أفضل، وليس الدخول في صراع نفوذ مع الطبيعة، فقد ظهرت التقنية منذ البدايات الأنثروبولوجية السحيقة للإنسان، حيث بدأ الإنسان يلاحظ الطبيعة ويتأمّلها ويتعلّم منها ويحاكيها؛ فمن أعشاش الطيور تعلّم بناء البيوت، ومن مراقبته للطيور والحيوانات استطاع تأسيس حياة منسجمة مع الطبيعة والكائنات الأخرى من حوله. كان هذا شيئًا طيبًا في التقنية القديمة، ولكن التقنية الحديثة والمعاصرة باتت تمثل تهديدًا بالغ الخطورة على استمرار الجنس البشري، بل وعلى جميع مظاهر الحياة على الكوكب؛ فلم تعد وسيلة لتحقيق غايات، كما لم تعد الحاجة أم الاختراع، بل صار الاختراع يأتي أوّلًا، وعلينا أن نخلق له الحاجة؛ فشعار التقنية المعاصرة واضح وصارم وحاد وهو: **تكيّفْ أو مُت**.

وإذا كان ثمّة دراسات تتناول قضيّة التقنية، فإنها تميل إلى التناول الإحصائي الرقمي، والتي توضح من خلاله مدى التوسع في استخدام التقنية ومدى زيادة الطلب على الأدوات المنزلية، وسيطرة الآلة على العمل في المصانع، والانتشار الجغرافي للمنتجات التقنية. بيد أن فلسفة التقنية تتناول الجوانب المعرفية والإنسانيّة والأنطولوجية للتقنية، ومع تصاعد أزمة الإنسان المعاصر مع التقنية والتنديد الفلسفي لها بضياع الهوية الإنسانيّة والتحوّلات المعرفية المختلفة، راحت تتصاعد أيضًا الأفكار والرؤى حول تجاوز مرحلة التقنية أو إعادة تقويمها في مرحلة جديدة يطلق عليها مرحلة «ما بعد التقنية» **(post-technology أو Post-Tech)** أو **(Postdigital)**.

وتدور الدراسات الآن في العالم الغربي حول تداعيات التقنية وعصر مابعد التقنية أو ما يسمّى **(The post-technological world)**. ومصطلح مابعد التقنية غير محدد بشكل دقيق، وإنما هو بالأساس دعوى لتجاوز المرحلة التقنية والنظر إلى ما يأتي بعدها؛ لأننا الآن نعيش عصرًا تقنيًّا بشكل يختلف تمامًا عما عرفناه من قبل عن التقنية، فمرحلة تجاوز التقنية الآن تحاول العودة إلى ما هو إنساني مرة أخرى، لأن التقنية ابتعدت عن الإنسانيّة وأصبحت تعمل بشكل مستقلّ، ولم تعد الغاية هي مساعدة الإنسان، وإنما تحولت إلى القضاء على

كل ما هو إنساني لصالح كل ما هو آلي، والملاحَظ المهم هنا هو ارتباط مصطلح ما بعد التقنية بمصطلح ما بعد الإنسانيّة فقد صارا مرتبطين معًا؛ حيث نجد الدراسات الدائرة في العلوم الإنسانيّة تطرح هذا المصطلح الآن: ما بعد الإنسانيّة، وهو مرتبط تمامًا بالتقنية؛ لأن التقنية هي التي تصير بنا في الطريق إلى ما بعد الإنسانيّة، أمّا ما بعد التقنية، فهي بمثابة رجعة للفكر التقني وإيقافه عند حدوده الأولى.

قد يكون **(Postdigital)** اصطلاحًا يشير إلى المرحلة التالية بعد مرحلة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات **(ICT)** واستخدام الأدوات والتقنيات الرقمية. يمكن أن يعكس هذا المصطلح فهمًا أعمق للتقنية، حيث يتم التركيز على كيفية تكامل التقنية في حياتنا اليومية بشكل أكبر وأكثر تعقيدًا، بحيث تصبح جزءًا لا يتجزّأ من تجاربنا الحياتية. كل هذا مهم، ولا مشكلة فيه إلا حينما يُعتبر خاتمة المطاف، إذ ذاك يكون تفكيرًا أبتر؛ فهو ينتمي إلى ذلك التفكير الحسابي الذي يتعامل بالتقديرات والدرجات والأرقام، بينما نحن في حاجة ماسة إلى فهم الجوانب المعرفية والأنطولوجية للتقنية واستيعابها، وهذه تحتاج إلى التفكير التأملي الذي يتميز به الإنسان؛ فهو مكون أساسي من مكونات الإنسان السائر على طريق الحق، ولكن هذا ما لا يأبه له الفكر الغربي الذي صار غارقًا إلى أذنيه في التفكير الحسابي ولغة الأرقام والنتائج العجلى، والعالم والإنسان بالنسبة إليه مجرد موضوعات وأشياء داخلة في أرقام ودوال حسابية.. هذا الفكر الذي ضل طريقه هو الذي يطور ويغذّي وحش التقنية: أي التقنية في صورتها الاستهلاكية المتوحّشة الآن، ورغم تعالي الصيحات المنذرة بتداعيات التقنية وعواقبها، إلا أن هذا الفكر قد فقد طريق الرجعة.

ثانيًا: التقنية في التاريخ الفلسفي

«يعتبر مجال فلسفة التقنية حديثًا نسبيًّا في المجال الفلسفي المتخصص، وذلك مقارنة بالفروع الأخرى التقليدية مثل الميتافيزيقا والأخلاق، فهي ترجع لنحو ألفين وخمسمئة عام»[1]. ولم يكن هناك تناول مباشر لفلسفة التقنية خلال القرن الثامن عشر وحتى نهايات

1. Dusek, Val, Introduction: Philosophy and Technology, In: Companion to the Philosophy of Technology, Ibid, P.131.

القرن التاسع عشر، وقد كانت الكتابات التي تتناول فلسفة التقنية أو تدور حولها جزءًا من فلسفة العلوم بالأساس؛ فلم تكن مباشرة أو خاصة بالتقنية. فخلال هذا القرن كتب عدد من العلماء، من الفيزيائيين على الأغلب، أعمالاً مكرّسة خصيصًا لفلسفة العلوم. وعلى الرغم من أهمية التقنية في حياة الإنسان والمجتمع على مر العصور، إلا أنه لم يكن هناك تقليد مستمر في فلسفة التقنية. لا شكّ في أنّه كانت هناك بعض الإسهامات في هذا المجال بين الفلاسفة، ولكنها كانت متقطّعة، وسوف نعرض بعضًا منها.

قام سقراط وأفلاطون بإبراز التباين بين المعرفة العملية الضيقة المتخصصة في الحِرَف من ناحية، والحكمة الشاملة التي تسعى الفلسفة إليها من ناحية أخرى، كذلك فقد ناقش أفلاطون وأرسطو الحرف والفنون والمهارات المختلفة باعتبارها مهارات تختلف عن المعرفة الحقيقية.

وبعد ما يقرب من ألفي عام تالية، أكّد فرانسيس بيكون على دور التقنية في المعرفة التجريبية وفي المساهمة في ازدهار المجتمع، فلقد أوْلى بيكون اهتمامًا كبيرًا لأهمية المعرفة الحرفية في الحصول على المعرفة التجريبية وتحكّم الإنسان في الطبيعة، وهو في هذا قد اختلف كثيرًا عن «التجريبيّين البريطانيّين» (لوك، بيركلي، هيوم، ميل)، الذين يُعتبرون عمومًا ذُرّية فلسفته خلال القرون الثلاثة التالية. حيث ركز هذان الأخيران على ارتباط الأفكار بناءً على المعرفة الحسية وليس على المعرفة المستندة إلى النشاط العملي.

يحلّل فال دوسك Val Dusek كيف كرّس سان سيمون وأوغست كونت **(Henri de Saint-Simon and August Comte)** في فرنسا، بالإضافة إلى كارل ماركس في ألمانيا، اهتمامهم بدور التقنية في تطوير المجتمع. لم يركّز كونت وسان سيمون على تفاصيل تقنيات معينة، ولكنهما جعلا مفهوم «المجتمع الصناعي» محوريًا في تصوراتهما للتطور التاريخي والهيكل الاجتماعي للمجتمع المعاصر. أما ماركس، الذي وصف جوهر المجتمع المعاصر بأنه الرأسمالية بدلاً من الصناعية بشكل عام، فقد قام في أعماله الاقتصاديّة اللاحقة بتحليل تقنيات معينة بالنسبة لتأثيراتها على العمال ومساهمتها في الإنتاجية. فقد أولى ماركس عناية خاصة لموضوع الآلات التي تُدار داخل المصانع وتقلّل التكلفة وتقلّل من قيمة العمالة،

والتي يفضّلها رأس المال لكي ينمو ويحصل على أرباح سريعة في وقت قصير.

وفي بداية القرن التاسع عشر ظهرت حركة تدعو إلى التخلّي عن هذه الآلات التي تقلل من قيمة الإنسان، وهي حركة لوديت **(Luddite)** التي تألّفت من مجموعة من العمال الذين عارضوا التقدم التقني الذي صاحبَ الثورة الصناعية، وكانوا يرون أن هذه التقنيات الجديدة تهدّد وظائفهم وتغيّر نمط حياتهم، ولذا قاموا بتدمير المعدات الصناعية احتجاجًا على هذه التطورات. يُستخدم مصطلح «لوديت» أحيانًا لوصف أي فرد أو جماعة تعارض التقدم التقني أو التغيرات الاقتصاديّة المتعلقة به. وتعرفهم الموسوعة البريطانية بأنهم مجموعة من الحرفيين الإنجليز قاموا في القرن التاسع عشر بتدمير وتخريب آلات النسيج التي حلّت محلّهم في العمل، بدأت الحركة في محيط نوتنغهام في نهاية عام (١٨١١م)، وفي العام التالي امتدت إلى يوركشاير ولانكشاير وديربيشاير وليسترشاير. وقد سموا بهذا الاسم نسبة إلى زعيمهم الحقيقي أو المتخيل، المعروف باسم الملك لود، على اسم نيد لود **(Ned Ludd)** الأسطوري على الأرجح. وقد لاقوا تعاطفًا ودعمًا محليًا كبيرًا، في حين تم الإيقاع بهم من قِبل بعض رجال الصناعة آنذاك، وسرعان ما انتهى أمرها ليفسح المجال لعهد ازدهار الصناعة[1].

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وحتى بداية القرن العشرين، كان لدى العديد من الفلاسفة الكبار شيء ما يقال حول التقنية. وعلى الرغم من نمو العلم والتقنية في العصر الحديث المتبوع بالثورة الصناعية، فإن الفلاسفة العقلانيين والتجريبيين البريطانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر (باستثناء بيكون) لم يتناولوا التقنية بشكل واضح ومحدد في كتاباتهم إلا قليلاً، هذا بالرغم من قرنين من الاهتمام المكثّف بنظريّة المعرفة وطبيعة المعرفة في العلوم المجردة، وهذا يشير إلى أنه خلال العصر الحديث كان يُنظر إلى التقنية ببساطة كعلم تطبيقي.

وإذا كان بإمكان الإنسان فهم طبيعة المعرفة العلميّة، فإن مشكلات فلسفة التقنية ورؤية التطبيق المباشر للعلم على التقنية كانت تُعتبر في الغالب غير ذات مشكلة. علاوة على

1. See: Luddite, Encyclopedia Britannica: https://www.britannica.com/event/Luddite

ذلك، فقد رأى الفلاسفةُ وأنصارُ التنوير التقنيةَ كفضل كبير يقدَّم للمجتمع، وكانت التقنية، وفقًا لرؤية فرانسيس بيكون ستسهم في الصحة الوطنية والثروة والرفاهية، ولم تكن هناك مشكلات أخلاقيّة رئيسة في التقنية.

لذلك يمكننا أن نوجز عدم الاهتمام المباشر من الفلاسفة بالتقنية في ارتباطها بنظريّة المعرفة العلميّة وفهمها على أنها تطبيق عملي للنظريات العلميّة. ومن هذا المنطلق سوف تظهر التقنية وكأنها نجدة وإنقاذ للإنسان، لا سيما أن عيوبها لم تكن قد ظهرت بعد. والعجيب حقًا أن التشكيك في قدرة التقنية والتنديد بسلبياتها لم يأتِ من العلماء ولا من الفلاسفة، وإنما جاء من الفنّانين والكتاب والروائيين وأصحاب الأعمال الأدبيّة، وكان ذلك حتى نهاية القرن التاسع عشر، حتى بدأت عيوب التقنية في الظهور؛ فبدأت دراسة الجانب الآخر من التقنية.

كان التركيز الأساسي للحوار الفلسفي يتمحور حول نظريّة المعرفة العلميّة والنظريّة السياسيّة، وبالمقارنة فقد اعتبرِت التقنية أقل إشكالاً، أو لم تُعتبر كمجال فلسفي مستقلّ يحتاج إلى الفحص والتحقق. وقد ظلّت هذه الرؤية مستمرّة حتى الفترات اللاحقة عندما أصبحت عواقب وآثار التقنية أكثر وضوحًا وتم الاعتراف بها كمواضيع فلسفية مهمة، وقد كانت الانطلاقة الواضحة في الثلث الأوّل من القرن العشرين، حيث بدأت تظهر فلسفة التقنية بوضوح وبشكل مستقل، وليست فقط تحت مظلة فلسفة العلوم والسياسة والأخلاق.

ينوّه فال دوسك إلى أن هناك عائقًا آخر وقف أمام تطوير فلسفة التقنية على نطاق واسع وبشكل مكثف داخل مجال الفلسفة خلال الثلثين الأول والثاني من القرن العشرين، وهو أن فلسفة التقنية تعتبر مجالاً فلسفيًّا يتضمن توليفًا من مجموعة واسعة من فروع الفلسفة؛ فهي تتضمن فلسفة العلم، ونظريّة المعرفة، وفلسفة الفعل، والأخلاق، والفلسفة السياسيّة، وقد تمتد إلى الجماليات والميتافيزيقا وفلسفة الدين وفلسفة البيئة أيضًا. هذا بينما في إطار الفلسفة التحليلية، التي سادت خلال هذه الآونة، كان التركيز على فلسفة العلم والأخلاق يشمل فئات منفصلة من الخبراء، وذلك حتى نهاية الثمانينات على الأقل.

مع تطور التكنولوجيا، أصبح من الضروري التفكير بعناية في الآثار الأخلاقيّة لهذا التقدّم؛

فقد ظهرت قضايا مثل استخدام الأسلحة النووية وتأثيرات التكنولوجيا على البيئة، الأمر الذي أدى إلى انتشار التفكير في الموازنة بين الفوائد التي تقدّمها التكنولوجيا والمخاطر التي قد تنجم عنها. ومع تطور التكنولوجيا الحيوية أصبحت قضايا تعديل الجينات للإنسان والتفكير في هندسة طبائع الإنسان موضوعًا مثيرًا للقلق. هذا يعني أن الناس بدأوا يتساءلون عن كيفية تأثير التكنولوجيا على جوانب الحياة الأساسية والطبيعة البشرية ذاتها.

لذا تحوّل الأمر فلسفيًّا بالتقنية من المشكلات الأخلاقيّة والسياسيّة وحتى فلسفة العلم إلى أبعاد أكثر عمقًا، وهي الأبعاد الأنطولوجية، فقد أدت التقنية النووية وهندسة طبائع الإنسان والتعديل في سلوكياته وقدراته الطبيعية تقنيًا إلى تحقيق نتائج مثيرة على المستوى الأنطولوجي وليس الأخلاقي والعلمي فقط، فهذا يجعل فلسفة التقنية تطرح أنطولوجيا جديدة تخلقها التقنية وتحدد فيها ما يراه الفكر التقني ملائمًا للمرحلة، وليس ما يجب أن يكون. فما هي ماهية وطبيعة الإنسان الذي يصبح نصف بشري ونصف تقني، بالطبع لا يمكن اعتباره إنسانًا بالمعنى الأنطولوجي المعتاد في الفلسفة.

ومن ناحية أخرى، فإنه إذا جاز لنا أن نوسع مفهوم التقنية بحيث يشمل كل ما هو مصنوع، أو كل ما تدخّلت فيه يد الإنسان وعقله، فإنّنا سوف نجد تمييزًا وجوديًّا أساسيًّا بين الأشياء الطبيعية والمنتجات التقنية؛ فقد انتقد ابن سينا الكيمياء لأنها لا تستطيع إنتاج مواد أصلية، وقدّم لنا نقدًا للتقنيّات السيّئة[1].

ولعل باستطاعتنا التمييز الوجودي بين الأشياء الطبيعيّة والمنتجات التقنية من خلال فهمنا لفكرة «الحضور»؛ فالأشياء التقنية توجد، بينما الأشياء الطبيعية تحضر، لها حضور، ويمكننا أن نلمس ذلك بسهولة من خلال تأمّل باقة من الأزهار الطبيعيّة وأخرى مصنوعة بمهارة فائقة وتتطابق ظاهريًّا مع الباقة الطبيعية، فعلى الرغم من تطابق الشكل الذي تراه العين، إلا أننا نشعر شعورًا مميزًا تجاه الباقة الطبيعية، وكأنها تلمس كياننا من الداخل أو تتواشج معنا في روابط شعورية غير مرئية، وهذا هو الحضور: يلمس كيانك ويمتد من حولك وينفذ إلى داخلك، بينما الأخرى مقطوعة الأواصر، جامدة، خرساء. هذا مجرَّد مثال بسيط

1. See: Ibid, Luddite, Encyclopedia Britannica.

لإجلاء حقيقة مهمة، وهي أن اجتياح التقنية لكل مناحي حياتنا يقوم حائلاً بيننا وبين الطبيعة، ومن ثم يقوم عقبة في سبيل نموّنا الروحي والمعرفي، وثراء تجاربنا وخبراتنا الحياتية؛ ما دام كل اتصال بالحياة تتوسّطه (أو تعترضه) أداة أو آلةَ!

كان الإنسان في البداية منسجمًا مع الطبيعة إلى حد بعيد، فكانت هي الموئل، وهي موضع التقدير والتقديس. أما مع تطور التقنية، فقد صار الأمر إلى تهديد للطبيعة وسيطرة واستيلاء عليها وتخزين لمواردها، لا لإشباع حاجات ضرورية كما كانت، وإنما هو الاستحواذ والاستيلاء والرغبة في التحكم. وهنا يحضر هايدغر بقوة، حيث قدّم تحليلات عميقة لمفهوم التقنية، حاول من خلالها إيضاح علاقتنا بالتقنية وكيف أثّر تفكيرنا على نسج هذه العلاقة، ولكنه لم يرفضها رفضًا مطلقًا، كما أنه لم يقبلها قبولاً كاملاً، ولكنّه أكد على أن الطريق يبدأ بفهمنا لماهية التقنية؛ «فلو استجبنا لماهية التقنية لاستطعنا أن نجرب ما هو تقني في حدوده»[١]. وهنا ربما نستطيع أن نجد مخرجًا، ولكن في النهاية أخبرنا بأنه «لن ينقذنا سوى إله»، ما يعني أن الحل البشري ما عاد متاحًا.

وفي كتابه «التفكير عبر التقنية: الطريق بين الهندسة والفلسفة»، قدم كارل ميتشام **(Carl Mitcham)**[٢] عدّة أفكار أساسيّة حول العلاقة بين التقنية والفلسفة، حيث يركز الكتاب على أن التقنية ليست مجرّد أداة فعالة، بل هي قوة تشكّل حياتنا وتؤثّر في طريقتنا في التفكير وتفاعلنا مع العالم. كما تناول التأثير الأخلاقي للتقنية، وعرض لتساؤلات حول المسؤولية الأخلاقيّة للمهندسين والمطوِّرين في تصميم التقنية واستخدامها بطرق تعزّز الخير العام وتحمي القيم الأخلاقيّة.

ويؤكّد الكتاب على أهمية البحث الفلسفي في فهم وتقويم التقنية، حيث تساعد الفلسفة في رصد التأثيرات الثقافيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة للتقنية، كما تعمل على توجيه التطورات التقنية بما يتوافق مع القيم الإنسانيّة. ومن خلال التواصل والتفاعل بين الهندسة والفلسفة،

---

١. هايدغر، مارتن، كتابات أساسية: السؤال عن التقنية، ج٢، ص١٧١.

2. Mitcham, Carl, Thinking Through Technology The Path Between Engineering And Philosophy, (1994) The University of Chicago Press.

يمكن للفلسفة أن تساهم في توجيه العمل الهندسي وتعزيز الوعي بالتداعيات الفلسفية للتقنية. وفي النهاية، يحدث الربط بين الفلسفة كفكر والتقنية كتطبيق، ويتفقان معًا في وضع استراتيجية عادلة.

إنها محاولة لتقديم رؤية شاملة للعلاقة المعقدة بين التقنية والفلسفة، والتشجيع على التفكير النقدي والتواصل بين المجالين لتحقيق تطور تقني مستدام، ولكنه أخلاقي في الوقت نفسه. وقد اقترح ميتشام بعض الأدوات والمنهجيات التي يمكن استخدامها للتحليل النقدي للتقنية من خلال التحليل الفلسفي، واستخدام المفاهيم والأفكار الفلسفية في تحليل تأثيرات التقنية على الفرد والمجتمع، ومن ثم توفير مجال للنقد الاجتماعي. حيث يدعو إلى دراسة تأثيرات التقنية على العدالة الاجتماعيّة وتوزيع الثروة والسلطة، وتحديد الفوارق الاجتماعيّة التي يمكن أن تنشأ نتيجة التقنية، كذلك التبعات الأخلاقيّة للتقنية والتفكير في المبادئ الأخلاقيّة التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند تصميم التقنية واستخدامها، كما أكّد على أهمية الآثار الثقافية للتقنية، وكيفية تشكُّل الثقافة والهوية من خلالها. يشجع ميتشام على فهم التقنية كظاهرة ثقافية تتفاعل مع القيم والمعتقدات والممارسات الاجتماعيّة.

ثالثًا: مابعد التقنية ومابعد الإنسانيّة

«منذ الحرب العالميّة الثانية، انتشرت معظم الممارسات التقنية الغربيّة بشكل موسع، حتى غدا بإمكاننا العثور على «التقنية الغربيّة» في جميع أنحاء القارات. لقد كانت التقنية جزءًا لا يتجزّأ من تطور الحضارة الغربيّة الحديثة وأساليب انتشار أنماط الإنتاج الغربيّة في جميع أنحاء العالم»[1].

وفي مقاله عن «التقنية الغربيّة»، يحلل كلد نيلسون **(Keld Nielson)** الصفات الأكثر تمييزاً للتقنية الحديثة، والتي تتمثّل في قدرتها الهائلة على التأثير والتغيير المستمرين. ويعتبر النمط الحديث للحياة الغربيّة والصحة والرفاه أمرًا لا يمكن تصوّره من دون التقنية الغربيّة. ومع ذلك، توجد أيضًا عواقب سلبية للتقنية الغربيّة؛ ففي الماضي، ساعد انتشارها وقدرتها

1. Keld Nielson, Western Technology, In: Companion to the Philosophy of Technology, P.23.

على الانتشار العالمي في تسهيل تجارة الرقيق، كما ساهمت التقنية الغربيّة في الاستعمار الغربي من خلال استخدام البرقيات والسفن البخارية والبنادق والسكك الحديدية. وقد أتاحت هذه التقنيات الاستغلال الاقتصادي والبشري وأدت إلى شعور مزعج بتفوق الثقافة الغربيّة. وعلى الرغم من أن الحرب ليست نشاطًا حديثًا تسببت فيه التقنية الغربيّة أو جعلتها ممكنة، إلاّ أن الحرب الحديثة «الشاملة» التي يعاني فيها المدنيون غالبًا أكثر من المقاتلين، هي واحدة من العواقب السلبية.

ويحضرنا هنا مثال راهن، وهو استخدام التقنية الغربيّة في الحرب على غزة وكيف استُغِلّت كفزّاعة للشعوب العربية لكيلا تتخذ إجراءً صارمًا ومواجهة فعلية إزاء ما يحدث للفلسطينيين، فكل ما فعلته إسرائيل وما زالت تفعله بدم بارد ما هو إلا غطرسة وتحدّ بامتلاك التقنية الغربيّة.

ويؤكد نيلسون على أن التقنية الغربيّة المنتشرة عالميًّا اليوم إنّما تمثّل تحديًا في شكل الفوارق الاقتصاديّة الهائلة بين مختلف أجزاء العالم، فعلى الرغم من أن معظم هذه الأجزاء تشترك الآن في أنظمة المعلومات نفسها، ولديها الإمكانيّة ذاتها للوصول إلى المعلومات نفسها، إلا أن الثروة ومستويات المعيشة تظلّ متفاوتة بشكل كبير. وإن التحدّي الذي يواجهنا الآن ليتمثّل في شبح التغيرات المناخية المهدّدة التي تنجم أساسًا عن الاستخدام المكثف للوقود الأحفوري في تشغيل وسائل النقل والإنتاج[1].

ونجد في النهاية أن الفكر الغربي هو الذي يغذّي التقنية الغربيّة التي تعطى بشكل حصري الثقافة الغربيّة وسائل الهيمنة التي تتدخل بها في كل شؤون الكوكب؛ لذلك سبق وأن نوّهنا إلى أن للتقنية قوة مهيمنة، من يمتلكها فهو يمتلك مفاتيح العالم الحديث. ولكن ماذا ترى العلوم الإنسانيّة الغربيّة التقنية الآن؟ وما هي ما بعد الإنسانيّة؟

يختتم وليام جي نوتال **(William j. Nuttall)** مقاله عن «التقنيات النووية» **(Nuclear technologies)** كيف أنها أثارت وما زالت تثير، مجموعة من القضايا الفلسفيّة والسياسيّة في قلب العلوم والتقنيات النووية في القرن العشرين، حيث يؤكّد نوتال على أنّ الفكرة الرئيسة

1. Ibid, Keld Nielson, Western Technology, P.27.

تتمثّل في أن العلم، وبشكل خاص العلوم النوويّة، تسير في مسار حتمي، لا رجعة منه، وأن أقصى ما يمكن أن نأمل في تحقيقه هو إبطاء تقدّمها في الاتجاهات غير المرغوب فيها. وفي هذا السياق، يمكن الجدل بأن الكثير من صنّاع القرار، إن لم يكن معظمهم، شعروا بأن هذه الاتجاهات الحتمية تجعل كل القضايا المتعلقة بالأخلاق بلا أهمية، وكانت هذه القضايا مسائل إدارية أكثر منها قيادية[1].

لذلك تبحث فلسفة التقنية عن «ما بعد التقنية» للتجاوز وربما لمحاولة إيجاد طريق لما ظهر الآن من مجتمع ما بعد الإنسان، فإنسان التقنية فائقة التطور ليس هو الإنسان كما نعهده، والمخيف هو إنسان ما بعد التقنية لو أستمر الوضع كما هو عليه، فلو أنها استمرت تنسج على نفس المنوال: فإنه من المتوقع اختفاء الحياة الإنسانيّة وظهور حياة مختلفة تقنية ومهندسة بالكامل تتلافى الأخطاء البشرية وتعالج مواطن الضعف البشري، وعلى خواطرنا أن يتولاها الفزع إن جال بها فكرة أن التقنية تعتبر المشاعر الإنسانيّة نوعًا من الضعف الذي يجب تخطيه، فكمْ سيكون الدمار والهلع؟!

إنَّ حرب الإبادة الجماعيّة التي تدور في غزة الآن والتي تزامنت مع وقت إعداد هذه الدراسة، تقدّم نموذجًا عمليًّا للتفكير التقني الذي يتخطّى جوانب الضعف والشعور البشريين، فنحن نرى من المشاهد العنيفة والوحشية ما ينفطر منه الفؤاد، والسؤال المشترك بين كل من يرون ذلك: من ذلك الإنسان الذي استطاع أن يفعل كل هذا؟ وكيف فعله إن كان يمتلك حسًّا وشعورًا إنسانيين؟ يمكننا أن نقول إن الآلة هي التي تحارب لا الإنسان، فأين هذا الإنسان الذي يطاوعه قلبه على حرق الأطفال وتقطيع أطرافهم وإصابتهم بالعمى، ليس إنسانًا بالطبع، وإنما يمكن أن يكون هذا هو إنسان التقنية الحديثة الذي تمت معالجته تقنيًا، فهو وحده من يستطيع أن يفعل ذلك بدم بارد.

رابعًا: فينومينولوجيا ما بعد التقنية

يُعتبر إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨م) مؤسّس الفينومينولوجيا أوالظاهريات كتيار

1. Ibid, Keld Nielson, Western Technology, P.109.

فلسفي رئيس تطور في القرن العشرين، فقد اهتم هوسرل بتطوير نهج فلسفي يرتكز على الوصف المباشر لتجارب الوعي دون الاعتماد على مفاهيم مسبقة أو نظريات جاهزة، كما أنه أكّد على ركائز منهجية أساسية هي:

- الوعي موجّه دائمًا نحو شيء ما، وهو ما يعرف بـ«قصدية الوعي».
- تعليق الحكم المسبق حول وجود الكائنات أو الأشياء، مما يتيح فرصة استكشاف الظواهر بشكل مفتوح والمواجهة المباشرة معها دون تحيز (تقويس الظاهرة).
- تأكيد أهمية الوصف النقدي لتجارب الوعي.

وقد بيّن هوسرل وصف الظواهر وتحليلها، في صورتها الأكثر عمقًا، حيث تعني الفينومينولوجيا اهتمامًا بفهم كيف يظهر الواقع للوعي، وذلك من خلال التركيز على الوصف المباشر لتجارب الوعي وتحليلها، ويتركّز اهتمامها الأكبر على الظواهر المعتادة والمألوفة والمكرّرة التي لا نلاحظها بشكل تأمّلي وتتكرّر بشكل يجعلنا نظنّ أنها طبيعية ومعتادة، وهنا تدعو الفينومينولوجيا إلى وقفة والنظر التأملي النقدي لفهمها والذي يعمق فهمنا للعالم والواقع المعيش.

كيف تظهر الأشياء في الوعي بشكلها الأكثر عمقًا؟ يحدث ذلك فقط حينما نكون نحن «دازاين» أي في وجودنا المجرّد «ها هنا» كما عبر عنه هايدغر، يمكننا أن نصل إلى وصف نقي: «إلى الأشياء نفسها»، أي السماح للأشياء بأن تظهر، بعيدًا عن معرفتنا السابقة أو مفاهيمنا المعدّة سلفًا أو الإسقاطات التي نجيدها طوال الوقت لنريح أنفسنا. ولهذا تعني كلمة ظاهرة في اليونانية ما يظهر نفسه بنفسه، أي يتجلّى... وما علينا إلا أن نسمح بهذا التجلي ونتأمله وألّا تأخذنا العجلة.

وقد قدّم هايدغر تصورًا رائعًا وعميقًا لتحليل الظواهر، فنجد مثلاً نظريتة «في القرب» أو في متناول اليد: فما هو قريب منّا يغدو أبعد الأشياء عن أن نعرفه لأننا اعتدناه؛ فنحن نعتاد القريب ونستخدمه دون تأمل، وهو «القانون الأول للفينومينولوجيا» «قانون القرب» (المستمدّ من الجشطلت)، ويعرض لمفارقة أن الأقرب إلينا في مساعينا الدنيوية اليومية

يبقى أبعد منّا من حيث قدرتنا على تناولها بوضوح وفهمها نقديًّا...»[1] وهذا ما ينطبق الآن على التقنية التي اعتدناها لدرجة أننا لم نعد نتساءل من الأساس عن ماهيتها وفهمها فهمًا تأمّليًّا واضحًا.

إن ما بعد التقنية يمكن أن يكون فينومينولوجيا التقنية، أي أن فحص التقنية فينومينولوجيًا هو الذي سيوضح لنا طريق ما بعد التقنية، حيث «تهتم الفينومينولوجيا في المقام الأول بالظواهر التي لا تزال «مخفية عن مرأى الجميع»؛ إما لأنها غير ظاهرة بفعل تدخّلات من نظريات أخرى، أو مخفية من خلال طبيعتها المباشرة (مثل الشعور بالملابس على أجسادنا)، أو تتّسم بالوجود في كل مكان (مثل الماء بالنسبة لنا أو التقنية على نحو متزايد)، أو الوضوح المفرط.. تمامًا مثل العدسات التي نرى من خلالها ولكننا لا نراها، والتي تكشف ضمنيًّا، وإن كانت تشوّه في كثير من الأحيان، شعورنا الأساسي بأنفسنا وعالمنا»[2].

يحلل لاين تومسون **(Iain Thomson)** (١٩٦٨م) في مقاله «الفينومينولوجيا والتقنية» – الاختلاف الأساسي بين فينومينولوجيا هوسرل وهايدغر، ويؤكّد لنا أنها تظهر بوضوح في فينومينولوجيا التقنية؛ حيث يُقدِّم الهوسرليون والهايدغريون إجابات متداخلة ولكنها مهمة بشكل فارق في السؤال عما إذا كان للتقنية جوهر؟ وفي أي سياق يمكن أن يكون هذا الجوهر؟ ولا غرو أن آراءهم قد تقاربت في بادئ الأمر. فقد كان كل من هوسرل المتأخر (في أزمة العلوم الأوروبيّة) وهايدغر المبكر (في الوجود والزمان)، كانا يريان أن التطور الإيجابي للعلوم التجريبية إنما يكمن في تحديد هذا الجوهر، حيث يفترض كل علم فهمًا لجوهر ما يدرسه، ثم يُولِد نتائج تجريبيّة على أساس ذلك الفهم. من أجل ذلك كان السؤال الأهم لهايدغر عن الكينونة، تلك التي تم إغفال تعريفها على مدار التاريخ الفلسفي، والبحث عن الماهيات في محاولة لفهم هذا الجوهر والكشف عنه والانطلاق منه؛ ولذلك كان كل من هوسرل وهايدغر يرى أن الفينومينولوجيا، ومن خلال توفير فهم واضح لهذه الأسس التوجيهية لكل تخصص علمي، ستمكِّن الفلسفة من استعادة مكانتها كأمٍّ للعلوم.

1. Thomson, Iain, Phenomenology and Technology, P.195.

2. Ibid, Phenomenology and Technology.

بيد أن هايدغر قد انتهى إلى رؤية مفادها أنّ العلوم لا تستند إلى فهم ثابت على مدار الزمن لماهية كل الكائنات، وهو ما يُعرف بـ«الأنطولوجيا الأساسيّة»، والتي كان الفينومينولوجيون يعتقدون بأنه يمكن استعادتها لتصحيح وضع العلوم وتوحيد الفهم الثقافي الأوسع الذي توجّهه. صحيح أن هايدغر قد استمر في الاعتقاد بأن فهمًا لجوهر الكائنات من شأنه أن يوجّه ضمنيًا جميع ميادين المعرفة المتنوعة. بيد أنه طوَّر رؤية بشأن هذا الجوهر، وما إذا كان ثابتًا على مدار الزمن؛ فقد انتهى هايدغر إلى أن هذا الجوهر.. هذا الفهم الموجه للوجود، إنما يتغير بمرور الزمن، معتبرًا أن «تاريخ الوجود» ينشأ في المستوى الأساسي من فهم تاريخي قابل لتغيير جوهر الكائنات، والذي يحمل هيكلاً أنطولوجيًا. وبالتالي، يتم توجيه علومنا الحالية ضمنيًا بنفس الأنطولوجيا التي تؤثّر تأثيرًا متزايدًا في إطارنا التاريخي للفهم.

يقترح تومسون أن نلجأ إلى نيتشه لفهم هذه النقطة: «أنطولوجيا التقنية»؛ النتشويون -نسبة إلى نيتشه- يفهمون علم اللاهوت «تقنيًّا» على أن الكيانات هي إرادة متكرّرة إلى الأبد، أي قوى تتجمّع وتتفكّك بلا توقّف، تتجاوز التراكم الذاتي لتلك القوى الأساسية. ويعتبر هذا مدعومًا من خلال فلاسفة البيولوجيا الذين ينظرون إلى الحياة بوصفها نظامًا ذاتي التكرار، وكل هذا يدعم رؤية هايدغر بأن علم اللاهوت تقنيًا يقودنا بشكل تدريجي إلى فهم ومعالجة جميع الكيانات، بما في ذلك أنفسنا، باعتبارها جوهريًّا «موارد» بلا قيمة أو معنى، أو مجرد أداة.

مع انتشار هذه التحوّلات التاريخية في النهج تجاه التعامل مع الكائنات كموارد خاضعة للقيمة، يتسلل إلى وجداننا بشكل متزايد يتخطى تحليلنا النقدي، ونقوم بالتفاعل مع أنفسنا باستمرار باستخدام مصطلحات تجعلنا موضوعيين لإعادة تشكيل العالم من خلال الأساليب التقنية. حيث لم يعد لدينا رغبة في فهم العمق للواقع كأفراد في المجتمع، ولكننا أصبحنا فقط موردًا آخر، لا قيمة له في جوهره، يمكن تحسينه وتنظيمه وتعزيزه بكفاءة قصوى، سواء على المستوى الجمالي، أو النفسي، أو الوراثي، أو حتى على المستوى السيبراني.

ومن الممكن العثور على أمثلة بارزة لظاهرة «التأطير» التقني من خلال تسجيل الأصوات الإنسانيّة والضحك وتخزينها لاستخدمها في البرامج التلفزيونية؛ لكي تضفي مظهرًا طبيعيًّا

على البرمجة وتقلل من الجو الاصطناعي والإعداد الفاتر. ويتم تخزينها للاستفادة منها في تحسين الصوت في الأفلام والتسجيلات التلفزيونيّة لتجعلها تبدو أقل اصطناعيّة، وهي بذلك تنزع القيمة من الوجود الفردي وتضع قيمة الاستخدام أو كونه مفيدًا.

ومع ذلك، لم يكن هايدغر مهتمًّا بالتطبيقات التي تتمثّل في الأجهزة التقنية بشكل خاص، بقدر ما كان مهتمًّا بالاتجاه التاريخي الذي يشير إلى زيادة في استخدام التقنية بشكل عام. ويظهر هذا الاتجاه بوضوح في الظاهرة المقلقة والمنتشرة على نطاق واسع، والتي تتجلّى بشكل واضح في التقنيات البارزة مثل الطرق السريعة والإنترنت، والتي يطلق عليها بشكل عام مصطلح «التقنية». يتمثّل الهدف النهائي لهايدغر في هذا السياق في مساعدتنا على فهم هذه العدسات الأنطولوجية التي تشكّل جزءًا أساسيًّا من إدراكنا لأنفسنا وعالمنا، مما يمكّننا من التفاعل معها والتغلّب عليها[١].

ويؤكّد نيلسون على أن الاستخدام المفرط للتقنية الغربيّة قد أدّى أيضًا إلى تحوّلات جذرية في الثقافة؛ حيث هيمنت الثقافة الغربيّة بالذات على كل الثقافات الأخرى، بل لقد بلغ الأمر أن «صارت للثقافة الغربيّة القدرة على إحداث اضطراب في مناخ الأرض والنظام البيئي على نطاق عالمي، والإمكانية الكاملة للقضاء على جل، إن لم يكن كل، البشرية باستخدام الأسلحة النووية أو البيولوجية. وتعتبر هذه النتائج إفرازات طبيعية لانتشار تكنولوجيا الثقافة الغربيّة على نطاق واسع»[٢].

خامسًا: من الأداتية إلى الماهية

ربما يرجع التباسنا الحالي إلى عدم قدرتنا على التمييز بين فهمنا لمعنى الشيء وفهمنا لماهية الشيء؛ إذ يتمثّل التحديد الأداتي والأنثربولوجي للتقنية في أنها وسيلة لبلوغ غايات يتم اعتبارها ذات فاعلية بالنسبة للإنسان، وهنا نجد أن معنى التقنية من الممكن أن يتحدّد في أنها «تمثّل تجميعًا لفهم الإنسان للقوانين الطبيعية والظواهر التي تراكمت على مر العصور لإنتاج أشياء تلبّي احتياجاتنا ورغباتنا، أو تؤدي وظائف محددة. وبمعنى آخر بسيط، يجب أن

١. للمزيد من التفاصيل راجع:

Thomson, Iain, Phenomenology and Technology, P.196-199.

2. Nielson, Keld, Western Technology, In: Companion to the Philosophy of Technology , P.244.

تخلق التقنية أشياء تعود بالنفع على البشر. يعرف مايلز **(Miles)** (١٩٩٥م) التقنية باعتبارها الوسيلة التي نستخدمها لتطبيق فهمنا للعالم الطبيعي في حل المشكلات العملية. وهي مزيج من «الأجهزة» (المباني والمعدات والمصانع) و«البرمجيّات» (المهارات والمعارف والخبرات)، جنبًا إلى جنب مع الترتيبات التنظيمية والمؤسّسية المناسبة»[١].

يرسم لنا هايدغر دربًا للفهم من خلال معرفتنا بماهية التقنية، والتي ربما تمكّننا من الفهم الجيد للتقنية وتداعياتها، ومن ثم الخروج من المأزق التقني الذي يُحدِث تحوّلات أنطولوجية تساوي بين الإنسان والأشياء، بل وتحوّله إلى مورد لا قيمة له في ذاته كسائر الأشياء؛ مما يُحدِث خللاً أنطولوجيًّا كبيرًا في الأنطولوجيا الأساسيّة. ويوضح هايدغر أنه لفهم التقنية علينا أن ننطلق من كونها لا علاقة لها بما هو تقني: هي ليست أداة من صنع الإنسان، وإن كان هناك فرق بين التقنية قديمًا والتقنية حديثًا؛ ففي القديم كانت التقنية تنطلق من مساعدة الإنسان لفهم الطبيعة واستخدامها لكي تكون طوع الإنسان، متماشيًا في ذلك مع كل ما يوجد في الطبيعة من كائنات أخرى، في حين أن التقنية الحديثة تسيطر على الطبيعة لمصلحة الإنسان وحده! وإلاّ فلِمَ كل هذا الدمار الذي يحياه العالم الآن؟! فقد كان الإنسان قديمًا يصيد الأسماك بأدوات بدائية بسيطة، تمكّنه من كسب قوته ليبقى حيًا، وكان ذلك لا يَخل بالتوازن البيئي، لكن حينما تطوّرت التقنية بالشكل الحديث، وتواكب ذلك مع الزيادة المهولة في تعداد البشر، أصبح بإمكان الإنسان استنزاف البحار والأنهار بسهولة، للكسب المادي ومراكمة الثروات الهائلة، لا لمجرد البقاء حيًا.. وما أشدّ ما أخلّ ذلك بالنظام البيئي!

كانت التقنية قديمًا، كما أسلفنا، نابعة من الطبيعة ومحاكية لها، تبدأ منها وتنتهي إليها، فلو صنع الإنسان كرسيًا مثلاً من خشب الأشجار، فإن مآله في النهاية إلى الأرض دون أن يخلّف أيّ نفايات؛ لأنه مواد طبيعية تستطيع البيئة التعامل معها، أما ما يحدث الآن من نفايات صناعية تملأ البر والبحر والجو، بل والفضاء الخارجي أيضًا الذي أصبح ممتلئًا بأطنان من المخلّفات[٢]، كلّها تشير إلى أن فهمنا واستخدامنا للتقنية لم يعد يتوافق مع الطبيعة كما كان بدء عهد الإنسان بها، بل باتت تهديدًا واضحًا صارخًا.

1. Companion to the Philosophy of Technology, Ibid, P.19.

٢. راجع التقرير الآتي: https://cutt.us/XCJ8U

ويمكن أن نرى، على مدى القرنين الماضيين، كيف تطورت التقنية تدريجيًا كفرع من فروع المعرفة. وخلال هذه الفترة، تركّزت اهتمامات فلسفة التقنية بشكل أساسي على دراسة تأثيرها على المجتمع والثقافة بدلاً من دراسة الجانب الفني والتقني للتقنية نفسها. وقد وصف ميتشام (Mitcham) (١٩٩٤) هذا النوع من الفلسفة التقنية بأنها «فلسفة التقنية الإنسانيّة»[1].

وهنا يتجلّى أحد مظاهر الأزمة، وهو فقر التفكير الذي وقع فيه الإنسان المعاصر، ويتمثّل أشدّ التمثّل في التفكير الحسابي؛ فلقد تسبّب هذا الضرب من التفكير فيما آلت إليه التقنية الآن. وقد عرض هايدغر لفقر التفكير وحلّله في تفرقته بين التفكير الحسابي الذي يتعامل بلغة الأرقام والنتائج المباشرة من ناحية، وبين التفكير التأمّلي من ناحية أخرى. ولا ينكر أو ينفي أهمية التفكير الحسابي الذي يسيطر على عالمنا المعاصر؛ فقد اضطر الإنسان إلى التفكير الحسابي بضغط من الواقع المحيط به، والذي يستعجل النتائج دومًا؛ فالوتيرة السريعة التي تتطوّر بها المجتمعات هي المتسبّب الأول في سيادة هذا الضرب من التفكير وهيمنته.

وقد أوضح هايدغر أن تفكيرنا المعاصر ليس تفكيرًا أصيلاً؛ لأنه ينطلق من تخطيطات وافتراضات معدّة سلفًا، وليس بتفكير الإنسان الذي يمتاز بقدرته على التفكير الأصيل الذي يتيح له فهم الوجود، وفهم عالمه. وهذا ما ينبغي تفعيله الآن من خلال الدعوة إلى التفكير التأمّلي؛ فوحده هذا التفكير ما يمكّننا من فهم ماهية التقنية، ومن خلاله نتمكّن من التجاوب الحكيم معها، دون أن ندخل في إشكالية: مَن يسيطر على مَن؟ وإن كانت أداتية أم لا؟.. هذا هو الدرب الذي ينبغي أن نسلكه لكي يظهر المنقذ.

كانت التقنية على مرّ الزمان تبحث فيما يحتاجه الناس أو تعمل على تلبية حاجاتهم بشكل مباشر واقتصادي، وكان التفنّن يدور في هذا الإطار، لكن التقنية الآن وصلت بنا إلى حد التساؤل عن الأسئلة الوجودية الأولى؛ من قبيل مصير الإنسان ومعنى الحياة، واحتمال فناء البشرية، وسيطرة الآلة. لكن الضربة الكبرى من وجهة نظرنا تتمثّل في ثورة الذكاء الاصطناعي و«شات جي بي تي»، الذي حوّل العالم من حولنا إلى عالم لا نعرفه ولا صلة لنا به، صار عالمًا تتحكّم فيه الأدوات، ليست كما كانت من قبل في متناول يد الإنسان

1. Philosophy of Technology, Ibid.

لاستخدامها كما قدّم هايدغر، بل الإنسان هو الذي أصبح في متناولها، وهذه مفارقة وجودية كبرى.

إن فكرتنا عن التقنية باعتبارها أداة يتحكم فيها الإنسان نابعة من فكرة أنه سيد الكون والموجود الوحيد الذي يستحقّ التقدير على الأرض؛ لذلك عند انتهاج التفكير التأمّلي كما وصفه هايدغر، سوف نرى أن التقنية ليست أداة، وإنما هي جزء من المصير؛ فـ«ليست التقنية إذن مجرَّد وسيلة، والتقنية هي كيفية للكشف وعندما ننتبه إلى ذلك ينفتح أمامنا مجال آخر تمامًا لماهية التقنية، فإنه مجال الكشف أي الحقيقة»[١]. تشكّل التقنية أهدافنا وتحقّقها، وتتمثّل نقطة البداية في تغيير الرؤية نحو التقنية. «فعلى مدى القرنين الماضيين، تطوّرت التقنية تدريجيًا كفرع من فروع المعرفة. وخلال هذه الفترة، تركّزت اهتمامات فلسفة التقنية بشكل رئيس على دراسة تأثير التقنية على المجتمع والثقافة بدلاً من دراسة الجانب الفني والتقني للتقنية نفسها. وقد وصف ميتشام (١٩٩٤م) هذا النوع من الفلسفة التقنية بأنها «فلسفة التقنية الإنسانيّة»[٢].

و«طالما تصورنا التقنية كأداة، فإننا نبقى متعلّقين بإرادة التحكّم فيها، بذلك نترك ماهية التقنية جانبا»[٣] وهذا التحكّم الذي نرغب فيه هو عينه ما يجعل الأمور -وللمفارقة- تخرج عن تحكّمنا وسيطرتنا، فضلاً عن أنها تبعدنا عن الفهم الحقيقي.

ولكن هل ينتهي قلقنا من التقنية بالعودة إلى معناها الأداتي؟ هل تنتهي الأزمة لو أننا نظرنا إليها كأداة كما كانت في البدايات الأولى؟ الواقع أن رؤيتنا الأداتية للتقنية هي التي تسبّبت في وضعنا الحالي، وهي ما حوّلتها إلى تهديد ومواجهة أيضًا ؛ لذلك فالحل هو الانتقال من الأداتية إلى الماهية، وفي الماهية ستكون مرحلة القرب والفهم والتجاوز.

سادسًا: تهيئة التربة لنمو المنقذ

تتمثّل ما بعد التقنية في فهم ماهية التقنية من خلال التفكير التأملي، وهنا فقط لنا أن نأمل في تلاشي الإشكالات الظاهرة لنا الآن، من قبيل التطور الهائل للتقنية، وعدم القدرة على

١. السؤال عن التقنية، م.س، ص١٧٧.

2. Philosophy of Technology, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Ibid.

٣. السؤال عن التقنية، م.س، ص١٩٤.

التحكم فيها، وسيطرة الآلة واستبدال الإنسان... إلى آخر ما هنالك.

وقد عبَّر هايدغر عن ذلك بقوله: إنّ «التقنية هي قدَر عصرنا، حيث يعني القدر المسار المحتم الذي لا محيد عنه»[١]. ومن هنا تبرز لنا أزمة الحرية، فتبدو -كمفهوم- آخذ في التعرّي ليسفر عن خواء المضمون؛ فلسنا أحرارًا كما يبدو في استخدام التقنية، فلقد أصبحت كالقدر والمصير الذي يجرف الإنسان، وليس في استطاعته التوقّف، رغم أنه لا يعلم إلى أين يتجه، وهي مفارقة بحاجة إلى التأمّل.

كما رأى هايدغر أن معرفتنا بالماهية من شأنها أن تمهّد لنا درب الحرية وسط هذا الجُرْف القدريّ. وإن خطر التقنية الذي يعيشه الإنسان المعاصر يتيح هذه المعرفة بالماهية؛ ففي الخطر تظهر سبل النجاة، و«كلما زاد اقترابنا من الخطر تبدأ الطرق إلى المنقذ تلمع بجلاء أكبر، ونصبح أكثر تساؤلاً، ذلك أن التساؤل هو قمة التفكير»[٢]. وهو الشعار نفسه الذي كان يرفعه نيتشه: «عِشْ في خطر».

ويستعين هايدغر هنا بالبيت الشهير لشاعره المفضل هلدرلين: «حيثما يكون الخطر، ينمو المنقذ ويظهر...»[٣] ولكن المشكلة الحقيقيّة تكمن فيما صرّح به هايدغر من أننا غير مؤهّلين لنمو المنقذ، وهذا ما يفسر عبارته: «لن ينقذنا سوى إله»، أما التمعّن البشري، فيمكن أن يفيد أنّ كل منقذ يجب أن يكون من ماهية أعلى مما يتهدّده الخطر، لكن في الوقت نفسه في قرابة معها[٤]؛ لذلك فالقرب من الخطر ومعرفته يسهمان في إلمامنا بسبل الخروج والتجاوز.

«لن ينقذنا سوى إله»، عبارة توحي بفقدان الأمل في الحلول البشرية؛ فأقصى ما يستطيع أن يفعله الإنسان الآن هو الفهم والمعرفة. أما أن يواجه، فهذا أمر آخر لا يملك أدواته، ربما تُبطئ وتيرة الهلاك قليلاً، ولكنها لن تتوقّف أو تنتهي، لا يمكننا التخلّص من التقنية أو

---

١. السؤال عن التقنية، م.س، ص١٨٨.

٢. م.ن، ص٩٧.

٣. مكاوي، عبد الغفار، نداء الحقيقة: مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهايدغر، ص٢١.

٤. السؤال عن التقنية، م.س، ص١٩٥.

التوقّف عن استخدامها، كما لا يمكننا أن نستمر هكذا؛ لذلك أصابت عبارته كبد الحقيقة: «لن ينقذنا سوى إله».

أما عن الحلول المقترحة الآن فيما يطلق عليه: «فلسفة التقنية الإنسانيّة»، بخصوص إعادة تقويم تعاملنا مع التقنية، والتركيز على الجانب الأداتي منها، ووضع حدود لاستخدامها، ربما يساعد ذلك في عودتها كما بدأت، إلا أن المشكلة الكبرى في السرديات المطروحة الآن تتمثل في أن فكرة وضع الحدود لم تعد مأمونة، فالمتابع لتطورات الذكاء الاصطناعي يعلم جيدًا أنها صعبة المراس والتوقّع، بل وأصبحت تتطور بشكل سريع وغير محسوب وبنتائج غير متوقّعة، وأصبح لها بعض الاستقلال غير المفهوم؛ فكيف نضع حدودًا لمن لا نعرف قدراته وغاياته؟ وربما هنا يصحّ المثل العربي القائل «من أحضر العفريت يصرفه»؛ فعلى الفكر الذي أنتج لنا التقنية وطوّرها إلى الشكل الذي أصبحت عليه الآن، في صورة وحش يلتهم كل ما هو إنساني... صارت عفريتًا، على هذا الفكر أن يجد وسيلة لصرف هذا العفريت، بدلًا عن تشدقه بامتلاك أدوات المستقبل وأحدث التقنيات وغيرها من مظاهر التقدم والحضارة المزعومة.

ويبرز التساؤل هنا في تحديد وسيلة الإنقاذ، هل يتمثّل الحل في هجر التقنية؟ سنكون كما النعام الذي يدفن رؤوسه في الرمال عند استشعار الخطر؛ ظنًا منه أنه هكذا يحمي نفسه. إن حل المشكلات لا يتأتّى بالهروب منها وإنما بمواجهتها، حتى وإن تضاءل احتمال التوفيق؛ لأن المواجهة تقرّب من الخطر على الأقل، وتعرّف به عن كثب. إن الوضع الحالي مأساوي؛ لذلك فالمستقبل ضبابي الرؤية، ولكي نخلق الأمل في المستقبل، علينا أن نبذره في الحاضر لكي تثمر هذه البذور وتزدهر في المستقبل.

وفي النهاية، يمكننا أن نُبقِي على جدار الصمت هذا وننتظر المصير، كما نفعل الآن في انتظار رؤية ما سيقع، ويمكننا في المقابل أن نبادر نحن بكسر الجدار والبحث فيما وراءه ودراسته. وعلى البشرية أن تدرك أن الخطر محدق بها من كل جانب، وأن لا أمل إلّا في كسر الجدار، وإن كان في كسر الجدار الكثير من التهوّر؛ فإن في الصمت الموت المحقّق، وكما قال الشاعر: «وإذا لم يكُن من الموت بُدٌّ فمن العجز أن تموت جبانًا» فعلى الأقل نموت بكرامة.

خاتمة نقديّة

تأمّلات في أحوال الإنسان والسياسة والتقنية والمستقبل

ما الذي يربط بين هذه العناصر الأربعة: الإنسان والسياسة والتقنية والمستقبل؟

إنها الطبيعة الإنسانيّة التي شابها، في رحلة تطورها، الرغبة في السيطرة على الأشياء وعلى البيئة من حولها، ومن هذه الرغبة في السيطرة نشأت السياسة كما نشأت الأدوات التقنية التي تيسّر عملية السيطرة. وبالنظرة التأمّلية في هذا المركّب: الإنسان – السياسة – التقنية، يمكن لنا أن نستشرف مستقبل الإنسان ومستقبل العالَم.

«لن ينقذنا سوى إله»، عبارة هايدغر التي تردّدت كثيرًا خلال هذه السطور، تتجلّى لدى فهمنا لهذه الطبيعة الإنسانيّة التي تأبى إلّا أن تسيطر وتتسيّد. وإذا كانت هذه النزعة متجذّرة في الحياة ذاتها، بحيث يمكننا تتبع أصدائها في كل صور الحياة ولدى جميع الأحياء، فإن الوضع الإنساني جدّ مختلف: فبينما تعيش الحيوانات في جماعات منعزلة، فيقل ما بينها من صراع، يعيش الإنسان في مجتمعات كبرى، بل صار يعيش في عالم واحد معولم.. صار قرية صغيرة، الكلّ يحتكّ بالكل، وفي هذا العالم المعولم ينشأ الصراع على الموارد. ومن ناحية أخرى، فإن الإنسان وحده مَن يمتلك عقلاً يرى به الأشياء بحيث يكوّن عنها رأيًا ذاتيًا، وهو يظنّ أنه يمتلك الحقيقة الموضوعية الوحيدة، بينما جميع الحيوانات لا ترى إلا ما هو موضوعي. ينشأ عن هذين الأمرين ديمومة الصراع ورغبة كل فريق من الفرقاء المختلفين في إدارة الأمور لمصلحته ووفقًا لوجهة نظره.

ولمّا كانت التقنية ترجع في كثير من نشأتها وتطورها إلى الحروب والصراعات؛ لأنه بالطبع كل فريق يريد أن ينتصر، ضمن إرادته العامة في أن تكون الأمور في صالحه – فإنّه لا أمل في إيقاف عجلة التطور التقني المتسارعة. لأنه حتى لو كان هذا الإيقاف هو إرادة السلم، فلن يكون هو إرادة الحرب: لا أحد يريد أن يُغلَب أو ينهزم، الكل يريد أن يَغلِب أو ينتصر وبأيّ ثمن، وكل الأصوات تخبو تحت أزيز المعركة؛ فإن ارتفعت أصوات مطالبة بإبطاء عجلة التقنية أو بالحفاظ على البيئة... إلخ، وإن جاز سماع هذه الأصوات في ظروف

السلم، فلن يُتَاح لها أن تظهر أصلاً في ظروف الحرب... ولقد صرنا إلى وضع ليس فيه سلْمٌ مطلقًا، فالحرب إمّا نار مشتعلة أو كامنة تحت الرماد. والمنتصر دومًا، الذي يأخذ الأمور باتجاهه ولصالحه، هو الأكثر تقدمًا، والتقدم هنا تقدم تقني بالأساس.

إلى أين يقودنا هذا الانجراف التقني؟

منذ القدم.. منذ الأصول الأنثروبولوجية البعيدة، كانت التقنية أداة لتحسين أوضاع الإنسان، إلّا أنّ لها جانبًا آخر، فهي تتجه بالإنسان إلى تهميش عضلات بدنه، ولكنها في الوقت نفسه أيضًا تتجه به إلى تضخيم عضلات عقله؛ لما أتاحته له من بعض الفراغ والجهد الذي يتطلّبه التأمّل العقلي، والذي يعود أيضًا ليطور من الأدوات التقنية التي تؤدي إلى مزيد من الوقت والجهد الذي يتصاعد إلى قواه العقلية.. وهكذا دواليك في جدل صاعد.

بيد أن الأمور أخذت منحى آخر مع التطور التقني الهائل وتغول تكنولوجيا المعلومات منذ العقود الأخيرة ووصولاً إلى اللحظة الراهنة مع «شات جي بي تي» وما سيأتي: إن التهميش الآن لم يعد فقط لقوى الإنسان البدنية، وإنما العقلية أيضًا، أي أن التهميش يطال أخصّ خصائص الإنسان؛ لأن العقل يتمّ الاستغناء عنه تدريجيًا ما دامت معظم أعماله يمكن أن تقوم بها التقنية.

وإن الإنسان، وفقًا لهذه الرؤية، لصائر إلى انحدار محقّق، لا سيما بالنظر إلى أن هذا التسارع الجنوني في عجلة التقدم التقني إنما تؤول في النهاية إلى أيدي الشباب الأصغر فالأصغر سنًا: إذ ترينا السنوات الأخيرة أن مزيدًا من التقدّم يتطلّب مزيد من حداثة السن لاستيعابه وتمثّله وملاحقته؛ ما يعني الاستبعاد المتزايد للعقل الحكيم، الذي يرى الأمور بصورة كلّية، والذي بإمكانه التوقّف من حين لآخر للنظر إلى الوراء لرؤية المسار الذي قُطِع، ورؤية إلى أين يتّجه، وما الذي يتعيّن علينا فعله.

وإذا كانت الأمور تتّجه هذا الاتّجاه، فإنه ليست المشكلة فقط -كما أسلفنا القول- في أن تكنولوجيا المعلومات الحالية والمستقبليّة من سماتها إمكانيّة التطوّر الذاتي والتوجّه المستقلّ عن إرادة البشر، وإنّما بالإضافة لذلك أنّها تكنولوجيا واقعة في أيدي الأحداث

واليافعين: أي مَن يفتقدون للحكمة. ولمّا كانت قيادة الأمور في العالَم تؤول إلى من بيده التقنية في أحدث صورها، فإن قيادة أمور العالم تؤول شيئًا فشيئًا إلى الأصغر فالأصغر سنًا، سواء بشكل رسمي أو غير رسمي.

فمن ناحية، يصير العالَم إلى إدارة غير حكيمة بفعل التطور التقني الجارف، ومن ناحية أخرى يتم تهميش العقل الإنساني تدريجيًا بفعل هذا التطور الذي يقوم بكل شيء تقريبًا نيابة عن العقل، أي أن العقل يتهمّش عن طريق استبعاده والاستغناء عنه فتضعف إمكانياته! زد على ذلك أنه من خلال تكنولوجيا المعلومات هذه، تتعذّر عملية التربية الرشيدة الموجّهة للأجيال الجديدة؛ إذ تتفرّق بعقولهم وشخوصهم الإنسانيّة مسارب المعلوماتية، فيستقون من كل مكان، وبغير غاية أو هدى، وكل محاولة لبث رؤى أو قيم أو ضوابط معينة فيهم من قبل مؤسّسات التربية تبوء بالفشل غالبًا... فكيف تصير الأمور إذا كانت في أيدي هذه الأجيال الصاعدة.

وإن عبارة «لن ينقذنا سوى إله» التي قالها هايدغر، لتؤول آخر الأمر إلى أنه: «لن ينقذ الكوكب منّا سوى إله». لأن هذا الاتجاه الذي يتّجهه العالَم ليس -فيما يبدو- سوى حيلة الطبيعة لإفناء البشريّة من داخلها: من خلال أعزّ ما تتيه به على سائر الأحياء: العقل، ومن خلال أبرز ثماره: التقنية.

ومن يدري؟! لقد أثبت التاريخ لنا على مداه أنه غير قابل للتنبّؤ الدقيق: فما أكثر الأحداث والمخترعات التي قُصِد منها تغيير بعينه في التاريخ، فما كان منه إلّا أن أتى بنتائج أخرى مختلفة أعظم مما قُصِد إليه. وعسى أن يظهر من وسط هذا المشهد، الذي يسوده التشاؤم والمأساوية، بصيص نور.. عسى أن تحدث قفزة بشرية إلى طَور أرقى تكون السيادة فيه للعقل الحكيم، للعقل التأمّلي وليس للعقل الحاسب، لروح السلام والتسامح والمحبة وليس لرحى الحرب والعدوان والسيطرة والتنافس وهذا ما نأمله في مابعد التقنية.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

١. جاكوب، فرانسوا وشنيدر، جيل وآخرون، الإنسان في مهب التقنية: من الإنسان إلى ما بعده، ترجمة: محمد أسليم، السحب: مطبعة بلال.

٢. جيل، برتران، موسوعة تاريخ التكنولوجيا، (١٩٩٦)، ترجمة: هيثم اللمع، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان.

٣. سينجر، بيتر، الحرب عن بعد، دور التكنولوجيا في الحرب، (٢٠١٠)، مركز الإمارات للدرسات.

٤. مجلة الاستغراب، العدد ١٥، (٢٠١٩)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، بيروت.

٥. مكاوي، عبد الغفار، نداء الحقيقة: مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهايدغر، (٢٠١٠)، مكتبة الأسرة، سلسلة الفكر، القاهرة.

٦. مكاوي، عبد الغفار، نداء الحقيقة: مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر، مكتبة الأسرة، سلسلة الفكر، القاهرة، ٢٠١٠م.

٧. موسوعة لالاند الفلسفية.

٨. هايدغر، مارتن، كتابات أساسية: السؤال عن التقنية، ترجمة وتحرير: إسماعيل المصدق، (٢٠٠٣)، عدد ٥٠٥، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

1. Arendt, Hannah, 1958, The Human Condition, Chicago: University of Chicago Press.
2. Bacon, Francis, 1627, New Atlantis: A Worke Vnfinished, in his Sylva Sylvarum: or a Naturall Historie, in Ten Centuries, London: William Lee.
3. Bijker, Wiebe E., and John Law (eds), 1992, Shaping Technology/Building

Society: Studies in Sociotechnical Change, Cambridge, MA: MIT Press.

4. Bimber, Bruce, 1990, "Karl Marx and the Three Faces of Technological Determinism", Social Studies of Science, 20 (2).
5. Borgmann, Albert, 1984, Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry, Chicago and London: University of Chicago Press.
6. Brey, P. 2000, "Theories of technology as extension of human faculties", in: Mitcham, C. (Ed.): Metaphysics, Epistemology, and Technology, (Research in Philosophy and Technology, Vol. 19), Amsterdam: JAI.
7. Briffault, R., 1930, Rational Evolution (The Making of Humanity), New York: The Macmillan Company.
8. Bunge, Mario, 1966, "Technology as Applied Science", Technology and Culture, 7(3).
9. Coeckelbergh, Mark, 2020, Introduction to Philosophy of Technology, Oxford and New York: Oxford University Press
10. De Vries, M.J, 2005 , Teaching About Technology: An Introduction to the Philosophy of Technology for Non-Philosophers, Dordrecht: Springer.
11. Dusek, V. Philosophy of Technology: An Introduction,((2006), Malden (MA): Blackwell.
12. Encyclopedia of Applied Ethics, second edition, 4 volumes, Ruth Chadwick (editor-in-chief), Elsevier, 2012.
13. Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics, 4 volumes, Carl Mitcham (ed.), Macmillan, 2005.

Encyclopedia

1. Feenberg, Andrew, 1999, Questioning Technology, London and New York: Routledge.
2. Franssen, Maarten, and Stefan Koller, 2016, "Philosophy of Technology as a Serious Branch of Philosophy: The Empirical Turn as a Starting Point", in Philosophy of Technology after the Empirical Turn, edited by Maarten Franssen, Pieter E. Vermaas, Peter Kroes, and Anthonie W.M. Meijers, Cham: Springer.
3. Franssen, Maarten, Gert-Jan Lokhorst, Ibo van de Poel, Philosophy of Technology, Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Fri Feb 20, 2009; substantive revision Mon Mar 6, 2023.
4. Houkes, Wybo, 2009 "The Nature of Technological Knowledge", in Meijers.
5. Internet Encyclopedia of Philosophy, Thomas A.C. Reydon, Philosophy of Technology. ISSN 2161 -000.
6. Jan Kyrre Berg Olsen, Stig Andur Pedersen & Vincent F. Hendricks (eds.), 2009, A Companion to the Philosophy of Technology. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
7. Mitcham, Carl, Thinking Through Technology The Path Between Engineering And Philosophy, (1994) The University of Chicago Press.
8. Nielson, Keld, Western Technology, In: Companion to the Philosophy of Technology.
9. Olsen, Jan Kyrre Berg, Stig Andur Pedersen, Vincent F. Hendricks, (Ed), A Companion to the Philosophy of Technology, (2009), Blackwell Publishing Ltd. ISBN: 9782-14601-405-1-.

10. Philosophy of Technology, Stanford Encyclopedia of Philosoph.
11. See, Luddite, Encyclopedia Britannica: https://www.britannica.com/event/Luddite
12. The Stanford Encyclopedia of Philosophy Maarten Franssen, Gert-Jan Lokhorst, Ibo van de Poel, Philosophy of Technology, by The Metaphysics Research Lab, Department of Philosophy, Stanford University. 2023.
13. Thomson, Iain, Phenomenology and Technology.
14. Thomson, Iain, Phenomenology and Technology.
15. Walsh, Topy. 2018, Machines That Think: The Future of Artificial Intelligence, New York: Prometheus Book.

ما بعد الكانطيّة الجديدة
دراسة توثيقيّة لمعالمها وخصائصها

حميد لشهب[1]

مقدِّمة

قد يُعتَقدُ بأن اصطلاح «ما بعد الكانطيّة الجديدة» يدخل في «تقليد» «المابعد»، الذي ملأ الساحة الثقافية والفلسفية على نطاق عالمي منذ سنوات خلت. الجواب على هذا يمكن بيانه من جهتين؛ الأولى: إن هذا المصطلح رغم ندرة تداوله يدخل في هذا التقليد، ومن جهة ثانية، إنه يتجاوزه بقليل، إذا ما اعتبرنا أن «ما بعد الكانطيّة» قد بدأ بالفعل مباشرة بعد موت كانط، والبدايات الأولى لتأويل إرثه الفلسفي ونقده. ولربما نعتبر آرثور شوبنهاور أحد أهم من بدأ هذا البَدء؛ لأنه انبرى إلى نقد أحد أهم ما نقده كانط، أي «العقل الخالص». بعد ذلك بثلاثة قرون على وجه التقريب، وبعدما أعلن أقطاب الكانطيّة الجديدة انتهاء مهمتها، راحت تلوح في الأفق «مابعد الكانطيّة الجديدة»[2]، في زحمة «مابعد الحداثة».

لكن معالم «مابعد الكانطيّة الجديدة»[3] لم تتّضح بصورة واضحة إلّا في السنوات

---

١. باحث وأكاديمي مغربي مقيم في النمسا.

2. Post-Kantian, of or relating to the idealist philosophers (such as Fichte, Schelling, and Hegel) following Kant and developing some of his ideas.

post-Kantian Definition & Meaning - Merriam-Webster

Center for Post-Kantian Philosophy

٣. - من بين هذه المؤسّسات هناك بالخصوص:

- Centre for Philosophy and Critical thought. Goldsmiths, University of London.

- Chicago Center for German Philosophy. University of Chicago.

- Centre for Research in Post-Kantian European Philosophy. University of Warwick, United Kingdom.

- Post-Kantian European Philosophy Seminar. University of Oxford.

- The London Post-Kantian Seminar.

الأخيرة، حيث بدأت جامعات غربيّة، في بلدان مختلفة، بالاهتمام بهذا الموضوع مباشرة. لعل أهم تلك الجامعات في هذا الإطار حاليًا، هي جامعة بوتسدام الألمانية[١]. ويمكن القول إنّها الجامعة التي نجحت في التنسيق مع جامعات أخرى، لدراسة ما بعد الكانطيّة[٢]. إضافة إلى ذلك تمّ يوم الأول من أكتوبر ٢٠٢٣م افتتاح مكتبة أرشيفية لمرحلة ما بعد الكانطيّة الجديدة والمثالية النقديّة المعاصرة في الجامعة الألمانية بيرغيشا بفوبرطال **(Bergische Universität Wuppertal)**، وهي أوّل مكتبة أرشيفية فريدة من نوعها في العالم الجرماني، فهي تهتم بالبحث في الفلسفة المتعالية المنهجية في النصف الثاني من القرن العشرين وفي القرن الحادي والعشرين. وطبقًا للمسؤولين عن هذا الأرشيف فإن هذه المؤسّسة تؤدي ثلاث وظائف مركزيّة في بناء البنية التحتية العلميّة للمثالية النقديّة في الوقت الحاضر: (١) كأرشيف، توفّر كذلك مساحة لحماية ومعالجة الإرث والمواد الأرشيفية الأخرى للبحث الفلسفي المتعالي. (٢) وكمكتبة بحثية، تعمل على جمع وفهرسة الأدبيات الدولية المتعلقة بالموضوع. وهذا يجعل منها بيئة عمل مثالية لجيل جديد من الباحثين. (٣) كما أنها تعتبر مركز أبحاث في الفلسفة المتعالية المنهجية[٣].

وبما أن بحثنا يعتبر بِكرًا، فيما يتعلق بموضوعه، فقد لا تكون ثمّة أي دراسة عربية سبقته إلى هذا الأمر، وبما أن علينا القيام بنوع الحفريات البحثية للوصول إلى جذر المسألة المبحوثة من أجل تنظيم الأفكار وتركيبها؛ لذا سوف نقترح بحثًا توثيقيًا لموضوع «مابعد الكانطيّة الجديدة»، وسبيلنا إلى ذلك هو كالتالي:

- Kritische Theorie in Berlin.

١- عندما وافت المنية ألويس ريل عام ١٩٢٤م، بعد وقت قصير من وفاة بول ناتورب، أكد ريكرت أن الكانطيّة الجديدة قد حققت مهمتها التاريخية، وبالتالي فإن أي شيء يتبعها لن يُعتبر كانطيّة جديدة. ويعني هذا في نظر ريكرت أن الكانطيّة الجديدة انتهت كظاهرة تاريخية بوفاة ريل، وتعني نهايتها في نظره بأنها أنجزت مهمتها الحاسمة، التي حددها في المفاهيم الأساسية لأعمال كانط.

٢. عندما وافت المنية ألويس ريل عام ١٩٢٤، بعد وقت قصير من وفاة بول ناتورب، أكد ريكرت أن الكانطيّة الجديدة قد حققت مهمتها التاريخية، وبالتالي فإن أي شيء يتبعها لن يُعتبر كانطيّة جديدة. ويعني هذا في نظر ريكرت أن الكانطيّة الجديدة انتهت كظاهرة تاريخية بوفاة ريل، وتعني نهايتها في نظره بأنها أنجزت مهمتها الحاسمة، التي حددها في المفاهيم الأساسية لأعمال كانط.

3. Kant-Studien, vol. 114, no. 3, 2023, P.599-600. https://doi.org/10.1515/kant-2023-2033

- تلخيص مدرسة «الكانطيّة الجديدة»
- محاولة تعريف «مابعد الكانطيّة الجديدة»
- ربط مابعد الكانطيّة الجديدة بواقعنا العربي، كإضافة نوعية لفهم علاقتنا بالآخر.

ولعل هذه النقطة هي الهدف الأسمى للبحث، لأننا لا نقترح موضوعًا للاستهلاك والاستكشاف، بل نحاول إعادة إحياء الأطروحة التي ندافع عنها منذ اهتماماتنا الفلسفية والفكرية المبكرة، وبالخصوص منذ استقرارنا في الغرب الأوروبي، والاحتكاك المباشر بمفكّريه وشعوبه. وتتمثّل هذه الأطروحة في التالي: القطبية التي تحكم علاقتنا بالغرب، منذ محاولة النهضة العربية الأولى، والمتمثّلة في إما رفض الغرب وكل ما يأتي منه جملة وتفصيلاً، وإما الارتماء في حضنه دون إعمال ملكة النقد الهادف؛ لم تساعدنا في فتح مسرب للفعل الإيجابي في الفكر والفلسفة العالميين، بقدر ما قوقعتنا على أنفسنا، في الحالة الأولى، أو سبّبت في سلبنا (استغرابنا) في الحالة الثانية. وحتى المحاولات التي تمت من أجل التوفيق بين الموقفين، لم تفلح في رسم غد فكري عربي خاص. وموقفنا هو الأخذ من الغرب كرافد من روافد الفكر العالمي المهم، دون الانبهار به أو «التهليل» له، بل اعتباره فقط رافدًا من الروافد الفكرية التي قد تهمّنا. وهو الموقف نفسه من تراثنا، الذي لا يجب «تقديسه» ولا اعتباره كافيًا لحلّ كل مشاكلنا الفكرية والفلسفية والاجتماعيّة والسياسيّة، بل الاستفادة مما يمكن الاستفاد منه لزماننا. وهدف هذا الموقف الثنائي هو تعبيد الطريق أمام أجيال المفكرين العرب والمسلمين للانطلاق في سماء الإبداع الفكري العالمي، وعدم الاكتفاء باجترار إما إرثنا أو ما وَصَلنا من الغرب. ولا يتعلّق الأمر في هذا الموقف بمحاولة الجمع بين الاثنين أو التوفيق بينهما، بل التعامل معهما بمنطق نقدي هادف، لخدمة خصوصياتنا الثقافية والروحية، لبناء هوية خاصة قوية، غير تابعة وغير متذبذبة. وهذه الهوية مطلوبة، لكي نربي جيلاً قد ينجح فيما لم تنجح فيه أجيال أخرى من مفكّرينا، أي المساهمة الأصيلة في الثقافة العالميّة.

أوّلًا: شوبنهاور ككانطي جديد مبكر

لا يستقيم الحديث عن الكانطيّة الجديدة إذا لم نأخذ بعين الاعتبار مساهمة شوبنهاور في فهم كانط، بالرجوع إلى أهمّ مؤلّفاته: «نقد العقل الخالص»، الذي انبرى إلى نقده و«نفضه» في جوهره، ليتبين وجه كانطي لم يبح بأسراره، إلّا بعدما اشتغل شوبنهاور على «نقد العقل الخالص»[١]. والحال أنّ شوبنهاور اهتم بالطبعة الأولى من نقد العقل الخالص، لأن كل الطبعات اللاحقة عليها كانت تتضمّن تغييرات قام بها كانط: «... طالما أن المرء لم يعرف، كما كان الشأن بالنسبة لي، إلا الطبعة الثانية والطبعات الخمسة التي تلتها من «نقد العقل الخالص»، لكن عندما قرأت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وهي طبعة أصبحت قليلة جدًا، وجدت بسرور كبير غياب كل هذه التناقضات، ووجدت بأن كانط، حتى وإن لم يكن قد استعمل مقولة: «ليس هناك أي موضوع دون ذات»، قد اعتبر بنفس صرامة بيركلي وصرامتي أنا كذلك بأن العالم الخارجي الموجود في الفضاء والزمن ما هو إلا صور/ خيال للذات العارفة، وقد عبر عن ذلك مثلاً في ص٣٨٣ دون تحفّظ: «إذا استثنيت الذات المفكّرة، فإن كل العالم المجسّم سيسقط، كما لو أنه لم يكن أبدًا، كما لو أن التمظهر في محسوس ذاتنا ونوع معين للتصور/ التمثل هما نفس الشيء». لكن كانط حذف مقطعًا كاملاً من ص٣٤٨ إلى ص٣٩٢ في الطبعة الثانية لكتابه السالف الذكر، وهو مقطع نلمس فيه العرض الواضح للمثالية الكانطيّة الصارمة، وعوّضه بمقطع مناقض له تمامًا. وبهذا أصبحت الطبعة الأولى لـ«نقد العقل الخالص»، التي كانت متداولة بين ١٧٨٧ و١٨٣٨م متجاوزة وغير كاملة، وبهذا أصبح هذا الكتاب متناقضًا مع نفسه، لا يوجد أحد يفهم معناه ولا يفهمه على الإطلاق. وقد شرحت الأسباب التي قد تكون وراء تصحيحات كانط هذه في رسالة لي لروزنكرانتس **(Rosenkranz)**، التي أخذها بعين الاعتبار في مقدّمته للجزء الثاني للأعمال الكاملة لكانط، ويمكن الرجوع إليها. فقد وجد روزنكرانتس نفسه مدفوعًا، على إثر ما كتبته له، إلى إعادة نشر «نقد العقل الخالص» في صيغته الأصلية سنة ١٧٨١م، وبهذا قدم للفلسفة خدمة ثمينة، بل قام بإنقاذ أهم مؤلف فلسفي ألماني من الضياع، وعلى المرء ألا ينسى له هذا

١. شوبنهاور، أرتور، «نقد الفلسفة الكانطيّة».

الفضل العظيم. من هنا ليس من حقّ أيّ أحد أن يتخيّل بأنّه يعرف «نقد العقل الخالص»، وأنّه فهم فلسفة كانط إذا كان قد قرأ الطبعة الثانية والطبعات التي تلتها فقط، لأن ذلك مستحيل ببساطة، ولأنه يكون بهذا قد قرأ مؤلّفًا ناقصًا ومبتورًا وإلى حد ما غير مهم. وأرى بأنه من واجبي التأكيد على هذا وتنبيه كل مهتم بفلسفة كانط له».

لا لبس في قول شوبنهاور هذا، فقد لمس نقطة ضعف فهم القارئ للطبعات اللاحقة على الطبعة الأولى، التي تقدّم في نظره الفهم الصحيح لهذا الكتاب لكانط. للإشارة لم يكن اهتمام شوبنهاور بـ«نقد العقل الخالص لكانط» من باب النقد الهدّام، بل كان يعتبر نفسه الوارث الشرعي الوحيد لهذه الفلسفة، ومن ثم إحساسه بواجب تصحيحها وتكميلها وتقديمها في الصورة الصحيحة لها. فقد كان كانطيًا حقيقيًا وكان يكنّ لكانط الاحترام الكامل ويعتبره من كبار الفلاسفة الألمان. ويقول عن سبب نقده لـ «نقد العقل الخالص»: «لم يذهب كانط في تفكيره إلى مداه الأقصى وما قمت به هو فقط إتمام هذا الفكر. وطبقًا لهذا فقد عمّمت ما قاله كانط عن التمظهر الإنساني وكل التمظهرات الأخرى، يعني أن الوجود في ذاته هو حرية مطلقة وهو إلى ذلك إرادة».

ارتكز نقد شوبنهاور لكانط في النقط التالية أساسًا:

- إشكاليّة التماثل الهندسي.
- إشكاليّة عدم التحديد الدقيق للعقل.
- تجاهله للمعرفة الحسّيّة على حساب المعرفة النظريّة.
- عدم ضبط المفاهيم التي كان يستعملها، بل استعملها بمعان مختلفة في بعض الأحيان.
- نقد الأصناف الاثنى عشر لكانط. يقول في هذا الإطار: «إن سبب رفضي لكل تعاليم الأصناف وللفرضية التي ليس لها أي أساس، التي أثقل بها كانط نظريّة المعرفة، يكمن في النقد الذي قدّمته فيما سبق بالبرهنة على التناقضات في المنطق المتعالي، وهي تناقضات تجد جذورها في الخلط بين التمثّل والمعرفة المجردة. يهتم هذا النقد كذلك بالبرهنة على القصور في المفهوم الواضح والدقيق لجوهر الفكر والعقل، ذلك أننا نجد في كتابات كانط تعبيرات ليس لها أي علاقة بينها وغير محددة بما فيه الكفاية، بها قصور وغير صحيحة. وهي

إلى جانب هذا متعلقة بالقدرتين العقليتين السالفتي الذكر [[جوهر الفكر والعقل]]. ويتضح هذا في الشروح المستفيضة التي قدمتها في دراستي: **(Ueber den Satz vom Grunde)**، من القسم ٢١ إلى القسم ٢٦ وكذا القسم ٣٤، حول هاتين القدرتين العقليتين، بالأخذ بعين الاعتبار لجوهر معرفتنا، الموجود في الاستعمال اللغوي وكتابات كل الأزمان والأمصار. ومن أجل الدفاع عن موقفي هذا ضد العروض المختلفة لكانط في هذا الإطار، فقد عرّيت إلى حدّ بعيد عن الأخطاء التي سقط فيها في تطرّقه لهذا الأمر. وحتى وإن كنت أقرّ بأن لقائمة الأحكام، التي تؤسّس نظريّة المعرفة الكانطيّة بل وكل فلسفته-، صحة في ذاتها، فإن ما يهمّني في هذا الإطار هو ما إذا كان ممكنًا البرهنة على الكيفية التي تظهر بها هذه الأشكال العامة لكل هذه الأحكام من قدرتنا المعرفية والتوفيق بينها...».

- العقل والسيطرة على الآخرين: ما كان شوبنهاور ينتقده بشدة قوية ولا يقبله بتاتًا هو ذاك الاستعمال الخاص للعقل العملي، المتمثّل في استغلاله من أجل مصالح معينة. يقول: «ماذا نقول عن ذاك الذي يستعمل طرقًا ووسائل غير محمودة وبنية سيئة وخبيثة وبتخطيط محكم للحصول على الثروة أو التشريف وكراسي الملك ويهاجم بخبث كامل الدول المجاورة ويسيطر عليها، ويصبح بذلك مستعمِرًا غاشمًا ولا يفكّر في كون عمله غير قانوني، بل لا يخطر على باله بأن عمله غير إنساني، يدمّر كل ما قد يكون عقبة أمام تحقيقه أهدافه، ولا يشعر بالرحمة اتجاه ملايين البشر الذين يدمرهم ويدفعهم للموت وإسالة الدماء، ويقوم في ظل كل ذلك بإثابة أتباعه ومساعديه ويدافع عنهم ولا ينساهم، ويحقق أهدافه بهذه الطريقة. مَن لا يرى بأن مثل هذا الشخص قد بدأ عمله عن طريق إعمال العقل، وبأنه كان في حاجة إلى فهم كبير لتخطيط أعماله وإلى السيطرة الكاملة للعقل لكي يطبق هذه المخططات، وبأن المطلوب لتحقيق كل هذا كان هو العقل العملي؟!». وهذا بالضبط ما دفع شوبنهاور إلى البحث عن حدود العقل كقوة إنسانيّة وعدم الاعتراف له بتلك السلطة المطلقة التي تغنّت الأنوار بها. بل كان على وعي بأن العقل الإنساني، على الرغم من كل إنجازاته، وفي شقّيه العملي والنظري، يبقى ناقصًا ولا يمكن الاعتراف له بالكمال. وقد انتبه إلى نوعين من العقل: العقل النظري والعقل العملي، وحاول التمييز الدقيق بينهما. ميّز بدقة بين نوعين من

القدرة العقلية: الفهم أو الإدراك والعقل. يتمظهر الإدراك في الأحكام المباشرة لما يتمظهر، كأن يتعرف المرء مثلاً على لون ما أو معرفة مكان إطلاق رمح ما وسرعته وقوته لإصابة هدفه. على العكس من هذا فإنّ العقل هو القدرة على التفكير عن طريق المفاهيم. يعني تلخيص التمظهرات عن طريق مفاهيم معينة وتصوّر مفاهيم والتمييز بين المفاهيم. ويميز شوبنهاور بين هذا النوع من التفكير والوجود.

- الشيء في ذاته: يعارض شوبنهاور كانط في اعتباره وجود الشيء في ذاته **(Ding an sich)** خارج التجربة، ولهذا السبب لا يمكن معرفته. وعلى الرغم من أنه يتّفق مع كانط في كون المرء لا يمكنه التعرف على الشيء في ذاته، لأن المرء لا يرى إلا ما يمكن لحواسه التعرف عليه، فإنه يؤكد بأنه بالإمكان الإحساس بهذا الشيء في ذاته. فبملاحظة ذواتنا مثلاً، يمكننا التأكّد من وجودنا وكيفية عيشنا لهذا الوجود. نتعرف في ذواتنا على الإرادة وأشياء كثيرة أخرى. لكن وراء هذا الوعي هناك «الشيء في ذاته»، الذي يتجاوز الغرائز الإنسانيّة والحيوانية، بل هو السبب الذي ليس له أي سبب، الذي يوجد وراء قوانين الطبيعة. وبهذا اعتبر شوبنهاور العالم «إرادة» عمياء غير عاقلة، وبالتالي يمكن اعتباره الممثل الرئيس للإرادة الميتافيزيقية.

لكن لا يعتبر العالم بالنسبة له إرادة فقط، بل تمظهرًا كذلك، وبهذا فإنه قابل للتمثل من طرف الإنسان. وما يُشكّل معرفتنا القبلية لتمظهر العالم هو الزمان والمكان والسببية. ما يتمظهر لنا من العالم تكون له صلاحية وحقيقة بالنسبة لنا فقط، ولا يعتبر شيئًا في ذاته. ليس هناك عند شوبنهاور مُلاَحَظٌ دون مُلاَحِظ ولا موضوعٌ دون ذات.

ثانيًا: الكانطيّة الجديدة ومعالم تجاوزها

خصّصنا لهذا الموضوع كتابًا قائمًا بذاته[١]، تطرّقنا فيه بإسهاب إلى منطلقات الكانطيّة الجديدة وأهم ممثليها وفروعها إلخ. وسنحاول هنا تقديم تلخيص موجز لأهم ما توصّلنا إليه في هذا البحث، لربطه بما يصطلح عليه «مابعد الكانطيّة الجديدة».

١. لشهب، د. حميد، الكانطيّة الجديدة.

احتلّت الكانطيّة الجديدة المشهد الأكاديمي ابتداء من سبعينات القرن التاسع عشر تقريبًا، واستمرّ تأثيرها حتى العقود الأولى من القرن العشرين. وإذا شاء المرء الدقة، فعليه ألا يتحدّث عن التقليد الكانطي الجديد، بل عن تيارات مختلفة، تصدّرتها بالخصوص مدرسة ماربورغ، التي أسّسها هيرمان كوهين وكان بول ناتورب وإرنست كاسيرر (على الأقل حتى عام ١٩٢٠م) من روادها؛ ومدرسة بادن، التي أسسها فيلهلم فيندلباند وطورها هاينريش ريكيرت[١].

من الفرضيّات الممكنة لفهم الكانطيّة الجديدة هو الرجوع إلى المنافسة المكشوفة في الفكر الفلسفي الجرماني في منتصف القرن التاسع عشر، بين أبناء العم النمساويين والألمان. ففي الوقت الذي نشطت فيه دائرة فيينا بالعاصمة النمساوية[٢]، نشطت الكانطيّة الجديدة في مدن مختلفة بألمانيا، كرد فعل على رفض المثالية الهيجيلية بالخصوص. وقد كان لمدرسة بادن ونظيرتها ماربورغ والنقديّة الكانطيّة المعدّلة الدور الحاسم في محاولات فهم كانط وتطوير بعض جوانب فلسفته والدفاع عنها، بل تجاوزها في الكثير من الأحيان أيضًا.

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنه لا ينبغي الخلط بين الكانطيّة الجديدة وبين المثالية الألمانية ما بعد الكانطيّة. فقد تميّز القرن التاسع عشر بهيمنة المدرسة الهيجليّة والفكر الألماني، وبعد وفاة هيجل، تعرضت الفلسفة لتشويه سمعة لا نظير لها في تاريخ الفلسفة الألمانية. وعلى الرغم من أنّ الفسلفة كانت تهدف إلى الريادة في مجال العلوم، إلا أنها في خمسينات القرن التاسع عشر والأعوام التي تلتها عرفت نكسة وأزمة حادة، حتى أن بعض الباحثين أظهر الرغبة في اختفائها. ويرجع سبب هذا إلى أن تطور العلم والنزعة الطائفيّة في المدرسة الهيجلية كانا على نحو لم يعد للفلسفة معه مكانها، بل والأسوأ من ذلك أنّها لم تسمح لها بالاستجابة للتطوّرات الاجتماعيّة والتاريخيّة والسياسيّة[٣].

اهتم كانط بداية بالعلوم الطبيعيّة، في الوقت الذي زعمت فيه المثالية المضاربة أنها

1. Alexis Philonenko, L'école de Marbourg: Cohen, Natorp, Cassirer, Paris, Vrin, 1989, P.9

٢. لشهب، د. حميد، دائرة فيينا، الوضعية المنطقية.

3. Léo Freuler - La crise de la philosophie au XIXe siècle, Ed. Vrin, 1997.

حلّت محلّها، فالتجربة (كتجربة معاشة) تحتل مكانة مركزيّة في فلسفة كانط، وتظلّ متوافقة مع العلوم الطبيعية ومنهجها. علاوة على ذلك، لا يدّعي كانط أن مجموع الأشياء قابل للمعرفة كما أكّد الهيجليّون. إن النزعة العقائدية المضاربة التي كانت أحد الأسباب الرئيسية لتشويه سمعة الفلسفة، قد تم إجلاؤها من الحقل الفلسفي من خلال العودة إلى كانط. علاوة على ذلك، تم تقويض النزعة المادية العقائدية التي كانت رائجة آنذاك أيضًا. في الواقع، لم يعد للروح مكان هناك. لقد جعلت العقيدة الكانطيّة من الممكن استعادة مكانة الذات العارفة، ولكن مكانة الخبرة أيضًا. لقد أتاح «المنطق المتعالي» الذي اهتدى له كانط إمكانية التعبير عن الافتراضات المنهجية والفلسفية للعلوم الإيجابية في ذلك العصر، سواء أكانت علومًا طبيعية أم علومًا روحية، وتفسيرها.

أمام انهيار المثالية المضاربة في نهاية القرن التاسع عشر والمشاكل النظريّة التي أثارتها الدوغمائية المادية التي سادت في ذلك الوقت، حاول المرء البدء من جديد من خلال الرجوع إلى كانط. وكان زيلر أول من أطلق شعار «العودة إلى كانط» عام ١٨٦٢م، ودشّن أوطو ليبمان طريقين من خلال مؤلفه «كانط والأتباع» **(Kant und die Epigonen)**[1]، المنشور عام ١٨٦٥م، حيث انتهى كل فصل من فصوله بعبارة: «يجب علينا العودة إلى كانط». بدت هذه العودة بمثابة السبيل الوحيد لإخراج الفلسفة من مأزقها. في الواقع، فإن النقد الكانطي يسمح لنا بالتفكير في العلم ومكان العقل في الفكر الإنساني. وهكذا ولدت الكانطيّة الجديدة، وهي طريق فلسفي بين المثالية النظريّة والتعصّب المادي.

عادة ما ينسب المرء بداية الكانطيّة الجديدة إلى هيرمان كوهين بنشر كتابه «نظريّة كانط في التجربة» سنة ١٨٧١م، على الرغم من أننا نجد بالفعل عناصر منها عند لانج، أو ليبمان، أو هيلمهولتز. ويعتبر مؤسّس ما يسمى بمدرسة ماربورغ، التي ركّزت بشكل كبير على الرياضيات. ويؤكّد شعارهم على طرق تصور المعرفة: «إن الإنتاج نفسه هو المنتج **(Erzeugen)**». انتقد كوهين علم النفس الذي تطوّر إليه فهم كانط للموضوع. بالنسبة لكوهين،

1. Otto Liebmann et Bruno Bauch, Kant und die Epigonen: eine kritische Abhandlung, Berlin: Reuther & Reichard, 1912.

المعرفة موجودة بشكل مستقل عن الموضوع. اتّبع كوهين في البداية الخط اللغوي لكانت قبل أن يتبنّى تدريجيًا موقفًا مستقلاً مثاليًّا إلى حدّ ما.

كان الممثل الرئيس الثاني لمدرسة ماربورغ، بول ناتورب، مهتمًّا في المقام الأول بالأسس المنطقيّة للعلوم الدقيقة، رافضًا وجود «الأشياء في ذاتها». أما كارل فورلندر، الذي كان ماركسيًّا، فقد أكد على فلسفة التاريخ. في حين اهتم رودولف ستاملر بالخصوص بالقضايا الاجتماعيّة والفقهية، كما فعل فالتر شوكينج، الذي كان مهتمًا بالقانون الدولي في استمرار لكتابات كانط حول السلام.

يعتبر إرنست كاسيرر آخر ممثّل لمدرسة ماربورغ والكانطيّة الجديدة، على الرغم من أن العديد من أعماله الرئيسية كُتبت ونُشرت بعد مغادرته ألمانيا. وقد طور، من خلال مجموعة وفيرة من الأعمال، فلسفة المعرفة والتاريخ. يهدف عمله الرئيس، فلسفة الأشكال الرمزية، إلى تفسير الطريقة التي يبني بها البشر تصوراتهم للعالم من خلال الأساطير واللغة والعلم، مما يمكّنهم من إعطائها معنى. إن الفكر ينتج أشكالاً رمزية للعالم تشير إلى العلاقات وليس إلى الأشياء[١].

تتميّز كل مدرسة من مدارس الكانطيّة الجديدة بتنوّع موضوعات دراستها، والتي تتراوح بين نظريّة المعرفة والمنطق والتاريخ وعلم النفس والثقافة والأخلاق إلخ. ولا يمكن اعتبار هذه المدارس مجرد عودة بسيطة لكانط، بل إنها في جوهرها تعميق للفلسفة الكانطيّة على ثلاثة جبهات: نحو نظريّة معرفية تعتمد على المنهج النقدي الكانطي، نحو نظريّة القيم، ونحو عقلنة الدين[٢].

ونظرًا لكثرة تفرّعاتها، وبالنظر إلى ميادين دراستها، فإنه من الصعب بمكان تقديم تعريف دقيق للكانطيّة الجديدة[٣]. وهذا ما أكّده إرنست كاسيرر عام ١٩٢٨م بقوله: «في رأيي، لا يوجد مفهوم محدد بشكل غير واضح مثل مفهوم الكانطيّة الجديدة [...]. لا ينبغي تعريف

1. Ernst Cassirer, Philosophie des formes symboliques, Paris, Minuit, 1972, P.20.

2. «Entre Dieu et Kant: la philosophie de la religion de Hermann Cohen», sur eduscol.education.fr

3. Andrzej J. Noras Geschichte des Neukantianismus, Reihe: Studies in Philosophy, History of Ideas and Modern Societies, Band 19.

مفهوم «الكانطيّة الجديدة» بطريقة جوهرية بل بطريقة وظيفيّة»[1].

لا ينبغي فهم الكانطيّة الجديدة كعودة إلى الكانطيّة الخالصة، بل كعودة إلى آخر نقطة ثابتة في نسقه لفتح مسار جديد للفلسفة. تتميز فلسفة كانط، ومفهومه للزمان والمكان في المقام الأول، بظهور الفيزياء الحديثة لنيوتن، المبنية على النظريّات الرياضيّة، وبهذا عرفت الفيزياء تقدمًا كبيرًا في القرن التاسع عشر، وبالخصوص مع ظهور نظريّة النسبيّة والفيزياء الكمومية، علاوة على تقدّم علم البيولوجيا بشكل كبير. وكان التطور العلمي الكبير هذا سببًا لكي لا تبقى الفلسفة مركّزة على مواضيعها القديمة وتبقى غير مبالية بكل هذه الثورات العلميّة. من هنا كان البرنامج الأول للكانطيّة الجديدة هو مراجعة نظريات كانط على ضوء هذه التطورات، وتكييفها إذا كان ذلك ضروريًا. مثلاً عدلت الكانطيّة الجديدة الكانطيّة الأصلية بتمييزها بشكل أساس بين نتائج التحقيق الكانطي والطريقة المستخدمة، مما يدلّ على أن هذه الأخيرة ظلّت صالحة دائمًا، بغض النظر عن تطورات النظريّات العلميّة. ومكّن هذا الأسلوب من توحيد مجالات المعرفة المختلفة وإعطائها معنى للإنسان.

ظلّت الكانطيّة الجديدة وفية لروح الفكر الكانطي، برجوعها للسؤال المفتاح الذي طرحه كانط في نقد العقل الخالص: «ماذا يمكنني أن أعرف»، وأعادته إلى واجهة الاهتمام الفلسفي من جديد. ويتجلّى التأثير الكانطي الجديد في إبرازه أن إشكاليّة شروط العلم وتركيبه هي إشكالية فلسفية ومجال اهتمامها بامتياز. أظهرت أن المنهج النقدي لم يكن مجرد لحظة بسيطة في تاريخ الفلسفة، بل كان أحد مكوّناتها الأساس. وقد ووصل هذا المنهج ذروته مع كاسيرير: «إن نقد العقل يجب أن يصبح نقدًا للثقافة».

ثالثًا: ما بعد الكانطيّة الجديدة في موجة «المابعد»

قد يعتقد المرء بأن اصطلاح «ما بعد الكانطيّة الجديدة» يدخل في «تقليد» «المابعد»، الذي دخل الساحة الثقافية والفلسفية بالخصوص عالميًا منذ سنوات خلت. من جهة، نعم

1. Ernst Cassirer: Débat sur le kantisme et la philosophie, traduction Pierre Aubenque, Paris, 1972.

يدخل مصطلح «ما بعد الكانطيّة»[1] في هذا التقليد، ومن جهة يتجاوزه بقليل، إذا ما اعتبرنا بأن «ما بعد الكانطيّة» قد بدأ بالفعل مباشرة بعد موت كانط، والبدايات الأولى لتأويل ونقد إرثه الفلسفي. ولربما نعتبر شوبنهاور أحد أهم من بدأ هذا البدء، لأنه انبرى إلى نقد أحد أهم ما نقده كانط، أي نقد العقل الخالص، كما قدمنا باختصار.

لكن معالم «ما بعد الكانطيّة الجديدة» لم تتضح بصورة واضحة إلا في السنوات الأخيرة، عندما بدأت جامعات غربيّة، في بلدان مختلفة، بالاهتمام بهذا الموضوع مباشرة. ولعل أهم جامعة غربيّة في هذا الإطار حاليًا، هي جامعة بوتسدام الألمانية[2]، وهي الجامعة التي نجحت في نوع من التنسيق مع جامعات أخرى، لدراسة ما بعد الكانطيّة[3].

سنحاول استشراف تعريف «مابعد الكانطيّة»، على الرغم من أن التعريف الدقيق لها صعب جدا حاليا، لأن معالمه لم تتضح بعد بما فيه الكفاية[4]. أهي استمرار للكانطيّة الجديدة أم مستقلة في مواضيع دراستها عنها؟ إذا رجعنا إلى أحد المتخصّصين الحاليين في الموضوع، النمساوي تايدلر **(Kurt Walter Zeidler)**، فإننا نستشفّ من المقطع الذي نقدّمه هنا، بأن هناك استمرارية بينهما: «وبالتالي، فإننا نقترب من خصوصيّة تشكيلات النظام ما بعد النيو

1. Post-Kantian, of or relating to the idealist philosophers (such as Fichte, Schelling, and Hegel) following Kant and developing some of his ideas.

post-Kantian Definition & Meaning - Merriam-Webster

2. Center for Post-Kantian Philosophy

٣. من بين هذه المؤسّسات هناك بالخصوص:

- Centre for Philosophy and Critical thought. Goldsmiths, University of London.
- Chicago Center for German Philosophy. University of Chicago.
- Centre for Research in Post-Kantian European Philosophy. University of Warwick, United Kingdom.
- Post-Kantian European Philosophy Seminar. University of Oxford.
- The London Post-Kantian Seminar.
- Kritische Theorie in Berlin.

4. Tomasz Kubalica (Hrsg.). Bild, Abbild und Wahrheit. Von der Gegenwart des Neukantianismus. Philosophie, Reihe: Studien und Materialien zum Neukantianismus, Band: 30, 2013.

كانطي إذا أكّدنا ونؤكّد على اختلافه عن النيو كانطيّة أنه بسبب رفض «بناء الذات المثالية» النيو كانطيّة (س. مارك) فإن الباحثين يعالجون مشكلة «تجسيد التجاوز» (إريك هاينتل) أو «فلسفة الذاتية الملموسة» (هانز فاغنر). وبما أنه من الممكن وصف فينومينولوجية هوسرل والأنثروبولوجيا الفلسفية بالطريقة نفسها، فيجب بالطبع فهم هذه المشكلة في سياقنا، ليس باعتبارها وداعًا للتقاليد الكانطيّة الجديدة، بل باعتبارها استمرارًا لها؛ منذ أن بدأت محاولة إعادة بناء التيارات النظريّة الكانطيّة الجديدة، والتي أثبتت مقاومتها للتحليلات الفلسفية الحياتية والوجودية والإيجابية للنهج النقدي، تجبرنا على مراجعة بعض الأحكام المسبقة الشائعة فيما يتعلّق بالكانطيّة الجديدة، فإنّ مصطلح «الكانطيّة الجديدة» نفسه يجب أن يتم تعريفه بطريقة أساسيّة. يقدّم هذا التعريف المعيار المنشود للتحديد المنهجي للموضوع، وبالتالي اختيار ممثلي الجدلية النقديّة والأنطولوجيا المتعالية، الذين تمّ توثيق جهودهم الفلسفية أدناه»[1].

إذا رجعنا إلى الاستعمال الفرنسي للكلمة، نجد بأن: «ما بعد الكانطيّة هي تيار فلسفي ظهر بعد عصر إيمانويل كانط، معتمدًا على الأفكار الأساسية في فكره. وتوجّه إلى مدارس ومفكرين مختلفين أرادوا تطوير أو انتقاد جوانب معينة من الكانطيّة.

ومن بين الاتجاهات الرئيسية لما بعد الكانطيّة نجد الكانطيّة الجديدة والمثالية الألمانية والظاهراتية. وقد ساهمت هذه الحركات في إثراء التفكير في قضايا مثل الميتافيزيقيا ونظريّة المعرفة والأخلاق».

ويدقّق مكتبة أرشيفية لمرحلة ما بعد الكانطيّة الجديدة والمثالية النقديّة المعاصرة في الجامعة الألمانية بيرغيشا بفوبرطال السالفة الذكر الأمر: «يُستخدم مصطلح ما بعد الكانطيّة الجديدة كمصطلح يجمع مفكرين بعد عام ١٩٤٥م، يلتزمون من ناحية بالفلسفة المتعالية والمثالية النقديّة كفلسفة منهجيّة، ومن ناحية أخرى، طوّروا بحوثًا مستقلّة لا تقتصر على

1. Kurt Walter Zeidler, Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik. R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels Bonn (Bouvier) 1995, P.5.

التعليق أو تفسيرات مؤلِّفي الفلسفة الألمانية الكلاسيكية فقط؛ بل يتم تحديث المشاكل المركزيّة الناجمة عن التقليد الفلسفي المتعالي في المناقشة مع الخطابات المعاصرة، وبالتالي تصبح مناسبة للمستقبل. ومن بين الفلاسفة في هذا الإطار هناك حاليًا: كلوديا بيكمان **(Claudia Bickmann)**، فولفغانغ كريمر **(Wolfgang Cramer)**، فيرنر فلاخ **(Werner Flach)**، إنغيبورج هايدمان **(Ingeborg Heidemann)**، إريك هاينتل **(Erich Heintel)**، هانز فاغنر **(Hans Wagner)** وكورت والتر زيدلر **(Kurt Walter Zeidler)**»[١].

في الواقع، تمثّل مرحلة ما بعد الكانطيّة الجديدة تطورًا وتنويعًا للفلسفة الكانطيّة، مع الحفاظ على تراثها المفاهيمي»[٢]. وهذا ما ذهب إليه تايدلر الآنف الذكر، عندما قال شارحًا عنوان كتابه: «الأنطولوجيا الجدلية النقديّة والتجاوزية»: «وبالتالي يحدد كل من المحتوى والإطار الزمني للدراسة: موضوعها هو تشكيلات النظام ما بعد النيو كانطي، والذي كان في مواجهة المفاهيم الفلسفية السائدة في فترة ما بين الحربين العالميتين وما بعد الحرب (النيو كانطيّة). لقد التزمت الفلسفة الوجودية (الأنطولوجيا وعلم الوجود والحياة والفلسفة الوجودية) بالنهج المتعالي وطالبت بالنظام من خلال محاولة التوسط بمطالبتها بصحة الفكرة فوق الزمنية والوجود الزمني الداخلي «جدليًا» أو «أحاديًّا»»[٣]. ويضيف بوضوح تام في مؤلَّف آخر له الوساطات **(Vermittlungen)**: «كانت النيوكانطيّة آخر فلسفة ذات صلاحية عالميّة، مثّلت المنهج المثالي في برنامجها وادّعت النظريّة الأساسية. ولكنها أصبحت قوية تاريخيًّا بطريقة كارثية، وبالضبط بسبب عيوبها في نظريّة المبادئ؛ ولأنّها بنت ادّعائها المنهجي على حقائق صاغتها على عجل كمبادئ، فقد تغلّب عليها التاريخ. لقد أصبحت هذه العيوب واضحة في بداية القرن العشرين، ولكنها

1. Kant-Studien, vol. 114, no. 3, 2023, P.599-600. https://doi.org/10.1515/kant-2023-2033

٢. انظر الموقع: Définition de postkantisme | Dictionnaire français

٣. نفس المرجع لـ Kurt Walter Zeidler ، نفس الصفحة. «تظهر نصوص هذا الكتاب العديد من الأمثلة لإثبات عيوب المناهج الكانطيّة الجديدة وعواقبها، كما أنها تبرز أيضا نقاطا يمكن استخدامها للبناء على العمل الذي بدأته الكانطيّة الجديدة ومواصلة العمل. وبهذا، يكمّل الكتاب الحالي كتابنا الآخر «الوساطات»، حول المثالية القديمة والحديثة».

لم تصبح بأي حال من الأحوال دافعًا لتعميق التفكير في المبادئ وتجديد المثالية»[1].

ومع ذلك تبقى محاولة الفيلسوف البولندي أ. ج. نوراس، أحد المتخصّصين العالميين في الميدان، من بين التعاريف المهمة التي قُدّمت عن «مابعد الكانطيّة». حاول

تحديد مفهوم «ما بعد الكانطيّة الجديدة» بناء على طبيعة علاقته بمفهوم «الكانطيّة الجديدة»، وفي هذا الصدد طرح على نفسه المهام التالية: «تحديد خصائص ظاهرة الكانطيّة الجديدة» والإشارة إلى مشاكل تعريفها، وتحديد مدى ملاءمة مصطلح «ما بعد الكانطيّة الجديدة» وعلاقته بفلسفة اللاهوت، وبكانط على وجه الخصوص»[2]. ويؤكّد المؤلِّف على ضرورة إدخال هذا المصطلح في تصنيف فلسفة القرن العشرين مع ملاءمة بناء نموذج «الكانطيّة - الكانطيّة الجديدة - الكانطيّة الجديدة الجديدة - ما بعد الكانطيّة الجديدة»، من خلال طبيعة تفكير المفكّرين في فترة معينة حول المشاكل الفلسفية الأساسية التي عبر عنها «نقّاد» كانط.

من بين أتباع ما بعد الكانطيّة الجديدة، يذكر أ. نوراس مفكّرين يعتبرون تقليديًا من علماء الفينومينولوجيا الألمان، مثل هوسرل وهيدجر: «ومن المفهوم الفلسفي لهوسرل يمكننا أن نتحدث عن ظهور ما بعد النيو كانط. إن الكانطيّة، والتفسير الدلالي الصحيح لهايدغر، حسب المؤلّف، يمكن فهمها بشكل أوضح في إطار الكانطيّة الجديدة في بادن. عند دراسة ظاهرة ما بعد النيو كانطيّة، تبرز الحاجة إلى الإجابة على سؤال يتعلّق بالتقاليد النيو كانطيّة السابقة، والتي لا يزال فيها عدد من التناقضات التي لم يتم حلّها في تاريخ الفلسفة فيما يتعلّق بتصنيف المدارس النيو كانطيّة. التمييز بين الفترتين من الكانطيّة الجديدة: المبكرة (الكلاسيكيّة) والمتأخّرة (الصحيحة). تظهر الكانطيّة الجديدة أهمية الفلسفة الكانطيّة، وتسلط الضوء على النقاش الدائر حول فهم «نقد العقل الخالص» الكانطي. وتلعب ما بعد النيو كانطيّة دورًا مهمًا من حيث وجهات نظر الدراسات الكانطيّة الحديثة، والتي تشمل

1. Kurt Walter Zeidler. Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus, Wien (Ferstl & Perz) 2016.

2. Noras A.J. Post-Neo-Kantianism. What is this? RUDN Journal of Philosophy. 2020; 24 (1): 89-98. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-89-98.

جوتفريد مارتن (**Gottfried Martin**)، أو مانفريد بريليغ (**Manfred Brelage**)، أو هانز مايكل باومغارتنر (**Hans-Michael Baumgartner**)»[١].

يؤكّد نوراس علاقة ما بعد الكانطيّة الجديدة بالكانطيّين الجدد، بل يعترف بانحدار الأولين من الأخيرين، ويرجع ظهور مابعد الكانطيين الجدد إلى افتراض مفاده أن فلسفة كانط في الكانطيّة الجديدة قد فُسِّرَت بشكل خاطئ، أو على الأقل غير لائق. بمعنى أن الأمر يتعلق في مابعد الكانطيّة الجديدة بإعادة تفسير وتأويل كانط، دون إحداث قطيعة تامة بالكانطيّة الجديدة.

بشهادة نوراس وآخرين، فإن لإدخال مصطلح «ما بعد الكانطيّة الجديدة» في تصنيفات الفلسفة في القرن العشرين أسباب عدة ومنها بالخصوص حيوية التأمل المستمرة في فكر كانط، الذي أدى إلى تفسيرات أكثر شمولية لأفكاره. لم يهاجم كانط، ولا الكانطيون الجدد، بل حاولت مابعد الكانطيّة إعادة دراسة كانط بأدوات جديدة، أتاحتها التطورات الكبيرة في الفلسفة: «إن هايدغر، الذي سبق ذكره، هو مثال جيد؛ إذ إن فهم فلسفته أسهل بكثير عندما ننظر إليها ضمن إطار الكانطيّة الجديدة في بادن، وليس حصرها في مجرد فكرة ناتجة عن نقد هوسرل. خاصة أن انتقاد هايدغر للتجاوزية الظاهراتية هو في الوقت نفسه، أو ربما حتى قبل كل شيء، انتقاد للتجاوزية الكانطيّة الجديدة. وقد أثبت هايدغر ذلك في المناظرة الشهيرة مع كاسيرير، التي جرت في دافوس. لقد تناولت هذه المناقشة الكانطيّة الجديدة والموقف الأكثر دقة تجاه كانط. وتسلّط المناقشة نفسها الضوء على الكانطيّة ما بعد الجديدة عند هايدغر، وهو ما لا يمكن قوله عن كاسيرر»[٢].

جولة قصيرة في مراجع مختلفة حول مابعد الكانطيّة الجديدة تظهر أيضًا جانبًا آخر، أو سببًا آخر لظهور هذه الأخيرة، يتعلّق بتصنيف الكانطيّة الجديدة نفسها. إذا رجعنا إلى التقسيم الكلاسيكي المتعارف عليه للكانطيّة الجديدة نجد هناك سبعة اتجاهات لها. ولا تكمن المشكلة هنا، بل بالتمييز فيها بين مرحلتين: الكانطيّة الجديدة المبكرة، وما يسمى بالكانطيّة

1. Ibid, Noras A.J. Post-Neo-Kantianism.

2. Ibid.

الجديدة الصحيحة. وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، حاولت الكانطيّة الجديدة المبكرة إعادة تأهيل الفلسفة عامة والكانطيّة بالخصوص بعدما «شُوِّهت» من طرف هيجل. ومن المعروف أيضا أن الكانطيّة الجديدة الصحيحة لم تركز على حرفية فلسفة كانط، بل حاولت الحفاظ على «روحها»، أي على روح فلسفته النقديّة[١]، ومحاولة تجاوزها، وهذا ما نلمسه عند فيلهلم فيندلباند، مؤسّس مدرسة بادن، في تقديمه لكتابه: «المقدّمات»[٢] بعبارته الشهيرة: «إن فهم كانط يعني تجاوزه» وتوحي هذه الجملة بأن المطلوب هو البحث عن إمكانيات تطبيق فلسفة كانط النقديّة لحل مشاكل الفلسفة، ولا يعني التطبيق الأخذ بها بحذافيرها، بل القيام بنوع من التصحيح الضروري كما نادى بذلك بول ناتورب: «إن الحديث عن الكانطيّة الأرثوذكسية لمدرسة ماربورغ لم يكن له أساس على الإطلاق؛ فمع المزيد من التطور للمدرسة، ضاعت أيضًا كل مظاهر التبرير». وينطبق هذا على كل مدارس الكانطيّة الجديدة الأخرى.

في نظر الكثير من المنظّرين، فإن مناظرة هيدجر وكاسيرير في دافوس كانت بمثابة لحظة فارقة بين الكانطيّة الجديدة في مرحلتها الثانية ومابعد الكانطيّة الجديدة. وكان موضوع كانط ومشكلة الميتافيزيقا محور الخلاف بينهما: «يبدو هيدجر، أثناء الخلاف مع كاسيرير (تلميذ الكانطيين الجدد في ماربورغ)، وكأنه شخص أدرك منذ زمن بعيد نهاية الكانطيّة الجديدة وضرورة وجود قراءة مختلفة لها في الكانطيّة الجديدة - الميتافيزيقية أو الوجودية - لأفكار كانط»[٣]. وكان لتعليق كاسيرير على هيدجر معنى، حين قال: «يجب أن أعترف بأنني وجدت

---

١. في عام ١٩١٣م، دافع هيدجر عن أطروحته للدكتوراه «عقيدة الحكم في علم النفس» تحت إشـراف ريكرت، الفيلسـوف الرائد في مدرسة بادن.

Windelband W. Nach hundert Jahren (Zu Kants hundertjährigem Todestage). In: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 9. Aufl., 1. Bd. P. IV. Tübingen; 1924. P.147-148.

«نقف هنا، بعد مئة عام، ونطرح السؤال مرة أخرى: ماذا ينبغي أن يحدث للنقد».

2.Windelband W. Vorwort. In: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 9. Aufl., 1. Bd. P. IV. Tübingen; 1924.

3. Ibid.

في هيدجر كانطيًّا جديدًا، على الرغم من أنني لم أكن أتوقّع ذلك فيه»[١]. ويكفي هذا لـ: «ننظر إلى هيدجر ليس باعتباره تلميذ هوسرل، بل باعتباره كانطيًا جديدًا بعد النيو كانطي مفكّر تنبع تأمّلاته في المقام الأول من التأمّل في المشاكل الفلسفية القائمة على النيو كانطيّة»[٢]. للإشارة لم يكن هيدجر السبّاق في تفسير كانط بروح الميتافيزيقا (الوجود)، عوض الروح المعرفية، كما مارس الكانطيون الجدد، بل هناك مفكّرون آخرون قاموا بنفس الشيء، داخلين بذلك إلى حظيرة مابعد الكانطيّة الجديدة، وخير مثال نذكره هو هارتمان بكتابه «أسس المعرفة الميتافيزيقية» (١٩٢١م). ما حدث هو أن المرء تجاوز التفسير الأحادي الجانب لكانط من طرف الكانطيّة الجديدة، التي فهمته إما من خلال نقد العقل الخالص (مدرسة ماربورغ) أو من خلال نقد العقل العملي (مدرسة بادن). ظهرت فلسفة كانط في أفق بالإمكان النظر فيها بمنهج شامل، يحتوي كل فلسفته، دون تقطيعها.

هناك من الباحثين[٣] من رأى بأن انهيار الحداثة كان سببه طغيان العقل وحروب دامية بعد الحرب العالميّة الثانية، كحرب الولايات المتّحدة على فيتنام، وثورات الشباب والأزمات الاقتصاديّة، ورجوع السنوات العجاف بانتظام لتشنق الاقتصاد العالمي، وانهيار المعسكر الشرقي إلخ. وانهيار الحداثة يعني أيضًا بداية ما بعد الحداثة، التي عادت بقوة إلى كانط والكانطيّة الجديدة، في محاولة لبناء ما اعتبرت أنّه ضاع في دهاليز الحداثة بسبب الوضعية والوظيفية والنزعة البيولوجية، لتصل إلى نموذج جديد عُرف بالنموذج التأويلي. بمعنى أن البحث عن المعنى أصبح أهم من أيّ شيء آخر، والمعنى المقصود هو معنى حياة الإنسان في المقام الأول، ذلك أن تطور العلوم، طبقًا لهوسرل مثلاً، يقدّم لنا تصوّرًا لاإنساني عن الحقيقة، تغيب فيها حياة الإنسان[٤]. وبهذا فإن البحث عن المعنى، يعني البحث عن الحياة، التي أُقصيت في العلم، وهذا ما ذهب له هوسرل في حديثه عن أزمة العلوم الأوروبيّة: «إنَّ

1. "Ich muß gestehen, daß ich in Heidegger hier einen Neukantianer gefunden habe, wie ich ihn nicht in ihm vermutet hätte" [15].

2. Ibid.

٣. مثلاً: علاء جواد كاظم: «عودة الأنظمة الفلسفية إلى كانط». عودة الأنظمة الفلسفية إلى كانط – علاء جواد كاظم – منصة معنى الثقافية.

٤. هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندالية.

الأزمة لا تمسّ علميّة وصلاحية هذه العلوم، بل دلالتها بالنسبة للحياة، هذه العلوم لا تستطيع أن تُوجِّه الإنسان؛ لأنها تُقْصِي من ميدان العلم كلَّ الأسئلة التي لها علاقة بالوجود الإنساني: أسئلة المعنى، والغاية، والحرية، والتاريخ»، وبالتالي أُقصيت الذات العارفة أيضًا[١]. ومن المعروف أن الفيلسوف الفرنسي ليوتار اعتبر هذا منطلقًا وشعارًا لما بعد الحداثة في قوله: «إذا كانت المجتمعات ما بعد الحداثية تتميز بتحطم (الحكايات الكبرى)، يبقى إذن تكريس الجهد للفكر الإستراتيجي الذي يُسجِّل تبعثر الكليات القديمة للانفتاح على تفاوض غير قارٍّ دائمًا بين الذات، والآخر المُماثِل والمُختلِف، وإعادة النظر في التفاصيل الصغيرة، في عالم كهذا يَلْمَع بسهولة نجمُ المديح المُهلِّل لفقدان المعنى، والاتجاه إلى تأمُّل أخلاقٍ لا أساس لها»[٢]. وتوصل فوكو في أركيولوجيته إلى نتيجة حاسمة تتمثّل في كون الخطاب المعرفي، الذي تعتمد عليه العلوم الإنسانيّة، لم يعد لا كافيًا ولا صالحًا لفهم الإنسان[٣]. ولم يكن من الصدفة رجوع الأنتروبولوجيّين إلى كانط، لأن محور اهتمامهم هو الإنسان بالذات، أو الذات الإنسانيّة: «سيُشكِّل كانط أساسًا أبستمولوجيًا عميقًا لكلّ نظريّة اجتماعيّة أنثروبولوجيّة قادمة». أصبح كانط إذن في التيارات الغربيّة ما بعد الحداثيّة حاضرًا، سواء في الفينومينولوجيا الفلسفة التحليليّة فلسفة العلوم والتفكيكيّة.

حاول فلاديمير بولوف وأنستازيا ليبيديفا في نصّ قيّم لهما: «ما بعد النيو كانطيّة وأو المثالية المتعالية»[٤] تبيان بعض أسباب ظهور مابعد الكانطيّة الجديدة، وأكّدا من بين ما أكّدا عليه أنّها تقدم بدائل للنسبية التي عمّت مابعد الحداثة والشكوكيّة: «في حين تقاوم التعاليم

١. يرى هيدجر في كتابه «الكينونة والزمان» ان الموجود البشـري هو السـبيل الوحيد لفهم حقيقة الوجود. والفكر عنده ليس علاقة ذات حرة غير زمانية مع موضوع مجهول تحاول أن تنفذ إلى سـره، بل يؤكد بأننا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا وفي صميم كينونتنا. ولذلك يقول إن الأنطولوجيا هي وجودنا نفسه.

٢. دورتيي، جان فرانسوا، فلسفات عصرنا: تيّاراتها مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ص١١٦.

٣. خصص ميشـيل فوكو العديد من مؤلفاته لكانط، واشـتغل في أطروحته للدكتوراه على ترجمة كتاب الأنثروبولوجيا الكانطيّة من وجهة نظر براجماتية، وكذلك «مقدمة في الأنثروبولوجيا الكانطيّة». وبهذا فإنه في كثير من النواحي كانطي جديد، باعتراف جيل دولوز أيضًا.

4. VLADIMIR BELOV, ANASTASIA LEBEDEVA: "Post-Neo-Kantianism and/or Transcendental Idealism". FILOSOFIJA. SOCIOLOGIJA. 2022. T. 33. Nr. 1, P.57–64 © Lietuvos moksl⊠ akademija, Moscow, Russia, 2022.

القارية المتعالية ما بعد النيو كانطيّة المحاولات الرامية إلى إيجاد الأساس لتحديد العقل خارج العقل نفسه، فإنها ترفض أيضًا المخطط الإرادي للعلاقة البناءة بين العقل والبيئة الخارجية. وهذا المنهج يعني ظهور مشاريع فلسفيّة تقدّم بدائل للنسبيّة ما بعد الحداثيّة للنتائج الفلسفيّة وللشكوكيّة التي تنشأ داخل هذا الإطار»[١].

هناك عوامل عدّة تفسّر الاهتمام الحالي بالكانطيّة الجديدة وما بعد الكانطيّة الجديدة، نذكر بتركيز أهمها. هناك تأثير واضح للكانطيّة الجديدة على فلاسفة القرن العشرين البارزين مثل هوسرل وهيدجر وجوتلوب فريج وروردولف كارناب وغيرهم. كما أنّ الكانطيّة الجديدة تؤكّد نفسها كفلسفة للثقافة من خلال تطبيق أطروحة كانط حول نقد العقل على نقد الثقافة. هذا الاهتمام المكثّف هو الذي أدى إلى غزارة الدراسات حول مابعد الكانطيّة الجديدة، أي أنها أصبحت نوعًا ما بمثابة بديل لمابعد الحداثة، من خلال تقديم مبادئ ومنهجيات جديدة جذريًا تتوافق وأفكار هذه الأخيرة. ذلك أن المثالية النقديّة للكانطيّة الجديدة في جانبها الأخلاقي من التفكير تفسح المجال أمام تفكير ينتقد الواقع ومنفتح على اختلافات متنوعة في تطوره: «إن الكانطيّة الجديدة هي على وجه التحديد الحركة التي تحدد عناصر العقل بسبب تصوّرها المفكّك جذريًا للأفكار، والذي يتجلّى في وجهة نظر منطقية تتحدّى الحقائق التي لا تقبل الجدل والمقبولة عمومًا وتخلق ارتباطات جديدة. وفقًا للمفهوم المسبق المتعالي، يشكّل العقل رمزًا يجب افتراضه بشكل مطلق، ولكن لا يمكن تطبيقه، لأن تطبيقه سيؤدي حتمًا إلى تدميره وإعادة تعريفه»[٢].

إن الإطار المنهجي (المنطقيّة) للمفاهيم الفلسفيّة ما بعد الكانطيّة الجديدة واضح في بحثها عن مبرر نهائي في ما يسمّى بالتيسير **(Vermittlung)** وفي استخدامها لمفهوم الارتباط الكوهيني ومبدأ الوساطة االكانطي الجديد. وتحاول ما بعد الكانطيّة الجديدة التغلّب على ثنائية الكانطيّة الجديدة للأساس النهائي للعلم وإثبات «التعالي الخالص»، من

1. VLADIMIR BELOV, ANASTASIA LEBEDEVA: "Post-Neo-Kantianism and/or Transcendental Idealism".

2.Fiorato, P. 2011. Antwort auf die Fragen von Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier der Federal University of Paraíba über das erneute Interesse für Neukantianismus. Brazil: Federal University of Paraíba.

خلال تفسير ظاهرة القبلية وكشف الطابع الوسيط لمفاهيم مثل «الذاتية»، مع التركيز على البيان نفسه وجعل الأساس نفسه غير متجانس. وما تؤكد عليه مابعد الكانطيّة الجديدة لا يتعلق بمفهومي الوجود أو العقل، بل بهما معًا. وبهذا فإن مابعد الكانطيّة الجديدة لا تمثّل ميتافيزيقا الوجود (الأنطولوجيا)، بل ميتافيزيقا فهمنا للوجود.

كما سبقت الإشارة إلى ذلك، يعتبر الفيلسوف النمساوي كورت فالتر زيدلر من المنظّرين الكبار لما بعد الكانطيّة الجديدة. فقد قام بتحليل عميق لظاهرة مابعد الكانطيّة الجديدة في دراسته المعنونة «الجدلية النقديّة والوجودية المتعالية. إرث الكانطيّة الجديدة ومنهجيات مابعد الكانطيّة الجديدة»[١]، حيث ناقش أيضًا بالتفصيل أعمال مفكّرين مثل ريتشارد هونيجسوالد، وهانز كرامر، وبرونو باوخ، وهانز فاجنر، وروبرت راينينجر، وإيريش هاينتل[٢]. وحدّد زيدلر في هذا الكتاب سِمتين تميزان مابعد الكانطيّة الجديدة عن الكانطيّة الجديدة. تكمن السمة الأولى في عودة مابعد الكانطيّة الجديدة إلى هيغل، وسمّى ذلك «نهضة هيجل»، وتطويرها «للديالكتيك النقدي» في مقابل «بناء الذات المثالية» الكانطيّة الجديدة واهتمامها الأكبر «بالتوتر بين الذات الوجودية ومجال القيم». وتتمثّل السمة الثانية في تطوير مابعد الكانطيّة الجديدة للوجودية المتعالية كبديل للوجودية الجديدة لهارتمان والوجودية الأنطلوجية لهيدجر. وتركّز كلتا السِمتين على الهياكل النظامية، والتي يسعى ممثّلو هذه المدرسة الفكرية من خلالها، في مواجهة الاتجاهات الفلسفية السائدة في فترة ما بين الحربين وما بعد الحرب، مثل الوجودية الجديدة وفلسفة الحياة والفلسفة الوجودية، إلى نقل المطالبة بالفكرة والوجود بطريقة جدلية.

ومع ذلك، وعلى الرغم من كل الاختلافات الظاهرة بين المنهجين المذكورين أعلاه، فإنّهما المنهجين اللذين يعترفان بوجود فترة ما بعد الكانطيّة الجديدة في تطوّر الفلسفة

---

١. مرجع سبق ذكره سابقًا:

Kurt Walter Zeidler, Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik. R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels Bonn (Bouvier) 1995.

2. Ibid.

المتعالية، ويعتبران الأكثر منطقية وتبريرًا. علاوة على ذلك، في حين توجد اختلافات في تعريف هذه الفترة اللاحقة لفترة الكانطيّة الجديدة، فإن كلا المنهجين - المنهج الذي يشير إلى هذه الفترة باعتبارها فترة ما بعد الكانطيّة الجديدة أو الكانطيّة الجديدة والمنهج الذي يرفض منحها هذا الاسم - يؤكّدان بشكل أساس على نفس السمات. تكمن الطبيعة المحدّدة لهذين المنهجين في بعض الفروق الدقيقة. إن أنصار المنهج الأول أكثر إصرارًا على التأكيد على ارتباطهم بالكانطيّة الجديدة وإمكانيّاتها المكشوفة. ويحدّد أنصار المنهج الثاني الارتباط نفسه في سياق أوسع للفلسفة المتعالية ككل، وبالتالي لا تعتبر أهداف الكانطيّة الجديدة حاسمة في هذا المنهج.

ربط مابعد الكانطيّة الجديدة بواقعنا العربي

كان مبتغانا من بحثنا هذا حول مابعد الكانطيّة الجديدة هو تقديم بعض ما يحتاجه القارئ العربي لإتمام معرفتنا بـ«الآخر». وحتى وإن لم نكن نزعم بأننا وصلنا في هذا البحث إلى الكمال، فإننا واعون بأن العرض الذي قمنا به لهذا الاتجاه أصيل شكلاً ومضمونًا، ساعدنا في ذلك رجوعنا المباشر إلى الأصل الألماني لمؤلَّفات أقطاب الكانطيّة الجديدة وما بعد الكانطيّة الجديدة أنفسهم، ذلك أن الكانطيّة الجديدة ذاتها لم تبح بعد بكل «أسرارها» للأوروبيين والغربيين بصفة عامة. ولعل الاهتمام الكبير بها من طرف مابعد حداثيين فرنسيين مثلاً، خير دليل على ذلك. فالترجمات من الألمانية إلى اللغات الأوروبية الأخرى حديثة العهد؛ ولربما تفتح أبوابًا جديدة في الفكر الغربي نفسه، الذي لم يهضم بعد بما فيه الكفاية، لا الكانطيّة الجديدة ولا كانط نفسه. وهو يمر إلى مابعد الكانطيّة الجديدة.

على الرغم من أننا نعتقد بأن مدرسة بادن قد تكون أقرب إلى طبيعة الثقافة العربية والإسلامية؛ لأنها كانت بطريقة ما بمثابة لبنة للقومية الجرمانية؛ وكانت هذه الأخيرة مثالاً لجحافل «الثوار» العرب بعد الحرب العالميّة الثانية، فإننا نحذّر من نتائج الكانطيّة الجديدة على العموم في الساحة الفكرية والفلسفية العربية والإسلامية. سجّلنا بنظرة نقديّة ثاقبة ارتباط فكرها بمركزيّة غربيّة قوية لمطلع القرن العشرين، وهي مركزيّة لم تشتغل على صحة شعاراتها

الفلسفية ومُثلها الإنسانيّة: العدالة، الحرية، السلم إلخ، والاعتراف للشعوب غير الأوروبيّة بحقها الطبيعي في هذه المثل؛ بقدر ما كرست -بسكوتها- السياسات الإمبرياليّة والاستعماريّة اتّجاه غير الأوروبيّين، ومنهم بالخصوص الدول المسلمة. وقد تكون مابعد الكانطيّة الجديدة تصحيحًا لهذا المسار؛ لأنها تهتمّ بالضبط بمثل هذا الموضوع، بعدما تيقّنت بما فيه الكفاية بأن شعارات الأنوار والحداثة لم تلتزم بما وعدت به من تحقيق شروط عيش كريمة للبشرية، وليس لجزء منها فقط.

ومن بين أهم الانتقادات الأخرى التي وجّهناها للكانطيّة الجديدة بكل تفرّعاتها هو إغفالها لتمثّل كانط للأنوار[١]. ما قد يهمّ المفكر العربي المعاصر في المقام الأول في الأنوار، كما نظر لها كانط، هو عدم البقاء مكتوف اليدين اتجاه ما يحدث على طول خارطة العرب، أو اعتباره قدرًا محتومًا، بل محاولة فهم ما يحدث ومحاولة تحليله والمشاركة في تقديم حلول[٢]. فرياح التغيير لم تهدأ بعد في البلدان العربية. قد يفهم المفكر العربي بأن المطلوب ليس هو التركيز على أعراض «مرض العرب»، بل النفاذ لفهم أسباب هذا المرض وتشجيع شُعوبها على أخذ مصيرها بين أيديها، لأن ما يهم حكامها، ليس هو مساعدتها على الخروج من حالة القصور إلى مرحلة النضج (كانط)، بل إبقاءها تابعة لها ومسيرة من طرفها. المطلوب الآن في الدول العربية هو أن تطالب شعوبها بحقها في المواطنة، بكل ما يترتّب عن ذلك من نتائج، وبالخصوص تحمّل مسؤولياتها اتجاه ذواتها واتجاه أوطانها. فليس هناك مواطنة دون حرية، وليس هناك حرية دون مسؤولية، وليس هناك مسؤولية دون وعي وتربية وبناء مُثل أخلاقيّة إنسانيّة توحد الشعوب وتساعدها على تقرير مصيرها.

١. على الرغم من مؤلف كاسيرير المهم «فلسفة التنوير». راجع: كاسيرر، أرنست، فلسفة التنوير.

٢. باعتبار فوكو، ليس فقط مابعد حداثي، بل مابعد كانطي جديد أيضًا، فقد اشتغل على هذا الموضوع، وأبدع فيه إلى حد كبير. انظر:
Foucault Michel « Qu'est-ce que les Lumières?» in Dits et Ecrits, tome IV, 1984, 562-578.

خاتمة

بعد ثلاثة قرون على وفاته، بقي فكر كانط حيًّا بين أجيال كثيرة من الباحثين والمهتمين بالفلسفة في ثقافته الأصليّة (الألمانيّة) وثقافات شعوب مختلفة. وقد تعامل المرء مع إرثه، سواء في حضن الكانطيّة الجديدة المبكرة أو المتأخّرة بعناية فائقة وبتطبيق أدواة نقديّة كان من أوائل من اهتدى لها. وتعمل ما بعد الكانطيّة الجديدة حاليًا، ليس على «بعث» كانط، بل على إتمام فهمه ونقده وتوسيع ما يمكن توسيعة من فكره، في لحظة تاريخية مفرقية، إن على المستوى الفكري والفلسفي أو على المستوى السياسي عالميًا. فقد انتبه مابعد الكانطيين الجدد إلى «الهاوية» التي تقود إليها نماذج فكرية مهيمنة حاليًا، رضعت أيضًا من ضرع كانط، وطوّرت العقل العملي لتطويع العلوم الصلبة، ليس لخدمة الإنسان، بل لسلبه إرادته وحريته وعقله أيضًا، ضاربة عرض الحائط الإرث التنويري، الذي كان يعتبر تحقيق كرامة الإنسان، بتحقيق استقلاليته واستعماله لعقله والتمتّع بحريته وتقرير مصيره ماديًّا ومعنويًّا، الهدف الأسمى الذي كانت تتوخّى تحقيقه. عاد إنسان عصرنا بصفة عامة، والغربي على وجه الخصوص في مناح عدة من مناحي حياته إلى ما قبل الأنوار، بإقحامه في أنماط حياة تهدده على الدوام في صحته العقلية والفيزيقية وتهدم بلا هوادة عالمه الرمزي، الذي لا تعترف به مسبقًا؛ لأنه يدخل في منظورها في الخيال والأساطير. يُسفُّ الإنسان المعاصر ماديًا وروحيًّا، لا يطالبه المرء بأكثر من أن يبقى في مرحلة الطفولة عوض الوصول إلى مرحلة النضج[١]، كما كانت الأنوار تطمح.

تعامل مابعد الكانطيّة الجديدة مع إرث كانط، قد يكون بمثابة مثال لتعامل المفكرين مع تراثهم الثقافي والحضاري. يحاول هذا الاتجاه الاستفادة من كانط كنقطة انطلاق، للمضي قدمًا في تحليل الواقع الفكري والثقافي والسياسي المعاصر، دون تقديس كانط أو هدم صرحه الفلسفي، بل بالأخذ منه وتطوير ما يمكن تطويره في فلسفته. ولعمري، إن هذا هو المطلوب من المفكّر الملتزم، الفعّال والفاعل على صعيد الساحة الفكرية والفلسفية العالميّة، بقصد دفعة جديدة للإنسانيّة، لتصبح أكثر إنسانيّة.

---

١. كانط، إيمانويل، «ما هي الأنوار؟».

الأنوار: ما هي الأنوار؟ دعوة لاستفزاز المدافعين عنها - إيمانويل كانط • مجلة حكمة.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

١. دورتيي، جان فرانسوا، فلسفات عصرنا: تياراتها مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، (الجزائر- منشورات الاختلاف)، ٢٠٠٢م.

٢. شوبنهاور، أرتور، «نقد الفلسفة الكانطيّة». ترجمة وتقديم: د. حميد لشهب، دار جداول للنشر والترجمة، بيروت، ٢٠١٤م.

٣. لشهب، حميد، الكانطيّة الجديدة، عرض، تحليل، نقد، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، بيروت، ٢٠١٨م.

٤. هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندتالية، مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية، ترجمة: د. إسماعيل المصدق، مراجعة: د. جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠٠٨م.

ثانياً: المصادر الأجنبية:

5. Ernst Cassirer : Débat sur le kantisme et la philosophie, traduction Pierre Aubenque, Paris, 1972.
6. Ernst Cassirer, Philosophie des formes symboliques, Paris, Minuit, 1972.
7. Léo Freuler - La crise de la philosophie au XIXe siècle, Ed. Vrin, 1997.
8. Foucault Michel « Qu'est-ce que les Lumières?» in Dits et Ecrits, tome IV, 1984.
9. Andrzej J. Noras Geschichte des Neukantianismus, Reihe: Studies in Philosophy, History of Ideas and Modern Societies, Band 19.
10. Kurt Walter Zeidler, Kritische Dialektik und Transzendentalontologie.

Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik. R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels Bonn (Bouvier) 1995.

11. Kurt Walter Zeidler. Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus, Wien (Ferstl & Perz) 2016.
12. Otto Liebmann et Bruno Bauch, Kant und die Epigonen: eine kritische Abhandlung, Berlin: Reuther & Reichard, 1912.
13. Alexis Philonenko, L'école de Marbourg: Cohen, Natorp, Cassirer, Paris, Vrin, 1989.

ما بعد الأخلاق .. ما بعد الفضيلة
الغرب في عدميّته ونفعيّته وأنانيّته المفرطة

نورة بوحناش[1]

تمهيد

يمثّل التسارع سمة العصر البارزة، ليغدو الوجود معه سيلانًا، نحو المجهول وتقصّيًا للأيقين؛ وسيرًا نحو المحو المتتالي للذات. فما يدفعها في هذا الوجود، هو نسب المنافع واللذّات التي تستزيدها كسبًا دون هوادة. لقد تشكّلت لدى الإنسان في زمن التسارع السائل فوبيا التغيير، فلم يعد له مقدرة على قبول ذاته؛ ليسري في درب المغايرة الجسديّة، التي بدت له ضرورية لا مناص منها، في زمن لم يعد يمتلك قيّمًا محيطًا به، بل هو الذي يخلقها برهة، ثم يعود فيُمِيتُهَا تقويضًا في برهة قصيرة من الزمن. قادت هذه الحقيقة الأنطولوجيّة، إلى الانفتاح على مساحة اللايقين الأخلاقي، بنهاية لصلابة القيمة وزوالها، في محيط فرداني، شديد التمسّك بأنا وحيدة في هذا العالم، تحيي تشقق العدم وقلق الوجود الفاقد للأسس. من هنا بالضبط تنبثق أسئلة الما بعد، وقد تناسب مع الانهيارات الكبرى للسرديات الحديثة، وزوال تأثيرها المُمِد بمشروعية العقلانيّة، وقيمة الواجب قانونًا منظّمًا، واستشرافًا إنسانيًّا نحو منظومة القيم الأخلاقيّة الثابتة بثبات العقل. بيد أن الصلابة المادية لم تعمّر طويلاً، وانهارت لتلد من رحمها الرخاوة الأخلاقيّة، إلى حدّ تفتّت معه القيم واندثرت، فلم يعد يعرف لها معيارًا.

هكذا ولج الوعي الراهن إلى عملية تفكيك منظومة القيم الأخلاقيّة، لتنفتح على مساحات العدمية الأخلاقيّة؛ حيث ما بعد الأخلاق التي تترادف مع موتها وتشظّيها، بتشظّي الأنا وتفكّكه وتبعثر مطالبه في محيط استهلاكي؛ يخلق القيم الاقتصاديّة، ويكيّف الوجود

---

١. أستاذة الأخلاق وفلسفة القيم بجامعة قسنطينة ٢، قسم الفلسفة (الجزائر).

حسب هذا الخلق، زيادةً في الإشباع الرغائبي، ليعيد عملية التفكيك في دورة التحطيم المتكرّرة. ذلك أن الأشياء تفتقد في أصلها قوة الإقناع المعنوي، ما يحدث قلق المغايرة، لتعقبها عملية تكسير ألواح القيم، حسب المنظور الجينيالوجي بصيغته النيتشوية، وفي شمول معاني الموت الأكبر، موت الإله وموت الإنسان.

الما بعد والفراغ الأنطولوجي

يستدعي الجمع بين السابق (الما بعد) والكلمة الأصلية الأخلاق إعادة معالجة مفهوم الماهية فحصًا له، وإعادة فهمه وتعريفه، على ضوء الدوار الذي أصاب المعنى في زمن ما بعد الحداثة. فهل بقي معنى للماهية بعدما غادر المعنى وتشظّى إلى ضروب لامتناهية وتفرق في دروب شتّى؟ هل تدرك الذات الأخلاق دون صلابة القيمة؟ هل هناك قيمة تتمّ بالضبابيّة والفوضى؟ كيف تسير الذات تحصيلاً للقيم، في محيط الفردانيّة النوويّة؟

يفرض فهم الما بعد، وقراءته تبديل مسالك التفكير، ليفتح دروب حلزونيّة تتقاطع فيما بينها يلج بعضها إلى بعض، مشكّلاً لمتاهة شديدة التسارع والحركة والتعقيد، لينتقل الحال من النقيض إلى النقيض، مرات ومرات، إلى حد أن «الذات لا تدرك الواقع بشكل دقيق، وأن (الواقع) نفسه متغير ومتحوّل لا يمكن الوصول إليه»[١].

هكذا تنتفي طبيعة الأشياء، وتزول المعاني لتتفكك صيغتها الجوهرية، ففي نهاية المطاف يرفض الما بعد الصلابة، ويبعثر المعاني وينفيها لصالح التشتت والانزياح الذي يَسِمُ العالم، فكان موت الإنسان لازمًا ضروريًا، من لوازم هذا التبعثر والتشظّي[٢]، لكن أليس موت الإنسان بعدما مات الإله، يعدّ تفكّكًا للمحيط الأصلي للأخلاق، وموتًا للأخلاق، ونهاية تنفي أصلاً وجود الأخلاق؟ وعليه يترادف الما بعد مع نهاية الأخلاق وموتها بعدما تفكّكت المركزيّات وحلقات الكلّي الثابت، الضامن للقيمة الأخلاقيّة. فكيف نفهم ما بعد الأخلاق؟ هل هي أخلاق أخرى تتكيف مع الوضع الجديد للذات؟ فتخلق هرمية قيمية

١. المسيري، عبد الوهاب؛ التريكي، فتحي، الحداثة ومابعد الحداثة، ص٢٠.

٢. فوكو، ميشال، الكلمات والأشياء، ص٣٠٢.

تتلاءم مع الظرف الجديد؟ أم هو وضع أفقي تتساوى فيه القيم فلا خير ولا شر، ولا فضيلة ولا رذيلة، بل ما يريده الإنسان رغبة هو القيمة؟ هل سقط الكل في ضرب من السفسطائية المتجاوز للنسبي؟

يتّسم مفهوم الما بعد بالتعقيد، إنه يمتدّ عميقًا في بنية الذات، التي فقدت إيمانها قبلاً بسردية الدين ثم أعقب هذا الفقدان، فقدانًا آخر تجلّى في تفكّك السردية المستنيرة المطمئنة بالآن والهنا؛ لتلج بعد ذلك إلى ظرف تميّزُه الرخاوة والميوعة. كل شيء ممكن، بعدما صمت المعنى وتلوّن بألوان الذات. فـ«لم يعد الدين العلماني -الرأسمالي أو الاشتراكي- للتقدّم يبدو إلّا كإيديولوجيا تستعملها الطبقة المسيطرة، التي بيدها فرض تراكم رأس المال»[1]، ليكون المال قبلة رئيسة في زمن تماهى فيه المال مع المعنى، وغدت الحرية في مقام الليبراليّة، انفتاحًا على الممكنات حتى وإن بدت تكسيرًا للفطرة؛ دليل ذلك انكسار الجنس على عتبة فلسفة جندرية، ساقها الما بعد حيث تنتفي الذكورة والأنوثة، وتموت على حواف الخيار الليبرالي المسنود بفلسفةٍ لحقوق الإنسان تعاضدُ الرذيلة.

يساوي اللقاء بين الإيديولوجيا والمال، مسارًا تتحوّل معه الأشياء والمعاني، إلى حالة من السيولة المتسارعة التي تلقي بنفسها في المجهول. فما هو الما بعد؟ عن ماذا يعرب؟ فهل هو لازم ضروري لانفجار الذات والموضوع وتشظّيهما؟ ما معناه في حالة ارتباطه بالأخلاق؟ حيث يكون الدالّ والمدلول في وضع التنافر والتضاد. هكذا يكون مصطلح ما وراء الأخلاق، محمّلاً بتشقّق المعنى مثقلاً بقلق الفهم؛ فكيف يمكن التوفيق بين التخطّي والتجاوز، والانسحاق، بوصفها دلالات متضمّنة في دلالة المابعد، من جهة والأخلاق التي تفترض الأصول والقيمة والغاية من جهة أخرى؟

مابعد الأخلاق تركيبة ثنائية تقتضي التحليل والنظر؛ المابعد بوصفه تركيبًا دلاليًّا، وتعبيرًا نسقيًا عن الزمن المتسارع وكناية عن اندثار الكل، ودرء الثبات وتفكيك المعنى؛ ذلك أن الأخلاق تعني ضرورة الالتزام بمجموعة قواعد، تشير دلالة وخبرة وجودية، إلى محورية الركائز والأسس والأصول الثابتة. هكذا يكون مصطلح ما بعد الأخلاق، تركيبة متنافرة بين

1. Alain Touraine: Lettres à une étudiante, Seuil, 1947, P.8.

السعي الحثيث إلى تجاوز الزمن، بوتيرة سريعة شديدة التغيير، ثم الركون إلى قواعد توجّه الخبرة الوجودية، التي تحيي وتيرة الزمن المتسارع. فكيف تكون الأخلاق في وضع التسارع وتشظّي الأسس وتغير المعايير؟ ماذا تعني الأخلاق في حالة تفكك الأسس؟ هل ستحافظ على ماهيتها التوجيهية والإعلامية؟ أم تسيل مع سيلان الزمن وتتكيف مع متغيراته؟ فتكفّ عن أن تكون أخلاقًا. هل يعتلي الحق الواقع ويسيره بحسب الحال؟

يستدعي الجمع بين الركون إلى الثبات، والاعتقاد بالقيم من جهة، والزمن المتشظّي من جهة أخرى، سبر الدروب التي سلكتها فكرة التقدم قرينة الحداثة. قد يتخذ التقدم معاني متعددة، أما المقصود به هنا، فهو الصيرورة والسير إلى أمام يُتَخَيَّلُ، أنه أفق عامر بالوعد اليوتوبي، ليمثّل محرّكًا لزمن الحداثي، الذي تتشابك مفاصله بين العقلنة والسعادة، في وضع يجعل الغاية من الوجود ذات خصوصية، تتحوّل بتحوّل المتغيرات الطارئة، فلا حد يحول بين الإنسان والملك والسلطان.

يتكيف الزمن الحداثي، مع التحيين المتواصل للطارئ، ويتطلّب تجاوز الثابت، وتحليل الأصول ودرئها، إذا ما استعصت على التكيف والتحيين المفروض من قبل الوجهة التي يسلكها التقدّم دربًا نحو مستقبل يستشرفه. كما يناهض وعي الدوغما مسائلاً ومنتقدًا لكل ما يعيق قاطرة التقدم. وإذ ذاك فلن يركن البتة إلى معيار أو قيمة «فكان التحديث المتواصل، منذ بدايته وحتى يومنا هذا السمة البارزة للحداثة. وهكذا فإن ما تتميز به طريقة الحياة الحديثة، عن أنماط الحياة السابقة السائدة، يكمن في التحديث الوسواسي القهري الإدماني -إنه يكمن، دعوني أكرر في الإذابة المتواصلة والإحلال السريع للبنى والنماذج الذاتية». بهذا تتخطّى الحياة بنود الفضيلة بوصفها أصلاً ثابتًا؛ وتلتقي في مناطق أخرى، تغيب فيها المفاهيم الأخلاقيّة بصيغتها الكلية، بينما تكون الفضيلة شرط تحقيق الخيرات الداخلية[1]. بهذا ينتج الظرف مابعد الحديث صيغة، تنتهي فيها سلطة الأخلاق وسلطة الفضيلة؛ لأن الذات لن ترضى بفوقية الأمر الأخلاقي.

وعلى الرغم من الحركة السريعة لهذا الزمن الحداثي، إلا أنه أسس ثوابته، التي ترادف

١. ماكنتاير، ألسدير، بعد الفضيلة -بحث في النظريّة الأخلاقيّة-، ص٣٩١.

سردية لها خصوصية الإقناع والاعتقاد، يعتبرها فلاسفة مابعد الحداثة، سردية بديلة عن سرديات أخرى مضت، إنها ضرب من الوعد، الذي حرّك شعور الجموع، تحقيقًا لوعد التنوير. أفلا يعني هذا أن الحداثة قد أسست أخلاقها، في إطار جامع للعقلنة والأنسنة؟

تتكيف الحداثة مع سردية بديلة وتؤدي أغراضها، موجِزة لخطة الوجود في رؤية مادية صلبة، تمتثل لتصوّر مفسر وجامع؛ يؤكد ضربًا من التعليل الذري الديموقريطي (ديموقريطس)، المادة حركة كلية، حيث تتجمد الطبيعة في نقطة واحدة، يراها سبينوزا جوهرًا يمتلك دواليبه الخاصة. ولأن المادية تسير حتمًا إلى اعتماد أخلاق مادية، فقد هيمنت الروح الأبيقورية تعليلاً للغاية الأخلاقيّة؛ ومنها تنفجر ضروب الفعل الإنساني، اقتصاديّة وسياسيّة، المهم أن السعادة هي الثمرة التي تفسر حركة الإنسان الآن وهنا.

هكذا أحاطت الحداثة نفسها بأخلاق، ودعمت روحها بقيم الصلابة المادية؛ معلنة ميلاد إنسان المنفعة والواجب، ذلك الذي تجاوز حال القصور الذاتي، محصِّنًا ذاته بإرادة عاقلة، تكتسب صفات المطلق الإلهي، ولكنه سيسعى حتمًا وقد تقمّص مركزيّة الإله؛ إلى جلب أكبر قدر من المنافع، تحقيقًا لسعادة قرأها في صفحات الطبيعة المكتفية بذاتها.

لعلّ هذا الجمع بين المنفعة والواجب سيثير الاعتراض، لما للاختلاف الكبير بينهما، إلا أن هذا الإنسان الذي تألّه بفعل الاكتفاء الذاتي، الذي تقتضيه الإرادة العاق؛ هو عينه من يُقدم على الاستزادة من الأشياء إلى حد التخمة. لقد اقتنع الإنسان الحديث بفوقيّته وتفوّقه فراح يبسط سلطانه على الطبيعة، غرْفًا لجملة الغايات المنوطة بالإنسان الإله. أفلا تكون أخلاق الحداثة إرهاصًا ضروريًا لأخلاق ما بعد الحداثة؟

هكذا تحلّقت سردية الحداثة حول مركزيّة الإنسان، وصاغت أنموذجه الأخلاقي، طبقًا لمشروعية عقلية تتمسّك بالاستقلالية، فكان معيارًا أوحدَ للأخلاق ومشرّعًا للقواعد؛ إنها مركزيّة الشخص الإنساني الذي يفعل بالقانون الذاتي؛ ولأن الطبيعة تتدافع نحو الرغبة، فما كان لهذا الإنسان ليتنازل عن حقّه في ملك الطبيعة والتسيّد عليها، وعليه رسم فردوسًا أرضيًّا تحرّكه المنفعة رغبة في البقاء. هي إذن ثنائية القيمة التي اعتمد عليها الإنسان الحديث، ليفسر لماذا يرنو الفكر الأخلاقي دائمًا إلى الواجب والمنفعة مرجعيةً، يتعقّل بها حلوله

الأخلاقيّة، حتى في زمن السيولة الفائقة ونهاية الأخلاق[١].

لقد تمركز الرأسمال الحداثي في شخصنة التقدّم وتناسقه مع أنموذج أخلاقي؛ يربط بين الفرد ومثله الأعلى، الذي يرادف تعقيل المبدأ الأخلاقي، وإحاطته بالحرية ليفعل الشخص وفق ما يمليه عليه التزامه الذاتي. أما عن صفاء هذا الالتزام وخلوّه من حركات الذات الراغبة؛ فهو سؤال شكّل الحلقة الأساس في علم النفس التحليلي، فلن يصمد الالتزام أمام التشكّل الإيروسي، لطبقة الرغبات والنزعات والميول، التي تمليها الحياة الضاغطة. وما فتئت حركة الطبيعة، أن تلزم الملتزم بصلابة الإلزام، باستكمال حركة الحياة الراغبة، لتعتلي الرغبة الممانعة العاقلة، وتلتف بالتقاليد الأخلاقيّة للواجبات وتفرض أمرًا واقعًا، يجعل من الأخلاق إرادة للرغبة[٢].

يؤكد التحليل النفسي بصيغته الفرويدية، غلبة هذا التشكّل الإيروسي، طبقًا لتفاعل طبقات الجهاز النفسي، الذي تقوده خبايا الحياة؛ وتدفعه لا شعوريًا لتحقيق نداء الحياة الصاعدة، سيحين «الهوا» عناصر هذا الجهاز لصالح الحياة، فتطفو الرغبات قائدة لقاطرة الأخلاق. فهل يعني هذا أن الأخلاق تفشل دائمًا أمام قوة الحياة؟

يتخذ المابعد دلالة التجاوز، وتكسير السياقات السائدة، معبرًا بذلك عن الجوهر القلق للتقدم كمحرك مركزي لحضارة بأكملها، يتحكّم المابعد في معايير السيولة المفرطة التي تتميز بها الحياة الراهنة، حتى بدا أنه تعبير عن أزمة الذات، وعجزها عن لجم مطالب التقدم المنشطرة إلى اللانهاية. ولعلّ دلالاته الشاملة مؤشّر بَيِّنٌ على ذلك، إنها متعدّدة لكنها تطالب دائمًا بتكسير العابر وتحطيمه، مابعد الحداثة، مابعد الأخلاق، مابعد الإنسانيّة، دلالات تعبر عن قلق عارم، حيال كل ما يرسم إطارًا خاصًّا للأصول، وينزع دائمًا صوب التغيير والتبدّل والتفكيك. فهل المابعد بتجلّياته المتعددة هو صيرورة حتمية للنظام الحديث؟

---

١. في استقراء للنظريّات الأخلاقيّة المعياريّة، تكون الكانطيّة والنفعية تأليفًا مرجعيًّا، يستقي منه الفيلسوف التأويل المرجعي للمشروعية الأخلاقيّة؛ نظرًا للفراغ الذي يحيط بالفعل، فما يبرّر هذا الفعل هما العقلنة والأنسنة. من بين هذه النظريّات هناك نماذج كثيرة، راولس، هابرماس، يوناس، بتر سينغر، وهلم جرا من الفلسفات التي تستمدّ المشروعية، من قيمتي الواجب والمنفعة.

2. Gilles Lipovetsky :Le crépuscule du Devoir, PARIS ,Gallimard, 1992 , P.117.

يكون مابعد الأخلاق مصطلحًا مثيرًا، لأسئلة الذات اتجاه القيم، وإن اتخذ له في المعجم الفلسفي دلالتين: الدلالة الإبستمولوجية، والأخرى الأنطولوجية؛ لكنهما يعبّران معًا عن قلق الأخلاق في حضارة يحركها مفهوم التحوّل المتواصل الممعن في الإفراط، الذي يعد مثارًا لفراغ أنطولوجي، يبحث عن المعنى بين ثنايا الممكنات، فكل منهما ينوء كاهله، من ثقل العدمية المتحكمة.

إذا كانت الميتاأخلاق حقلاً يؤسّس لتحليل وفهم لغة الأخلاق، فهذا لأن الأخلاق غدت مسألة شعور بالاستحسان أو الاستهجان أي قضية رغبة، لا ترقى لتكون حقلاً معرفيًا، يمتلك أنموذجه النسقي. يعدّ هذا الإبعاد نتيجة لارتفاع ذرى العلم وقوته في الإقناع؛ فلا تمتلك المعارف طاقة الوجود، إلا في وضع التطابق مع البراديغم العلمي، إذ غدا الوجود المادي، ركيزة كونية إليها يعود اليقين تحققًا. ولأن الأخلاق والقيم عمومًا، عسيرة على التجلي المادي، والتحقق المنطقي بوسيلة الأجرأة والعقلنة؛ فإن قضاياها فاقدة لدلالة الصدق أو الكذب، إذ الموضوعات المعيارية ليست سوى تعبير عن رغبة انفعالية، تقود هذه النتائج التحليلية، إلى ترسيم النهاية والفراغ في حقل الأخلاق. فلا وظيفة تؤيّدها إلا لعبة التحليل، التي تقف خلفها ذات حسمت صلتها بالقيم، إنها لا معروفة ولا تُعْرف.

على الرغم من تباين معاني المابعد الأخلاقي، واتخاذه سياقات مختلفة، بين نهايته في مستوى الفعل ونهايته في مستوى الإبستمولوجيا؛ فإنه يؤكد سيادة الفراغ الأنطولوجي؛ ونهاية الكل الأخلاقي، الذي يمد بالمشروعيّة ويبرر الوجود ويقيم له المعنى ليكون جديرًا بالعيش.

وعمومًا توجد علاقة قوية، بين ما بعد الأخلاق وبين سوسيولوجيا التقدّم في المجتمعات الغربيّة، فقد تميزت فلسفة الأخلاق الأنجلوساكسونية، بسلطة الجانب التحليلي، على الدرس العقلي للأخلاق، لتمثل الميتاأخلاق مركز البحث الفلسفي الأول بعد الحرب العالميّة الثانية؛ ونعني بها التحليل اللغوي والمنطقي للغة الأخلاق، من مثل معنى الخير، الواجب واللذة ...الخ،[1] ليتركّز هذا البحث على اعتبار الموقف الحيادي للأخلاق. فما يعني

1. Monique Canto –Sperber (Sous la direction): Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale, 1ere Edition P U F, 2004, T1, P.695.

الفيلسوف هو مجرد تحليل لغوي ومنطقي للقيم وقضايا الوجوب. ماذا يعني اهتمام الفلسفة بالتحليل دون الإنشاء الأخلاقي؟ ألا يعني هذا أنها غير قادرة على التشريع؟ فما هي الصلة بين مابعد الأخلاق الإبستيمولوجي ومابعد الأخلاق الأنطولوجي؟ ألا يؤولان إلى مصدر واحد، هو ضبابية القيم بفعل سيادة الحرية (غير المراقبة) كقيمة محورية، فإليها يعود تقرير القيم المختارة؟

تقاطع الدلالات بين الميتاأخلاق وما بعد الأخلاق

يعرب الاشتراك الدلالي بين هذين المصطلحين عن وجود نقطة اشتراك بينهما؛ تكمن في تعثّر الإنشاء الأخلاقي، نظرًا للنسبية الشديدة التي تسم القيم الأخلاقيّة، سواء أكان ذلك مقارنة بالنسق العلمي الذي يبدي صلابة اليقين؛ أم بما يتعلّق بالكيانات المجتمعيّة، التي فتح فتور القيم أمامها مساحات التشظي الأخلاقي، ونهاية سلطة كل المعايير. إلّا أنّ الاختلاف بينهما، يكمن في إنشاء الميتاأخلاق لحقل التحليل، الذي يعد حقلاً معرفيًّا يُستند إليه في مضمار فهم الدلالات الأخلاقيّة. هو ما يجري مثلاً في مستوى البيوإتيقا، بمدلول متميز هو الميتابيوإتيقا، فما هو الفرق بين الميتاأخلاق ومابعد الأخلاق؟ فهل هما خلاصة للفهم النسبي للقيم؟

أوّلًا: الميتاأخلاق وانحصار الأخلاق المعياريّة

ينظر الدرس التحليلي، إلى الأخلاق نظرة تجريديّة؛ ترى أنّ مهمّة التشريع، تقوم بها أطراف أخرى لا علاقة لها بالمعرفة الأخلاقيّة؛ إذ تنتهي النتيجة المعتبرة لمبدأ التحقق إلى تقرير عدم قابلية القضايا للمعرفة، لينحصر العمل العلمي للفيلسوف في تحليل لغة الأخلاق. إذا تنكفئ الوظيفة الفلسفية، في مجال الأخلاق على تسيير منهجي وإبستيمولوجي للقضايا الأخلاقيّة.

كان من نتائج هذا الدرس الفلسفي، أن حدث انفطار في جسم الأخلاق؛ بين جانب النظر وجانب العمل. وشهد البحث الأخلاقي عامة هزالاً تأسيسيًّا، فالنظريّة الأخلاقيّة ولّت بسبب سيطرة المجال التحليلي، فلم يعد التنظير الأخلاقي مهمّة فلسفيّة؛ ليسود الفراغ في

الإنشاء المعرفي للنظريّة الأخلاقيّة ويقتضب، فلا وجود لإمكان معرفي للصياغة الأخلاقيّة، مما يعني التسليم بالمقدمة الهيومية: الأخلاق ضرب من الشعور الذاتي، يخلو من ميزان العقل.

تأسّس الجذر المعرفي للميتا أخلاق، بين ثنايا الشكّية الهيومية؛ فقد انتهى هيوم إلى التفرقة بين الأحكام المعيارية والوصفية، باعتبارهما لا يندمجان البتة، لكل منهما طبيعته الخاصة لتشكل القضية الأخلاقيّة ضربًا من التقويم، المثير للاستحسان والاستهجان؛ فلا ينبغي أن تستند الأخلاق على العقل. ولا يمكن أن يؤثّر إيماننا الدوغمائي على أفعالنا توجيهًا؛ إلا إذا كانت الأشياء ذات أهمية خاصة بالنسبة للذات، أي إذا كانت تمنحها المتعة أو الألم. إذًا ليس المنطق هو الذي يجعلنا نتصرف، بل اللذة والألم؛ هكذا لم تعد العواطف منطقية أو غير منطقية، لانحيازها عن العقل، بينما تشكل المشاعر الأفعال. وعمومًا كان هيوم سلفًا مباشرًا وغير مباشر لانبثاق حقل الميتاأخلاق.

ستقود هذه النتيجة الهيومية، في زمن السلطة المطلقة للبراديغم الوضعي إلى السلطة الكاملة للمذهب الطبيعاني، الذي يعتبر أن العالم في جوهره مؤلف من وقائع فيزيائية؛ وكل شيء ظاهر في هذا العالم، بما فيها الوعي، يعود إلى المادة والحركة. هكذا يشكّل مشروع علمنة الأخلاق وضبطها وفقًا للنسق الوضعي وإبيستميه المؤسّس على التظهير أحد اللحظات الأكثر بروزًا في المشروع الوضعي بتعدّده، إذ تصبح الأخلاق خارج إطار المعرفة العلميّة؛ ذلك أن نسقها المعياري منسلّ من الميتافيزيقا. وفي إطار العلمنة الشاملة، فمن الواجب أن تدخل الأخلاق في مصافّ الوضعي؛ فلا بدّ أن تتحوّل إلى أنموذج اختزالي، يساوي بين الظاهرة الأخلاقيّة والأخرى الطبيعية.

تكون هذه العملية، غير ممكنة في نسقها المعياري؛ وممكنة في نسقها الوضعي الخالص؛ لذلك تغدو الأخلاق رهانًا وضعيًا علميًا، يستخدم منهج العلم ويتّجه وجهة العلم الوضعي، أما قضاياه فهي ذات طابع وصفي. في سبيل الولوج إلى المرحلة الوضعية، تم نحت مصطلح مابعد الأخلاق، (**Meta éthics**) من قبل ليفي برويل في كتابه الأخلاق وعلم العادات الأخلاقي[1] .

1. Lucien Lévy-Bruhl: LA MORALE ET LA SCIENCE DES MŒURS, Une collection développée en

هي صيرورة معرفيّة تبدو كلاسيكيّة، لا تثري حقل الميتاأخلاق بمنزعه التحليلي، لكنها تعمّق تاريخية المنعرج الأخلاقي في تطوّره اللاحق الذي يساوي بين الظاهرة الأخلاقيّة والظاهرة العلميّة، في تموضعهما وفي فهمهما انطلاقًا من وحدة المنهج العلمي.

وصف التحليليّون والوضعيّون المناطقة ضبابيّة المعنى الأخلاقي في شكله المعياري؛ فبموجب التحقّق المنوط بالتقسيم المعرفي للقضايا بوجه عام، بدا الاستدلال المعياري فاقدًا لنسق الحقيقة المتبوعة بمصداقية الحكم صدقًا أو كذبًا؛ إذ يُجمع هؤلاء على الاعتقاد بقانون هيوم، لذا يرافع برتراند راسل من أجل أن تساوي بين القيمة والرغبة؛ فالقيمة فاقدة للمنطق التأسيسي، الذي يسند المعرفة، لتعبِّر عن مجرَّد شعور عاطفي، يفتقد لإمكان الحكم .

هكذا تنزوي العلوم المعيارية، عن صيغ الحقيقة سواء أكانت علميّة أو رياضيّة أو منطقيّة؛ لتؤلّف في مسار هذا الاتجاه بوسع ضروبه المتشابكة حقلاً جديدًا لا يشرع للوجوب؛ إنما يحفر وراء معنى الوجوب ومقتضياته اللاحقة، إنها الميتاأخلاق منبثقًا جديدًا، بفعل السيطرة الكلّيّة للروح الوضعيّة والطبيعانيّة. فما هي مسحاتها وقضاياها المؤسّسة؟

تُبَيِّنُ التركيبة الدلاليّة للمصطلح مهمته الرئيسة، إنها الحفر وراء المعنى وتحليل الافتراضات الأخلاقيّة، والنظر في المسألة المعرفية للأخلاق، ومسارات أخرى عبّرت عن اهتمام آخر ينحاز عن الطابع المعياري، ليكون حقل الأخلاق تحليليًّا بامتياز.

باختصار ينصبّ النظر الميتاأخلاقي على المكونات التالية:

- علم الدلالة الأخلاقي الذي يهتم حصريًّا بتحليل المعنى الأخلاقي، ولغته ذات الصبغة المتميّزة. فهناك اللغة المعياريّة واللغة الوصفيّة، والبحث عن ضروب الصدق والكذب في مظانّ هذه اللغة، فكان هذا التحليل صيرورة منجزة، مؤسّسة لإشكالات معرفيّة كبرى.

- الأبستمولوجيا الأخلاقيّة، التي تتّخذ موضوعًا لها المعرفة الأخلاقيّة، وإمكان وجوبها متسائلة: هل المعرفة الأخلاقيّة ممكنة؟

- الأنطولوجيا الأخلاقيّة، التي تركّز في تحليلها على الوقائع الأخلاقيّة، متّجهة إلى

---

collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web: http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm.

البحث في سؤال لماذا بعض أحكامنا الأخلاقيّة صحيحة[1]؟

ببروز هذا التصور يكون مجال الأخلاق تقسيمات هي: الأخلاق المعيارية، والأخلاق التطبيقية وما بعد الأخلاق أو الميتاأخلاق. وإذ ينكبّ الحقلان الأوّلان بحثًا في كيفية الفعل الواجب، بمعنى ما الذي يجب عليَّ أن أفعله؟ وهل من الأفضل فعل ذلك؟ فإن الميتاأخلاق تنحاز إلى الحفر في أسئلة الوجوب والفعل؛ بمعنى إلى أي مدى تعد المعرفة الأخلاقيّة ممكنة؟

يتأسّس الخطاب الأخلاقي، على التجاذب بين الرغبة والواقعة؛ إذ السؤال الذي يقود إلى التفكير في دلالات الأخلاق، هو ما نفعله عندما نستخدم مصطلحات معيارية أخلاقيّة. فعندما نقول إنه لا ينبغي فعل الشر، فهل يُفهم هذا البيان على أنّه أمر زجري أم أنه أمر تأكيدي؟ بمعنى آخر. هل نسعى في المقام الأول للتأثير على الفاعل الأخلاقي؟ أم أننا بالأحرى نقوم بتأكيد وصفي، يهدف إلى بيان واقعة؟

لقد دلّل هيوم سابقًا على أن الخطاب الأخلاقي لا يسعى إلى إعلام أو وصف الحقائق، بل يعرب عن طرف من العواطف التي لا يمكن أن تتعدّى حدود الرغبة سلبًا أو إيجابًا. أثار هذا الطابع الخاص للخطاب الأخلاقي أسئلة إمكان المعرفة، وتشعّب إلى تصورات إشكالية بين اتجاهات؛ تحدّدت في ضروب من التصوّرات حول هذا الإمكان، حيث رافعت في إطار الإبستمولوجيا، حول إمكان المعرفة الأخلاقيّة ولا إمكانها، مسنودة برؤية نسقية عن العالم والعلم، مؤسّسة لشكل من التدليل المعقّد والمتشابك بين اتجاهات متنوعة قد تختلف وتلتئم.

ثانيًا: ما بعد الأخلاق أو الأخلاق الرخوة

تتخذ الأخلاق الحديثة الطبيعةَ مستندًا تبرّر به المشروعيّة الأنطولوجيّة لكلّ قيمة، لتجري مواثقة قيميّة ضمن نظام الطبيعة؛ وهو ما تفترضه نظريّة العقد الاجتماعي، حيث تتواثق

1. Monique Canto –Sperber (Sous la direction): Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale, T2, P.1249.

الذوات على احترام الخصوصية الطبيعية للذات. أما مرتكز هذه المواثقة، فهو حب الذات، ومن رَحِم هذا الحب تنبثق الأخلاق[١] التي تجعل مقصدها الرغبة، لتحيط ذاتها بفضاء ضبابي لا يعرف قيمًا بعينها؛ إنما يختار القيم التي تسري في فلك الحرية، وقد كفلها حب الذات. فلا عجب أن تولد مابعد الأخلاق بعد حين من رحم الأخلاق الحديثة، على الرغم من بيئتها المؤسّسة على الكلي المادي.

يؤكد النقد الأنواري أن اتّباع الطبيعة لا يعدّ شرًا، فهي السبيل الأوحد الذي يرشد إلى الحياة الجيدة، الجامعة بين الحرية حقًا طبيعيًّا، وبين السعادة مكسبًا للحق الطبيعي الذي تم التعاقد عليه. في هذا السياق يصير التحالف بين الحرية والسعادة إلى سلطة الحياة الطبيعية على القيم الأخلاقيّة، وهي بالذات لبّ ما بعد الأخلاق وما بعد الفضيلة، الذي بدا إرهاصًا كامنًا في كنه المنظومة الأخلاقيّة الحديثة، بمعنى أن ما بعد الأخلاق كانت متضمّنة، في الأخلاق المادية التي أطلقتها الحداثة؛ مع التركيز على بنية الذات الإنسانيّة العاقلة.

وتعد الحرية بوصفها حقًّا طبيعيًّا، ممارسة للفعل دون حدود؛ وتجلٍّ له، طبقًا لهذا الحق المنقوش في الذات. ويكون إطلاق مجالها، مفهومًا وفعلاً، مشتركًا حيوانيًّا وإنسانيًّا؛ فلا قدرة للإنسان على تجاوز الطبيعة البشرية التي تجلي بنية لاشعورية تتجه إلى الإشباع. بهذا تكون الحرية اتّباعًا للطبيعة، وقوة دافعة لتحقيق أكبر قدر من اللذات؛ دفاعًا عن الحق في امتداد السعادة، نحو آفاق إنسانيّة واسعة كما يؤكّد بنتام؛ بهذا «ينظر إلى مجيء الحرية على أنه خلاص مبهج، سواء أكان خلاصًا من التزامات مؤلمة، أم قيودًا مزعجة أو روتينًا مكررًا ومحبطًا»[٢].

قاد التمركز على حب الذات إلى انبثاق الفردانيّة التي ستتخذ لها مسارًا تنمو من خلاله وتتسع إلى حدّ تحوّلها، إلى فردية هووية تحرس ذاتها بواسطة الاستقلالية المطلقة. لقد أحدث هذا الأنموذج من الفردانية في عصر نهاية المعنى، تفككًا لجدار المعنى، إلى حد فقدانه المعالم المحددة للسبيل الأخلاقي.

---

1. Thomas Hobbes: Leviathan, Gallimard, PARIS, 2000, P.171.

٢. باومان، زيغمونت، الأخلاق في عصر الحداثة -الحداثة السائلة-، ص٧٢.

اتّخذت الأخلاق صفة التحوّل، لتتغيّر تغيّرًا مفرطًا وسريعًا، وهو ما يصطلح عليه لوبفتسكي **(Lipovetsy)**، بالحداثة الفائقة، فالمؤشّر الأكثر ثباتًا في هذه المرحلة التي حصلتها التوالي الحداثي، هو سيادة الفردانية بشكل محوري؛ لن تكون النتيجة سوى سيادة الفراغ ونهاية للواجب، وما يعنيه ما بعد الواجب، من نقلة إلى مساحة لا تعرف فيها الأخلاق.[١]

هي إذن جملة التحولات الوجودية التي سلكتها الذات، بداية من إقرارها للحق الطبيعي، كشعور أناني لا يمتلك حراسة القيمة، إلى الإقرار بالفردية محيطًا يحدد سلطة القيم التي تختارها الذات ونعني الواجب والمنفعة صياغة للقيم الحديثة؛ ثم ورود الفردانية مركزيّة تلغي سلطة القيم، لتنفتح على مساحات تلغي هرمية القيم. بهذا تغدو المعايير لا معروفة، وهي المنطقة التي تشترك فيها الميتاأخلاق ومابعد الخلاق؛ حيث يتشابكان في صورة ضبابية لا تعرف القيم إلّا من باب الرغبة.

هي إذن صيرورة الفردانيّة، التي قادت إلى إعلان حقوق الإنسان محيطًا يبرر الانزياح الأخلاقي، بدعوى احترام الحق الطبيعي، وشرعنة قانونية للفردانية بوصف المطلق، ويعتبر مارسيل غوشي **(Marcel Gauchet)** هذا الإعلان بمثابة: «عقد ميلاد مجتمع الأفراد»[٢]؛ لأنه يحرس الحق الطبيعي للفرد بضرب من العقد الكوني الذي تحرسه الأمم المتّحدة المؤسّسة للقانون الكوني بوصف العقلانيّة الأداتية، فكيف تكون الأخلاق في حالة استنادها على الفردانية والأداتية؟

هكذا سرت مجمل الحركات الفلسفية، لتبني الفردانية مركزيّة أخلاقيّة، حتى الماركسيّة التي تعلي من شأن الطبقة الاجتماعيّة، تنظر إلى هذه الطبقة كمكوّن فرداني؛ لذلك فإن السعادة التي توفّرها الشيوعية في مرحلة التطور التاريخي، هي سعادة فردية، «فلكلّ حسب عمله ولكلّ حسب حاجته» تساوي في ذلك «دعه يعمل أتركه يمر»، إنه الخطاب الذي يمزج الوجود الإنساني بالاقتصاد، جاعلاً إياه غاية في حد ذاته. فلا عجب أن يندثر الإنساني في الاقتصادي، ويمتثل الكوجيتو إلى إثبات الذات عبر الاستهلاك «فأنا أستهلك إذن أنا موجود»

1. Gilles Lipovetsky, Le crépuscule du Devoir, P.65.

2. Marcel Gauchet, la révolution des droits de l'homme, Paris: Gallimard, 1989, P.11.

تدلّل على الكينونة المعولمة، وتثبت وجودها من خلال الشراء والتحطيم، وتدوير العملية من دون هوادة.

هكذا تكون الحاجة إلى تطوير قيم تعترف بالحرية المتجذرة في الخيارات الفردية[١]؛ هي أصل الخبرة الوجودية كمرتكز للتجربة الأخلاقيّة. بهذا علينا السؤال، أفلا تنفتح الروح على فضاءات تنتهي فيها القيمة لصالح اللاقيمة ويندثر المعيار لصالح اللامعيار؟

تبريرًا لفوقية الفردانية سيعطي أندريه كومت-سبونفيل (**André Comte-Sponville**) تعريفًا مختصرًا للأخلاق: «إنها مجموعة القواعد التي تحترم حقوق الآخرين»[٢]، على عكس الأخلاقيّة التي تقول ما يجب على الآخر القيام به. وإذن، الأخلاق هي ما يجب أن أقوم به اتجاه الآخرين، هنا تتكفّل الأخلاق بتوفير مساحة الحق الذاتي بصيغتها القصوى، وتتفق مع طبيعة العقد الاجتماعي في إطار مواثقة احترام الحق الطبيعي، وهي مخرجات ضرورية لمجتمع المواثقة الطبيعية.

يرافع ميشيل أونفري(**Michel Onfray**) انطلاقًا من موقف إلحادي يجلب حتمًا أخلاقيّة لذّية أبيقورية؛ مشيرًا إلى الأسس التي تقوم عليها الأديان، لتبدو له أنها إلغاء وتحدٍ للخطاب العقلاني، لصالح الفكرة السحرية التي تشكّل ميتافيزيقا لا يقبلها العقل، فكرة تبرّر سيادة الظلامية على حساب الحرية؛ فتكون من ثم قانونًا مبدئيًا يقضي على الحق الإنساني. إن جوهر الدين هو إنكار حقيقة وجود الموت، والتأكيد على الخلود، فضدًا للأبيقورية تتساوى الحياة والموت في الدين، ليكون لصالح حياة أبدية تبدو بالنسبة لأونفري لا معقولة وغير منطقية في جوهرها؛ وهي ضد للعقلانيّة السائدة بوصفها خطابًا إنسانيًا.

يؤصّل الدين لفكرة خاطئة، تجلي عمق الكذب المبثوث في التصور الديني، وهي إضفاء الشرعية على أخلاق ضد إنسانيّة. فما هي الأخلاق المناسبة لعصر الفراغ الذي يفرضه الإلحاد؟ يقترح أونفري حلاّ أبيقوريًّا مناسبًا لتبرير فضاء اللامعنى، إنّه التوفيق بين الإنسان وجسده، باعتبار الجسد آلة حسية، ثمّ التواضع على أخلاقيات؛ مبنية على الجماليات

1. -Albert Camus. Le mythe de Sisyphe. Paris : Gallimard, 2013. p.76.

2.-André Comte-sponville. LA PHILOSOPHIE, P U F. p .99 .

واحترام الآخر على الرغم من اختلافه[١]. إنّها خلاصة فلسفيّة تعوّض الأخلاقيّة بالجمالية، حيث لا وجود للإلزام. هي إذن صياغة أنفريه تستوحي الروح النيتشويّة والفوكاويّة، ككناية عن التمركز الهووي للفردانيّة، حيث تغدو الأنا محوريّة قيميّة إليها يعود الأمر، لتنبثق منها كل المعايير، التي تثبت العدميّة كمحيط للوعي وممارسة الوعي.

هو إذن، ما يشكّل الأزمنة الراهنة، التي اصطلح عليها ليبوفتسكي بالحداثة الفائقة. لقد استقدمت الأزمنة الراهنة نمطًا اجتماعيًّا جديدًا، يرتكز على فردانية ثانية، تنهي علاقتها مع قيم الواجب لتنتقل إلى ما بعد الواجب؛ بمعنى إلى التفوق بالحرية المفرطة؛ فبها يواصل الفرد حريته واستقلاليته إلى أقصى مدى، وأثناء ذلك يكسر ألواح القيم ويخلق أخرى، فلا عجب إنها النهاية الحتمية لموت الإله وموت الإنسان. وعليه، فدلالة الحداثة الفائقة، تعني التضخّم والزيادة، حيث سيادة الفردنة والشخصنة بوصفهما مسارًا للتحرر الفائق وتجليًّا للحرية بلا قيود[٢]. هكذا تنتفي الغيرية، لتحتمي الأخلاق بحدودها الأدنى، إذ ذاك يسود التحرّر كقيمة تعتلي قيادة التوجيه[٣].

ثالثًا: الذات ما بعد الحديثة والقرينة الهيدونيّة

ما بعد الخير والشر، ملفوظ نيتشوي، وتعبير يحمل في طيّاته القادم من الزمن الغربي، تتضمّن هذه الثنائية، دعوة تطهير الإنسان، من كل الأبعاد اعتقادية وأخلاقيّة؛ تستند إلى نواة صلبة، والتفكير خارج كل تقويم أخلاقي، يمجّد صنم خارج الذات، بل على هذه الذات السعي إلى تحطيم الأصنام وتحفيز العلو الإنساني نحو أفق لا متعيّن[٤].

سيغدو العالم غداة هذا التحطيم والإنكار بلا يقين، وعيش في زمن اللايقين بتعبير زيغمونت باومان[٥] . اللاَّيقين حالة معرفية ، بيد أنه يفتح المباح على مصراعيه، فإذا مات

1. Michel Onfray, Abrégé hédoniste, Paris: Librio, 2011, P.32.

2. Gilles Lipovetsky: Le crépuscule du Devoir. P.186.

3. Gilles Lipovetsky: Le bonheur paradoxal, Folio essais, Paris: Gallimard, 2006, P.220.

٤. نتشه: ما وراء الخير والشر، ص٢٣.

٥. باومان، زيغمونت، الأزمنة السائلة -العيش في زمن اللايقين-، ص٣١.

الإله فكل شيء يغدو مباحًا، بل يتّسع المباح ويمتدّ؛ فلن يحتكم الإنسان إلاّ إلى ذاته التي غدت فردية نووية تأبى التشابك مع الذوات الأخرى. فهل أصبح الإنسان، بلا حدود يراعيها في منظومته الأخلاقيّة؟ أم أنه سيغدو بلا أخلاق؟

لا عجب أن يقود التحطيم إلى إفراط في الحرية، وارتسام للثقوب السوداء في الأفق الإنساني مستقبلاً العدمية ميثاقًا يزيد من شقائه الأنطولوجي، ناظرًا إلى الوجود على أنه دأب سيزفي لا ينتهي[1]. فهل كان نيتشه مجرّد فيلسوف أصابه جنون الحكمة المفقودة؟ أم يمثل رمزًا لثقافة حصلت خلاصاتها الحتمية؟ هل كانت المابعديّات بضروبها المتنوعة أخصّها الأخلاق، انفجارًا مباغتًا؟ أم أنها تحصيل حاصل للقيم التي صقلتها الحداثة؟ بالأحرى هل الحداثة وما بعد الحداثة قطيعة أم مراجعة؟

٢- الذات الحداثية ونظريّة الأخلاق الجيّدة

لقد سلك مفهوم الشخص في الثقافة الغربيّة متغيّرات أنثروبولوجيّة، منتقّلاً بذلك من الشخص الإله إلى الشخص العقلاني، ثم إلى الشخص المتعدّد الهويّات، وآخرها الشخص الذي تفجرَّت لديه الهوية الإنسانيّة؛ فأخذ يسعى إلى إماتة ذاته عبر مفاهيم هي تتابعات، لفكرة التقدم. والأمر هكذا، أن يكون إنسان ما بعد الحداثة، نتاجًا لمجموعة من الأزمات المتتالية؟

أوّلًا: مركزيّة الإنسان وتشظّيه

عوضت الحداثة الشخص العقلاني بشخص الإله، وتمت المبادلة بينهما، ليغدو الشخص العقلاني؛ في المركز في حين يتوارى شخص الإله خلف الحجب ويغدو منسيًا كآلهة ديموقريطس، يعيش في برجه، لا يعنيه من الكون والإنسان شيئًا؛ فهو في وضع اللاَّمبالا، التي ماتت معها فكرة العناية وانتهت مهمتها، ليتحمل الإنسان ثقل المهمة الكبرى مهمة التفسير والتشريع.

لقد قرر العلم وبطريقته التحققية والإجرائية الدقيقة بأن كل ما يحدث داخل الكون أو

1. Albert Camus: Le mythe de Sisyphe, Folio essais. Paris: Gallimard, 2013, P.27.

خارجه يكون محسومًا مسبقًا في النظام الرياضي الذي تسير عليه المادة، بحيث لم تعد من حاجة إلى فكرة الإله، هي إجابة مباشرة وبلا مواربة، أدلى بها لبالاس، إثر سؤال لنابليون، فيما يخصّ مكانة الإله في زمن عقلنة العلم للعالم؛ فلم يعد للإله من دور، إنما دوره مماثل لدور الآلهة الأبيقورية التي لا تتحكّم في مادة قديمة تمتلك مصيرها الذاتي، لتبقى حكمة الإنسان السعي وراء اللذة وتجاوز الألم.

تعمل هذه الميتافيزيقا الناشئة على نسج جملة عقائد، هي قواعد الديانة الحديثة، المادة هي أصل الأشياء بما فيها الإنسان، ووعيه وكل ما يتجلّى لديه حركة وتفكيرًا؛ بمعنى الاكتفاء الذاتي للطبيعة، ليَتَطَبْعَنَ كل شيء. سيحتلّ الإنسان مركز الكون، وإليه يعود الأمر كلّه، فهو السيد المطلق، غايته -في عالم محيط يراه ملكًا له دون الكائنات الأخرى- هو التسلّط على العالم والتسيّد في الوجود؛ فلا عناية يمكن أن ينتظرها إلا من نفسه.

ساد العالم الظلام الدامس، فغدا الإنسان وحيدًا في عالم ستملؤه الثقوب السوداء التي تمزق الوجود؛ فكان وجودًا قلقًا يسري بين الوجود والعدم، يحطّم ويعيد التأسيس مكررًا وضعه[1]، بأسلوب سيزفي يفتقد إلى المعنى في عملية الذهاب والإياب بين قطبي العدمية اللامتناهيتين.

توفّر هذه العقائد الجديدة فكرة براغماتية لها دورها في بنية الأنظمة الحديثة. فعند سيادة المادة وانفتاح أسئلة المعنى في الفراغ وعليه، حينئذ لن تكون الغاية من الفعل سوى المنفعة بديلاً مركزيًا عن تلك الأعمال، التي ظنّها الإنسان يومًا، أنها رابحة في عالم ينتظره في وعد آخر؛ انتهى كل شيء إلى اللامعنى، سيبقى معنى واحدًا، يتجلّى في سعادة الإنسان المرجوّة هنا والآن.

تكفّلت الميتافيزيقا المنبثقة بوضع الأسس الأخلاقيّة، التي تعني الإنسان الحديث، كانت المراجعة التأسيسيّة لأخلاق تكتفي بذات الإنسان، عمارة كانطيّة شديدة الحبكة، لقد استطاعت الميتافيزيقا العملية في فلسفة كانط، أن تجمل ما خلصت إليه الثورة الإنسان منذ

1. Jean Paul Sartre: L'être et Le néant, PARIS librairie Gallimard, 28éme Edition 1950, P.45.

قرون، عبر ثنائيات جعلها كانط ضرورية ضرورة التحليل المتعالي للعقل[١].

لقد أصبح العقل الذي كان يسيح في الكون -ملتقطًا وسم الآيات المنظورة في كون عامر بالنظر المغني للروح- أعمى وأصمَّ؛ فلا يرى سوى الظواهر، معقلنًا إيّاها بمقولات تختصر الوجود في معادلة نيوتنية، تجمل التفسير والتعليل، وتقدم صورة مقتضبة عن الطبيعة؛ لكنه يفشل في كل محاولة لاستخلاص المعنى من الظاهرة. لقد حكمت عليه تركيبته الذهنية، بالمكوث خارج تأويل معنى الطبيعة تفكّرًا وتدبّرًا، يوثّق المعنى الميتافيزيقي أو الأخلاقي.

باختصار سيصيب العقل الانكسار كلما رام النظر في الطبيعة لغاية أخرى غير العلم؛ لذلك يقع في متناقضات تدفعه ضرورة نحو عتبة أخرى[٢]. هناك فقط يدرك أنه سيد على فضاء آخر يتلاءم مع سيادته على الطبيعة، سيد التشريع الأخلاقي، حامل المسؤولية الكبرى التي يجب أن يضطلع بها الإنسان؛ ليجعل أعماله قانونًا كليًّا. بهذا العلو يستولد كانط الإنسان الكوني، ويجعل من الأخلاق قانونًا عامًا، يتطلّب الإذعان لصوت العقل طاعة. لقد مسح كانط عن الأخلاق كل دعم، سواء من الإله أو المجتمع، وجعل من الأخلاق الإنسانيّة كونية فائقة القدرة على بلوغ الصواب الأخلاقي، فتكون الفضيلة ذات خصوصية، إنها تنفي كونية المجتمع، وتعلي الفرد العاقل على كل شيء، ومنها الإله الذي لن يكون سوى بداهة، مرجوةّ بعد نهاية العملية الأخلاقيّة.

تَعِدُ المقولة البينتامية -أن المنفعة هي تحقيق «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس»- بالانسجام الكلي، مع الروح التي بثّتها الحداثة. إنّ ما يمدّ الإنسان بالدافع، هو سعيه الدؤوب للانتفاع من كل شيء، هي إذن طاقة الملك والسيادة، تتجه إلى القيم لتجعل لها مقابلاً ماديًّا؛ لذا فإن ما يهم من درجات الحساب المادي، للقيم في مذهب المنفعة هو كم اللذات المقتنصة، وليس القيم المرجوّة، بهذا تغدو موزونة بالكم، الذي يجنيه الإنسان من عمله الأخلاقي، فلا جزاءً ولا شكورًا، إنما هي حسابات اقتصاديّة ترتكز على منظور ليبرالي؛ يقحم الأخلاق في اقتصاد السوق، فتساوي بذلك القيمُ المصالحَ المادّيّة؛ وتتحوّل

١. كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص٢١٤.

٢. كانط: نقد العقل المحض، ص٤٥.

العلاقات إلى برنامج للحساب المادّي، عينها الإجراءات التي يؤدّيها المتردّدون، على البنوك وكل المؤسّسات الاقتصاديّة.

وعلى الرغم من الاختلاف الذي يرى بين الكانطيّة والبنتامية، إلا أنهما يصدران من منبع واحد يعلي الفردانيّة ويعيد القيم إلى الذات؛ فإذا كانت المبدئيّة تقيس الأخلاق، وفقًا لقبلية تعثر عليها في صدر الإنسان، فإن النتائجية تقيسها وفقًا لبعدية، منظورة في سلوك الراغب في المنفعة، لكن كليهما يعتبران الفوقية الإنسانيّة؛ ذات البعد الطبيعي، هي مصدر الأخلاق. فما صلة هذه الخلاصة الأنموذجية بالأطروحة الأخلاقيّة لما بعد الأخلاق؟

يضع ألسدير ماكنتاير كل من الكانطيّة والبنتامية في خانة التيارات التي أسست لما بعد الفضيلة، في مبادرة رجّحت الأخلاقيّة الفردية؛ وانتزعت المفهوم الكلي للفضيلة بدلالتها الأرسطية. إن ما يبعث على التبرّم من معياري الواجب والمنفعة اعتمادهما الذات مصدرًا للتشريع الأخلاقي؛ وهو ما يمثّل نكبة العالم اليوم، فـ«للخبرة الأخلاقيّة المعاصرة بوصفها نتيجة طابع ذو تناقض ظاهري؛ وذلك لأن كل واحد منّا، علم بأن يعتبر نفسه أو نفسها فاعلاً مستقلاً»[١].

عمومًا، يمكن اختصار الظرف الحديث في خصائص أنطولوجية حدّدت أنموذجًا مميزًا لأخلاق حديثة تكتسي الصلابة بتعبير باومان، من جرّاء الإيمان بكلية الطبيعة والإنسان. ويمكن اختصار خصائصها، حسب ميشال مافيزوتي **(Michel Maffesoti)** كما يلي:

١- سيادة الفردانيّة ليكون المجتمع تجميعًا لكينونات مستقلّة، يربطها عقد اجتماعي. بهذا يحيد المجتمع عن أن يكون ذاتًا تتعاضد وتتضامن، إن ما يحكم العلاقات الإنسانيّة، هي تبادلية الحقوق والواجبات، وبناء العلاقات على الواجب. وعليه لا يمكن من هنا فصاعدًا أن يعتبر الفرد والمجتمع وحدة واحدة.

٢- شمول مبدأ العقلانيّة الذي يقدم غالبًا الأخلاقيّة على البراغماتية العقلانيّة؛ لذلك تكون العلاقات الإنسانيّة علاقات مشيئة، تعتمد على التبادلية المادية، وتعتبر أن القيمة الاستعمالية، هي القيمة الأعلى في هرم التعامل الإنساني.

---

١. ماكنتاير، ألسير، مابعد الفضيلة، ص١٥٨.

٣- ولأن الفردانية تعد محورية، فإن صعود النفعية سيكون منطقيًا، فكلّما أمعن الفرد في الانعزال كانت غايته، هي تحقيق أكبر قدر من السعادة.

٤- يكون شرط تحقيق الذات هو الاندماج في الشغل.

٥- أولوية المستقبل تتمثل في المجتمع المثالي بمعنى مجتمع الرفاه.

٦- تماهي المعنى تدريجيًا مع الأشياء؛ لذلك يشتري الفرد أي شيء، من أجل أن يمدّ ذاته بالمعنى[١].

هي الخصائص التي سيّرت الذات نحو نهاية المعنى والولوج إلى ما بعد الأخلاق وما بعد الفضيلة، و«أصبحت مقدمة فلسفية لكثير من النتائج، التي يتأسس عليها النظام المعرفي ما بعد الحداثي»[٢]، إننا نعيش نهاية البراديغم الحديث ونهاية العقد الاجتماعي، هذه المتغيرات أدت إلى تحوّلات كبرى فيما يخصّ الشخص وحركته من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. فماذا عن القطيعة بين الحداثة وما بعد الحداثة؟ يجيب باومان عن السؤال بوضوح تام قائلاً: «فالحداثة السائلة أكثر من مجرد نقيض للحداثة الصلبة، وفي واقع الأمر أنها تعكس هرم القيم الذي اتّخذته الحداثة الصلبة»[٣]، ففي صلب الحداثة تكمن النوى الأساسيّة لما بعد الحداثة، وفي صلب الواجب يكمن ما بعد الواجب، بتعبير أدق ما بعد الأخلاق.

اعتز المتفائلون بالأنوار وبالمكتسبات، التي تمّ نيلها من سنوات النضال، الذي قاده العقل ضدّ ما يعتبرونه الظلاميّة؛ وأهم هذه المكتسبات على وجه الدقّة، الاستقلاليّة والشخصنة. فلم يعد الفرد يستقي قيمه من هرمية ما، إنما من التزام داخلي فسّره كانط بميلاد الشخص الحرّ المسؤول، دون مراقبة إلّا من ذاته؛ لذلك تغدو الأخلاق مسألة فرديّة. ولأنّ الكانطيّة أسست الأخلاق، في مستوى تصوّر مطلق للعقل، فقد فتر تأثير الواجب شيئًا فشيئًا، لأن الشخصنة تقتضي الاختيار الحر؛ ففتر تأثير الواجب، وانزلق الأفراد إلى مساحة الحرّيّة

1. Michel Maffesoti: Le Temps de Tribus le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Méridiens – Klinksieck, 1988, P.226.

٢. الحداثة وما بعد الحداثة، م.س، ص٣٥.

٣. الحداثة السائلة، م.س، ص٢٣.

السائلة، حيث لا حدّ فيه للاختيارات الفرديّة[١]؛ أو تلك المفرطة التي تعدّ رديفة للفردانيّة في مستواها الثاني[٢]. فما طبيعة الذات التي تفعل بموجب الحرية المفرطة، بوصفها قيمة مركزيّة تتعاطى مع القيم باستقلاليّة تامّة؟

ثانيًا: الذات ما بعد الحديثة والإشباع الإيروسي

في سياق تقديمه الوصف البانورامي للذّات الحديثة في الغرب في كتابه «عصر الفراغ»، يعلن جيل لويفتسكي بقول واضح، «إننا ولجنا إلى عصر جديد، حيث قادت المتغيّرات الاجتماعيّة، إلى بداية عصر اللامبالاة والنرجسية. وبحلول هذا المستوى التاريخي للفردانيّة؛ تحوّلت المجتمعات الديمقراطية إلى فضاء ما بعد الحداثة»[٣]. ولكن ماذا تعني الأخلاق في الزمن المتسارع لما بعد الحداثة؟ نعود إلى ميشال مافيزوتي، لنحصر مميزات ضبطها ولكن بتصرّف يضاف إلى تحليله:

١- بداية فردانيّة عقلانيّة وإنّية تعاقدت على احترام القانون الطبيعي، لتفتر بعد حين درجات هذه العقلانيّة، وتتفكك الطاقة الصلبة للعقل؛ لم يعد الواجب ضابطًا للعلاقات، انتقلت الفردانية على إثر ذلك إلى حالة من التشخصن بهتت معها، علاقات التعاقد وبهت معها الواجب[٤]؛ فما يؤلّف المجتمع ما بعد الحداثي هم أشخاص تفجّرت لديهم الهوية، لتغدو هويات تتصارع فيما بينها[٥]. لقد تطوّرت شخصيّة برونسون كروزو، من بطل يستحوذ على ما وراء البحار، وحيدًا يفرض قانونه على الجزيرة، إلى بطل يفكك منطق التحكّم في الأرض عن طريق التعاقد القانوني، لأن جزر ما بعد الحداثة، لا تعترف بالقيم والواجبات

---

١. باومان، زيغمونت، الحرية السائلة، ص١٢١.

2. Gilles Lipovetsky: Le crépuscule du Devoir, P.63.

3. Gilles Lipovetsky: L'ère du vide: Essai sur l'individualisme contemporain, PARIS, Gallimard, 1993, P.70.

4. Gilles Lipovetsky: Le crépuscule du Devoir, P.62 .

٥. وهـو مـا يُرى بكل وضوح في الصراع مع الذات، حول طبيعتهـا غير المقنّعة التي تعيش في القلق، فيما أصبح موضوعًا مجتمعيًا غربيًا، في اختيار الجندر والجنس تغييرًا ولعبًا بمصير الإنسان، وقبلها النسوية في دفاعها، عن المساواة المطلقة بين المرأة والرجل، انتهت معه الأسرة في الغرب، وأهمها على الإطلاق الزواج للجميع وتغيير الجنس، وفقدان الحدود بين الذكورة والأنوثة.

والعلاقات، فتكون الحرية هي القيمة المركزيّة، التي تتحدّد وفقها القيم. هكذا يموت المجتمع وتنتهي العلاقات، إلّا في حدود مركزيّة الحرية. طبعًا إن المحيط الذي تحوم حوله هذه القيمة يتّسم بالضبابيّة والتغيّر السريع لما يؤمن به الفرد، فمركزيّة المعيار تتحدّد بمركزيّة الأنا، تلك هي في حالة انفجار وتفكك هووي.

٢- إنَّ المراجعة التأسيسيّة لمحوريّة المنفعة، سياسيًّا واقتصاديًّا -في عصر الحداثة الذي تحكمه العلاقة التعاقديّة- قد صارت إلى بنية ماديّة تراكميّة، هدفها الاستهلاك وتدوير الأشياء إنتاجًا وتحطيمًا. أثناء هذه العملية، يتشكّل إنسان مستهلك، ذو خصوصيّة، إنه لا يمتلك من مشروعه الاقتصادي والسياسي هدفًا؛ إنما تتركز غاياته القصوى على تطوير أساليب الاستهلاك وتوسيع دائرة الأشياء المرغوبة تحقيقًا لمجتمع الرفاه بل الرفاه المفرط. هنا انبثق تاريخ آخر للإنسانيّة إنسان الغواية، الذي يستهلك الجنس وينتج أدواته، ويتبرّم من جنسه لينتقل إلى الجنس الآخر، لتكون مدارسة إنسانيّة ما بعد الحداثة ضرورية ولازمة؛ إذا ما رمينا فهم الواقع العالمي في ظل العولمة.

٣- كان للعولمة دورها المحوري والرئيس، في التأكيد على إنسان ما بعد الحداثة؛ ذلك الذي تفجّرت لديه الهوية لكثرة ورود الهويات، إنه الدور الذي تؤدّيه تكنولوجيات الاتصال في زيادة شدة هذه اللحظة؛ لذا فإن إنسان ما بعد الحداثة مصاب بدوار التنازع الهووي. ولعل الثورة الجندرية الأخيرة، التي وسعت حقوق الإنسان في المغايرة الطبيعية، الزواج المثلي تغيير الجنس، لتعدّ بحقّ مظهرًا مثيرًا لما وصلته الإنسانيّة ما بعد الحداثية، ودلالة تطبيقيّة عن ما بعد الأخلاق. فقد انحلّت الهرميّة القيميّة وتفسّخت، ولم يعد في مقدور الأفراد الحكم على القيم؛ إلّا بمنظور إيروسي، فـ«في ذلك النظام الجديد المرونة هي الثبات الوحيد، والزوال هو الدوام الوحيد، والسيولة هي الصلابة الوحيدة، باختصار شديد: اللايقين هو اليقين الوحيد»[١]؛ ذلك أن فروض الحداثة -التي تستوجب الثورة على التقاليد، بضرب من الوسواس القهري، الذي يلح على الارتماء في المستقبل والتدافع فيه نحو مكتسبات جديدة؛ يعمل فيها منطق الخيال عمله الأساس- قد وصلت إلى أرض التقاليد الأخلاقيّة، فلم يعد في

١. الحداثة السائلة، م.س، ص٢٣.

مقدور الأفراد إدراك الهرمية القيميّة؛ كما افتقدوا حسّ القيمة، ليتساوى لديهم كل شيء، مما اضطرهم إلى مساءلة الطبيعة، وهو ما يجري فعلاً في حقل التقنيّات الحيويّة، ليتكيّف الأنا الإيروسي، مع التقدّم التقنوحيوي في فضاء الهيمنة الرأسماليّة، التي أعادت صياغة الوجود ليكون متساويًا مع التسوق.

٤- لقد تأسطرت ما بعد الحداثة، بواسطة الخيال سلطة على الذات؛ فأخذت تبحث عن إنسانيتها خارج حدود الإنسانيّة الحاضرة، ويكون السوبرمان دعوة نيتشوية، في غرة القرن العشرين، لكي يسلك الإنسان سبيل القلق من ظرفه الإنساني، إنه مدعو دائمًا إلى الاستمرارية في التجاوز ممسكًا بضرب من اللامبالاة القيمية، محيطًا ذاته بالحرية المطلقة، متصورًا أنه قذف به إلى هذا العالم في صمت الفراغ[١]؛ وهو يكرّر الأيام بضرب من السيزيفيّة اللامجدية والمضنية. فدعاه هذا التوالي إلى فتح ملف المغايرة الجسدية، فلم يعد له من إيمان إلاّ بالجسد. وتحت دافع نشوة الانتصار على الطبيعة، وامتلاكه لناصية المادّة الحيّة، فتح ملفًّا وجوديًّا ضخمًا، خاصّة وأنّ القدرة على ذلك أصبحت ممكنة، بفضل فتوح العلم البيولوجي، والطاقة الإجرائيّة للتطبيق البيوتكنولوجي.

٥- النفور من المؤسّسة، بتعدّد ضروبها، ولعلّ المؤسّسة الاجتماعيّة، تبدو شديدة التنافر مع الوضع الفرداني الموسوم بالانفجار الهووي؛ لذا يؤمن إنسان ما بعد الحداثة، لكن خارج التأطير المؤسّساتي، ليبقى إيمانه خارج حدود المؤسّسات والقيم المعروفة.[٢] ولذلك ماتت الأسرة في الغرب وانفجرت، هزَّها نفس الانفجار الهووي الذي اعترى الذات.

الحاصل أنّه قد تمّ التخلّي عن مبدأ المعياريّة الذي أتى به الدين الصالح قبلاً؛ ذلك الذي يؤكّد أنّ مبدأ قياس الأشياء بالنتائج لصالح الفاعل المحدد، هو معيار مشروعيّته وصدقيّته؛ ليعوّض بعد ذلك بمعايير موصولة بالهيمنة الإنسانيّة، من عقلانيّة وتجريبيّة، فحُصرت القيم في الذات الإنسانيّة، وتأكّد استقلال المعيار والتقويم عن البنية الميتافيزيقيّة الكلّيّة؛ لتغدو

---

١. سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص١٩.

2- Michel MAFFESOL: L'ordre des choses, Penser la postmodernité, Paris, CNRS Éditions (coll «CNRS sociologie»), 2014, P.265.

القيم والمعايير مجرّد مراقبة تجري في مستوى الذات. والحقّ أنّ حلول ما بعد الأخلاق وما بعد الواجب، لم يكن صدفة ولا مفاجأة، فهو نتيجة للتحديث المستمر، بطريقة يتواصل فيها الإدمان على وضع المغايرة، سلكت فيه الذات منطق التحطيم، إلى أن وصلت إلى أرض لا يُعرف فيها مؤشر للسماح أو المنع.

وعمومًا تشكّل الحرية المحيط القيمي الشامل للقيم لتعدّ قيمة مركزيّة تؤسّس باقي القيم، أي بكل الخيارات الفرديّة الممكنة، وهي ركيزة الفردانيّة والاستقلاليّة، لتمثّل قاعدة كل المراجعات الأخلاقيّة والتشريعيّة. وفي هذا الإطار المحيط طوّرَ روين أوجين **(Ruwen Ogien)** نظريّة أخلاقيّة يصطلح عليها «الحد الأدنى من الأخلاق». تتميّز بمعاداته لفوقيّة السلطة، محذرة من التدخل في الأخلاقيّة الذاتية؛ ليكون مبدؤها: «يجب أن يقتصر التدخّل في حالات الأذى الصارخ الذي يلحق بالآخرين»[1]، هي خلاصة نظريّة المواثقة الطبيعيّة التي أسّست مجتمعًا من الأفراد يتواطؤون على الاعتراف المتبادل بالحقوق الطبيعيّة؛ لذلك ترتخي الأخلاق، وتتخلص من ضابط الإلزام، وبعدها تفعل ما تريد.

أمّا الوجود الجميل عند ميشال فوكو، فهو كناية عن وجود فردي، ودرب تسلكه الذات بمعزل عن السلطة؛ لتكون الأخلاق محض إبداع جمالي تختاره الذات الفرديّة. ونظرًا للمقدمات الافتراضية من موت الإنسان، وموت التاريخ، فقد تسرّبت المرجعيّات إلى النهاية، وهنا تبحث الذات عن مخرجات التأسيس المرجعي، ليعثر عليها في فنون ممارسة الذات والاهتمام بها، عند الأسياد اليونان والرومان. وعليه سيكفل فنّ الوجود، للذّات التحرّر من كل قمع السلطة، التي تتجلّى في جملة ممارسات خطابية مهيمنة، تمارسها شبكة القوى السياسيّة والاجتماعيّة[2]؛ بهذا ينفتح أمام الذات المباح على مصراعيه، فلا خير ولا شر، إلا ما تريده الذات، إشباعًا لطموحها الإيروسي، الذي يرادف خير الذات.

عمومًا لم يعد الأفراد فيما بعد الأخلاق يعتبرون الواجب، بل يتوجّهون إلى الاستزادة من الحقوق موسّعين لها بحسب تزايد الرغبات. لقد أضحى الواجب ضربًا، من القيد المعيق

1. Ruwen Ogien: L'éthique aujourd'hui – Maximaliste et Minimaliste – édition Gallimard, 2007, P.14.

٢. فوكو، ميشال، الانهمام بالذات، ص٦٠.

للحرية، ودليل ذلك تلك التشريعات الجديدة التي انتقلت من الحقوق الصلبة إلى حقوق رخوية، ترى أنّ المطالب الرغائبيّة، هي عينها الحقوق الإنسانيّة، فلم يعد هناك فرق بين القيمة والهوى.

ولعلّ المسارات التي سلكتها الحداثة، مؤسّسة لأنطولوجيا الأنسنة والعقلنة، تفسّر الصيرورة الاسترخائيّة للأخلاق، التي انطلقت من الإنسان، لتركن إلى وضعه اللامتعين، والمتجلّي في العقلنة المفرطة التي سارت رويدًا إلى تثبيت سلطة الهوى؛ بل والحقّ فيه وتحويره، لكي يقتنع بالتصوّرات التي يقترحها الخيال.

ما بعد الأخلاق وفلسفة الجسد

عرفت الذات ما بعد الحديثة الانفجار الهووي، لم يعد العالم ما بعد الحديث عالمًا كليًّا، كما لم يعد يدرَك على أنه وحدة متماسكة؛ بل هو عبارة عن تركيبة من شذرات منقسمة، لا قدرة لها على بناء الذات؛ ولأن هذه الذات فقدت مقدّرات الكلي والمتماسك، فلم يعد يحوم حولها سوى الحس من أجل التمركز حول الجسد تمركزًا كليًّا. فكيف تغدو الأخلاق تحت هيمنة المنظومة الجسدية؟ ألا تبرّر كل مطالبها؟ ألا تعتلي النسبيّة لتوجّه القيم نحو النهاية باعتبارها حصيلة الممارسة الجسديّة؟

يتّخذ الجسد في أخلاق ما بعد الحداثة مركزيّة قصوى؛ لأنه موقع اللذّات التي تبدو غاية في حد ذاتها؛ لهذا تفكّر الذات انطلاقًا من صورتها الجسدية التي تكون دائمًا في وضع المغايرة والتحوّل والتطوير، حسب مقولة الجسد الملك؛ وتنفتح قبالتها خيارات وإمكانات التغيير؛ لذلك تجد السعادة القصوى غايتها في معانقة الجسد الذي يفرض الإشباع المتزايد والمتمركز على مطالبه الحسّيّة والإيروسيّة. تبدو هذه الخلاصة صيرورة لكوجيتو تمركزَ على قرينة الذات العاقلة، التي أحدثت نقلة نوعية في فضاء الملك والسيادة. فما دام الجسد آلة بلا روح فهو مساوٍ للأشياء، وشيئًا فشيئًا غدا مدعاة للاستهلاك لتتطوّر فيما بعد الحداثة إلى ماهية وشخصنة للذات.

في الواقع، تعتبر هذه الفكرة ذات صلة شديدة بميتافيزيقا الحياة العضويّة، كما هيكلتها الداروينية، تفسيرًا للتطوّر الحيوي للكائنات، حيث يغيب الكلي، وتكون الحياة أجزاءً

تتراكب، وهي في تطور وتغيّر مستمرّين. لم تعد صورة الكائن منظورًا كلّيًا، بل أجزاء تتركّب وتتغير بفعل قوانين شديدة العنف[١]؛ تموت فيها الأخلاقيّة وتتثبت غريزة حب البقاء، لتصارع من أجل الحياة دون رحمة. هي فكرة تشكّل لبّ الأخلاقيّة التطوّريّة عند سبنسر، فالأفراد يعملون أثناء حياتهم الأخلاقيّة، وفقًا لما تتطلّبه الحياة من إقصاء وصراع لغاية وحيدة هي البقاء الحيوي[٢]. ولا مراء أن الأخلاق ستسيل طبقًا لهذا التفسير، لتنتقل حتمًا إلى وضع ما بعدي، لأنها تتسرّب كما تتسرّب الحياة.

يجري هذا التفكيك الحيوي للحياة على نقيض من النسق الأخلاقي المفترض؛ لكي يكون كلية حاكمة على الحياة. وتعزيزًا للقيمة المحوريّة للجسد، كان لا بدّ من تصوّر أخلاقيّة تتلاءم مع الظرف الجسدي المتحوّل. هكذا فرض منطق استهلاك الجسد، إعادة صياغة المنظومة القيمية بما يتناسب والتعزيز المطلق لفكرة تحويل الجسد، ومع لا بقائه الأبدي[٣]. لذا شهد الشرط الأخلاقي تغيرًا فاصلاً يتواكب مع حالة الشخصنة، التي اتخذتها الذات في إطار مفهوم لجسد في حالة تطور ومغايرة وتحسين ذاتي، يتفق مع السعادة العارمة، التي تنتظر الذات في هذا العالم الذي تملكه.

١- الاحتفاء بالجسد وفلسفة الغواية

لا يخفى على كلّ ناظر أنّ الحداثة قد هيكلت صورة عن الجسد الملك الخاصّ، في إطار قراءة أداتيّة جعلته آلة يمكن السيطرة عليها وتكييفها حسب المبتغى الإنساني، لكن لن تجري عمليّة السلطة في عصر الحداثة إلّا تحت عين المراقبة المفروضة من القواعد الأخلاقيّة العقلانيّة التي لا ينبغي أن تتجاوز الإطار العام للعقلنة، في علاقة توجّه الشخص وجسده للفعل طبقًا للواجب.

لم تكن الذات في عصر الحداثة قد وصلت بعد إلى حدّ النرجسيّة التي تطلب قراءة الجسد كمركزيّة للوجود، بعيدًا عن منظور القيم ذات الصبغة الفوقية والكلية؛ صحيح أنه

١. داروين، أصل الأنواع، ج١، ص٣٧٨.

٢. ليلي، وليام، مقدمة في علم الأخلاق، ص٣١٠.

3. Laurent Alexandre: ET SI NOUS DEVENIONS IMMORETS, JCLATTES, 2001, P.35.

شكل لديها حقلاً لتطوير الذات معرفيًّا ووجوديًّا، لكنه لم يكن مركزًا وحيدًا لتطويرها. كان العرف الأخلاقي يثني عن المس بالجسد، من باب الحفاظ على الكرامة الإنسانيّة إطارًا أخلاقيًا، وركيزة تمكّن من عقلنة الواجب. لكن بعد حين وشيئًا فشيئًا، تغيّرت المقاربة الجسدية، مع صعود النرجسية والإفراط في عبادة الجسد، وقد اندمج في عملية استهلاك ممتدّة ومتواصلة، تكثيرًا للأشياء المحيط به، بل يرعى زيادة الإنتاج في سبيل رفاهيته، وقد غدا في حد ذاته موضوعًا للاستهلاك.

ومع تطوّر التقنيات الحيوية، وتغوّل منطق الاستهلاك، فُتح أفق التجلي في مقاربة التجاوز بالجسد نحو المغايرة الكاملة، إنه ما تُبِّينُ عنه فلسفة تجميل الجسد وتغييره لكي يكون متوافقًا مع مستوى النرجسيّة والغواية، ليتحوّل إلى سلعة تباع وتشترى، فتخزن القطع الجسدية في البنوك الحيوية كغيرها، من قطاع الغيار إلى حين شرائها واستعمالها، تكميلاً للذات ونيلها الشخصنة المرغوبة؛ يجري هذا في سياق السعادة العارمة المحيطة بالوجود. وتعدّ مرحلة تالية من مراحل الرأسمالية، حيث يلتحم الوجود بالمنطق الاستهلاكي، وتتحرك اللذات بشكل لامتعيّن، لينفتح هذا الوجود على تجارب استهلاكية؛ لم تكن في المدارك الإنسانيّة، قبل صعود منطق الحداثة المتشكّل من ثلاثي نسقي؛ الأنسنة والعقلنة والمنفعة، «لقد ولدت حداثة جديدة: إنها تتصادف مع «حضارة اللذة» التي أسست إبان الجزء الثاني من القرن العشرين»[1]، معلنة ميلاد مجتمع الرفاه الذي يتغيّى تكثير اللذة غاية له. لا عجب أن يشكّل الجسد، موضعًا لاستكمال الغاية المنوطة بهذا الوجود المتلذّذ، ليس إشباعًا لغرائزه ورغباته، إنما ليكون موضعًا لعبادة نرجسية تتحلّق حوله باعتباره مركزًا للوجود.

تعكس فلسفة الغواية تلك العمليات الطبية المستخدمة في حالة الرخاء الإنساني؛ زيادة في الجسم بسطة بحسب تصوّر الذات، جمالاً وتكييفًا للجسد حسب الرغبة، وطلبًا للحاجة الكمالية بل المفرطة في الكماليّة؛ إذ تستبطن الذات النرجسيّة والرغبة في التجاوز المتواصل للجسد نحو التغيير الكلي، محيطة ذاتها طبقًا للتبرير الذي تمدّ به الحرية كقيمة كونيّة مطلقة. ولعلّ عمليات التجميل الإفراطي تعدّ أحد المتلازمات المرتبطة بفلسفة الغواية، حيث تسَوْقَن

1- Gilles Lipovetsky: Le bonheur paradoxal, PARIS, Gallimard, 2006, P.09.

الجسدُ وغدا سلعة رائجة في أسواق الرغبة، سواء في العالم الواقعي أو الافتراضي. أضف إلى هذا عمليات لاحقة، مكّن منها التطوّر اللامتعيّن للتقنيّات الحيويّة، مثل تغيير الجنس، طلب الشباب الدائم إنكارًا لحقيقة الإنسان الفاني، عبر الاستثمار في الخلايا الجذعية. وعمومًا فقد فقدت مع هذا المتحور الجسدي، حدود الطبيعي واللاطبيعي، الذي عد سؤالاً جوهريًّا شديد الأهميّة، بعدما تفجّرت الأنا ولم تعد تعرف جنسها شكًّا فيه؛ ويشهد العالم اليوم أزمة الهوية الطبيعيّة، في انزياح بين الذكورة والأنوثة وما بينهما، لتغرق الذات في ضباب أنطولوجي مخيف؛ إذ لم يعد الإنسان يدرك جنسه، إنّما هو في وضع المغايرة والتطوير الذاتي. تجدر الإشارة أنّ المزاوجة بين الوجود المائع ونهاية الأخلاق، ينذر بنهاية الإنسانيّة التي أصبحت تفكر اليوم بالتجاوز بالإنسان نحو الآلة، عبر فلسفة تؤكد على أن الممكن التقني يعد خيارًا جذريًّا، يواجه منطق الضعف البيولوجي الذي يميز الجسد البشري[1].

وعمومًا تنفي النرجسية كل قناعة، بوجود الصورة الكاملة والنهائية للإنسان، لتراه محاطًا بالنسبية، فيتكيف الجسد في مدار التطور التقني الهائل؛ مع تصور المغايرة المتواصلة تحسينًا له، حسب الرغبة التي تعد في حالة سيلان دائم، تطويرًا للصورة الإنسانيّة وفقًا لمبتغى الكمال المنظور. وعليه تُستشكل أسئلة حول حدود الصحّة والمرض، الطبيعي واللاطبيعي وتندثر الحدود بين هذا المفاهيم وأوضاعها الوجوديّة، فهل يتم مثلاً قبول الشيخوخة، العقم، الخلقة التي وجد عليها الإنسان، الإعاقة الوراثيّة؟ ما هو الحد بين الألم الطبيعي والرغبات الخاصة؟ هل يجب تحسين الجسد بوسيلة التقنوعلمي، وابتغاء الكمال الجسدي؟[2]، بل السفر بالجسد إلى منازل الكمال الكلي والبقاء الأبدي.

بهذا يمثّل التقنوعلمي عاملاً فاعلًا، في تطوير مسار الفردانية؛ لقد أصبح بإمكان الأفراد التوسيع الذاتي للمطلب الغريزي، بوسيلة التقنية، إطلاقًا لمداه وتوجيهًا له، نحو اختيار

1. Laurent Alexandre: La MORT DE LA MORT, JC Lattés, 2011, P.90.

2. Gilbert Hottois et autres: Encyclopédie du trans/ posthumanisne-L'humain et ses préfixes-Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, P.30.

معايير جديدة للطبيعة؛ حيث مكّن الطبّ الحيوي من تطوير آليات تدخّلية، زيادة في سلطة الفرد على جسده، بحسب مطلب النزعة التحرّرية والرغبة المفرطة.

بهذا شهدت مرحلة ما بعد الحداثة نهاية المعيارية العقلانيّة اتجاه الجسد، ليتحوّل إلى وسيلة ذاتية وحق من حقوق الذات؛ يرى ذلك في تشيّؤ أجزائه، لم يعد الجسد مقنعًا في طبيعته؛ فقد تكيّف مع مطالب الفردانيّة، في نزوعها إلى التركيز على الذات السعيدة سعادة فائقة[1].

٢. القلق من الجسد والتجاوز إلى ما بعد الجسد الإنساني

تحتضن فلسفة الجسد -بمنظورها المابعدي-، الدعوة التطوّريّة سندًا لها، والنيتشويّة عقيدة وجوديّة تمدّها بالمشروعيّة، لتعتبر أنّ السفر بالجسد إلى القوّة، مهمّة لا بدّ أن يؤدّيها الإنسان الذي أمات الإله؛ فتحمل المهمّة الكونيّة وحملها على عاتقه، ثمّ مات لديه الإنسان، فأصبحت مهمّة ميلاد الذات مهمّة ذاتية، في هذا السياق يتّخذ الجسد بعدًا أنطولوجيًّا، وعاملاً فاعلاً في بنية النسق المابعدي للأخلاق، بل تصير القيم بصيرورته ومطالبه، التي تتعدى حد الطبيعة الإنسانيّة، بتفجيرها لمصلحة الترقّي الجسدي.

أُعِيدَ تعريف الجسد -على ضوء التطوّر التقني- باعتباره صورة يتمّ إخراجها وإعادة تركيبها، ومجموع قطع تركَّب بالمنظور الرغائبي المفصول عن أيّ قيمة، ولقد لعبت العلوم التقنية دورًا مهمًّا في طبعنة وأجرأة الكائن البشري، متصورة إياه على أنّه صيرورة طويلة للتطوّر الفزيوبيولوجي، ومنتوجًا طبيعيًّا يمكن تحويله وتحويره؛ ما دام قانونه الطبيعي، لا يحول دون إجراء عمليّات التغيير والتحوير والتحويل[2]؛ والسير من ثمّ به نحو الكمال المبتغى، الذي يعني اختراق الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي. هو الرهان الذي تعمل على تجسيده فلسفة ما بعد الإنسانيّة، مقابل تطوّر عارم لحقل البيوتكنولوجيا الذي يمتلك حركة لولبية يمتدّ عمقها إلى

1. Gilles Lipovetsky: Le bonheur paradoxal, P.227.

2. Gilbert Hottois et Jean –Noel Missa: Nouvelle encyclopédie de bioéthique (Médecine Environnement Biotechnologie) – De Boeck Université, Bruxelles, P.243.

اللانهاية، إخراجًا للجسد من ضيقه الأنطولوجي، تحسينًا واستزادة فيه، ولما لا بقائه الدائم تحكّمًا في الموت[1].

في هذا الفضاء التقني المترقّب سيكون الإنسان، مجرد قطعة مرسومة رسمًا إلكترونيًّا، وخطاطة استُجمعت فيها مركبات جينية وأرقام رياضيّة، لتترقّب ميلادًا جديدًا، على غير عهد الطبيعة الإنسانيّة. هو جسد صار قطعة من جزء مادّي، لا يشعر بالحياة كما عهدها، وروح تفكّر بذكاء اصطناعي، تم تضمينه في الخطاطة المرسومة، في مخابر صناعة الإنسان الجديد.

إنّه عالم تقني مشفّر، يتحرّك انطلاقًا من الرقمنة وفرضيّات الرياضيّات التطبيقيّة. فهل هو وعد الإنسان القوي القادم من مستقبل الاستشراف النيتشوي؟ أم هو التطوّر الإنساني الذي أعقب التطوّر الطبيعي بصيغته الداروينيّة؟ أم أنّ الإنسان قد استشرف نهايته الكونيّة؟ هل تمكّن بروميثيوس الإله العابث أن يضع نهاية محتومة للإنسان؟

تلك هي أسئلة نهاية القرن الفائت الحائرة، تحرّكت عبر نظريّة المسؤولية، في خوف على مصير الإنسانيّة[2]، وقد تعهّدتها التقنية كإله أعمى وأصم، لا يشعر ولا يدرك فقه المعنى، لتتجه بها نحو مستقبل مجهول ومخيف.

في زمن راهن فقد المقادير الأخلاقيّة، يكون سؤال الماهية الإنسانيّة سؤالاً محوريًا، أما سؤال المصير الإنساني فيشكّل مطلبًا حاسمًا. فمن هو الإنسان المترقّب ولادته من رحم الآلة؟ هل سيحتفظ بماهيته الإنسانيّة، خاصة إذا ما تم اعتبار الطبيعة الإنسانيّة، من جانب جسد انتقل من أمل في الخلود إلى مطلب تحقيق الخلود عبر التكنولوجيا؟

عكسًا لما سبق، فإن ما يشكّل الأنسنة ويعبّر عنها هو جوهر يتجلّى في الوظيفة الإنسانيّة في حد ذاتها، إنها جامعة لأجزاء لا تتفكك؛ إنما تتوحّد في مدار المقصد المنوط بالوجود الإنساني في حد ذاته؛ ذلك أن الإنسان مبنى ومعنى، والعلاقة بينهما متينة لا تنفكّ، فإذا ما

1. La MORT DE LA MORT, Ibid, P.15.

2. Hans Jonas: Principe De Responsabilité Une éthique Pour La Civilisation technologique trad, Jean Greisch 1995, Flammarion, PARIS, P.25.

انزلقت الماهية الإنسانيّة نحو الصياغة التقنية. فهل بقي هناك من حديث عن الإنسان؟

ترتهن حياة الأخلاق، بالماهية الإنسانيّة، ففي حالة تفكّكها تفقد روحها ووجودها، لتسري صوب صياغة مجهولة ترتبط بالميلاد الآلي المرتقب. تبدو أحلام فلسفة ما بعد الإنسانيّة استشرافًا لقادم مخيف يتوعّد الإنسانيّة بانقلاب، في وجودها الكلي وجوهرها المتفرّد بوعي القيم؛ ذلك أن الاختلاف بين الطبيعة الحية والمادة الجامدة يعد صميميًّا، ناهيك عن تردد المعنى المرتبط بالحياة. فهل من بقاء لوعي الغيرية في ضمير إنساني ولد من صلب الأنانية التي يفترضها منطق التحسين والتجاوز؟ فما يراود الإنسانيّة التي تسعى إلى تجاوز ذاتها، مكررة إياها دون هوادة، هو فكرة الخلود بمعنى العيش المكرر، وعود أبدي يحدد المصير البشري على تخوم مملكة الآلهة، وهو ما يجلي شقاء باطنيًا مع وفرة مادية مغرقة في الإفراط.

إذن تؤلّف المرحلة الإنسانيّة الراهنة نسقًا آخر ومرحلة أخرى من مراحل تصور الجسد، فقد تمّ توظيف التقنية ليعيد الإنسان تصور ذاته حسب آمال الخلاص، لعلّه يترقّى في معارج عالم الألوهية، ما أحدث خلخلة لوعيه الطبيعي بالقيم، فالمستقبل واعد، ولكنه مشحون بمخاطر وهواجس البقاء الأبدي. فما مصير حياة المعنى، التي ترتقي بالإنسان إلى شمول النفس المطمئنة بالقيم؟ هو سؤال تعجز الإنسانيّة إجابة عنه نظرًا لحبورها، المرتسم في أحلام المادة، وفي هزّات الآمال المرتقبة التي لا تلتفت البتة إلى عالم المعنى وحياة الروح، تلك هي معضلة التقدم الإنساني في عالم راهن ممزق، بسبب غياب وعي الإنساني بالقيم، التي هي ماهيته التي تشكّل وجوده.

خاتمة نقديّة

ما بعد الأخلاق ومابعد الفضيلة ونهاية الإنسان

لقد تساوق المفهوم الأخلاقي المرسوم في ثنايا المابعديّات مع فلسفة التقدّم، فلا ريب أن رهان التغيير الذي يعدّ كنهًا لصيقًا بالتقدم؛ قد سار صوب تفكيك المنظومة الأخلاقيّة، ما دام التجاوز هو محرّكه الذي يحمله من حال إلى حال. فهل نقول إن الأخلاق العقلانيّة هي التي استولدت ما بعد الأخلاق وما بعد الفضيلة؟

لا تعدّ القطيعة جذريّة بين الحداثة وما بعد الحداثة، صحيح أنّ الزمن الحديث له مكتسباته الصلبة، لكنها صلابة ماديّة؛ ما فتئت أن ذابت وسالت وتفكّكت، نظرًا لغياب المعنى من الوجود. فلا مراء أن الاعتقاد في نجاعة الأشياء ينتهي حتمًا إلى انسداد وفقدان المشروعيّة؛ لذلك لا يمكن بتر الجسد، المؤسّس للزمن الحديث ومابعد الحديث إلى جزءين؛ فهما حركة لزمن واحد، حتمًا سيؤول منطق عبادة المادة الصلبة، إلى التبرّم منها وتغييرها بأخرى سائلة، كذلك تحوّلت الأخلاق من الصلابة إلى السيولة، وغدت شديدة السيران لا تحدّها حدود القيم، لتنشطر إلى اللانهاية فاقدة للمنظور المعياري؛ الذي يمثّل الوسيلة إلى مقاصد أخلاقيّة تمدّ الإنسان بالمعنى.

عمومًا يختصّ المشهد الأخلاقي الراهن، بتعدد سياقاته وتنوّعها، بكثرة تصوّراته الفلسفية؛ مما أحدث نموًا مطّردًا للفكر الأخلاقي، بحثًا عن المرجعية بين عقلانيّة ونفعية. والحق أن هذا الكد في النظر الأخلاقي، لم يكن سوى تجلٍ لفقدان المرجعية التأسيسية للقيم الأخلاقيّة، خاصّة وأن الفضاء المرجعي الغربي قد التحم بالعدمية، حيث غادرت المعاني والقيم مواقعها، ولم يعد الإنسان إلا أنّ تفكّر انطلاقًا من إنّيتها، فاقدة للسند المرجّح للمعنى، لتهيم على وجهها؛ فقد قذف بها إلى هذا العالم في عتمة العدم، تجهل كل شيء عن وجودها بدايته ونهايته.

تشكّلت فجوة كبيرة بين ثقافتنا الإنسانيّة حول القيم، والحياة المستجدّة في كنف التطور العولمي المحمول في ثنايا التقنية والاقتصاد الرأسمالي، مع غزارة لإعلام تكمن وظيفته في

برمجة الذهن على قيم بعينها، تحتفي بالحرية الفردية، وتعتبر الديمقراطية حارسًا لها. يعيد الإعلام المستشري كالوباء رسكلة القيم، التي تكوّنها العولمة عبر حربها الاقتصاديّة، فتحا لأسواق اللذة والزيادة في فتوح السعادة، باعتبارها بداهة التقدم.

يعتمد الأنموذج العولمي وما بعد الحداثي على انحسار الرؤية الأكسيولوجيّة، في منظور واحدي باعتباره هو الحقّ المشترك، في خضمّ تلاحم سياسي اقتصادي إعلامي، يعني تفعيل منظومة تغيب فيها القيم، بل دعوة إلى نهاية القيم وأفولها؛ إذ «هناك فكرة مركزيّة[...] وهي أنّه مع تطوّر المجتمعات الديمقراطيّة المتقدّمة، تجد هذه الأخيرة قابلتها للفهم في منطق جديد نصطلح عليه هنا بعبارة «عملية التشخصن»، وهي عملية لا تتوقّف عند إعادة صياغة مختلف المجالات بشكل عميق[...] يبدو فيه جليًا أن مجتمعاتنا تقوم بنسج عدد كبير من معايير الخاصة»[1]. هو عصر الفراغ ونهاية الأخلاق، يخلص فيه الحال إلى اختيارات فردية؛ تتطابق مع أهواء الذات، ما يدل عليه كراء الأرحام، التحول الجنسي، الأسرة المثلية، وغيرها من الاختيارات التي تجد في التقنوعلمي وسيلة قمينة بتحقيقها، لتجد هذه الأوضاع الطارئة، نفسها قبالة عقبات أخلاقيّة ومجتمعية لها تأثيرها الواضح على الإنسان في تجلّيه الفطري.

تبقى الخطابات الكونية، حول عالميّة القيم وفوقية حقوق الإنسان مجرد قشرة أيديولوجية، تروّجها الدعاية الإعلامية الموصولة بالترسانة العولمية. أما القيم التي تعمل على زرعها، فإنّها قيم ذات خصوصية، تتلاءم مع دعاوي العولمة والنظام الليبرالي. في خضم هذه المتغيرات التي يحملها التقدّم في استشرافاته المستقبليّة، يبقى السؤال عن القيم الجديدة ملحًّا، ماهي طبيعتها؟ هل تعدّ تشريعًا للاأخلاق ونهاية القيم؟ كما هي بيّنة في مطارحات مابعد الإنسانيّة، وتشكّلات سلوكيّة أخرى تناقض الفطرة الإنسانيّة وتكسر العوائد الفاضلة. تحيي الذات التي تحمل تباشير نهاية الأخلاق وموت الواجب، في محيط اللايقين والسيولة المفرطة، فقدت قدرة استراتيجيات الماضي في تقديم الخبرة المتاحة. فالزمن بالنسبة لما بعد الحداثة، موقوف على الآن والهُنا، ولا يتجاوز إلى بناء التقاليد، لتسير الذات بذلك في الدروب المبهمة دون وحي الثنائي؛ القيمة والمعيار.

---

١. لوبفتسكي، عصر الفراغ -الفردانية وتحولات ما بعد الحداثة-، ص٦-٧.

كان سؤال القيم إلى أين؟ سؤالاً محوريًا أطلقته الأمم المتّحدة، على تخوم القرن الواحد والعشرين، في ملتقى جامع للنخب المفكرة في العالم؛ جُمِعَ هؤلاء للإجابة عن هذا السؤال الاستشرافي، والدالّ على عمق الأزمة الأخلاقيّة. فلاسفة ومختصّون، كلهم يؤشّرون إلى صعوبة فكّ طلاسم المجهول القادم من جرّاء تمييع المعايير الأخلاقيّة، وكلهم متخوّفون من التقنية التي تحوّلت إلى كائن فوقي، يدرك ويسيطر على مصير الإنسان؛ بتفوّق مذهل تزيده قدرة الذكاء الاصطناعي الفائقة، من توسيع لأفقه المتسلّط ولسلطانه الطاغي. الإنسانيّة إلى أين وقد ضيّعت البوصلة؟ تميّعت لديها المعايير واسترخت القيم، إلى حدّ تلوّنها بألوان الضباب. فهل بقي من حدث عن أخلاق تهدي إلى الاستقامة والصلاح؟ ذلك مفهوم بائد لا يتناسب مع تطلّعات الإنسان الآن وهنا.

يؤطر كويشرو ماتسورا الأمين العالم لمنظمة اليونسكو في ٢٠٠١م، الإجابة عن السؤال محيطًا بعمق الأزمة الأخلاقيّة العالميّة، فيقول: (هناك فكرة شائعة جدًّا بأننا نجتاز اليوم أزمة القيم. ويخشى كثير من المراقبين انحطاط كلّ ما يعطي لأعمالنا ولحياتنا، فيعزون هذا التراجع إلى ازدهار العولمة التي تحصر اهتمامها بالتطوّر التقني، وبالتالي تبدو مغرقة في مادية تخلو من أي روح، وغير قادرة على توجيه أعمالنا، ولا تقيم أي وزن للقيم. كيف وصلنا إلى ما نحن عليه؟)[١]، هل هو فكر الأنوار الذي أمدّ الإنسان بمسؤولية عن ذاته، وعن العالم دون منظور انضباطي يوجهه؟ هل هي مخرجات الحداثة تجلّت في موت الإله وموت الإنسان؟ حتمًا سيتبع هاتين الموتتين موتٌ للأخلاق، ككونية ضابطة وبوصلة تُعلم الإنسان سبيله. فإذا مات الإله فعلى الإنسان فعل ما يشاء.

إذا كان السؤال قد طُرح في سنة ٢٠٠١م، فإن انقضاء سنوات عديدة يكون قد غيّر الموازين وزاد من حجم الخطر الداهم؛ تبين في موت مسكن الحياة البيئيّة، وانتشار العنف بأشكال متنوّعة، عنف الصورة موصولة بالوصاية الإعلاميّة، الاستلاء على مقدرات الشعوب، في مدار عولمة تستولد الذات لتجعلها مستهلكة قسرًا، خاصة في ظل التسارع الكبير والخطير للتقدم التكنولوجي، وأشكال من العنف الأخرى، تبيّنت في أفعال تنفر منها الفطرة إلى حد

١. ماتسورا، كويشرو، مقدمة ملتقى القيم إلى أين -مؤلف جماعي-؟ ص١١.

الغثيان، مثل الأسر المثلية، كراء الأرحام، التحوّل الجنسي، المخدرات، أضف إليها كثرة من الأفعال التي تبيّن بكل جلاء؛ إنّ الإنسانيّة تشقى بمعتقداتها ومنظورها القيمي إلى الوجود. فهل تكون الإنسانيّة مقبلة على الكاوس؟ هل تكون الرأسمالية هي من هيكل العالم على القيم المقتضبة؟

أجمع المجيبون على سؤال القيم إلى أين؟ بموقف اشتركوا فيه وأيّدوه؛ تجلى في مقاربة مفادها أن الإنسان يحيى زمن نهاية المعنى وتفكك المعايير، أدوا التحليلات وقدموا المقترحات فيما يخصّ مستقبل الإنسانيّة؛ لكنهم جميعًا يقرّون بواقع الحال، ذلك الذي يتميز بنضوب معين القيم، ونهاية الثابت والأصل. فما يميز عالم العولمة هو انفجار الهوية وانشطارها، إنها مسكونة بالفردية ومهوسة بالاستقلالية، فقد انفجر المجتمع وتفرقت القيم بحيث فقد الكل البوصلة. فما هو المصير بهذا الفقدان الطاغي؟

والغريب أن جميع المجتمعين في ملتقى القيم إلى أين؟ لم يتجرؤوا على تقديم حل إصلاحي، فأقرّوا بواقع الحال، بل أمعنوا في تبريره؛ حرصوا على المحافظة على مكتسبات الإنسان الحديث، بما توصل إليه من مواثيق حقوق الإنسان، لم يسأل فيلسوف ولا خبير من بينهم عن طبيعة هذه الحقوق؛ التي باشرت التسليم بالحرية حقًا مركزيًا احتفظ به الإنسان في رحلته التعاقدية وفتح السبيل لعنان رغباته المتدفّقة، فكيف كانت الحرية بمنظورها الموصول بالحالة الطبيعية وسيلة لهدم القيم؟ أليس لأنها بدأت من فراغ ولذلك انتهت إليه؟

لا ريب أن مابعد الحداثة قد أثارت الحوارات، وفتحت جدلًا فلسفيًّا حول طبيعتها؛ تناقش حولها الفلاسفة وشكّكوا في وجودها، وآخرون سعوا إلى بناء أسسها الجديدة، على الرغم من أن مابعد الحداثة ترفض الأسس وتتحلّق حول هوية منشطرة لا تؤمن بشيء. بيد أنّه وعلى الرغم من ذلك، فقد سعت للتفكّر في أنموذجها المفترض، فمؤسّسو البراديغم مابعد الحداثي، يؤكّدون الانفتاح اللامحدود على ممكنات الذات، لتنكشف آفاقها على التشظي والتأويل المضاعف مع نهاية المعنى. فلا يمكن أن تؤمن بما تبّين في الأزمة السالفة على أنه الثابت والأصل، لقد غدت الأخلاق رخوة مائعة، لا تتحدّد إلّا بالرغبة غاية تصبو إليها.

كيف لا وقد تفكك المجتمع إلى فردانيات، مثّلت جزرًا متفرّدة تفصل بينها محيطات من الصمت والسكون.

ذكر لوبفتسكي العلاقة بين الحداثة الفائقة، والفردانية كظاهرة لا يمكن وعي أخلاق ما بعد الواجب، دون أن يفرد لها مكانًا مركزيًا في المجتمع الراهن. ويكون السؤال الذي أثاره بول فلاديي مفصليًّا عن مصير الأخلاق في مجتمع شديد الفردانيّة والشخصنة؟ فالديمقراطيّة هي الفيصل في إثبات الحقوق أو نفيها في المستوى السياسي، فالحاكم على السلوك ومن يقرر المشروعية القيمية هي الدولة المدنية، التي توافق دائمًا على ما تقرره الأغلبية، في مجال انتفت منه القيم بين فوقية القانون ومركزيّة الذات الراغبة في الاشباع. ألا تعد هذه المسارات سبيلاً مكينًا لنهاية القيم وتميّعها؟

يثير تملّص الفرد من مرجعية دينية وعقلانيّة الشكوك في إمكانية الاحتكام إلى معايير أخلاقيّة في زمن انقضاء كل السرديات الدينيّة، العقلانيّة وحلول الاستقلاليّة والحرّيّة، قيمٌ تحدّد باقي القيم انطلاقًا من محوريّة الذات. فهل بقي للفرد المسرف في فردانيّته، من مرجعيّة يحتكم إليها بثًّا في أسئلته الأخلاقيّة؟ وإذا كانت الذات تفتقد إلى الدليل والمعيار. فكيف تبث في قضاياها الأخلاقيّة؟[1]

هي أسئلة محورية تبُين أن فقدان البوصلة الأخلاقيّة كان انطلاقًا من محددين، هما: اندثار صلابة القيمة وفقدان انضباط المعيار؛ ولا أخلاق دون الاستناد إلى هاتين القاعدتين فبهما تنضبط الحياة الأخلاقيّة، بينما يرفض مجتمع الأفراد الإملاء الفوقي من ذات متعالية أو تقاليد تجذر الثقافة، فالانضباطية الوحيدة التي تفرض الأمر الفوقي هي السياسة، والسياسة رهن لحرية الأفراد، فلا عجب أن تصوّت البرلمانات الغربيّة، على الموت الرحيم والزواج المثلي، ليغدو أمرًا عاديًا يتقبّله الجميع.

لقد انهارت المرجعيات والمعايير، بل غدت معجمًا قديمًا لا يقع في مجال إدراك الأنا. فهل يعمى الإنسان فلا يرى القيم في باطنه؟ هل هو بحاجة إلى وثيقة تذكّره دائمًا بلوائح القيم؟ أم أن القيم تتغير بتغير الزمان؟ لتختار قيم مابعد الحداثة طابعها الذي يلائم الليبراليّة

1. Paul Valadier: La morale après l’individualisme, Revue Projet 2002/ 3 (n° 271) P.65.

المفرطة، والرغبة المستشرية، وعليه تكون (الحياة السائلة حياة محفوفة بالمخاطر يحياها المرء في حالة من اللايقين الدائم)[١].

عملت الحداثة على التشكيك في الثقافة والقيم، بتفجير المجتمع الأرستقراطي، محفّزة للقيم الموصولة بالعقلانيّة ومركزيّة الذات؛ فعمّرتها بعبادة الواجب بمنظور كانطي، يتلاءم مع الفهم التعاقدي للذوات في مجتمع الأفراد؛ لكن ما فتئ أن استرخى هذا الضابط العقلاني، ليترك المجال واسعًا أمام خيارات الذات؛ فتشكّل البوصلة الفردية الوحيدة لإدراك القيم، تختار بين أوامر الحرية اللامنضبطة القيم المناسبة لطبيعة الأنا، الذي يتمتّع بمحيط إيروسي، وإليه يعود أمر الفتوى الخاصّة بالمخرجات المعياريّة التي كثيرًا ما تنفي المعايير الأخلاقيّة.

تدفع الدعوة التي حررت مدلولات أخلاقيّة مبهمة، ونعني بها ما بعد الأخلاق ونهايتها، وما بعد الواجب، وما بعد الفضيلة؛ إلى النظر في الظرف الإنساني ما بعد الحديث، فالحيرة اللافتة التي تثيرها هذه الدلالات؛ تؤكد أن الإنسانيّة قد تجاوزت ماهيتها الأخلاقيّة ببون شاسع، ولم تعد تعثر في باطن فطرتها على المؤشر الأكسيولوجي؛ الذي يهديها إلى سبيل الرشاد، هو حال عمّقته العولمة وقد شرعت للمجتمع الاستهلاكي، الذي لا ينظر إلّا إلى انتعاش السوق، حتى وإن بيعت فيها لحوم البشر، كما يجري في كراء الأرحام بعقد تُشترى فيه الأجنة وهي أمشاج، وفي ألوان من الاستخفاف بالحقوق البشرية، لذلك تشهد الإنسانيّة أفول القيم، بل موتها الذي يعني نهاية الإنسانيّة، فما يجعل الإنسان إنسانًا هو منظومته القيمية الحاكمة، وإلّا تردّى إلى درجات أقبل من البهيمية؛ ويبدو أن بوصلة السوق قد تحكّمت في البوصلة الأخلاقيّة، وغدت هي الموجه للخيارات الفرديّة.

١. الحياة السائلة، م.س، ص٢٢.

لائحة المصادر والمراجع

أوّلًا: المصادر العربية:

١. زيغمونت، باومان، الأخلاق في عصر الحداثة -الحداثة السائلة- ترجمة: سعد البازغي، بثينة الإبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة الثقافة، الإمارات العربية المتّحدة، د ط، ٢٠١٦م.

٢. ـــــــــــ: الأزمنة السائلة -العيش في زمن اللايقين-ترجمة: حجاج أبوجبر، تقديم: هبة رءوف عزت، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٧م.

٣. ـــــــــــ: الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبوجبر، مراجعة: هبة رءوف عزت، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٦م.

٤. ـــــــــــ: الحرية السائلة، ترجمة: فريال حسن خليفة، مراجعة: محمد سيد حسن، القاهرة: مكتبة مدبولي، د ط، د ت.

٥. داروين: أصل الأنواع، موفم للنشر، الجزائر، د ط،١٩٩١م.

٦. ـــــــــــ: الحياة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط ١ ، ٢٠١٦م.

٧. ألسدير، ماكنتاير، بعد الفضيلة -بحث في النظريّة الأخلاقيّة-، ترجمة: حيدر إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٣م.

٨. سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحفني، د دار، د ط، د ت.

٩. ميشال، فوكو،الانهمام بالذات، ترجمة: جورج أبي صالح، بيروت، لبنان مركز الإنماء القومي، د.ت.

١٠. ـــــــــــ: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، د ط، ١٩٩٩م.

١١. كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: فتحي الشنيطي، د طبعة، موفم للنشر -الجزائر ، ١٩٩١م.

١٢. ـــــــــــ: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي، د ط، د ت.

١٣. لوبفتسكي جيل: عصر الفراغ -الفردانية وتحولات ما بعد الحداثة-، ترجمة: حافظ أدوخراز، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٨م.
١٤. ليلي، وليام، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة: علي عبد المعطي، المعارف بالإسكندرية، مصر، د ط، ٢٠٠٠م.
١٥. المسيري، عبد الوهاب، والتريكي فتحي: الحداثة ومابعد الحداثة، دار الفكر، دمشق سوريا، د ط، ٢٠٠٣م.
١٦. مؤلف جماعي ملتقى القيم إلى أين؟ ترجمة: زهيدة درويش جبور وجان جبور، دار النهار بيروت، لبنان ، د ط ، ٢٠٠٤م.
١٧. نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة: جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، بيروت لبنان، المؤسّسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، ط١، ٢٠٠٣م.

ثانيا: المصادر الأجنبية

1. Camus Albert: Le mythe de Sisyphe, Folio essais, Paris: Gallimard, 2013.
2. Canto –Sperber Monique (Sous la direction): Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale, 1ere Edition P U F, 2004, T1.
3. Comte-sponville André, LA PHILOSOPHIE, P U F.
4. Gauchet Marcel: la révolution des droits de l'homme, Paris: Gallimard, 1989.
5. Hobbes Thomas:Leviathan, Gallimard, PARIS, 2000.
6. Hottois Gilbert et autres: Encyclopédie du trans/posthumanisne-L'humain et ses préfixes-Librairie Philosophique J. Vrin.
7. _____ et Missa Jean – Noel: Nouvelle encyclopédie de bioéthique (Médecine Environnement Biotechnologie) – De Boeck Université, Bruxelles.
8. Hume David, enquête sur les principes de la morale ,Traduction Philippe Baranger et Philippe Satel PARIS, Flammarion,1991.
9. Jonas Hans: Principe De Responsabilité Une éthique Pour La Civilisation technologique trad, Jean Greisch 1995, Flammarion, PARIS.

10. Laurent Alexandre: ET SI NOUS DEVENIONS IMMORETS, JCLATTES, 2001.
11. _____: La MORT DE LA MORT, JC Lattés, 2011.
12. Lévy-Bruhl Lucien: LA MORALE ET LA SCIENCE DES MŒURS, Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web: http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm.
13. Lipovetsky Gilles, Le crépuscule du Devoir, PARIS, Gallimard, 1992.
14. _____: L'ère du vide: Essai sur l'individualisme contemporain, PARIS, Gala limard, 1993
15. _____: Le bonheur paradoxal, Folio essais, Paris: Gallimard, 2006.
16. _____: Le bonheur paradoxal, PARIS, Gallimard, 2006.
17. MAFFESOLI Michel: L'ordre des choses, Penser la postmodernité, Paris, CNRS Éditions (coll «CNRS sociologie»), 2014.
18. Maffesoli Michel: Le Temps de Tribus le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Méridiens – Klinksieck, 1988.
19. Ogien Ruwen: L'éthique aujourd'hui – Maximaliste et Minimaliste – édition Gallimard.
20. Onfray Michel: Abrégé hédoniste, Paris: Librio, 2011.
21. Sartre Jean Paul: L'être et Le néant, PARIS librairie Gallimard, 28éme Edition 1950
22. Touraine Alain: Lettres à une étudiante, Seuil, 1947.
23. Valadier Paul: La morale après l'individualisme, Revue Projet 20023/ (n° 271).

ما بعد العلمانيّة
تحليل تاريخيّة المفهوم ونقده

د. محمود حيدر[1]

تمهيد

تشير عبارة «ما بعد العلمانيّة» إلى مصطلح حديث الولادة في المجتمع الثقافي الغربي. وتلقاء المطارحات التي جرت حوله في خلال العقد الأوّل من القرن الجاري، بدا أنّ هذا المصطلح لا يزال في طوره الابتدائي، بل يجوز القول إن جلَّ ما حفلت بها حلقات التفكير حول خصائص وسِمات منظومة ما بعد الحداثة كانت شهدت غيابًا لافتًا لهذه العبارة. ربما لهذا السبب وأسباب أخرى سنأتي إليها في سياق هذه الدراسة - لم تتحول «ما بعد العلمانيّة» إلى مفهومٍ تامِّ القوام.

شأن سواها من المفاهيم التي أدخلتها الحداثة الفائضة في سجل «المابعديّات»، فقد وقعت ما بعد العلمانيّة في مأزقٍ دلاليٍّ مصحوبٍ بارتباكٍ اصطلاحيٍّ شديدٍ، فقد جرى حملُها كنظائرها السابقات على غير محملٍ وشرحٍ وقصدٍ. تارةً على مستوى دلالة اللفظ، وطورًا على مستوى دلالة المعنى والمحتوى، ولكن في أغلب الأحيان شاع حملُها على محمل النهايات؛ أيْ نهاية ظاهرةٍ ثقافيةٍ وولادة أخرى على أنقاضها، وهذا ليس بمستغربٍ ما دام الحديث عن أفول وقيامة المفاهيم هو أدنى إلى تقليدٍ راسخٍ في حياة الغرب وثقافته. وتلك حالةٌ لم يتوقّف سَيْلُها منذ أول نقدٍ لعصر الأنوار جرت وقائعه مع المنعطف الميتافيزيقي الذي قاده إيمانويل كانط قبل نحو قرنين كاملين، غير أن شغف العقل الحداثي بختم المفاهيم لم يكن لرغبةٍ جموحةٍ ببدءٍ جديدٍ بقدر ما افترضته تطوّرات الحضارة الغربيّة الحديثة وتحوّلاتها. هذا يعني أن ما بعد العلمانيّة -كمثل ما بعد الحداثة من قبلها- تومئ نحو انعطافٍ جديدٍ في

---

١. مفكّر وباحث في الفلسفة الغربيّة - لبنان.

مشاغل الفكر. ولأنّ التاريخ امتدادٌ جوهريٌّ من الماضي إلى الحاضر المستمر، فكلّ إعلانٍ عن نهاية حقبةٍ ما هو في الواقع إنباءٌ عن بَدءٍ لأحقابٍ تاليةٍ ليس بالضرورة أن يُحكم على ما سبقها بالبطلان؛ ربما لذلك جاء تنظير هايدغر حول نهاية الميتافيزيقا، لا ليطيح بها، وإنما ليؤكد ضرورتها ووجوبها، فالانسحاب والحضور -كما يقول- هما فعلٌ واحدٌ وليسا فعلين متناقضين يميتُ أحدهما الآخر؛ ذلك بأن المسرى الامتدادي بين الماقبل والمابعد لا ينشط على سياقٍ آليٍّ من النقطة ألف إلى النقطة ياء، بل هو فعاليّةٌ ساريةٌ في جوهر الحركة التاريخيّة التي تأبى الانقطاع وترفض الفراغ.

تبعًا لما مرَّ معنا تتبين لنا المنهجية التي يمكن أن يُقارب فيها مفهوم مستحدث كمفهوم ما بعد العلمانيّة، فالمقصد العميق من هذه المقاربة، هو إدراك المنزلة التي يحتلّها في معترك الأحداث والأفكار من خلال التعرف على ماهيته والأسباب التي دفعت به إلى حقل المداولة.

تبيّن المعطيات الحديثة أن المراجع التأسيسية لمصطلح «ما بعد العلمانيّة» تنحصر في أعمالٍ بحثيةٍ صدرت بعد العام ٢٠١٠م، وهذه الأعمال هي حصيلة مؤتمراتٍ خُصِّصت لتظهير هذه القضية. في مقدم الأفكار والنظريّات التي استندت إليها تلك الأعمال هي ما اشتغل عليه عددٌ وازنٌ من المفكرين وعلماء الاجتماع في مقدمهم: الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، والكندي تشارلز تايلور، وعالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر، وعالم الانثروبولوجيا من أصل إسباني خوسيه كازانوفا.. إلى هؤلاء جمعٌ آخر من الباحثين في الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي ممن أسهموا بصورةٍ مباشرةٍ وغير مباشرةٍ في تسييل الكلام على فكرة «ما بعد العلمانيّة». كان للألماني هابرماس ورفيقه الكندي تايلور على وجه الخصوص مجهودٌ مميّزٌ في التأسيس لنقاشٍ جدّيٍّ بصددها. ومن الأفكار التي شكّلت إحدى أبرز خطوط الجاذبيّة في هذا النقاش، حديثهما عن عالم ما بعد علماني أخذت معالمه تظهر في المجتمعات الحديثة، وهو الأمر الذي ولَّد احتدامًا فكريًّا غير مألوفٍ مؤدَّاه أن العصر العلماني قد بلغ منتهاه، وأن العالم الأوروبي المعاصر دخل في واقعٍ جديدٍ لم يعد فيه الكلام على العلمانيّة بمعناها الكلاسيكي أمرًا جائزًا.

بعد فرضيّة هابرماس القائلة «إن العالم الأوروبي بات يعيش في مجتمع بعد علماني» نُظِّمَت الكثير من المؤتمرات والمنتديات التي تمحورت حول جدوى الاستمرار في التنظير للعلمانيّة باعتبارها الحل الأمثل للمجتمعات الغربيّة المعاصرة. ففي الثالث والرابع من نيسان (أبريل) ٢٠٠٩م عقد مؤتمر في جامعة هارفرد تحت عنوان «استكشاف الما بعد علماني». وبعد سنة واحدة، أي في التاسع والعاشر من نيسان (أبريل) ٢٠١٠م، جرى عقد مؤتمر آخر في كلية العلوم الدينية في جامعة واشنطن سانت لويس (ميسوري) تحت عنوان «النقاش حول العلمانيّة في عالم ما بعد علماني»، هذا بالاضافة إلى مؤتمر ثالث انعقد في جامعة بولونيا بعنوان «السياسة والثقافة في المجتمع الما بعد علماني» بتاريخ ١٢-١٣ أيار (مايو) ٢٠١١م.

لم يقتصر النقاش في المؤتمرات المذكورة على الجانب الاصطلاحي كما هو الشائع في منهج عمل المدوَّنات المعجمية، فقد جرت متاخمة ما بعد العلمانيّة تبعًا لظهوراتها وتداعياتها الفكرية والسوسيولوجية في عدد من المجتمعات العلمانيّة الحديثة في أوروبا والأميركيتين؛ ولأننا لم نجد سوى الندرة من المطالعات المعاصرة حيال الظهورات المشار إليها، فقد ارتأينا أن نركّز مسعانا في هذه الدراسة على استقراء ظاهرة ما بعد العلمانيّة في إطار مبحثين:

الأوّل: يعرض ما تقدّم به عدد من علماء الاجتماع من مقترحات وتصوّرات لتعريف المفهوم، ولا سيّما لجهة التأصيل اللغوي والاصطلاحي، وطبيعة المساجلات الدائرة حوله بين النخب الغربيّة.

الثاني: يسعى إلى متاخمة المفهوم بعين النقد؛ ولأن فكرة ما بعد العلمانيّة لمّا تزل بعد في طور التكوين، فإن الإسهام النقدي حول هذه القضية الإشكاليّة، تفترضه ضرورات معرفيّة وحضاريّة لا تنحصر مقاصدها بمجرد تظهير الفكرة، وإنّما أيضًا وأساسًا في تعيين التحديات الفكريّة المفترضة وأثرها على مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة راهنًا وآتيًا.

المبحث الأوّل: معنى ما بعد العلمانيّة

١-١ إشكاليّة التعريف وغموض المصطلح

على الرغم من حداثة ولادته وتنوّع تعريفاته، والتأويلات التي أحاطت به من كلّ صوب، فقد صار مصطلح «ما بعد العلمانيّة» مدار تفكير بيئاتٍ ثقافيّةٍ وأكاديميّةٍ وازنةٍ في الغرب. في حين غدت مصطلحات مثل «بعد العلماني» **(Postsecular)** أو «بعد العلمانيّة» **(Postsecularism)** شعارًا رائجًا في المناقشات السوسيولوجيّة والفلسفيّة الحديثة. ففي حقليْ السياسة النظريّة والسوسيولوجيا، استُخدم مصطلح «بعد العلماني» على نطاق واسع، ويمكن القول بوجه عام، إن طائفةً من المفكّرين العلمانيين عكفوا على الاعتناء بهذا الشعار بغية إظهار انفتاحهم على المسائل الدينية، ولكن على الرغم من الحيوية التي اتسمت بها المناقشات الدائرة حوله فقط ظل تعريف هذا المصطلح في غاية الغموض والإبهام.

أبرز التعاريف المتداولة حول «ما بعد العلمانيّة» ذاك الذي يعني وصول العلمانيّة إلى نهايتها أو اقترابها من حتفها على أقل تقدير، وهذا المدعى يثير مشكلة القطع بمدى قربه من الصواب. مع ذلك فإن السؤال الذي يعنينا الجواب عليه في هذا الفصل هو التعرّف على ما تدل عليه عبارة ما بعد العلمانيّة في ظاهرها اللفظي ومضمونها المعنوي؟

يُستفاد من قراءة أولية لبعض تنظيرات عدد من علماء الاجتماع المعاصرين في أوروبا والولايات المتّحدة المَيْل إلى ترجيح معنى التواصل بين طورين تاريخيين للعلمانيّة: طورٌ بلغ ذروته وخُتِم، وطورٌ يتهيَّأ للبدء، فالختم هنا يدلّ على نهاية حقبةٍ أدت العلمنة خلالها مجمل إجراءاتها، وصار عليها أن تتكيّف مع ما يناسب شروط الزمن الذي حلّت فيه. وأمّا البدء فيدلّ على حركةٍ نشطةٍ من المراجعات والنقد التي سادت الوسط الفكري العلماني، ودعت إلى رؤيةٍ جديدةٍ تتجاوز التناقض الحاد بين الشأنين الديني والدنيوي. والنتيجة التي تنتهي إليها مثل هذه القراءة هي أنّ التوصّل إلى تعريفٍ دقيقٍ لعبارة «بعد العلماني» تفترض إلغاء صور التتالي (قبل – بعد)، أو (تغيير النظام السائد وإنشاء نظامٍ بديلٍ للحياة). غير أن عالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر **(Peter Berger)** ذهب إلى تعريف المصطلح بوصفه حالة وعيٍ معاصرٍ

تتعايش فيه الرؤى الكونيّة للدين مع الرؤى العلمانيّة للكون. ورأى أنّ تعايش الرؤى الكونيّة الدينيّة والعلمانيّة، والتطلّعات الدينيّة والعلمانيّة في المجتمع والسياسة، وصِيَغ فهم الديني والعلماني لحياة الفرد يولّد توتّراتٍ ناجمة من اجتماع النقائض. وحاصل ما توصل إليه بيرغر أنّ السمة المميّزة لفكرة ما بعد العلمانيّة هي أنّها تعبيرٌ عن حالةٍ من التوتر المستمر[1].

استنادًا إلى هذا التعريف الأوّليّ لا تعود ما بعد العلمانيّة نفيًا للعلمانيّة، وإنما توسيعًا لآفاقها بوسائط وشرائط وأنساقٍ مختلفةٍ. فمن البديهي وفقًا لهذا الفهم، أن تكون الحالة «ما بعد علمانيّة» حالة استئنافٍ واستمرارٍ أكثر مما تعبّر عن قطيعةٍ وانفصالٍ بين شكلين لنظام الحياة في الغرب الحديث. مثل هذه الرؤية يؤيدها الاعتقاد الشائع أن التاريخ الإنساني متكامل الأطوار ولا ينسلخ ما قبله عما يليه انسلاخًا قطعيًّا؛ لأن الماقبل امتدادٌ للمابعد وتأسيسٌ له. وعليه فلن تكتسب حقبة ما بعد العلمانيّة واقعيّتها التاريخيّة ما لم تقرّ بنَسَبِها الشرعي للأصل الذي أخرجها إلى الملأ. فلو لم تكن العلمانيّة حاضرةً في التاريخ الحي لحداثة الغرب، ما كان بالإمكان الكلام على ما بعدها. وهذا يدلّ على أنّ ثمة ضربًا من جدليّة الحمل والولادة؛ وأنّ «ما بعد العلمانيّة» ليست سوى حاصل هذه الجدلية، غير أنّ ما تجدر ملاحظته، أنّ النقاش على فكرة ما بعد العلمانيّة ما كان لينطلق على النحو الذي تشهده منتديات التفكير لولا أن بلغت العلمنة مشكلات بنيويّة في منظومتها التكوينية؛ لذا سيكون من البديهي القول إن من سمات ما بعد العلمانيّة مجاوزة ما قبلها من خلال استحداث قيمٍ جديدةٍ تقتضيها ضرورات الزمان والمكان. ومن صفات المجاوزة وأفعالها أن القائلين بهذه الفكرة يؤسّسون رؤاهم على مبدأ الوصل والفصل بين «الما قبل» و«المابعد». فالفصل ضروريٌّ للتجاوز، والوصل ضروريٌّ للاستمرار والدوام. إذًا فالمابعد العلماني فضلاً عن أنه موصولٌ بما قبله، فهو يفيد من اختبارات العلمنة ومعاثرها، حتى يتسنّى الانتقال إلى طورٍ جديدٍ. ومهما تكن طبيعة الاتجاهات التأويلية الناشطة حول

1. Peter L. Berger. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Washington D. C.Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center; W. B. Eerdmans Pub. Co (1999).

المصطلح، فإن تأطيره وبلورته يبقى متعذّرًا ما لم يتم تعيين محل النزاع.

وهكذا تفترض حالة ما بعد العلمانيّة نشوء أسئلةٍ غير مسبوقةٍ في معرض الكلام على الأخطاء التي اقترفتها العلمنة على مدى ثلاثة قرون من اختباراتها في المجتمعات الغربيّة. وسنلاحظ استنادًا إلى هذه الفرضية أن التجربة التاريخية للحداثة الغربيّة أفرزت معادلة تقول: مثلما استهلّت العلمنة رحلتها التاريخية بمقولتها المشهورة «إزالة السحر عن العالم»، افتتحت ما بعد العلمانيّة مسارها بمقولةٍ معاكسةٍ هي: «إزالة العلمنة عن العالم»[١]. وبصرف النظر عما إذا كان بيرغر رفع شعار الإزالة كاستراتيجية للتطبيق، أو كتوصيف لواقع بلغته مجتمعات ما بعد الحداثة في الغرب، فإنّ مآل التنظير يبقى واحدًا.

هذا هو بالتحديد ما يفيد معنى «إزالة العلمنة» كما استعمله بيتر بيرغر للمرة الأولى في تسعينات القرن العشرين. فقد دخل إلى ميدان التنظير لفكرته في إطار سلسلة مراجعاتٍ فكريةٍ لتاريخ العلمنة وعلاقتها بالإيمان الديني. والجدير ذكره هنا أنه لم يكن مدافعًا قويًا عن أطروحة العلمنة فقط؛ بل كان أول من أقرّ بأنه كان مخطئًا عندما لم يعترف بأن «العالم ما زال شديد التديّن كما كان في السابق»[٢]. إلا أن الدين الذي يتحدث عنه بيرغر في دراسته للحركات الدينيّة، هو دينٌ أصوليٌّ أولاً وآخرًا. فلقد كان قلقًا من هجمة الأصوليين على النظام الحديث، ومما يسميه عودة ما قبل الحداثة إلى عالمنا المعاصر[٣].

١-٢ محاولات لشرح المفهوم وتأويله

في تعليقها على أطروحة بيرغر، تقدِّم الباحثة النمساوية في علم اجتماع الدين كريستينا شتوكل[٤] تعريفًا لمصطلح «بعد العلماني» عبر مدخلين اثنين لفهمه:

---

١. هذه العبارة التي أطلقها عالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر تشكل إحدى أبرز نقاط الجاذبية للنقاش الذي حول فكرة ما بعد العلمانيّة داخل منتديات التفكير في الغرب.

2. Peter Berger, IPID.

3. Ipid, P.1.

٤- شتوكل، كريستينا، محاولة تعريف بعد العلمانيّة، راجع: «فصلية الاستغراب» العدد الثامن، ربيع ٢٠١٧م.

الأوّل أنّ «بعد العلماني» يعني إزالة العلمانيّة **(De-Secularization)**، أو أنّه ما يلي العلمنة أو ينقلب عليها. وبمعنى أبعد أن تغيّرًا في النظام يعيد المجتمع إلى الدين.

أما الثاني فيقوم على أن «بعد العلماني» هو شرطٌ للعصرنة والتعايش بين العلماني والديني، وهذا ما يمكن فهمه حسب شتوكل في أبعادٍ ثلاثة: ١- معياري، ٢- اجتماعي وسياسي وتاريخي، ٣- وفينومينولوجي. ولكل من هذه الأبعاد توتّره الخاص، أي إن الكلّ يُعدّ متصلاً بنظيره ويكمله من دون أيّ تناقضٍ، وهو ما سيتبّين لنا من جملة مقترحاتٍ جرى انتزاعها من خصوصيّة المجتمع الأوروبي الذي وصل فيه التخاصم بين العلمنة والإيمان الديني درجة الاكتمال. ولأجل بلورة صيغةٍ مكتملةٍ للمفهوم تذهب شتوكل إلى التمييز بين كلمتي «بعد العلمانيّة» و«إزالة العلمانيّة» في مسعىً منها إلى توضيح التباين في معنى الكلمتين، سعيًا منها لفهم مصطلح «ما بعد العلماني» تقول في هذا الصدد: إنّ السابقة «بعد» **(post)** تدل على هندسةٍ مختلفةٍ كليًا عن كلمة «إزالة»، وبهذا المعنى تدل كلمة «بعد» على المحور الأفقي والعامودي معًا. فالدين في مجتمع «بعد علماني» ليس هو ذاته في مجتمع قبل علماني. وعودة الدين ليست رجوعًا إلى شيءٍ كان من قبل. من هنا، نستنتج التمييز الحاصل بين كلمة «إزالة» وكلمة «بعد»: فالأولى تفهم الدين والحداثة كنقيضين، والثانية تفهمهما كفضاءين منسجمين. من أجل ذلك تقرر شتوكل أنّ نجاح مصطلح «بعد العلماني» في الخطاب العام كما في الخطاب الأكاديمي يبدو مرتبطًا في هذا التمييز نفسه.

واستكمالاً لمسعاها في تأويل المصطلح وتوضيحه تقترح شتوكل اعتماد الواصلة في كتابة المصطلح، بحيث تصبح هكذا: «بعد-العلماني». فالواصلة هنا تقيم فرقًا دلاليًّا **(-se-mantic)** يفيد بفهم المعنى. فكلمة «بعد-العلماني» الموصولة بواصلةٍ تشير إلى أن «بعد-» تعني بالحقيقة ذاك الذي يلي، أي إنه تالٍ للعلماني، وبهذا المسعى التأويلي تشير الباحثة إلى نوعٍ من التعاقب الزمني، كما لو أراد المرء أن يقول: كان المجتمع في ما مضى علمانيًا، والآن لم يعد علمانيًا. والأمثلة التي توردها لتوكيد مقصدها هي تجربة تركيا التي كانت في ما مضى علمانيّةً أتاتوركيّةً، بينما الآن دولة يحكمها حزبٌ دينيٌّ أعادها إلى مشهدٍ مختلفٍ عن السابق. في السياق نفسه تضيف شتوكل التجربة الروسيّة، وتحديدًا روسيا السوفيتيّة التي

فعلت كلّ شيءٍ لاستئصال الدين، ولكن بعد سقوط الشيوعية، عاد الدين ليتصدر المشهد. تشير هذه الأمثلة إلى تعاقبٍ منظّمٍ من العلماني إلى بعد-العلماني، أي العلماني كتغيير نظام، وتبعًا لهذا الفهم يشتمل تعريف مصطلحَ بعد العلماني على ثلاثة موضوعات متمّمة كما سبق وأشرنا: «بعد العلماني المعياري»، «بعد العلماني السوسيولوجي»، «التاريخي والسياسي»، و«بعد العلماني الفينومينولوجي». لكن الشيء المهم هو أن معنى بعد العلماني يكمن في معرفة الاختلاف والتمايز والتكامل بين هذه الأبعاد الثلاثة نفسها.

اللافت في هذه المقاربة هو ما يفصح عنه شرح الأبعاد الثلاثة المذكور؛. ذلك بأن مثل هذه الشروح تنطوي على أهميّةٍ معرفيّةٍ وعلميّةٍ وازنةٍ في سياق تأصيل وتوزيع النقاش حول مفهوم ما بعد العلمانيّة. وعليه فقد شارك عدد من كبار الباحثين إلى جانب شتوكل في نقاش وشرح الأبعاد الثلاثة لمفهوم ما بعد العلمانيّة على الوجه التالي:

أولاً: «ما بعد العلماني» المعياري: وهو بُعدٌ يخصّ أحد أبرز تأسيسات الفلسفة الحديثة، فلو أحلنا فهم البعد المعياري من وجهة نظرٍ فلسفيّةٍ سنرى أنّ هناك من يضع التراث الكانطي مقابل التراث الهيغلي؛ وعليه ينبغي تسمية «بعد العلماني المعياري» «ما بعد علماني»، لأنه يصف موقفًا فلسفيًا معياريًا، وهو موقفٌ يقرّ أنّ العلمانيّة ذاتها يمكن أن تكون أيديولوجيا[١]. الممثَّلون الأساسيون لهذا المعيار هم يورغن هابرماس **(Jurgen Habermas)** وويليام كونولي **(William Connolly)**، وجون راولز **(John Rawls)**[٢]. وما يهمّنا لفت الانتباه إليه بالنسبة للتيّار التفكيري بعد العلماني المعياري هو تيارٌ سياسيٌّ وليبراليٌّ ينتمي إلى تراثٍ كانطيٍّ في الفلسفة السياسيّة. يتّفق هؤلاء على المكانة الشرعية للدين في الفضاء العام، إمّا لأنهم مقتنعون بتفوّق وجهة النظر الدينية، أو لأنهم هم أنفسهم متديّنون، فهم يقدمون حجةً منطقيّةً بسيطةً مؤدّاها: إن الفضاء العام الذي يميز الخطاب العلماني من الخطاب الديني يجازف باستبعاد المواطنين المتديّنين، وهذا ليس عملاً ديموقراطيًّا. ومثل هذا التصوّر

١. محاولة تعريف بعد العلمانيّة، م.س.

2. William E. Connolly, Why I am not a secularist (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", European Journal of Philosophy 14, no. 1 (2006), John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", The University of Chicago Law Review 64, no. 3 (1997).

لموضوع الدين يبدو مختلفًا كليًا عمّا نجده في الفلسفة المحافظة أو المجتمعية التي تميل للدفاع عن أهمية الدين على أسسٍ أخلاقيّةٍ. ومن أجل التبسيط، يمكننا اعتبار هذه المقاربة الأخلاقيّة منتميةً إلى التراث الهيغلي، لكنّنا نجد في الفلسفة السياسيّة المعاصرة من يمثّل هذه الطريقة في فهم الدين والسياسة، مثل مايكل ولتزر **(Michael Walzer)**، ومايكل ساندل **(Michael Sandel)**، وشارل تايلور **(Charlrs Taylor)**[1]. يبيّن هؤلاء أي الذين يميلون إلى الفضاء الهيغلي- أن للدين صوتًا شرعيًا في الفضاء العام، لكن سبب موقفهم هذا ليس لأن الدين يجب ألا يستبعد عن الحوار الديمقراطي، بل لأنهم يعتبرون أن الدين هو مقوّمٌ ضروريٌّ للخطاب العام. ومن جهةٍ أخرى يمكن أن يُضاف شيءٌ يحتمل ضياعه، وهو الجانب الأخلاقي[2].

على هذا الأساس سنجد أنّ بين هذين المسلكين توتّرٌ غير محدّدٍ بوضوح في النقاشات المعاصرة. فلو نظرنا إلى «بعد العلماني» في بعده الليبرالي والكانطي فقط، يصير كامل المشروع الفلسفي لفلسفة «بعد العلماني» إلى حد ما هزيلاً جدًا وإجرائيًا، حتى هابرماس ذاته لم يتوقّف عند هذا الحد، ففي إحدى النقاط يفترض أن الأصوات المتديّنة تحمل محتويات مهمة للحوارات العامة؛ لذا يبدو أن التحدّي الحقيقي أمام الفلسفة السياسيّة حيال أطروحة «بعد العلماني» يكمن في النظر إليه بصيغته الهيغلية، وما ذاك إلا لإعطائه وصفًا أكثر قوّةً، وللمجازفة في الانخراط في فلسفة الأخلاق.

باختصار، إنّ لتعريف «بعد العلماني» المعياري بعدين في فلسفة الحداثة: بعدٌ كانطيٌّ وبعدٌ هيغليٌّ، وبين البعدين علاقةٌ متوترةٌ، وهكذا لا يمكن اختصار ما بعد العلماني المعياري بأيّ منهما، لأنه يكمن في التوتر نفسه.

البعد الثاني: ما بعد العلماني السوسيولوجي التاريخي السياسي، وهو يُعنى بالفاعلين وبالمؤسّسات، حيث يدرس العلماء في هذه الحقول عودة الدين إلى المجتمع العلماني من

1.- Michael J. Sandel, Public Philosophy. Essays on Morality in Politics (Cambridge (MA): Harvard University Press, 2005).

٢. محاولة تعريف بعد العلمانيّة، م.س.

خلال النظر إلى العوامل الدينيّة والعلاقات بين المؤسّسات العلمانيّة والدينيّة، وغالبًا على نحو المقارنة.

أما البعد الثالث: أي «ما بعد العلماني الفينومينولوجي»: فهو يتصل بالتجربة الفردية مقابل التجربة الجماعية، وفي هذا السياق يعدُّ الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور **(Charles Taylor)**[١] أحد الفلاسفة المعاصرين الذين لفت انتباه الفلسفة السياسيّة إلى التجربة الدينية. ففي كتابه **(A Secular Age)** بيّن كيف تخلّت العلوم الإنسانيّة في بداية الحداثة عن التكامل في الإطار المرجعي الديني، فهو يقول إن العيش في عصر علماني يعني العيش في مجتمعٍ يُفهم فيه الإيمان بالله «كخيار من بين خيارات أخرى، ولا يكون عادة أسهلها اعتناقًا»، غير أن العيش في إطارٍ محايثٍ لا يعني توقّف البشر عن البحث عن الكمال أو التماميّة، وفقًا لتعبير تايلور. إنّ ما علينا تقديره في حجة تايلور هو أنّه يقلب النقاش كله حول العلمانيّة ومجتمع بعد العلماني رأسًا على عقب. فبدل الحديث عن «عودة الدين»، يوضح أنّ الدين وقابليّة الإنسان للتجارب الدينية المختلفة من الأمور البديهية، ثم يمضي أبعد من ذلك ليبين أن الدين لم يفارقنا مطلقًا، فالكنائس استمرّت في شغل مساحة محددة في المجتمع. أما الذي تغير فهو أن عددًا كبيرًا من البشر يبحثون عن تجربة الاكتمال خارج إطارهم المحايث أو عن طريق الأديان المنظمة[٢].

بناء على ما ذهب إليه تايلور لجهة حضورية الدين الراسخة في المجتمعات الغربيّة نجدنا أمام قضيتين مثيرتين للجدل:

- الأولى تتمثّل في الإقرار بأن المجتمعات الغربيّة عمومًا تعيش عصرًا ما بعد علماني، والدين خيار من بين خياراتٍ متعددةٍ على مستوى التجربة الفردية.

- القضيّة الثانية ترتبط بتعريف التجربة الدينية: فالتجارب الدينية كما يزعم تايلور فردية جدًا وعفوية وشخصية؛ أي إنها أحداثٌ معزولةٌ وغير اجتماعيّةٍ. في تركيزه أحادي النظرة على البعد الفردي يعبّر تايلور عن نصف الحقيقة حول التجربة الدينيّة فقط. إلا أن ما يعدُّ ناقصًا في تفسير تايلور هو التفكير بالبعد العملي العام للتجربة المتعالية.

1. Charles Raylor, A secular Age (Cambridge, MA: Harvard Yniversity Press. 3 2007), P.31.

2. Ipid, P.40.

١-٣ التباسات إضافية للمصطلح

الباحث في علم الاجتماع والأستاذ المحاضر في جامعة كيبك الكندية جان مارك لاروش، يضيف المزيد من الالتباسات المعرفيّة المتّصلة بمصطلح ما بعد العلمانيّة وما بعد العلماني[١].

حول معنى ما بعد العلمانيّة ومشكلة فهمها، يلاحظ لاروش مشكلةً لغويّةً ومعرفيّةً مركّبةً، فهو يرى أنّ إضافة اللاحقة «ـيّة» **(isme)** هو إشارةٌ إلى تيّارٍ فكريٍّ، وحينئذٍ تكون العمليّة معروفة، فذلك يتمّ بغية إعطائه معنى محدّدًا وإبراز بعدٍ أيديولوجيٍّ فيه. أما إذا كان التعبير **(postsécularisme/ postsécullariste)** [ما بعد العلمانيّة/ ما بعد العلمانيّ] فهو يلائم ما يذهب إليه التيار الأصولي في المسيحية الإنجيليّة على وجه التحديد، وهو التيار الذي يطالب برفع كلّ القيود الضيّقة عن استخدامهم العام للعقل الدينيّ. إنّ استخدام مصطلح «ما بعد العلمانيّة» للدلالة على المسلك الذي ينتهجه هؤلاء الفاعلون الدينيّون ومسلك يورغن هابرماس وشركائه، يتعلّق ببلاغة في الاختيار، إسناد معنى محدّد **(restrictif)** لفكرته بضمّه إلى فكرة أخرى[٢].

بين « العلماني» و«العلماني النزعة»

يميز هابرماس بين مصطلحين يجري تداولهما من غير تحديد الآثار المعرفية والعملية الناجمة عن كلٍّ منهما. والتمييز هنا بين مصطلح «علماني» **(secular)** و«علماني النزعة» **(secularist)**، عدا الموقف غير المكترث لشخصٍ علمانيٍّ أو غير مؤمنٍ قد يرتبط بشكل «لا أدري» بزعم الأديان كونَها حقائقَ صحيحة، يميل الشخص «العلماني النزعة» إلى اعتماد موقفٍ انفعاليٍّ معادٍ وواضحٍ حيال العقائد الدينية التي تؤثّر على عموم الناس، رغم عدم إمكانية تبريرها علميًّا. في يومنا هذا تنبني العلمانيّة على نزعة طبائعية شديدة، أي على

---

١. لاروش، جان مارك، معنى الكلمتين: ما بعد العلمانيّة وما بعد العلماني، محاضرة في جامعة كيبك كندا في إطار مناقشة كتاب جوان ستافو-ديبوج، الذئب في الحقل. الأصوليّة المسيحيّة تغزو المجالَ العامّ، **(le sens des mots: post sécularisme et postséuliére)** جنيف، منشورات لابور وفيدس، ٢٠١٢م. انظر: الترجمة العربية لهذه المقالة في فصلية «الاستغراب» العدد الثامن صيف ٢٠١٧.

٢. م.ن.

افتراضات علميّة فحسب، وبخلاف الحال في النسبوية الثقافية ليس عليَّ أن أعلّق على الخلفيّة الفلسفيّة[1]. ما يهمّني في السياق الحالي هو السؤال عمّا إذا لو كُتِبَ لتقليل «العلماني النزعة» لقيمة الدين أن ينتشر على نطاقٍ واسعٍ بين المواطنين، هل سيكون ذلك متوافقًا بأيّ شكلٍ من الأشكال مع التوازن ما بعد العلماني، بين المواطنة المشتركة والفروقات الثقافية.. وبالتالي عما إذا كانت عقلية «العلماني النزعة» قد انتشرت في عددٍ كبيرٍ من المواطنين، فاتحة لشهية تحديد معايير فهم النفس في المجتمع الما بعد علماني، كما هو الحال في الأصولية بالنسبة للجماهير المتدينة؟ يطال هذا السؤال جذورًا أعمق للشعور الحالي بالضيق من تلك التي تصل إليها الدراما «التعددية». ما هو نوع المشكلة التي نواجهها؟

من النقاط التي تسجل لصالح «علمانيِيّي النزعة» أنهم يصرون على أنه لا غنى عن شمول كلّ المواطنين كمتساوين في مجتمع مدني. ولأن النظام الديموقراطي لا يمكن فرضه ببساطةٍ على أناسٍ هم في الواقع يشكّلون المرجعيات فيه، فإنّ الدولة الدستورية تواجه مواطنيها بتوقّعاتٍ تتطلّب منهم أخلاقيات مواطنة تذهب أبعد من مجرد اتباع القانون. المواطنون والمجتمعات المرتبطة بالدين لا ينبغي أن يتكيّفوا بشكلٍ سطحيٍّ مع النظام الدستوري، بل ينتظر منهم زرع مبادئ التشريع العلماني في القواعد المؤسّسة لعقيدتهم[*]. من المعلوم أن الكنيسة الكاثوليكية علّقت راياتها على صارية الليبراليّة والديموقراطية في المجمع الفاتيكاني الثاني[2] عام ١٩٦٥م، وفي ألمانيا لم تتصرّف الكنائس البروتستانتية بشكلٍ مختلف. لا يزال أمام الكثير من المجتمعات الإسلامية عملية تعلّم، وبكلّ تأكيدٍ فهناك في العالم الإسلامي تنامٍ للنظرة القائلة إن مُقاربةً تفسيريّةً تاريخيّةً للقرآن مطلوبة. ولكن النقاش حول الإسلام الأوروبي يجعلنا نعي مرةً أخرى حقيقة أن المجتمعات الدينية هي التي يجب أن تقرّر ما

1. See the critique in my essays on H.P. Krüher (ed.), Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie (Berlin: Akademie-Verlag, 2007), P.101-120 and P.263-304.

* هذه هي القضيّة الأساسيّة بالنسبة لجون راولز حين يدعو لإجماع متداخل بين المجموعات التي تمتلك نظرات مختلفة إلى العالم للوصول إلى تقبل المادة المعيارية للنظام الدستوري.

٢. هابرمـاس، يورغن، المجتمع ما بعد العلماني، من محاضرة قدمها فـي جامعة تيلبرغ، هولندا – في ١٥ آذار(مارس) ٢٠٠٧. راجع: ترجمة المقالة في فصلية «الاستغراب» العدد الثامن، شتاء ٢٠١٦م.

الذي يقبلون في عقيدتهم المصحّحة باعتباره «العقيدة الحقّة»[١].

عندما نفكر في التحول من الشكل التقليدي للوعي الديني إلى شكل أكثر مرونةً، فما يبرز للتفكير هو نموذج ما بعد الإصلاح البروتستانتي من حيث التغير في طرق التعامل المعرفية الذي جرى في المجتمعات المسيحية في الغرب، ولكن لا توجد «وصفة» للتغير في العقلية، ولا يمكن التلاعب بها سياسيًّا، أو أن تُفرض بالقانون ولا تكون في أفضل تطبيق لها إلّا نتيجة عملية تعلّم، ولا تظهر كعملية تعلّم إلا من وجهة نظر فهمٍ علمانيٍّ للنفس في إطار الحداثة. من حيث ما تتطلبه أخلاقيات المواطنة الديموقراطية في إطار العقليات نواجه الحدود القصوى للنظريّة السياسيّة المعيارية التي مُكِّن لها فقط أن تبرر الحقوق والواجبات. لا يمكننا سوى رعاية عمليات التعلم لا فرضها أخلاقيًّا أو قانونيًّا[٢].

ولكن هل علينا أن ننظر إلى طريقٍ مسدودةٍ من الجانب الآخر أيضًا؟ هل عملية التعلم هذه ضرورية فقط في جانب التقليديّة الدينيّة وليس من جانب العلمانيّة أيضًا؟ ألا تفرض التوقّعات المعيارية نفسُها التي تحكم مجتمعًا مدنيًّا شموليًّا تحريمًا على ما يقوم بها «علمانيو النزعة» من تقليل لقيمة الدين كما تحرِّم مثلاً الرفض الديني لحقوق مساوية للمرأة؟ إن عمليّة تعلّم مكملة مطلوبة بكل تأكيد من الجانب العلماني، إلّا إذا خلطنا بين حياديّة علمانيّة الدولة أمام نظرات دينيّة متنافسة للعالم وبين تطهير المحيط العامّ السياسي من جميع المساهمات الدينية.

لا شك بأن مجال الدولة التي تتحكّم بكل وسائل الإكراه القانوني يجب أن يُفتح أمام الصراع بين المجتمعات الدينية المختلفة، وإلّا ستصبح الحكومة الذراع التنفيذية لغالبيّةٍ دينيّةٍ تفرض إرادتها على معارضيها. في دولة دستورية جميع المقاييس التي يمكن فرضها

1. I. Buruma, “Wer ist Tariq Ramadan”, in: Chervel & Seeliger (2007), P.88- 110; B. Tibi, “Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa”, Ibid, P.99-183.

2. Zum folgenden J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, in: ders.(2005), 119 154.

بالقانون يجب أن تتشكل وتبرر بشكل عام بلغة يفهمها جميع المواطنين. لكن حيادية الدولة لا تمنع التعبير الديني في المحيط السياسي العام طالما تظل عملية اتخاذ القرارات على المستويات البرلمانية والقانونية والحكومية والإدارية منفصلة بشكلٍ واضحٍ عن التدفق غير الرسمي للتواصل السياسي، وتشكيل الآراء في الإطار العريض الأوسع للمواطنين. يدعو «فصل الكنيسة عن الدولة» إلى فلترةٍ بين هذين الميدانين أي مصفاة لا تسمح إلا بمرور المساهمات «المترجمة» إلى العلمانيّة من بين ضجيج الأصوات المختلفة في الميدان العام، فضلاً عن الأجندات الرسمية لمؤسّسات الدولة.

ثمّة سببان لصالح الممارسة الليبراليّة هذه؛ الأول: أنه يجب إتاحة المجال أمام الأشخاص غير الراغبين في ولا القادرين على تقسيم قناعاتهم الأخلاقيّة ومصطلحاتهم بين الخطوط الدينية واللادينية للمشاركة في تشكيل الإرادات السياسيّة، حتى لو استخدموا في ذلك لغة دينية. الثاني: أنه يجب على الدولة الديموقراطية أن لا تقلل بشكل استباقي تعقيد أصواتها العامة وتعددها؛ لأنها لا تعلم حينئذ ما إذا كانت تقطع عن المجتمع مصادر نادرة لتوليد المعاني وتشكيل الهويّات. خصوصًا حين يتعلّق الأمر بالعلاقات الاجتماعيّة المعرّضة للخطر، فالتقاليد الدينيّة لديها القوة لتشكيل الحساسيّات الأخلاقيّة والمدارك الحدسيّة المتشدّدة.

إن ما يُعرّض العلمانيّة للضغط هو توقع أنّ المواطنين العلمانيّين في مجتمعٍ مدنيٍّ وفي المحيط السياسي العام يجب أن يكونوا قادرين على مواجهة إخوتهم في المواطنة كمساوين لهم، ولكن إذا حدثت هذه المواجهة مع المواطنين المتدينين مع التحفظ على أن هؤلاء الأخيرين يجب أن لا يُنظر إليهم بجديّةٍ على أنّهم من أهل هذا العصر بسبب عقليتهم المتدينة فسوف نرجع إلى مستوى التسوية المؤقتة. وبذلك ننهي أسس التقدير المتبادل التي لا غنى للمواطنة المشتركة عنها. يُتوقّع من المواطنين العلمانيين من باب أولى أن لا يستبعدوا أنهم قد يكتشفون في العبارات الدينيّة محتويات لغويّة وحدسًا شخصيًّا مستترًا يمكن ترجمته إلى الخطاب العلماني العام. فإذا استمرّ الأمر على ما يرام من الجانبين، فإنّ على كلٍّ منهما ومن حيث وجهة نظره، أن يتقبّل تفسيرًا للعلاقة بين الإيمان والمعرفة تمكّن الجميع من العيش

سويّةً بطريقةٍ يعكس فيها الجميع قيم الجميع.

عندما يستخدم هابرماس مصطلح **(sécularisme/ sécularistе)** أو بالألمانيّة **(säku-laristische)**، العلمنانيّ/ العلماني، فهو يقيده بمعنى محدّد. ذلك يشير إلى أنّ لمصطلح العلمانيّة/العلماني **(sécularisme/ sécularistе)** دلالة خاصّة بالنسبة إليه. وهي في الحقيقة ذات مقاصد مختلفةٍ عن دلالة العلمانيّ **(séculier/ säkular)** وعن الاسم المشتقّ منه «المُعلْمَن» **(sécularisé säkularisierte)** المستخدمَيْن كلاهما للدلالة على الشرط الحديث لعقلٍ مستقلٍّ متحرّرٍ من الدين والذي يتولّى مهمّة الفصل بين الإيمان والمعرفة.

مؤدى دلالة هابرماس في هذا المحل بالذات يوردها في كتابه «خلاف غير المؤمنين الذين يحتفظون بموقفٍ لا أدريّ **(agnostique)** مقابل المزاعم بصحّة الأديان [المواطنون المـُعَلْمَنون]، يتبنّى العلمانيّون **[säkularist]** موقفًا مثيرًا للجدل ويرفضون أيّ تأثيرٍ عام للعقائد الدينيّة. في العالم الأنجلوسكسونيّ، تستند العلمانيّة اليوم إلى طَبعِيّة (نزعة طبيعيّة/ **naturalisme)** طُلْبَة، تمنح علوم الطبيعة حصريّة المعرفة المعترف بها اجتماعيًّا. أنا أرى أنّ مثل هذه العِلْمَويّة تعسّفيّة. إنها لا تتّفق مع فكر ما بعد ميتافيزيقيّ، يُمدِّد القوّة الخطابيّة لعقلٍ علمانيٍّ، ولكن غير مشوَّه، لتطال القضايا المعنويّة والأخلاقيّة والجماليّة، من دون أن تمحو بأيّ شكلٍ من الأشكال الحدودَ بين الاعتقاد والمعرفة»[1].

بالنسبة إلى هذا الفكر العلمانيّ فإنّ «المعتقدات الدينيّة -حسب هابرماس- هي في حدّ ذاتها غير حقيقيّة، ووهميّةٍ أو لا معنى لها»[2]، والمظاهر والتعابير الدينيّة يُنظرُ إليها نوعًا ما كبقايا قديمة، والحريّة الدينيّة مفهومة فيها كحقٍّ أساسيّ، أقلّ منها كـ«إجراء لحماية الثقافة لمصلحة أنواع آيلة للانقراض». ومن الواضح جيّدًا أنّ معنى الكلمات يختلف من مفهومٍ إلى آخر. تبعًا لهذه الاعتبارات، هل يمكننا أن نعزو علامة [تسمية] (ما بعد العلمانيّة) ليورغن هابرماس؟ ليس بالمعنى القوي الذي نسبَه جوان ستافو-ديبوج للعلمانيّة، كانفتاح من دون

1. J. Habermas, Notes on a post- secular society, originality text in german in baltter, April 2008.

2. Habermas, Ipid, P.57.

تحفّظ على المعتقدات الدينيّة. نعم، يمكننا أن نعزو ذلك بالمعنى الذي تأخذه كلمة العلمانيّة لدى يورغن هابرماس، آخذين بالاعتبار أنّ هذا الأخير يدين العلمانيّة، يدين ستاره العلمويّ المعادي للدين والذي ينادي منه بتجاوزه، إذًا إلى (ما بعد العلمانيّة).

لكن هابرماس لا يستخدم شخصيًّا هذا المصطلح «ما بعد العلمانيّة/ ما بعد العلمانيّ». أما ما يشكّل جزءًا من معجمه اللغويّ، فهو تحديدًا عبارة «مجتمع ما بعد علمانيّ» (**Postsa-rularen Gesselshaft**) كشرطٍ (موضوعي) وأفق (معياري). وعلى وجه التحديد، يتناول هابرماس المجتمعَ ما بعد العلمانيّ بوصفه مفهومًا تجريبيًّا: «وصفُ المجتمعاتِ الحديثة كـ(مابعد علمانيّة) يُحيلُ على تغيير الوعي» الذي يُرجعه إلى ثلاث ظواهر وثّقها علم الاجتماع:

أوّلًا: «لم يعد وعي العيش في مجتمع علمانيّ مرتبطًا باليقين بأنّ التحديث الثقافيّ والاجتماعيّ يتمّ على حساب المعنى الشخصيّ والعامّ للدين».

ثانيًا: حقيقة أنّ الجماعات (**groupes**) الدينيّة تأخذ على نحو متزايد دورَ التجمّعات (**communautés**) التفسيريّة في الحياة السياسيّة للمجتمعات (**sociétés**) العلمانيّة»، هذا ما يُجبر «غير المؤمنين على الأخذ بالاعتبار بشكل أكثر وضوحًا ظاهرةَ دينٍ مرئيٍّ على المستوى العامّ».

ثالثًا: التعدديّة الدينية تتضاعف «بالتعدديّة في أشكال الحياة» الناجمة عن الهجرة والتدفّق السكّانيّ المكوّن من أناس يتحدّرون من «ثقافات ذات طابع تقليدي قويّ»[1].

يُظهر المجتمع العلمانيّ بالنسبة إلى يورغن هابرماس أفقًا معياريًّا للمجتمع السياسيّ، حيث تكون شروط الإمكان ضروريّة. بالنسبة إليه فإن للمجتمع العلمانيّ أربع عتبات معياريّة: ١- أولويّة دولة القانون الدستوريّ (هذا ما يستلزم ويشمل الفصل بين الكنيسة والدولة)، حياد الدولة في المسألة الدينيّة؛ الاعتراف بالحقوق الأساسيّة. ٢- أولويّة العقول العلمانيّة (غير الدينيّة) في الاستخدام العامّ للعقل كمصدر للمعياريّة الاجتماعيّة والسياسيّة

1. J. Habermas, Ipid, P.8.

والقانونيّة. ٣- أولويّة العلم (الإجرائيّ والفهميّ والنقديّ) كأداة رافعة لجميع المعارف. ٤- تعدديّة دينيّة مسالمة[١].

إذا كانت العتبات الثلاث الأولى تُميّز جيّدًا ما نفهمه عادةً من مجتمعٍ علمانيٍّ أو مُعَلمَن، فإنّ العتبة الرابعة الناجمة عن الأخذ بعين الاعتبار استمرار الدين ليس واقعًا فقط، ولكن بوصفه تحدّيًا للفكر العلمانيّ والتعايش معًا، تشير إلى العبور نحو المجتمع «ما بعد العلمانيّ». كيف نعيش في مثل هذا المجتمع؟ ما التحدّيات المعرفيّة والعمليّة أيضًا (المزايا المدنيّة والسياسيّة) التي يجب على المواطنين المؤمنين والمواطنين العلمانيين مواجهتها؟ هذه الأسئلة ترفض الأفق المعياريّ الذي ينص يورغن هابرماس عليه على النحو التالي:

«المجتمعات العلمانيّة توجب الاعتراف بأنّ تحديث الوعي العام يسوق ويغيّر بطريقة تأمليّة في المراحل المتعاقبة، الذهنيّات الدينيّة والدنيويّة. يمكننا من الجهتين، شرطَ أن نعتبر معًا التعلمنَ عمليّةَ تعلّمٍ تكامليّة، أن نأخذ على محمل الجدّ، بالتبادل ولأسبابٍ معرفيّة، إسهامات كلّ منها حول الموضوعات المثيرة للجدل في المجال العام». والعقل العلمانيّ، مع بقائه على الإلحاد، يمكنه حسب هابرماس أن ينفتح على التقاليد الدينيّة ويعترف بمضمونها المعرفيّ وبالبديهيات الأخلاقيّة ذات الصلة، وهذا ما يرفضه العقل العلمانيّ. يَذكر أنّ العقل الحديث سبق أن نجح في ترجمة الكثير منها بلغةٍ علمانيّةٍ (مفاهيم الاستقلاليّة الذاتيّة، الفردانية، التحرّر والتضامن: فئات التشيّؤ والاستعباد الناتج من حظر صورة الإله وعن الخطيئة الأصليّة - كفئات للنظرة الناقدة حول الأمراض الاجتماعيّة في عصرنا الحاضر). هذا الانفتاح يعني أنّه ينبغي على المواطنين غير المؤمنين أن يواجهوا هم أيضًا تحدّيًا معرفيًّا. في هذا الصدد، المجتمع العلمانيّ متطلِّبٌ سواء تجاه الوعي الدينيّ أم تجاه الوعي العلمانيّ. إنّه يتطلّب من هذا الأخير أن يفهم «عدم اندماجه بالمعتقدات الدينيّة بوصفها معارضة من المعقول توقّعها» وأن يفهم أنه يمكن أن يتعلّم منها[٢].

بالنسبة إلى هابرماس، هذا الانفتاح على الأديان ليس إذًا من دون تحفّظ، بل على العكس

١. معنى الكلمتين: ما بعد العلمانيّة وما بعد العلماني، م.س.

2. J. Habermas, Ipid, P.201.

من ذلك، يصرّ في كتاباته كلها على العتبات التي ينبغي على الجماعات المؤمنة والمواطنين الدينيين أن يجتازوها تمامًا بطريقةٍ انعكاسيّةٍ ذاتيّةٍ في مجتمعٍ تعدّديٍّ وديمقراطيٍّ: الاعتراف بأولويّة دولة القانون الدستوريّ؛ أولويّة العقول العلمانيّة/ الدنيوية في الاستخدام العام للعقل كمصدرٍ للمعياريّة الاجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة؛ أولويّة العلم بوصفه سلطةً إبستمولوجيّة [معرفيّة]؛ أخيرًا، التعدّديّة الدينيّة المسالمة من خلال التغلب على التنافر المعرفي الذي لا يخفق لقاءٌ مع بقيّة الطوائف والأديان الأخرى أبدًا في إظهاره. فضلاً عن ذلك، يتطلّب المجتمع العلمانيّ وعيًا علمانيًّا وبشكل خاصّ إذا كان يقدّم نفسه كأغلبيّة وعدم استغلال «قوة التعريف المكتسبة تاريخيًّا لتعرّف نفسها وفقًا لمعاييرها الخاصّة، بما يجب أن تكون عليه الثقافة السياسيّة الإلزاميّة للمجتمع التعدّديّ»[1].

٤-١- العلمانيّة وما بعدها: وحدة المفهوم وتمايزه

يضيء هذا المبحث على العلاقة الجينولوجية بين العلمانيّة وما بعد العلمانيّة باعتبارهما بنيةً مفهوميّةً مشتركةً. ذلك بأنهما يؤلّفان معًا مثنىً مفهوميًّا يعود إلى سلالةٍ واحدةٍ، مع اختلافٍ في المهمة والدور وخصوصيّة كلٍّ منهما تبعًا لمنزلة كلٍّ منهما في أزمنة الحداثة.

وعلى ما سبق وأشرنا إليه في مستهلّ هذه الدراسة، فإنّ أيّ مقاربةٍ لمفهوم ما بعد العلمانيّة لا تصح منطقيًا ومعرفيًا وتاريخيًا من دون وصلها بما قبلها؛ أي بالعلمانيّة كمفهومٍ أنتجته الحداثة الغربيّة وأقامت حضارتها السياسيّة والاجتماعيّة على منظومته. وتأسيسًا على هذه الفرضية المركّبة يصير ضروريًا تظهير العلمانيّة كمبدأٍ فلسفيٍّ، وعلى تاريخية لظهور أطروحة ما بعد العلمانيّة.

مثلما ولدت «ما بعد الحداثة» من فضاء المراجعات التي عصفت بالحداثة الأولى وأنوارها، كذلك وُلدت «ما بعد العلمانيّة» كمجاوزةٍ لما اقترفته العلمنة من معايب ظهرت قرائنُها صورة إثر صورةٍ وحدثًا إثر حدثٍ.

1. J. Habermas, Ipid, P.151.

لم تتحول «مابعد العلمانيّة» إلى مقالةٍ ساريةٍ في الزمن إلا بعدما أُشْبِعَت العلمنةُ جدلاً واختبارًا، حتى أوشكت أن تُهجر أو تُرمى في النسيان. والعلمانيّة شأن نظائرها الأخرى [كالأيديولوجيا والديمقراطية والحداثة والرأسمالية الليبراليّة وسواها..] راحت تحفر السبيل إلى المابعد قصد التجدّد والديمومة. وما كان ليتسنّى لها هذا لولا أن كفّت عن الاستمرار في أداء وظائفها الكبرى. لكنّ القول بوصول العلمانيّة إلى خاتمتها، لا يعني في واقع الحال الحكم بموتها. فالختم هنا يدلّ على نهاية جيلٍ تاريخيٍّ أدّت العلمنة في خلاله مجمل إجراءاتها، وصار عليها أن تتهيَّأ لتغيير مهمتها بما يناسب الزمن الذي حلّت فيه.

من أجل ذلك سينبري بعض علماء الاجتماع، بعدما أضناهم البحث عن تعريف مطابق لماهيتها، إلى التظير لما بعد العلمانيّة كحلقة مستأنَفة تتصل بما سبقها، وتنفصل عنه في الآن عينه.

بهذا المعنى ليست «ما بعد العلمانيّة» نفيًا للعلمانيّة، وإنما استئنافًا لها بوسائط وشرائط وأنساق مختلفة. فلا يصح أن ينسلخ التاريخ عمّا قبله وعمّا يليه انسلاخًا قطعيًا. فهذا محال؛ لأن الماقبل امتدادٌ للما بعد وتأسيسٌ له. فلن تكتسب حقبةُ ما بعد العلمانيّة واقعيتَها التاريخية ما لم تُقِرَّ بنَسَبِها الشرعي لميلادها الأول، فلو لم تكن العلمانيّة حاضرة في التاريخ الحي لحداثة الغرب، ما كان بالإمكان الكلام على ما بعدها. الحاصل أن ثمة ضربًا من جدلية استتارٍ وكمونٍ وانقشاعٍ، تظهر فيها «ما بعد العلمانيّة» كمحصولٍ لتلك الجدلية المركبة[1].

١. حيدر، محمود، ما بعد العلمانيّة – منطق الحدث وفتنة المفهوم.

المبحث الثاني

نقد ما بعد العلمانيّة

من أظهر السمات التي يمكن استخلاصها من اختبارات العقل الغربي أنه صَنع مدائن الحداثة، ثم ما لبث حتى وقع في أسرها، كما لو أنه آنَسَ إلى صنعته حتى صارت له أدنى إلى كهوفٍ ميتافيزيقيةٍ مغلقةٍ. ومع أن مساءلة الذات في التجربة التاريخية للحداثة أنتجت تقليدًا نقديًا طاول مجمل مواريثها الفكرية وأنماط حياتها، إلا أن هذه المساءلة- على وزنها في تنشيط الفكر وبث الحيوية في أوصاله- لم تتعدَ الخطوط الكبرى التي رسمتها المنظومة الصارمة للعلمنة.

بسبب من ذلك، سنلاحظ أنّ جلَّ المنعطفات التي حدثت في حقل المفاهيم والنظريّات والأفكار جاءت مطابقةً لمعايير الفلسفة السياسيّة للدولة الأمة، ولمقتضيات الثورة العلميّة. لاحقًا، سوف يتبيَّن لنا أن هذه الفرضية لم تستثنِ فكرة ما بعد العلمانيّة من معاييرها. وإنّما تعاملت معها كأطروحةٍ مستحدثةٍ أوجبتها حاجة المجتمعات الغربيّة إلى احتواء تحديات الحداثة الفائضة في مستهل القرن الحادي والعشرين.

أول ما يطالعنا في صدد هذه الأطروحة هو النقص الذي يشوب تعريفها ويحول دون التعامل معها كمفهومٍ ناجزٍ. غير أنّ هذا النقص ليس مردُّه محدوديّة العقل الغربي أو قصوره عن نحت المفاهيم، وإنّما يعود إلى صدمةٍ طاولت اختبارات الحداثة بأبعادها الأنطولوجيّة والمعرفيّة والتاريخيّة. ذلك يشير بما لا يدع فرصةً للشكّ أنّ فتح أفق الكلام على «ما بعد العلمانيّة» يدخل دخولاً بيِّنًا في السجال الممتد حول أزمة الحداثة كمنظومة حياةٍ شاملةٍ للحضارة الغربيّة المعاصرة. ولئن كان الأمر متعلّقًا هنا بالعلمانيّة وتطبيقاتها التاريخية على وجه التعيين، فلأنّها تؤلّف نقطة الارتكاز التي تمحورت حولها مجمل البنية الغربيّة بأحقابها المختلفة. من هنا يمكن أن نفهم الخلفيات التي حفّزت عددًا من الفلاسفة والمفكرين وعلماء الاجتماع على المبادرة إلى التنظير لضرورة تجاوز العلمنة في صيغتها الكلاسيكيّة. ولو كان لنا أن نستظهر دوافع هؤلاء من وراء فكرة «ما بعد العلمانيّة» لأجملناها في ثلاثة:

الدافع الأوّل: يعكسه استشعارهم للمآلات التي قد ينتهي إليها المأزق التكويني للحضارة الحديثة. لا سيما لجهة استغراق الانتلجنسيا الغربيّة في التماهي مع سؤال التقنية، وإعراضها عن متاخمة الأبعاد الروحية والأخلاقيّة والمعنوية للإنسان المعاصر.

الدافع الثاني: تعكسه خيبة الأمل الكبرى مما انتهت إليه اختبارات العلمنة في الدول والمجتمعات الأوروبية. أظهر هذه الاختبارات تمثّلت في إقصاء الدين بذريعة تمكين العقل بعد «إزالة السحر عن العالم». ومن هذه الناحية على وجه التحديد تأتي فكرة ما بعد العلمانيّة كانفعالٍ بهذه الخيبة وبالنتائج المترتبة عليها.

الدافع الثالث: يترجمه رهان أصحاب الأطروحة على ولادة أفقٍ معرفيٍّ جديدٍ يعيد تشكيل منظومة المجتمعات الغربيّة، ويرمِّم ما تصدّع في بنيتها. أما السبيل إلى أفقٍ كهذا فهو الشروع في استراتيجية تفكير تحتلّ فيها فكرة ما بعد العلمانيّة رأس أولوياتها.

تدخل الدوافع الثلاثة التي مرَّ ذكرها في صميم المنهج الذي يمكن الأخذ به بغية ترتيب آلية فهمٍ لفكرةٍ لا تزال قيد المعاينة والدرس. لأجل هذا رأينا كيف أن جلّ المناقشات الدائرة حول المفهوم كانت أقرب إلى التخمين والاحتمال منها إلى الأحكام النهائية والتقريرات الدقيقة. حتى هابرماس نفسه الذي يُعدُّ في طليعة المبادرين إلى تفعيل هذا المفهوم، سينبري إلى متاخمته بشيءٍ من الحذر والخشية. ما يدل على احترازهِ من إشكالية الخلط الحاصل بين التفكير في مجاوزة أزمات الحداثة المعاصرة، وواقع المجتمعات الحديثة التي باتت عصيةً على قبول تغييراتٍ جذريةٍ في نظامها القيمي وأنماطها الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة[١].

مشكلة المنهج في قراءة المفهوم

من المعاثر التكوينية في الفكر التنويري الغربي، انه ألزَم نفسه بمنهجين صارمين (فينومينولوجي وتاريخاني) واكتفى بهما لمقاربة شأن الدين. كانت العلمانيّة بحقولها

١. انظر: الحوار الذي أجراه مع هابرماس الباحث الإيطالي إدواردو مندياتا صيف العام ٢٠١٠. انظر: فصلية «الاستغراب»، العدد الثامن، صيف ٢٠١٧م.

المعرفية المختلفة قيمةً حاكمةً على بنية هذا الفكر، سواء أكان في رؤيته للوجود، أم في هندسته المعرفية للنظام السياسي والاجتماعي والأخلاقي.

وتبعًا لفرضيتنا من أن «ما بعد العلمانيّة» ليست سوى إحدى التداعيات المترتّبة على ما اقترفته العلمانيّة من عثراتٍ في النظر والعمل، يصير ضروريًا التعرُّف على مدى تأثرها بالمبدأ المؤسّس لنظريّة العلمنة.

تفضي القراءات الإجمالية إلى استنتاجٍ أوّليٍّ مؤدّاه: أن هابرماس وصحبه من المنظِّرين لم يغادروا المنهج التاريخاني في النظر إلى الدين بوصفه ظاهرةً سوسيو-تاريخية. يعود هذا في الواقع إلى الأثر الكبير الذي تركته المادية التاريخية على جمعٍ وازنٍ من الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعاصرين، خصوصًا أولئك المحتَسبين على مدرسة فرانكفورت التي كان هابرماس من أبرز روّادها المتأخّرين. ربما لهذا يصح القول أن عناية هؤلاء بالشأن الديني كانت محكومةً بالمنهج العلماني لعلم اجتماع الدين. ومع أن الرأي المناهض للعلمانيّة بدا الأكثر رواجًا بين علماء الاجتماع، حيث يؤكد أصحابه على ضرورة إحياء الحياة الدينية، وينقدون النظريّات والأسس العلمانيّة، فقد فعلوا ذلك بأدواتٍ ومناهج نظرٍ علمانيّةٍ واضحة المعالم. بل حتى أولئك الذين ذهبوا أبعد من ذلك، وأعربوا عن اعتقادهم بقدرة الدين على قيادة المجتمعات البشرية لم يفارقوا المنطق المادي التاريخي لعلم اجتماع الدين[١]. وعلى الرغم من أنّ هابرماس قد تناول النظريّة العلمانيّة بالشرح والتحليل في إطار رؤيةٍ محدودةٍ تقتصر على العالم الأوروبي، إلا أنّ السبب الأساسي لشكّه في جدوى النظريّة العلمانيّة يكمن في اعتقاده بعدم قدرتها على علمنة العالم،[٢] واللاّفت في هذا المضمار أن نزعته الإيجابية نحو الدين عائدةٌ من جهةٍ إلى كونها موضوعًا فلسفيًا مستقلاًّ، ومن جهةٍ ثانيةٍ إلى أنّها نشأت لديه إثر انتعاش الحياة الدينية، وتوسُّع الظاهرة المعنوية في مختلف النواحي الاجتماعيّة والسياسيّة في جميع أرجاء العالم. وبقطع النظر عما ذهب إليه هابرماس في حصر المقترح «المابعد علماني» بالغرب الأوروبي، واستثنائه لمجتمعات العالم الإسلامي

١.- زارعي، آرمان – ما بعد العلمانيّة في فكر يورغن هابرماس – فصلية «الاستغراب» العدد الثامن – صيف ٢٠١٧.

2.- Desecularization of the World.

-وهذا بالطبع يستلزم نقاشًا معمّقًا في مورد آخر-، فإن السمة الأساسية للعصر «ما بعد العلماني الهابرماسي» هو التعددية الثقافية التي تتيح المجال أمام تعايش مختلف الأديان والتقاليد والأفكار الفلسفية في مرحلةٍ زمنيةٍ واحدةٍ وفي أغلب الأحيان هذه الفترة الزمنية تكون في إطار مجتمع غربي.

لا شكّ بأنّ مصطلح «ما بعد العلمانيّة» يومئ إلى اعترافٍ ولو متأخّرٍ بدور الدين كمؤثّرٍ في الشخصية الإنسانيّة في أغلب العالم. ومن البيِّن أنّ مثل هذا الاعتراف يشي بتخلٍ واضحٍ وصريحٍ عن محاولة العلمانيّة الإقصائية فرض نموذجٍ عدائيٍّ تجاه الدين باعتباره منافسًا لها في إطار ما تسمّيه سعيها لتحرير الوعي الإنساني. غير أنّ ما يجدر لفت الانتباه إليه هو أنّ هذا الإقرار ينطلق من ذهنيّةٍ علمانيّةٍ أولاً وآخرًا. وهو ما تعبر عنه عبارة «لا أحد ينتصر على أحد» التي يقول بها المؤيّدون لعودة الدين إلى المجال العام. الأمر الذي يدلّ على أن هذه المعادلة صيغت تحت رعاية الدولة العلمانيّة، بحيث يكون الدين جزءًا من التنظيم العلماني للمجتمع ما بعد العلماني.

مثل هذه النتيجة سوف تضاعف من العناصر المساعدة على التحكم بالمجتمع الديني بحجة منع الدين مجددًا من التحكم بالمجتمعات المعاصرة. وما استعادة ثنائية «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» إلّا من قبيل عودة العلمانيّة من الباب الخلفي إلى مجتمعات الحداثة. وكما يرى بعض نقاد أطروحات ما بعد العلمانيّة... فإنّ العلمنة في مثل هذه الوضعية سوف تستمر بروحها وفرضياتها في الحكم على الدين. في معظم البلدان الأوروبيّة تسود في الواقع علمنةُ الاعتراف بالدينيّ، أي إن العلمنة التي -مع احترامها استقلاليّة كل من الدولة والأديان، ومع ضمانها للمبادئ الأساسيّة للحريّات- تعترف بمساهمات الأديان اجتماعيًّا وثقافيًّا ومدنيًّا، إلا أنها تدعو إلى إدماجها في الدائرة العامّة[1]. تلقاء هذا ثمّة وجهة نظر أكثر تقدّمًا حيال الدين تقول التالي: إذا كان الاتحاد الأوروبيّ مختبرًا على المستوى الاجتماعي

1. **Massignon B**. Les relations entre les institutions religieuses et l'Union européenne: un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et philosophique? Paris, 2003 .

[العلاقات بين المؤسّسات الدينيّة والاتحاد الأوروبيّ: مختبر لإدارة التعدّديّة].

السياسيّ، فإنّه كذلك أيضًا على مستوى العلمنة: إنّه يخترع علمنةً، هي مع احترامها لامتيازات الدول الأعضاء حول علاقات الكنيسة والدولة، تروح تضمن استقلاليّة السياسة والحريّة الفرديّة في وجه كلّ السلطات الدينيّة. المسألة تتعلّق هنا تحديدًا بمخططٍ علمانيٍّ يمنح المشروعيّة لـ «المابعد علماني». هذا ما يكشف عنه كما يرى الباحث الفرنسي في علم الاجتماع ب. ماسّينيون، حين يتحدث عن «مختبرٍ حقيقيٍّ لإدارة التعدّديّة الدينيّة والفلسفيّة»، «حيث يتمّ ابتكار أشكالٍ جديدةٍ للعلاقات بين المنظّمات التي تحمل إحساسًا وتطلّعات سياسيّة-إداريّة» في إطار إعادة تنظيم وظائف الدولة والديمقراطيّة. هذه العلمنة الأوروبيّة المتجددة، تَدخل تمامًا ضمن التطوّر الدينيّ العام للمجتمعات الأوروبيّة، ويبين ماسينيون مثل هذا التطور أنّه سوف يقودُ هذه المجتمعات نحو ما يسمى بـ «العلمانيّة التعدّديّة»، وهو «الأنموذج الذي لا ينبغي فيه للدين ممارسة السيطرة على الحياة الاجتماعيّة، ولكن يمكنه لعب دوره تمامًا كمورد روحيّ، أخلاقيّ، ثقافيّ أو حتّى سياسيّ بالمعنى الواسع جدًّا، في احترام استقلاليّة الأشخاص والتعدّديّة الديمقراطيّة»[1].

هذا الموقف لدى ماسينيون يعكس بلا أدنى شك وجهة نظرٍ تنتسب إلى الفضاء الفكري المابعد علماني، إلا أنه يفصح عن توجُّسٍ وخشيةٍ من رجوع الدين ليتبوّأ دوره في العالم الأوروبي. وهو ما تعبِّر عنه الدعوة إلى «علمانيّة تعددية» يبقى الأصل الحاكم فيها للعلمانيّة نفسها. حتى ليبدو الأمر كما لو أن السؤال عن وضعية الدين والإيمان يعود في هذه الحالة إلى سيرته الأولى، أي إلى اللحظة التي تأسست فيها الدول الديمقراطية تحت ظلال الشعار الشهير «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وهو شعار ما لبث أن تحوّل إلى أيقونةٍ إيديولوجيّةٍ تستعملها السلطة الديمقراطيّة متى تشاء.

بإزاء ذلك يُطرح السؤال الاعتراضي التالي: كيف ستتصدى الدولة ما بعد العلمانيّة لظاهرة الانهيار المعنوي والأخلاقي التي تعصف بمجتمعات الغرب المعاصر، وعلى وجه الخصوص كيف ستواجه الإلحاد كظاهرة ساعية إلى إنتاج علمنة تقيم الحد على أي عودة للإيمان الديني؟

1. Massignon. B. IPID.

الإلحاد كهاجس ما بعد علماني

قد لا يكون منطقيًا الكلام على موقعية الدين والإيمان الديني في المجتمعات ما بعد العلمانيّة، من دون النظر إلى تحديات الإلحاد. فلقد أفصح تاريخ العلمانيّة عن استشراء واسع النطاق للحالة الإلحادية لم تقتصر أسبابها على الإقصاء الذي مارسته الدولة العلمانيّة (فرنسا مثالاً)، وإنما أيضًا وأساسًا بسبب منظومة القيم الفلسفيّة للعقلانيّة الحادّة. ربما لهذا لم يكن ثمّة عبارة أبلغ من توصيف مآلات العلمنة في الغرب بأنها حداثة ضدّ الله[1]... ومثل هذه العبارة ستدخل في صميم مشاغل الفكر الناشط حول الأطروحة المابعد علمانيّة. فليس من شك في أن النقاش المعمَّق حول ثنائية الإيمان الديني والعلمنة، مرده إلى استشعار خطرين داهمين يحدقان بحاضر الغرب ومقبله: الأوّل: ضمور جاذبية العلمنة كتجربة ونظريّة. والثاني: عودة سؤال الإيمان كرد على الفراغ واستشراء الإلحاد.

هنالك، بلا شك، رابط وطيد بين الخطرين المشار إليهما، بل وينتجان بعضهما بعضًا. لذا تعدُّ الظاهرة الإلحادية من أبرز البيِّنات على تهافت العلمنة، وهي تخوض معاركها الفاصلة مع الإيمان الديني، فالإلحاد ما صار ظاهرة غربيّة، إلاّ مع حداثة حرصت على نزع الإيمان حتى يتسنى لها الاستحواذ على دنيا الإنسان بلا أدنى منازعة.

سواء قرأنا الإلحاد كـ«منزع ميتافيزيقي» حيال الوجود، أو كردة فعل على إجراءات الحداثة المعلمنة سوف ينتهي بنا المسعى إلى منطقة إشكالية لا يسع منظرو ما بعد العلمانيّة إلا محاكاة أسئلتها وتحدّياتها. وأنّى كان الأمر، لم نشهد في التراث العلماني على تنظيرٍ ذي بال يُسدِّدُ مرمى الظاهرة الإلحاديّة أو يسوغ مدّعاها... حتى لقد بدا لنا في حمى الجدل حول ماهية الإلحاد وهويته، أن التعريف الأكثر قربًا منه وانطباقًا عليه هو السلب والإعراض. حيث يركن المُلحد من أوّل أمره إلى تلك الجملة الاعتراضية: لن أؤمن بما يؤمن به المؤمن ما دمت لا أرى الدليل على هذا الإيمان عينًا وواقعًا حسيًّا... وبهذه المنزلة تصير المقولة الإلحادية رؤية ذات طابع إيذائي؛ تُنكر على المؤمن إيمانه بوجود صانع ومدبِّر للكون،

---

١. راجع: دانيال هيرفيو ليجيه - الكاثوليكية نهاية العالم (**Catholicisme la fin D'un Monde, Bayard-Paris**)، ٢٠٠٣م.

انظر أيضًا تعريبًا لهذه المقالة في مجلة «مدارات غربيّة» العدد الثالث - ترجمة: جورجيت حداد، بيروت - باريس، خريف ٢٠٠٤م.

وتزعم إمكان الفهم التام للعالم والسيطرة عليه. ومن المفارقات التي لا تخلو من إفراط أن الذين يلحدون (بدراية أو من دونها) كثيرًا ما يخلعون على إلحادهم رداء العقلانيّة. وما يفعلون هذا إلا لظنٍ منهم بقدرة «العقل العلمي» على الكشف عن أعمق حقائق الكون والتعبير عنها، من آليّة شروق الشمس إلى منشأ الطبيعة البشرية ومصيرها النهائي.

كل ما جاء به الإلحاد الغربي من محاجَّات، فإنما ينتج من تضخم الذات التي أسلمت نفسها لعَلْمنةٍ دارت جلُّ أسئلتها مدار فرضيتين مركزيتين حكمتا فكر الغرب الحديث سحابة أربعة قرون خلت.

١- فَرضَية «العِلْموية»، لمَّا قرَّرت أن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدِّدا كل ما علينا أن نتقبّله على أنه حقيقيٌّ، وأنّ كلّ شيءٍ يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أو أيّ فرعٍ آخر من فروع العلم، أما الروحانيات وحتى الشعور بالجمال والحدس والعاطفة والأخلاقيات، فقد اختزلتها النظرة العقلانيّة إلى مجرد متغيراتٍ في كيمياء الدماغ تتفاعل مع مجموعةٍ من القوانين الميكرو بيولوجية المرتبطة بتطوّر الإنسان.

٢- فرضيّة الهيمنة والاستحواذ، لمَّا رأت أنّ الهدف من العلم -كما يقول فرانسيس بيكون- هو التحكّم بالعالم الخارجي واستغلال الطبيعة، والسعي الحثيث إلى جلب المنافع أنَّى وُجِدَت...

من أجل ذلك سيكشف مسار الحداثة الفائضة عن خرابٍ مبينٍ في اليقين الجمعي سيُعرِّفُهُ عالم الاجتماع الألماني دوركهايم بـ«هيكل الشرك الحديث»، وهذا هو في الواقع، ما تستجليه عقيدة الفرد وشخصانيّته المطلقة. فالشكل العبادي للشرك الحديث كما ألمحَ دوركهايم ليس الوثنية بل النرجسية البشرية، حيث بلغ تضخّم الذات لديها منزلة الذروة في زمن العلمنة المطلقة...

لقد ظهر في اختبارات الحداثة وامتداداتها المعاصرة أن ليس للمقدس لدى «العِلْموية» بصيغتها الإلحاديّة من محل. وهنا على وجه التحديد تكمن إحدى أهم خاصِّيات التهافت في الفكرة الإلحاديّة. نعني بذلك نظرها إلى الإنسان كشيءٍ زائلٍ ككلّ الموجودات الزائلة، حيث لا يعود المتعالي الإلهي بالنسبة إليها غير وهم محض.

العلمانيّة منقودةٌ من أهلها

لو كان ثمّة من فضيلةٍ تُسجَّل في النقاش الجاري حول ما بعد العلمانيّة، فهي فضيلة النقد. صحيحٌ أنّ الأطروحة التي نحن بصددها ولدت كاحتجاجٍ على ما اقترفته العلمنة من معاثر وعيوبٍ في الثقافة والحياة العامّة للمجتمعات الغربيّة، إلاّ أن المراجعات النقديّة من جانب عددٍ من فلاسفة ما بعد الحداثة سيكون لها أثرٌ عميقٌ في استظهار وتحفيز التفكير المابعد علماني.

تبدو الصورة على جلائها حين تُنقد العلمانيّة من أهلها. ذلك بأنّ عددًا من فلاسفة التنوير هم أوّل من افتتح مغامرة النقد ونزع الغطاء عن معايب الحداثة... ولنا في هذا الجانب بعض الأمثلة المقتضبة:

أ- أدموند هوسرل سيمهِّد إلى مثل هذه المغامرة، ويقول: «إنّ من دواعي التفلسف أن تكون مع التراث وضده في الآن عينه». وكان يتساءل: كيف يمكنني أن أهتدي إلى منهجٍ يمنحني الخيط الذي أسير عليه لكي أبلغ العلم اليقين. ومع أنه كان من وَرثَة ديكارت إلاّ أنه أُخذ عليه قصور منهجه الرياضي في الكوجيتو، ودليله أن التفلسف فضاءٌ لا متناهٍ ولا تحدّه حدود المعادلات الصمَّاء.

ب- مارتن هايدغر سيمضي إلى حيث لم يقدر عليه الأوّلون من قبله. عنده الحداثة لم تفلح في إنتاج ما يتجاوز ميتافيزيقا الإغريق، وأن اليونان مذ حدَّدوا الخطوط الأساسية لفهم الوجود، لم تتحقق خطوة جديدة من خارج الفضاء الذي ولجوه للمرة الأولى. لم يكن هايدغر لينحو هذا النحو، لولا أن بلغ نقده للحداثة حدًّا بات معه على درايةٍ بما انتهى إليه مشروعها من صدوعٍ لا ينفع معها نقدٌ ذاتيٌّ، أو تبريرٌ إيديولوجيٌّ.

ج- في أحقابٍ متأخرةٍ، تطوّرت الموجة النقديّة لتطاول الحداثة ومعارفها على الجملة. من العلامات الفارقة التي ميّزت حركة النقد، أنّ الثقافة العلمانيّة السائدة في الغرب قد تعرّضت لهزّةٍ حاسمةٍ في «بنية المشاعر». لقد حدث ضربٌ من تحوّلٍ دراميٍّ ليس في المزاج العام لدى إنسان الزمن العلماني فقط، وإنّما أيضًا وأساسًا في طرق إيمانه ومناهج تفكيره، ناهيك عن أنماط نشاطه العام في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك الفردي.

د- في مقام التفكير الفلسفي جرت وقائع النقد على نحو شديد الوقع: إدانة عارمة للعقل المجرد، وكرهٍ عميقٍ لأيّ مشروعٍ يستهدف تحرير الإنسان. حتى الماركسيّة والعلمانيّة الليبراليّة اللتان حملتا مشاريع بديلة للرأسمالية التقليدية لم تنجوا من سوط النقد. فقد ذهب كثيرون من صنّاع الثقافة الغربيّة المعاصرة إلى النظر إليهما بوصفهما فلسفتين رجعيتين فقدتا رونقهما وعفا عليهما الزمن. ومبعث حكم كهذا من الأزمة الأخلاقيّة التي وَسَمت علمنة عصر التنوير ولمّا تنته إلى يومنا هذا. فإذا كان صحيحًا أن العصر المشار إليه قد أتاح للإنسان تحرير ذاته من تقاليد العصور الوسطى، إلا أن إصرار علمانيِّيه على إحلال تلك «الذات الفردية محل المتعالي» سيقود إلى تناقضٍ ذاتيٍّ، حيث تُرك العقل مجردًا من الحقيقة الإلهية، ثم يتحول إلى مجرد أداةٍ للتصنيع السوق وإدارته من دون هدفٍ روحيٍّ أو أخلاقيٍّ.

هـ- من هذه الزاوية لم يرَ جمعٌ من فلاسفة ونقاد ما بعد الحداثة أن علمانيّةً بهذه الصفات، لا ترقى لتكون قيمةً أخلاقيّةً متساميةً. وهو ما بيَّنه الفيلسوف الأميركي جون راولز وكان حاسمًا، لمّا رأى أن العلمانيّة ليست قيمةً أخلاقيّةً أو مفهومًا للخير، على الرغم من أنّها شكّلت في وجهٍ من وجوهها إحدى قيم العدالة لجهة دعوتها إلى حريّة الاعتقاد لدى الأفراد.

التنظير الإيماني للزمان الما بعد علماني

لا ينحصر التنظير للفكرة الـ«ما بعد علمانيّة» بالفلاسفة وعلماء الاجتماع، إذ إنّ ثمة بيئةً وازنةً تتضافر فيها الرؤيتان الفلسفية واللاَّهوتية، لتنتجا معًا سياقًا معرفيًا ينطوي على مقدماتٍ تأسيسيّةٍ لتكاملٍ مفترضٍ بين هموم الإنسان المعاصر المادية والروحية. من البيِّن أنّ أطروحة التناقض بين العقل والإيمان الديني كتعبيرٍ عن مشروع التنوير الذي افتتحته الحداثة في مقتبل عمرها. ولكن من فضاء الغرب نفسه من يُساجل أهل الأطروحة ليُبيِّن أن الإيمان لو كان نقيضًا للعقل لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانيّة عن الإنسان، فالإيمان الذي يدمِّر العقل يدمّر في المقابل نفسه ويدمّر إنسانيّة الإنسان؛ إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يكون لديه همًا أقصى، أي أنْ يكون شغوفًا بالله والإنسان في آنٍ، وذلك إلى الدرجة التي يؤول

به هذا الشغف إلى تخطّي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحدُه من يمتلك ملكة «العقل الخلاَّق» أي العقل الجامع بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسانيّة هو الذي يفلح بفتح منفذٍ فسيحٍ يصل بين الواقع الفيزيائي للإنسان وحضور المقدس في حياته[١].

صحيحٌ أن المجتمعات العلمانيّة لم تستأصل البعد الروحاني للإنسان، لكنها استنزلته إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقي. وما ذاك إلاّ لشغفها بليبراليّة الاقتصاد والسياسة، واستغراقها في تعظيم الذات الفرديّة، وسعيها إلى الاستقلال المفرط عن أيّ معياريّةٍ أخلاقيّةٍ تنظم الاجتماع البشري على مبدأ الرحمانيّة والعدل. أما النتيجة التي أدّت إليها أفعال العلمنة، فكانت فقدان العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقيّة، وعدم قبول أي شيءٍ معياريٍّ خارج التحكيم الشخصي. وهذا ما يسميه تشارلز تايلور «إيديولوجيّة إنشراح الذات» **(épannouissement de soi)** الشديدة القوة في الثقافة الغربيّة المعاصرة. تلك التي استمدت قوتها من عصر الأنوار ونالت دعمًا لا سابق له من الليبراليّة الجديدة، وكل ذلك بذريعة الاعتقاد أن الكائن هو محور الكون. إلا أن هذا الكائن لم يفتأ برهة حتى استحال رقمًا سليبًّا في منظومة رأس المال وجوعها الضاري إلى التكاثر.

لو دلَّ كلّ ما مرَّ معنا على شيء، فعلى تحولٍ غير مسبوقٍ في التفكير «المابعد حداثي» بجناحيه الديني والدنيوي. مثلما يدل على وجود منفسحاتٍ معرفيةٍ ذات وزن داخل البيئة الغربيّة، كانت ولا تزال ترى بهدوءٍ موقعيّة الإيمان الحاسمة في وجدان الأفراد والحضارات. لقد أسفرت هذه المنفسحات عن أمرٍ ذي دلالةٍ جوهريّةٍ في التحول المشار إليه، منها ما لاحظه اللاّهوتي والفيلسوف الألماني بول تيليتش بقوله: إن ليس ثمة من تضادٍّ بين الإيمان في طبيعته الحقيقية، والعقل في طبيعته الحقيقية. وإن ليس ثمة صراعٌ جوهريٌّ بين الإيمان بالوحي والوظيفة الإدراكية للعقل. ومتى فُهِمَ ذلك على النحو الأتمّ، ظهرت الصراعات السابقة بين الإيمان والعلم في ضوءٍ مختلفٍ تمامًا.

١. تيليتش، بول، بواعث الإيمان، ص١١٨.

فالصراع في حقيقته لم يكن بين الإيمان والعلم، بل بين إيمانٍ وعلمٍ لا يعي كلٌّ منهما بعده الحقيقي. من قبيل المثال غير الحصري: لم يكن الصراع الشهير بين نظريّة التطور الداروينيّة، ولاهوت بعض الطوائف المسيحية صراعًا بين العلم والإيمان، بل صراعًا بين علمٍ يجرّد إيمان الإنسان من إنسانيته، وبين إيمانٍ حوّله لاهوت السلطة إلى أيديولوجيا، ومن ثَمَّ إلى حربٍ مفتوحةٍ على العقل[١].

صحيح أن الحداثة انتصرت على اللاّهوت، لكن رحلة الاستيقاظ بدأت وإن ببطءٍ شديدٍ. ولعلّ العودة إلى سؤال الدين والإيمان الديني سواء أكان على مستوى النخب أو على مستوى الوجدان العام هو تجلٍ من تجليات تلك الرحلة. وليس ما يدلّ على تلك العودة سوى ما يسري اليوم من جدلٍ مضنٍ لتظهير صيغة الوئام المأمول بين شأن العالم وشأن الغيب. فهل يتخذ النقاش حول «ما بعد العلمانيّة» مسارًا أكثر تحررًا من عقدة ماضويات الحداثة وأوثانها الثقافية. لتحصيل اليقين المتشظي في زمن الحداثة الفائضة.

يبقى السؤال الأكثر مدعاة للنقاش المقبل، والذي لا بد من طرحه في نهاية هذه الخاتمة هو التالي:

ماذا «ما بعد العلمانيّة»؟.. وهل يكون ثمة سياقٌ تاريخيٌّ حضاريٌّ آخر تستثيره مثل هذه الأطروحة، ويستوي فيه شأن العالم مع شأن الروح على نصاب التكافؤ الخلاّق؟[٢]

هو سؤالٌ يستأهل الخوض في رحابه على الرغم من طابعه الاستباقي. ذلك بأنه يستدرج إلى منفسحٍ تنظيريٍّ لا يقتصر على الغرب الأوروبي وحسب، وإنّما على بقية العالم أيضًا. ولا مناص من الإشارة هنا بوجهٍ خاصٍ إلى ما يتوقّع من تنظيراتٍ في مجتمعاتنا العربية والإسلاميّة. فعلى الرغم من أن الدخول إلى فكرة ما بعد العلمانيّة والسفر في عوالمها، لا يزال ينطوي على حذرٍ لافتٍ بين مفكّري الغرب وفلاسفته، فلا ينفك التعامل مع هذه الفكرة وما قبلها في البلاد العربية والإسلامية بمنهج نظرٍ يشوبه التبسيط والاختزال، مثلما يحكمه الاندهاش والاستغراب...

---

١. بواعث الإيمان، م.س.

٢. حيدر، محمود، تدني الإلحاد.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

١. تيليتش، بول، بواعث الإيمان، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الجمل، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢. حيدر، محمود، تدني الإلحاد، فصلية «الاستغراب» العدد ٧، ربيع - ٢٠١٧م.

٣. ـــــــــــ:، ما بعد العلمانيّة، منطق الحدث وفتنة المفهوم، فصلية «الاستغراب»، العدد الثامن، صيف، ٢٠١٧م.

٤. زارعي، آرمان، ما بعد العلمانيّة في فكر يورغن هابرماس، فصلية «الاستغراب» العدد الثامن، صيف - ٢٠١٧م.

٥. شاينر، لاري، «مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية»، مالكوم هميلتون، علم اجتماع الدين.

٦. شتوكل، كريستينا، محاولة تعريف بعد العلمانيّة، من محاضرة لها في أكاديمية العلوم الروسية بموسكو، شباط (فبراير) ٢٠١١م.

٧. ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانيّة، دار الساقي، بيروت، لندن، ١٩٩٨م.

٨. فصيحي، أمان الله، المجتمع العلماني: المكوّنات والمميّزات، دراسة ضمن كتاب «العلمانيّة مذهبًا»، بإشراف: محمد تقي سبحاني، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت، ٢٠١٤م.

٩. لاروش، جان مارك، معنى الكلمتين: ما بعد العلمانيّة وما بعد العلماني، محاضرة في جامعة كيبك كندا في إطار مناقشة كتاب جوان ستافو - ديبوج، الذئب في الحقل. الأصوليّة المسيحيّة تغزو المجالَ العامّ، (le sens des mots: post sécularisme et postséuliére) جنيف، منشورات لابور وفيدس، ٢٠١٢.

١٠. ليجيــه، دانيال هيرفيو، الكاثوليكية نهاية العالــم (Catholicisme la fin D'un Monde, Bayard-Paris)، ٢٠٠٣م.

١١. مجلــة «مدارات غربيّة» العدد الثالث، ترجمــة: جورجيت حداد، بيروت، باريس، خريف - ٢٠٠٤م.

١٢. المسيري، عبد الوهاب، العلمانيّة تحت المجهر دار الفكر المعاصر بيروت دمشق ٢٠٠٠م.

١٣. هابرمــاس، يورغن، المجتمع ما بعــد العلماني، من محاضرة قدمها فــي جامعة تيلبرغ - هولندا، في ١٥ آذار(مارس) ٢٠٠٧م.

١٤. ويلسون، برايان، «فكرة انفصال الدين عن الدنيا».

ثانياً: المصادر الأجنبية:

15. Charles Raylor, A secular Age (Cambridge, MA: Harvard Yniversity Press. 3 2007).

16. I. Buruma, "Wer ist Tariq Ramadan", in: Chervel & Seeliger (2007); B. Tibi, "Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa.

17. J. Habermas, Notes on a post- secular society, originality text in german in baltter, April 2008.

18. Massignon B., Les relations entre les institutions religieuses et l'Union européenne: un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et phib losophique? Paris, 2003.

19. Michael J. Sandel, Public Philosophy. Essays on Morality in Politics (Cambridge (MA): Harvard University Press, 2005).

20. Peter L. Berger. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Washington D. C.Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center؛ W. B. Eerdmans Pub. C. (1999).
21. The critique in my essays on H.P. Krüher (ed.), Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie (Berlin: Akademie-Verlag, 2007).
22. William E. Connolly, Why I am not a secularist (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", European Journal of Philosophy 14, no. 1 (2006), John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", The University of Chicago Law Review 64, no. 3 (1997).
23. Zum folgenden J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, in: ders. (2005).

ما بعد أميركا
نقد الأطروحة الأميركيّة من خلال كتاب فريد زكريا

حسين پور أحمدى ميبدي[1]
أمير عباسي خوشكار[2]

تمهيد

بعد الحرب الباردة وبشكل خاص بعد هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١م ظهر اتجاهان غالبان في السياسة الخارجية للولايات المتّحدة الأميركيّة: الاتجاه الأول يقوم على رؤية القطب الواحد والهيمنة، وذهب إليه الجمهوريون بشكل رئيس، واستمرّ حتى آخر فترة رئاسة جورج دبليو بوش الابن، أما الاتجاه الثاني فيقوم على التعددية القطبية، وقد ظهر في فترة رئاسة باراك أوباما. يندرج كتاب «**عالم ما بعد أميركا**» ضمن أدبيات الاتجاه الثاني، ومن هذه الناحية يعدُّ مصدرًا زاخرًا بالمعلومات والمشاهد القوية والواقعية عن العلاقات الدوليّة، والسياسة الخارجيّة للقوى العظمى والقوى الصاعدة، وبيان النماذج التي تحكم السياسة الخارجية في الولايات المتّحدة الأميركيّة.

يتعرّض كتاب «عالم ما بعد أميركا» لمؤلّفه الأميركي من أصل هندي فريد زكريا[3]

---

١. باحث في العلاقات الدوليّة من جامعة طهران (كاتب مسؤول).

٢. باحث وأكاديمي، جامعة طهران.

- ترجمة: حسن علي مطر.

ـ عنوان المقال في أصله الفارسي: (نقدي بر كتاب جهان پسا آمريكايي). وقد نشر في مجلة پژوهش نامه انتقادي متون وبرنامه هاي علوم انساني وپژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي ماه نامه علمي پژوهشي، السنة الثامنة عشرة، العدد ٦، ص٣٥ ٥٥، شهريور عام ١٣٩٧هـ.ش.

٣. فريد زكريا كاتب ومحقّق وصحفي ومقدّم برامج هندي/ أميركي يعمل في قناة الـ (CNN) الأميركيّة. كتب في حقل العلاقات الدوليّة والسياسة الخارجيّة للولايات المتّحدة الأميركيّة، وصدر له حتى عام ٢٠١٦م خمسة كتب، هي: «الكفاح الأميركي»، و«من الثروة إلى السلطة»، و«مستقبل الحرية»، و«عالم ما بعد أميركا»، و«دفاع عن المفاهيم الليبراليّة». كما صدرت ترجمة كتاب «عالم ما بعد أميركا»، من قبل بسام

إلى خصائص التحوُّلات في الساحة العالميّة على المستويات السياسيّة والاقتصاديّة بشكل رئيس. يرى المؤلِّف أنّ ظهور القوى الاقتصاديّة متمثِّلة بالصين والهند والبرازيل هو من المتغيِّرات المهمّة في بنية النظام الدولي، ويضيّق الخناق على الولايات المتّحدة الأميركيّة. فهذه القوى الصاعدة تسعى بالاستفادة من مصادرها وثرواتها الداخلية في التعاطي مع المحيط الخارجي ضمن تحقيق القوة الاقتصاديّة إلى تحقيق الامتيازات السياسيّة، ولا تنوي التغاضي عن حصتها من كعكة السلطة العالميّة. ويطلق زكريا على هذه الظاهرة الجديدة مصطلح «نهوض الآخرين». أمّا طريق الحل، كما يراه، فيكمن في إقبال الولايات المتّحدة على التعددية القطبية، والقبول بالمحدوديات البنيويّة المفروضة عليها.

هذا الكتاب، كان في المصادر الإنكليزيّة عرضة للكثير من التعاريف والخلاصات والانتقادات، في مختلف المجلات والصحف، وفي ما يلي نشير إلى مصدرين اثنين؛ المصدر الأول: مقالتان قصيرتان عن كاتبين، هما: جفري بارلو[1]، وإمتياز باهاتي[2]. حيث عمد بارلو في مقالته المقتضبة بعنوان «إطلالة على كتاب **عالم ما بعد أميركا**» إلى اختصار المحاور المهمة لموضوعات الكتاب في إطار التحولات التقنية والاقتصاديّة والسياسيّة العالميّة. أما باهاتي فاكتفى بذكر نقطتين: النقطة الأولى: أن فريد زكريا قد أخفق في عرض صورة دقيقة عن مسائل السياسة الخارجية للولايات المتّحدة الأميركيّة، ولا سيما في خصوص أزمة العراق بعد عام ٢٠٠٣م، حيث لا نجد لديه ما يقوله في هذا الشأن. النقطة الثانية: أنه لم يقدِّم بحثًا جادًا بشأن الأخطاء الأميركيّة السابقة. وهذا الضعف يتجلى للعيان في الحرب الفييتنامية، وفي الإخفاقات الأميركيّة في فترة الحرب الباردة بشكل أكبر، وبالتالي لا يوجد في هذا الكتاب حتى معلومة واحدة عن التعقيدات التي تحكم الاقتصاد العالمي.

شيحا، سنة ٢٠٠٩م، في ٢٤٨ صفحة ضمن سبعة فصول.

1. Barlow, Jeffrey. 2009. The Post American World (Review), The Journal of Education Community and Values, Vol. 8.

2. Bahatti, Imtiaz. 2009. The Post American World (Book Review), Policy Perspectives, Volume 16, Spring.

انطلاقًا مما سلف، تسعى هذه المقالة لعرض خلاصة المحاور النظريّة المهمة الحاكمة على كتاب «**عالم ما بعد أميركا**»، بالإضافة إلى نقده وتقويمه. في القسم الأول سنقوم بتقديم خلاصة بالنقاط والادعاءات النظريّة المذكورة فيه. وفي القسم الثاني سنرصد بحث الاتجاه الأصلي للكاتب ضمن سائر الاتجاهات الأخرى. وفي القسم الثالث سنستعرض بيان بعض النقاط ضمن إطار النقد الشكلي والمضموني للكتاب. مع الإشارة إلى أن الأسلوب المتّبع في هذه المقالة هو أسلوب بياني وانتقادي، وفي ما يتعلق بجمع المعطيات والمصادر، تمّت الاستفادة من الأسلوب الإسنادي والمكتبي.

القسم الأوّل: خلاصة الكتاب

يتألف كتاب «**عالم ما بعد أميركا**» من سبعة فصول.

- الفصل الأوّل تحت عنوان: «**نهوض البقية**»، وقد استهلّه فريد زكريا بالحديث عن ثلاثة متغيِّرات في بنية السلطة العالميّة على مدى القرون الخمسة المنصرمة[١].

- في الفصل الثاني تحت عنوان: «**الكأس التطوُّف**»، تناول بعض الأبحاث والمسائل بشأن التحوّل والانتقال من النظام القديم إلى النظام الجديد من خلال بروز المشاكل الاقتصاديّة والبيئية، وظهور القوى الاقتصاديّة الأخرى على المستويات الإقليمية والعالميّة. والبحث الأول من هذا الفصل يخصّ التحول في منطقة الشرق الأوسط، حيث يعد ظهور الأصولية الإسلامية من أهم التحوّلات. بيد أن هذا التحوّل في بنية السلطة العالميّة لم يؤدّ إلى انتقال السلطة[٢].

لقد تعرّضت بنية الاقتصاد العالمي نتيجة للتحولات والمتغيّرات في حقل تقنية المعلومات والاتصالات والسلطوية المتحيّنة للفرص من قبل بعض القوى السياسيّة، لتحوّل وتغيير جوهري. وقد استعرض المؤلِّف هذه التحولات في الصفحة ٢٥ و٢٦ على النحو الآتي:

---

١. انظر: زكريا، فريد، جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، ص٤.

٢. انظر: م.ن، ص١٣-١٦.

«إنَّ الحركة الحرّة لثروة القوة الماليّة المحركة في هذه المرحلة الجديدة تمثّل ظاهرة حديثة نسبيًّا. وإلى جوار النقود التي تحظى بجريان حر، حدثت ثورة أخرى في حقل السياسات أيضًا: اتساع البنوك المركزيّة المستقلة والسيطرة على التضخّم. إن التضخم المنفلت من أسوأ الآفات الاقتصاديّة التي يمكن أن تحيق بشعب ما. هذه الآفة تقضي على قيمة النقد، وعلى التوفير، وعلى رؤوس الأموال، وبالتالي تستأصل حتى فرص العمل، ولهذا تداعيات أسوأ حتى من الركود الاقتصادي»[١].

إن المناخ الاقتصادي لعالم ما بعد الولايات الأميركيّة المتّحدة، يقوم على محور انبعاث سائر القوى الصاعدة وخروج الولايات المتّحدة من محورية النظام والسلطة الاقتصاديّة والسياسيّة في العالم. وقد شرح زكريا تبلوُر هياكل السلطة السياسيّة الاقتصاديّة الأميركيّة على النحو الآتي:

«لقد أكّد المتخصّصون في العلوم السياسيّة على أنّ العالم الذي يشعر فيه الجميع بالقدرة، يمكن للدول أن تعمل فيه من خلال التجاوز الكامل للمحور الغربي على توثيق العلاقات في ما بينها. ومن الممكن في عالم ما بعد أميركي ألا يبقى هناك محور في الأساس يمكن التماهي والتناغم معه... ربما كان توصيف القرن الحادي والعشرين للميلاد بالطرق المنقوطة وخارطة تحليق جديدة يتم تحديدها بشكل يومي هو الأنسب. لقد تغيرت مراكز الاهتمام، وأخذت البلدان تهتم أكثر من ذي قبل بالتقارب من بعضها، والتعويل على نهضتها، والتقليل من الاعتماد على الغرب والولايات المتّحدة الأميركيّة»[٢].

الفصل الثالث «**عالم غير غربي**»، يرجع اعتبار تفوّق الغرب إلى بداية استعمار الشرق والحفاظ على الإمكانات الثقافية والاقتصاديّة والسياسيّة الملهمة والبنّاءة لأسس قوة الحضارة الغربيّة. إن القوى الصاعدة تسعى من خلال الانضمام إلى ساحة القوة العالميّة إلى تسجيل بصمتها في الحداثة المصنّعة غربيًا. إن الحضور الثقافي والاقتصادي لقوى أميركا اللاتينية وآسيا يشكل تحدّيًا للتلاحم الغربي الحديث.

---

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص٢٧.

٢. انظر: م.ن، ص٤٠.

الفصل الرابع بعنوان «**المتحدِّي**»، ظهور الصين والتعاطي الاقتصادي المسالم لهذا البلد بعد عام ١٩٨٠م مع الغرب. لقد تم تقويم تحوّل الاقتصاد السياسي والسياسة الخارجية للصين على أساس التحوّلات الثقافية والنخبوية الحاكمة على هذا البلد. الصين بدورها مثل أيّ بلد غير غربي آخر قد أعدت من أجل ازدهارها في القرن الحادي والعشرين للميلاد مزيجها الثقافي الذي يشكّل جزءٌ منه جانبًا شرقيًّا، والجزء الآخر جانبًا غربيًّا[١].

الفصل الخامس بعنوان: «**الحليف**»، يختص بالسياسة الخارجية للهند، والعناصر المؤثرة على ازدهارها الاقتصادي في العقود الأخيرة. وقد رصد زكريا اختلاف التنمية الاقتصاديّة بين الهند والصين في العناصر الآتية:

«هناك في الصين دولة مقتدرة تشرف على هذا الازدهار. لقد قامت بالنظر إلى حاجة البلاد البحتة ببناء مطارات جديدة، وطرق مواصلات عملاقة، ومحطات صناعية بديعة خلال بضعة أشهر... وأما ازدهار الهند، فلم يكن بتدخّل من الدولة، وإنما رغمًا عنها. فلم يكن هذا الازدهار من الأعلى إلى الأسفل، وإنّما من الأسفل إلى الأعلى؛ ولذلك كان هذا الازدهار فوضويًا، وغير مدروس أو مبرمج إلى حدّ كبير. ويعدّ القطاع الخاص الواقعي، وحقوق الملكية، والعقود المنطقية، والمحاكم المستقلة، وحكم القانون، من المزايا الرئيسة لهذا البلد. إن القطاع الخاص في الهند يمثل العمود الفقري لازدهار وتنمية هذا البلد»[٢].

في الفصل السادس الذي يحمل عنوان: «**نفوذ أميركي**»، تم تشبيه أفول الولايات المتّحدة الأميركيّة بالإمبراطورية البريطانية في مبالغتها في التدخّلات العسكرية، والاندحار في الحروب من طرف واحد مع الدول الضعيفة. كما تمّت محاكمة قدراتها الصناعية والمالية في مختلف الحقول الاقتصاديّة.

"إن تقدم منطقة اليورو وانتعاشها بنسبة ٦/٥ في طريقه إلى تجاوز الولايات المتّحدة الأميركيّة، وقد بلغ مجموع الأرباح المصرفية والتجارية لأوروبا في عام ٢٠٠٥م، ما مقداره

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص١١٩.

٢. انظر: م.ن، ص٤١.

٩٨ مليار دولار تقريبًا، ليوازي أرباح الولايات المتّحدة الأميركيّة البالغة ١٠٩ مليار دولار[١].

في الفصل السابع والأخير وهو بعنوان: «**الغاية الأميركيّة**»، تمّت الإشارة ضمن تبويب التحولات المتقدّمة في الفصول السابقة إلى نقاط قوة الولايات المتّحدة الأميركيّة وضعفها في التّعاطي مع الواقع القائم[٢].

وفي الصفحة رقم ٢٤١ من الكتاب اقترح المؤلِّف على واضعي السياسة الخارجية في الولايات المتّحدة أن يضطلعوا بدورهم في لعب دور جديد في السياسة الدولية. وذكَّر بأحداث القرن التاسع عشر في أوروبا قائلاً:

«إن بإمكان هذا البلد [الولايات المتّحدة الأميركيّة] أن يكون كما كانت عليه ألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر للميلاد بمساعدة بسمارك[٣]، الواسطة الأمينة[٤] الأوروبيّة ذات العلاقات القريبة مع كل واحد من البلدان الرئيسة، والأقرب من الارتباط القائم بين تلك البلدان في ما بينها. لقد كان هذا البلد يمثل مركز الثقل في النظام الأوروبي. إن لازم الواسطة العالميّة لا يكمن في انخراط الدولة الأميركيّة فقط، بل وفي انخراط المجتمع الأميركي في هذا الشأن أيضًا... إن الدور الجديد يختلف عن الدور التقليدي للقوة العظمى بالكامل، فهو يستلزم الاستشارة والتعاون وحتى الوفاق. إن قوة هذه الدولة تكمن في تعيين خطة العمل وبيان المسائل وبناء التحالفات. إنّ هذا ليس دورًا صادرًا من الأعلى إلى الأسفل حيث تكون الولايات المتّحدة هي من تقرّر، وتعمل على مجرد إبلاغ قرارها إلى العالم المذعن (أو الصامت)، والدليل على ذلك أن تعيين خطة العمل وتنظيم التحالفات في عالم يكثر فيه

---

١. انظر: م.ن، ص٢١١.

٢. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص٢٣٧.

٣. أوتو إدوارد فون بسمارك (١٨١٥-١٨٩٨م): رجل دولة وسياسي بروسي/ ألماني. شغل منصب رئيس وزراء مملكة بروسيا بين عامي ١٨٦٢ ١٨٩٠م، وأشـرف على توحيد الولايات الألمانية وتأسيس الإمبراطورية الألمانية أو ما يسمى بـ(الرايخ الثاني). وبسبب دوره المهم خلال مستشـاريته للرايخ الألماني فقد أثرت أفكاره على السياسة الداخلية والخارجية لألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر للميلاد، وعرف لذلك بلقب (المستشار الحديدي). المعرّب.

4. Honest Broker.

اللاعبون، يعدّ من أهمّ أشكال السلطة. إنَّ رئيس الهيئة الإداريّة من خلال قدرته على توجيه وهداية مجموعة من المدراء المستقلّين، يبقى محافظًا على إدارته المقتدرة»[١].

وفي الختام، قدّم زكريا ستّة مقترحات لتستفيد منها الولايات المتّحدة من الفرص المتوفّرة، والإدارة الأكثر تدبيرًا للسياسة العالميّة، والتقليل من أفولها، خلاصة هذه المقترحات هي وضع القواعد واتّباع الأسس الجاهزة والقائمة على التعدّديّة بين الدول، فضلاً عن السلوك القائم على كسب المشروعيّة الجماعيّة، وعدم الخروج من الهياكل الحقوقيّة والمنطقيّة[٢].

القسم الثاني: موقع فريد زكريا في النظريّات الواقعيّة والإجابات النظريّة لما بعد الحرب الباردة

سنستعرض في هذا القسم وندرس الموقع النظري لفريد زكريا في البعدين؛ موقعه بين الواقعيين، وجوابه عن ضرورات السياسة الخارجية للولايات المتّحدة الأميركيّة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وعلى الرغم من أوجه الشبه بين الواقعيّين، يمكن مشاهدة بعض نقاط الاختلاف أيضًا. فزكريا يُعدّ واحدًا من الواقعيّين الذين يسعون إلى الجمع بين البنى الداخليّة للسياسة الخارجيّة وبنية النظام الدولي من جهة، وإلى الجمع بين الليبراليّة والواقعيّة من جهة أخرى، وقد عمد في نقد الواقعيّة الجديدة إلى اتّهام المفكّرين في هذا التيار بتجاهل السياسات الداخلية وتأثير العناصر الداخليّة[٣] على السياسة الخارجيّة، ومن ناحية أخرى اتهم الواقعيّين الدفاعيّين بتضخيم المصادر الداخليّة بشكل متطرّف ومبالغ به[٤].

ويعدُّ التركيز على العناصر النفسيّة والاتّجاهات الإدراكيّة للزعماء السياسيّين، من الخصائص الأخرى لزكريا التي تميّزه من سائر المفكّرين الماديّين الواقعيّين، الأمر الذي أدّى إلى تصنيفه ضمن المفكّرين العقلانيّين الواقعيّين. وهناك أمثلة مشابهة لاقترابه من الأبحاث

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص٢٤٢.

٢. م.ن، ص٢٤٣-٢٥٩.

3. Domestic.

4. Legro, Jeffrey and Moravesik, Andrew 1999, Is Anybody Still A Realist?, International Security, Vol. 24, No. 2, F11. P.24.

المعرفية وإدراك الزعماء والقادة في تراث الواقعيّة. فقد تعرّض شولر[1] في تحليل سلوك السياسة الخارجية للبلدان التي تدعو إلى التغيير إلى ظاهرة السلام الديمقراطي والاتجاهات العنيفة لبعض القادة الدكتاتوريّين. وتوصّل ستيفن وولت[2] في بحث تبلور التحالفات إلى مفهوم توازن التهديد من أجل فهم صناعة التحالفات بشكل أفضل[3]. وعمد إلى تقوم إدراك الزعماء والقادة لتهديد الآخرين في اعتبار قدرات الدول الأخرى تهديدًا أو عدم اعتبارها كذلك بوصفه أمرًا بالغ الأهمية. كما ذهب وولفورث[4] في رؤية مشابهة لفريد زكريا إلى اعتبار فهم القادة والزعماء للسلطة[5] أهم من وجود السلطة الخام[6] نفسها في اتجاه السياسة الخارجية للقوى العظمى.

إنَّ الاهتمام بالبنى والمصادر الداخليّة أمر لم يتمّ الخوض فيه عند تحليل بعض الواقعيّين. من هنا، عمد فريد زكريا ضمن تقويمه الدقيق لمصادر وإمكانات الدول والحكومات في استثمار الفرص الداخلية إلى التدقيق العلمي في هذا النوع من التحليل على نحو بارز في وضع السياسات الخارجية للقوى العظمى[7]. لقد اهتم في تحليلاته للسياسة الخارجية للقوى العظمى بالهياكل الداخلية. أما الاهتمام بالتحولات والمتغيّرات التكنولوجية الجديدة في حقل الاقتصاد ومصادر الطاقة، من قبيل شركة شيل للغاز[8]، والتركيز على مفهوم السلام الديمقراطي والمطالبة بالجمهوريات الليبراليّة، فقد أضفت محتوًى ليبراليًا على تنظيراته[9]. وهو قدّم في مقال له بعض المقترحات الاقتصاديّة من أجل إحياء الأحلام والطموحات الأميركيّة، هي:

---

1. Schweller.

2. Stephen Walt.

3. Balance of Threat.

4. Wohlforth.

5. Perception of Power.

6. Raw Power.

٧. انظر: مشيرزاده، حميرا، تحول در نظريه هاي روابط بين الملل (التحول في النظريّات الخاصة بالعلاقات الدولية)، ص١٣١. (مصدر فارسي).

8. shale gas,2012,http://www.washingtonpost.com

9. Legro, Jeffrey and Moravesik, Andrew 1999, Is Anybody Still A Realist?, International Security, Vol. 24, No. 2, F11. P.29.

١- الاتجاه من الاستهلاك إلى الاستثمار.
٢- أهمية التعلّم.
٣- الاهتمام بحقل السلامة.
٤- رفع الإنتاج والمستوى الكيفي للأعمال[١].

يعدُّ الافتقار إلى نظريّة لبيان كيفية أداء الدولة في استخراج المصادر من صلب المجتمع، من أهم الانتقادات الواردة على الأعمال النظريّة لفريد زكريا. أمّا في ما يتعلّق بحقل أبحاث دورة السلطة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، والتأمل في السياسة الخارجيّة للولايات الأميركيّة المتّحدة في هذه المرحلة، فهناك طائفتان من الآراء.

قبل الخوض في هذين الرأيين يجب القول إن لدراسة وبيان دورة السلطة بين القوى العظمى وتبلور القوى الصاعدة في هذه الدورة سابقة تمتد لعقود عدة، فوليام ماكنيل[٢]، وإدوارد جيبون[٣]، وأوسفالد شبينغلر[٤]، وبول كينيدي[٥]، وصاموئيل هنتنغتون[٦]، بالإضافة إلى أبرامو أورجانسكي[٧]

1. How to Restore the American Dream, 2010, http://fareedzakaria.com/2010/10/21.

٢. وليـام ماكنيل (١٩١٧-٢٠١٦م): كاتب ومؤرّخ عالمي أميركي/ كندي من أصل إسـكتلندي. درس في جامعة كورنيل متخصص بالحضارة الغربيّة. المعرّب.

٣. إدوارد جيبـون (١٧٣٧-١٧٩٤م): مؤرّخ إنكليزي. صاحب كتاب (اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسـقوطها) الذي يعدّ من أهم وأعظم المراجع في موضوعه. أثار جيبون جدلاً فلسـفيًّا لا يزال قائمًا حتى اليوم؛ إذ يرجع سـقوط روما إلى هجمات البرابرة وتفشـي المسيحيّة، ويرجع أسـباب انتصار المسـيحيّة وغلبة قيَمها إلى أسـباب نفسيّة وفلسفيّة. وقد تعدّى نفوره من المسـيحيّة إلى نفوره من الديانة اليهوديّة حتى اتّهمه بعض بمعاداة السامية، ومن مقولاته الشهيرة عن اليهود: (البشر مخدوعون بالرواية الفظيعة بأن اليهود ملتزمون). المعرّب.

٤. أوسفالد أرنولد غوتفريد شبينغلر (١٨٨٠-١٩٣٦م): مؤرّخ وفيلسوف ألماني. شملت اهتماماته الرياضيات والعلم والفنّ أيضًا. يُعرف بكتابه (انحـدار الغرب) الذي ترجم إلى العربيّة بعنـوان: (تدهور الحضارة الغربيّة). وقدم نظريّة جعل فيها عمر الحضارات محدودًا وأن مصيرها إلى الأفول، وربما تأثر في ذلك بنظريّة ابن خلدون. المعرّب.

٥. بول كينيدي (١٩٤٥ ؟ م): جيوسياسي وأستاذ جامعي ومؤرّخ بريطاني. عضو في الأكاديميّة البريطانيّة والأكاديميّة الأميركيّة للفنون والعلوم. وهو مؤلّف كتاب: (نشوء وسقوط القوى العظمى)، الذي توقع فيه انحسار الإمبراطوريّة الأميركيّة بحلول عام ٢٠١٠م. المعرّب.

٦. صاموئيـل فيليبـس هنتنغتون (١٩٢٧-٢٠٠٨ م): عالم وسياسـي ومفكّر أميركي محافظ. تصفه جامعة هارفـارد التي عمل فيها على مدى ٥٨ عامًا بأنّه معلم جيل من العلماء في مجالات متباينة على نطاق واسـع، وأحد أكثر العلماء تأثيرًا في النصف الثاني من القرن العشـرين للمـيلاد. وأكثر ما عرف بـه على الصعيد العالمي كتاب (صراع الحضارات)، والذي قال فيـه إن صراعات ما بعد الحرب الباردة لن تكون متمحورة حول خلافات أيديولوجية بين الدول القومية، بل بسبب الاختلاف الثقافي والديني بين الحضارات الكبرى في العالم. المعرّب.

٧. أبرامو فيمو كينيث أورجانسكي (١٩٢٣-١٩٩٨م): مفكّر أميركي أستاذ العلوم السياسيّة بجامعة ميشيغان. صاحب نظريّة تحوّل القوة (**Power**

هم من بين المفكّرين الذين عمدوا إلى إنتاج الآثار العلميّة في حقل انتقال السلطة من الشرق إلى الغرب، وتبويب أقطاب القوة والسلطة بينهما. من ذلك على سبيل المثال أن بول كينيدي في كتابه الشهير «**نشوء وسقوط القوى العظمى**» يكرّس اهتمامه بالعوامل الداخلية[١]، ولا سيّما تكاليف بسط السلطة العسكرية، وخفض السلطة الاقتصاديّة في انتقال السلطة على مدى القرون الخمسة المنصرمة[٢]. وقد قالت السيدة أليس آمسدن[٣] في بحثها الذي تركّز فيه على الدول الشرقية الصاعدة، إنّ التعاطي التقني، والبنية المالية الداخلية، ومن بينها المصارف والبورصة، مع الدولة، يؤثر في انتقال السلطة. وذهبت إلى الاعتقاد بأن هذا التعاطي قائم في البلدان الشرقية الصاعدة على نحو جيّد[٤].

بعد انتهاء الحرب الباردة وبداية أفول الولايات المتّحدة الأميركيّة، نكون أمام سؤالين: إلى متى ستبقى الأحادية القطبية في العالم؟ وهل يمكن لاستمرار الهيمنة الأميركيّة أن يكون مربحًا؟[٥] وفي عرض الجواب عن هذين السؤالين العامين، هناك طائفتان من الآراء. في الرأي

---

transition theory) والتي قدّم فيها تصوّرًا علميًّا وواقعيًّا شارحًا الآلية التي يتغيّر وفقها النظام الدولي، حيث قسّم الدول إلى ثلاثة أنواع: في قمّة الهرم دول قانعة بمكانتها. وفي المستوى الثاني دول قانعة موقتًا وغير قانعة بعد حين. وفي المستوى الثالث دول متوسطة وضعيفة تتأثر بالمستويين السابقين. وقد تمثّلت الفكرة العميقة لهذه النظريّة في أنّ التغيير يحصل مع وجود طفرة اقتصاديّة ناتجة من نمو اقتصادي كبير يسهم في زيادة قوة إحدى الدول في النسق الثاني لتصبح غير قانعة بمكانتها وتسعى إلى الوصول إلى قمة الهرم. ويتمثل التطبيق الإجرائي لنظريّة أورجانسكي بتجربة الصين الاقتصاديّة والطفرة المحدثة رغم الأزمة الاقتصاديّة العالميّة. المعرّب، نقلاً عن مقال: (هل أضحت الصين قانعة بموقعها في النظام الدولي)، بقلم: حمزة مصطفى المصطفى.

1. Internal Factors.

٢. انظر: كينيدي، بول، پيدايش وفروپاشي قدرتهاي بزرگ (نشوء وسقوط القوى العظمى).

3. Alice Amsden.

4. Amsden, Alice. 2001. The Rice of the Rest: Challenges to the West from late Industrializing Economies, Oxford University Press.

5. Layne, Christopher, 2010. This Time It Is Real: The End of Unipolarity and the Pax American, International Studies Quarterly, Vol. 56. P.204.

القائل بالأفول يذهب كل من كينيث والتز[١٢]، وكريستوفر لاين[٣٤]، إلى الاعتقاد بأن الولايات المتّحدة الأميركيّة ستجنح بعد الحرب الباردة إلى التوازن، وسوف تزول هيمنة القطب الواحد. وقد كان شعار هذين المفكرين هو أفول مصير الهيمنة، وكلاهما يمثّلان في أعمالهما باتحاد هابسبورغ والحروب العالميّة من أجل الحيلولة دون ظهور الهيمنات الإقليميّة والعالميّة[٥]. لقد ذكر كريستوفر لاين في مقالاته التي نشرها في العقد الأوّل من القرن الحادي والعشرين للميلاد، في ضوء التحولات السياسيّة والاقتصاديّة الراهنة أنّه قد حدث منذ الأزمة المالية في عام ٢٠٠٨م أمران هما: أولاً: انتقال الثروة العالميّة والسلطة من الغرب إلى الشرق، وثانيًا: تراجع التفوّق الأميركي على المستوى الاقتصادي[٦].

وقد قال ريتشارد ماهر[٧] في استدلال مشابه لما ذهب إليه كريستوفر والتز، بأن انخفاض وتراجع القوة الأميركيّة يعود إلى زيادة المسؤوليّة[٨] والتآكل[٩]. وذهب إلى الاعتقاد بأن القوّة الفجّة[١٠] للولايات المتّحدة الأميركيّة لا تتحول من تلقائها إلى تفوّق[١١]. إن صعود القوى

---

1. Kenneth Neal Waltz

٢. كينيث نيل والتز (١٩٢٤-٢٠١٣م): مفكّر أميركي أستاذ العلوم السياسيّة. عضو الهيئة العلميّة في جامعة بريكلي وجامعة كولمبيا. وكان من أبرز المحققين في حقل العلاقات الدولية. وهو مؤسّس الواقعية البنيويّة في العلاقات الدولية، وقد ذكر في رسالته أن انتشار أسلحة الدمار الشامل من شأنه أن يزيد من فرص بسط السلام في العالم. المعرّب.

3. Layne Christopher

٤. كريستوفر لاين (١٩٤٩؟م): كاتب وعالم في حقل السياسة من الولايات الأميركيّة المتّحدة. المعرّب.

5. Waltz, KN. 1993. The Emerging Structure of International Politics, International Security, 18 (2); Layne, C. 1993. The Unipolar Illusion: Why New Great Powers Will Rise: International Security, 17 (4).

6. Layne, Christopher, 2012. This Time It Is Real: The End of Unipolarity and the Pax American, International Studies Quarterly, Vol. 56. P.203.

7. Richard Maher

8. Murdens.

9. Suseceptibilities.

10. Raw Power.

11. Pereferences.

الأخرى يتجه بالأوضاع إلى ما بعد القطبية الواحدة[١] [٢]، وهنا يقترح على ساسة البيت الأبيض في مرحلة ما بعد الأحادية القطبيّة: أن يعملوا على إقامة النظم السياسي المستقر[٣] من خلال التعاطي مع القوى الكبيرة الأخرى، وأن يضعوا قوّة الردع وتوازن القوى[٤] على جدول أعمالهم. ويمكن للمؤسّسات الدولية أن تساهم في تفوقها، وبالتالي الحدّ من تفوّق القوى الإقليمية من خلال الاستعانة بوسائل التوازن[٥]. وفي الاتجاه الأول الذي تقدم البحث عنه نجد أن أفول القوّة الأميركيّة والتحرّك نحو العالم المتعدد الأقطاب بوصفات مختلفة طبعًا يمثل المحاور البارزة في هذا الاتجاه.

في الرؤية الثانية هناك تفاؤل باستمرارية الهيمنة الأميركيّة في النظام العالمي. فالمحققون من أمثال وليام وولفورث[٦] من الذين لا يزالون متفائلين ببقاء حالة القطبية الواحدة يقولون: إن الولايات الأميركيّة المتّحدة من القوة والعظمة بحيث إن سائر القوى الأخرى لن تجد بُدًا على المدى البعيد من التخلي عن سعيها إلى تحقيق التوازن معها[٧]. وقد صرح في عمل مشترك له مع بوكس[٨] بأن الهيمنة الأميركيّة عبارة عن أمر حميد[٩]، وليس هناك مؤشر على توازن القوى.

---

1. Post – Unipolar.

2. Maher, Richard. The Paradox of American Unipolarity: Why the United States May Be Better off In A Post – Unipolar World, Orbits. 2011. P.55.

3. Stable Political Order.

4. Deterence and Power Balancing.

5. Maher, Richard. The Paradox of American Unipolarity: Why the United States May Be Better off In A Post – Unipolar World, Orbits. 2011. P.67.

٦. وليام سـي. وولفورث (١٩٥٩؟م): مؤلف كتاب (اسـتقرار عالم القطب الواحد)، والذي رأى فيه أن انهيار الشـيوعي قد أحدث تغيّرًا كبيرًا في العلاقات السياسـيّة التي اسـتقرت بين القوى العالميّة منذ الحرب العالميّة الثانية؛ فقد زالت بسقوط موسكو القطبية الثنائية التي ظلت تشـكل السياسـات الأمنية للقوى العظمى على مدى نصف قرن من الزمن، وأضحت الولايات المتّحدة الأميركيّة تتمتع بهامش تفوّق على أقوى الدول التالية لها. المعرّب.

7. Wholforth, WC. 2002. U.S Strategy In A Unipola World, In America University. CornellUniversity Press; and Wholforth,WC. 1999. The Stability of A Unipolarity World, International Security, 24 (1).

8. Books.

9. Benevolent.

إن للهيمنة الأميركيّة مصالح اقتصاديّة وأمنية كبيرة بالنسبة إلى حلفاء الولايات المتّحدة [١]. إذا لم تسع الولايات المتّحدة إلى تهديد الآخرين، فلن يكون هناك احتمال لسعي الآخرين نحو تحقيق التوازن[٢].

وقد ذهب جوزيف صموئيل ناي[٣] - في تحليل مختلف، وبيان مؤيّد إلى القول بأنّ بقاء الهيمنة الأميركيّة رهن بتعزيز قوتها المرنة **(Soft Power)**[٤]. وقد ذهب إلى عدم انتفاء استمرارية واقع الهيمنة.

يُعدّ فريد زكريا من بين المحققين القائلين بالأفول. وهو ضمن التفاته إلى المصادر الداخلية يدعو ساسة البيت الأبيض على الدوام إلى التعاون الاقتصادي والسياسي أحيانًا من أجل كبح سائر القوى الموجودة في أميركا اللاتينيّة، والشرق الأقصى، وآسيا الوسطى بقيادة روسيا.

القسم الثالث: نقد الكتاب

أ- النقد الشكلي

في ما يتعلق بالجامعية الصورية للكتاب هناك العديد من النقاط الإيجابية والسلبية. فهو يفتقر إلى توطئة ومقدمة، ويدخل مباشرة في الفصل الأول من دون التقديم له بمقدمة تمهيدية. كذلك لم يتم تبويب أقسامه على شكل فصول، وإنما يتم ذكر رقم فوق عنوان

1. Books, SG and Wholforth, WC. 2002. America Primacy In Perspective, Foreign Affairs 81 (4).

2. Books, SG and Wholforth, WC. 2008. World Out of Balance:International Relations and The Challenge of American Primacy, Princeton, NJ: Princeton University Press.

٣. جوزيف صموئيل ناي (الابن) (١٩٣٧؟م): مفكّر أميركي. أستاذ العلوم السياسيّة من الحزب الديمقراطي، وعميد سابق لمدرسة جون كينيدي الحكومية في جامعة هارفارد. أسس بالاشتراك مع روبرت كوهين مركز الدراسات الليبراليّة الجديدة في العلاقات الدولية. وتولى مناصب رسميّة عدّة منها: مساعد وزير الدفاع للشؤون الأمنيّة الدوليّة في حكومة بيل كلنتون، ورئيس مجلس الاستخبارات الوطني. اشتهر بابتكاره مصطلحي: (القوة الناعمة)، و(القوّة الذكية)، وشكلت مؤلفاته مصدرًا رئيسًا لتطوير السياسة الخارجية الأميركيّة في عهد باراك أوباما. من مؤلفاته: (مستقبل القوة)، و(القوة الناعمة)، و(فهم النزاع الدولي)، و(قوة القيادة)، و(وثبة نحو القيادة: الطبيعة المتغيّرة للقوة الأميركيّة). المعرّب.

4. Nye, JS. 2002. The Paradox of American Power: Why The World Only Superpower Can not Go Alone, New York: Oxford University Press.

كل قسم، وهذا يعدّ من النقاط السلبية في عرض الكيفية الفنية لهذا الأثر العلمي. كما أنّه لم يتم دعم الكتاب بجداول وصور ونماذج وأشكال توضيحية من أجل البيان الأكمل والتفهيم الأسهل، وتمّ وضع عناوين طويلة ومملة. لا نرى في الكتاب خلاصة لفصول أو أسئلة اختبارية أو تعليميّة. ولا يشتمل على فصل بالمراجع والمصادر، الأمر الذي يحرم القارئ من فرصة توسيع قراءاته ودراساته حول الموضوع المرتبط بالكتاب.

في المقابل، تعد كتابة الهوامش في امتداد كل قسم من النقاط الإيجابية في الفهرست. لقد تم ذكر الأهداف من وراء تأليف الكتاب في الفصل الأول على شكل أسئلة جوهرية وأساسية. وفي الحقيقة فإن الهدف والغاية من التأليف هو الإجابة عن هذه الأسئلة[١]. يعدّ تقديم المقترحات لواضعي السياسة الخارجية في الولايات المتّحدة الأميركيّة في إطار الموارد الستة، من بين النقاط الإيجابية في قسم تقويم الجامعية الصورية. كما يفتقر الكتاب إلى فصل يرصد الاستنتاجات واستخلاص العِبر. وقد أدى ذلك بدوره إلى الإضرار بالفصول المتقدمة منه.

وفي ما يتعلّق بنقد وتحليل الكيفية الطباعية والفنية يتم البحث في سبعة موارد. في نقد شكل الغلاف وتصميمه يمكن القول إنه إنه أجنبي عن موضوع الكتاب الخاص بتعامل الولايات المتّحدة الأميركيّة مع سائر القوى الصاعدة. كما أن الصورة المبهمة لعدد من الأبنية على ظهر الغلاف والخلفية ذات اللون الأسود بالكامل لا تتناسبان أبدًا مع العنوان أيضًا. وتعد كتابة فقرة من نص الكتاب على الغلاف الخلفي من الكتاب من النقاط الإيجابية التي تسجل لتصميم الغلاف. يُعد تنضيد الحروف بالالتفات إلى حجم الصفحات أمرًا متناسبًا، ويحظى بجودة عالية في تنضيد الحروف. إن عرض صفحات الكتاب يحظى ببساطة الكتب الصادرة عن دار نشر هرمس[٢]، وقد تمّت مراعاة كتابة الهوامش في كل صفحة. وأما نوع ورق الكتاب وعطفه فهو في غاية الضعف ويفتقر إلى الكيفيّة اللازمة التي يجب أن يتمتع

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص٧.

٢. باللغة الفارسية.

بها كتاب على مستوى النصّ العلمي المترجم من الطراز العالمي. وفي المجموع فإن الثقل الكمي والكيفي لشكل الكتاب ورعاية النقاط الفنيّة وتدوين قواعد التأليف يتمتّع بكيفيّة متوسطة، وهو متناسب مع عرضه في أسواق الكتب، والأروقة العلميّة، والعلاقات الدوليّة، والعلوم السياسيّة.

ب- النقد المضموني

يتم النقد المضموني في إطار عشرة شواخص. النقد البنيوي في ما يتعلق بارتباط الفصول بعضها ببعض بغية تحقيق الغاية من التأليف. لقد تمّ تدوين الكتاب في سبعة أقسام مستقلّة، ويحتوي كل قسم على فصول تتراوح ما بين الخمسة والسبعة. ويعكس ترتيب العناوين من القسم الأول إلى القسم السابع، الخطة والخريطة الذهنية للمؤلف في ما يتعلق بالإجابة عن الأسئلة، وعرض البحث في ما يتعلق بالتحوّلات والمتغيرات الخاصة بعد نهاية مرحلة ما بعد الحرب الباردة، والإجابة عن التحديات الماثلة أمام السياسة الخارجية للولايات المتّحدة الأميركيّة في هذه المرحلة. إنّ العناوين المرصودة في كل قسم هي عناوين مقتضبة وتتناسب مع مضمون ومحتوى ذلك القسم. أما سلسلة مراتب وضع العناوين فتبدأ من تبلور التحوّل على الساحة الدولية، وتستمر مع الإشارة إلى ظهور القوى غير الغربيّة، لتختتم في نهاية المطاف بعزم الولايات المتّحدة الأميركيّة على التعامل والتعاطي المؤثر والبناء مع الوضع القائم.

- القسم الأوّل من الكتاب بعنوان: «نهوض البقية»، ويتعرّض فريد زكريا فيه إلى الخوض في الطرح الأصلي للكتاب في إطار تقديم أسئلة نهائية. وقد اهتم في ختام هذا القسم بذكر ثلاثة أسئلة رئيسة من أجل توجيه دفة الكتاب بشكل عام. وهذه الأسئلة الثلاثة هي:

١- ما هي الفرص والتحديات التي تشتمل عليها التحولات [الاقتصاديّة والسياسيّة]، وما هي الرسائل التي تحملها للولايات المتّحدة الأميركيّة ومكانتها العظمى؟

٢- ما هو شكل المرحلة الجديدة بلحاظ الحرب والسلام الاقتصادي والتجاري والفكري والثقافي؟

٣- ما هو معنى ومفهوم الحياة في عالم خال من الولايات المتّحدة الأميركيّة؟[١]

وقد تم تنظيم سائر الأقسام والفصول الأخرى في إطار الإجابة عن الأسئلة المعروضة في هذا القسم.

- القسم الثاني بعنوان «الكأس المترعة»، وهو للإجابة عن التحوّلات والمتغيّرات الراهنة، وتصوير الوضع القائم. تأتي الكأس هنا بوصفها استعارة لفضاء وساحة السياسة العالميّة التي تتبلور بشكل رئيس في ضوء تعامل القوى العالميّة والإقليمية الكبرى. لقد تمّ في هذا القسم رصد القوى المؤثرة في إتراع كأس السياسة العالميّة. ومن بين هذه القوى: «الخطر الإسلامي»، و«التنمية الكبرى»، و«القوى الثلاث: السياسة والاقتصاد والتقنية»، و«المسائل الاجتماعيّة والبيئة»، و«الانبعاث القومي»[٢]. ومن بين هذه القوى بسبب الرؤية الواقعية لفريد زكريا إلى السياسة الدولية نجد تنمية القوى الشرقية في البعد الاقتصادي أكثر جذبًا للانتباه من سائر القوى الأخرى، بحيث تم التركيز على انبعاثة هذه القوى الصاعدة، مع تخصيص الحجم الأصلي لسائر فصول الكتاب بهذه القوى.

- القسم الثالث كتب في امتداد القسم السابق بتفصيل أكبر. وهو يعمل على توضيح الأصول العامة والحديثة للنظام اللاغربي، ليكون مشتملاً على جانب من الإجابة عن أسئلة القسم الأول. إن العالم غير الغربي يحتوي على أصول وأسس حديثة الظهور، تعكس موت وزوال نظام شبه الهيمنة السابق، حيث تكون هناك إمكانية لتحقيق التنمية بالنسبة إلى قوة عظمى وأصل ثابت. ويذهب زكريا إلى الاعتقاد بأن كل واحدة من القوى الصاعدة تسعى حاليًا ضمن الاستفادة من تجارب التنمية الغربيّة إلى الاهتمام اللازم في الوقت نفسه من النماذج الوطنية والقومية الخاصة بها أيضًا[٣].

إن تحديات الدول الاقتصاديّة والسياسيّة الصاعدة من أجل الحصول على حصتها من كعكة السلطة العالميّة، وأسواق الاستهلاك، والتنافس الجيوسياسي، يمثّل جانبًا آخر من

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص٧.

٢. م.ن، ص١٠-٥٠.

٣. انظر: م.ن، ص٦١-٧٨.

إجابة المؤلِّف عن خصائص التحوّلات السياسيّة/ الاقتصاديّة الراهنة. لقد دخلت الصين والولايات المتّحدة الأميركيّة أو «التنين والنسر» على حد تعبيره مناخًا جديدًا من التنافس الاقتصادي والأمني. إنَّ التناقضات الماثلة أمام هذين اللاعبين العالميين تتبلور على شكل التبويبات الاقتصاديّة والأمنية الموجودة، وفي القسم اللاحق يتمّ رصد النصف الآخر من الكأس، أي حقل المصالح المشتركة والتعاون بين هاتين القوّتين العظيمتين. إن تعزيز نظام المناعة يحول دون انتشار الإرهاب وكبح جماحه، بالإضافة إلى أن التعاون الاقتصادي يمثّل قسمًا آخر من بناء أجواء السلام بين الصين والولايات الأميركيّة المتّحدة. ويرى فريد زكريا في هذا التصوير أنّ الهند هي اللاعب الأقرب إلى الولايات المتّحدة الأميركيّة المتّحدة من الصين، ويعتبرها نافعة في الحفاظ على الاستقرار السياسي والاقتصادي العالمي، ليواصل دراسته التفصيلية في هذا الشأن[١].

لا ريب في أن أن التفوق الأميركي في القرن الحادي والعشرين للميلاد، سيواجه تحديًا أكبر من قِبل الخصوم غير الغربيين بالمقارنة مع القرن السابق. وفي حقل السياسة والاقتصاد على الرغم من تفوّق الولايات المتّحدة الأميركيّة على سائر الخصوم والمنافسين تمكّن خصومها من تقليص المسافة بينهم وبينها، وفي الفصل الأخير، يكتفي فريد زكريا من أجل تكميل مشروعه التحقيقي والإجابة عن السؤال القائل: ما الذي يجب فعله؟ بالاتجاه التعددي والحركة في مسار التعارض والتعاون مع سائر القوى[٢].

إنَّ ترابط الفصول والاتجاه العام لمجمل الكتاب من أجل تقديم صورة عن العالم ما بعد الحرب الباردة عمل على تظهير عناصر الاقتصاد الرأسمالي، بالإضافة إلى تقديم بعض المقترحات من أجل الحيلولة دون المزيد من الأفول الأميركي في مضمار الاقتصاد والسياسة العالميّة، أضفى على الكتاب نظمًا وتسلسلاً منطقيًا. هناك تناقض في محتوى المنظومة الفكرية لفريد زكريا في بحث تصوير الوضع القائم، وهو تناقض جوهري، وقد

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص٩٦-١٥٩.

٢. انظر: م.ن، ص١٨٦-٢٥٠.

تسلل هذا التناقض إلى مقترحاته التي يقدّمها إلى السياسة الخارجية في الولايات الأميركيّة المتّحدة، حيث لا يتحقّق التعاون بين الاقتصاد والسياسة على نحو ما كان يصوره دائمًا على شكل تعارض وتعاون بين قطبين. وفي الحقيقة، فإن الصورة التي يقدّمها عن تعاطي الاقتصاد السياسي للقوى العظمى والتصوير الثنائي في العلاقات بين القوى الكبرى، مع أصل التضاد الدائم بين مصالح القوى العظمى في ما بينها في النظام الرأسمالي، حيث نشهد أبعاده الأكثر تعقيدًا في حروب العملة الصعبة والتوازن التجاري، وتجاهله وغفلته عن سائر اللاعبين العالميين، مثل روسيا في التعامل بين الغرب والشرق، كل ذلك أدى إلى نقاط ضعف وتناقضات قائمة على الإفراط في تبسيط تعقيدات النظام الرأسمالي، والتنافسات الاستراتيجية. إن منطق التصوير والاقتراحات التي يقدمها زكريا لا تنسجم مع المناخ والفضاء المضطرب في السياسة والاقتصاد العالمي، والصور والمقترحات التي يقدّمها شديدة التعميم ومبهمة وكاريكاتورية. ومع ذلك فإن منطق تسلسله في مواصلة ومتابعة ذلك الخط الاستدلالي الذي بدأه في مستهلّ الكتاب قد تواصل حتى النهاية من دون أن يواجه أدنى نقص محتمل. وفي معيار تقويم المصادر المعتمدة في الكتاب نجد الواقع العلمي ضعيفًا من هذه الناحية. وفي الفصول السابقة لم يعمد فريد زكريا إلى الاستفادة الكافية والمقنعة من المؤلّفين والكتّاب من أمثال: كينيث نيل والتز، ولاين من الذين تناولوا بحث أفول وتوازن القوة الأميركيّة بالنسبة إلى سائر الخصوم. وفي الحقيقة فإن هذا الكتاب يفتقر إلى الإحالات الكافية إلى المصادر النظريّة المهمة في حقل العلاقات الدولية في دائرة النظام الدولي في مرحلة ما بعد الحرب الباردة. إن الكاتب بسبب ما يتحلّى به من الأسلوب الصحفي والتقريري، يغفل عن أهمية الإحالات النظريّة، وقد صبّ في قدر الأبحاث النظريّة للكتاب مزيدًا من الآراء الشخصية.

في قسم الكتب، استفاد فريد زكريا من مصادر كبار المؤلِّفين في العلاقات الدولية، من أمثال هنتنغتون وفيرغوسن، إلا أنّ عدد هذه الإحالات بالنظر إلى حجم الكتاب قليل جدًا. وفي قسم المقالات استفاد كثيرًا من أعمال كبار المفكّرين من أمثال: منزس وليندز، إلّا أن هذا القسم بدوره مثل فصول الاستفادة من الكتب، يعاني من نقص وضعف في الاستفادة

الكافية من المصادر المعتبرة أيضًا. وفي قسم الإحصاءات نجد الكثير من مدّعياته مفتقرة إلى المصادر المناسبة. من ذلك على سبيل المثال أنه عمد في الصفحة رقم ١٢١ إلى تقديم بعض الإحصاءات الاقتصاديّة من دون ذكر مصادرها[١]. إن بعض مدعيات زكريا تفتقر إلى المصدر وتعوزها الأمانة العلميّة في تصنيف النصوص العلميّة والجامعية، ففي بعض مدعياته التي قدّمها على شكل إحصائيات تجاهل ذكر مصادره ومستنداته في هذا الشأن، من ذلك مثلاً أن المدعيات الإحصائية المذكورة في الصفحة رقم ١٠٠ و١١٣ تفتقر إلى المصادر والإحالات، وعند طبع الكتاب تم إدراج المصادر في نهايته على شكل كل فصل على حدة، ومن هذه الناحية يمكن توجيه نقد آخر في خصوص الإحالات؛ حيث كان من الأفضل أن يؤتى على ذكر مصادر كل فصل في نهايته، أو على شكل هوامش في أسفل كل صفحة، تسهيلاً على القارئ في الوصول السريع إلى مصدر المعلومة. وبسبب الضعف في الإحالة إلى المصادر والافتقار إلى المقترحات المناسبة إلى القارئ في إطار المزيد من البحث، فإن هذا الأثر العلمي قبل أن يحتوي على صبغة علميّة وتحقيقية من الطراز العالمي الرفيع، يمكن اعتباره بوصفه مصدرًا مناسبًا للمزيد من التعرّف على آراء المفكّرين الأميركيّين بشأن تحوّلات ما بعد الحرب الباردة، والاستفادة منه بوصفه نصًّا إعلاميًّا/ دعائيًّا.

إن نقطة الاستدلال الأساسية في هذا الكتاب تكمن في تقدّم سائر القوى غير الغربيّة في البُعد الاقتصادي على الولايات المتّحدة الأميركيّة[٢]. وقد تمّ إثبات هذا الأمر المهم بواسطة البحث حول المصادر ودوافع هذه القوى والإحصاءات الاقتصاديّة في العقد الأخير. إن كيفية التحليل بسبب ضعف الاستفادة من المصادر العلميّة والتكرار المفرط للأبحاث على شكل إحصائي يشتمل على بعض النواقص ونقاط الضعف. كان من الممكن أن يتم بيان وبحث توجّهات السياسة الخارجية الصينية والهندية بتفصيل أكبر بالالتفات إلى التحوّلات التاريخية لهذين البلدين في مرحلة ما بعد الحرب الباردة التي أدت إلى نهضتهما. والواقع أن مؤلف الكتاب لم يعمل على نقد آراء الآخرين، وإنما اكتفى بمجرد إثبات مدعياته. وفي ما يتعلق

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص١٢١.

٢. م.ن، ص١٨-٢١.

بمسألة التحقيق، وبسبب إحاطته بالمسائل السياسة العالميّة بوصفه صحفيًّا وكاتب عمود في المجلات والصحف، فإنّه يمتلك قدرات علميّة ملحوظة تخوّله بيان الفضاء المتبلور حديثًا بشكل دقيق. ولكنه يعاني من نقاط ضعف واضحة وخفية في تقويماته النظريّة وبيانه النظري الدقيق لتصوّراته في مرحلة ما بعد الحرب الباردة. فزكريا مؤلّف يذهب إلى الادعاء بأنه إنما يخوض في مسألة الانبعاثة الاقتصاديّة لسائر القوى في مواجهة الولايات الأميركيّة المتّحدة فقط، ولكنه في إطار هذا البحث، وبسبب تمسّكه وتعلّقه بالثقافة والتقاليد الغربيّة والأميركيّة، يعمل على نقد وتقويم مواطن ضعف القوى الصاعدة ضمن الأبعاد السياسيّة والثقافيّة بالنسبة إلى الحضارة الغربيّة وبواسطة المعايير الغربيّة والأميركيّة. ففي الصفحة رقم ١٥ من الكتاب تم التعريف بالحركات الإسلامية المخالفة للغرب بأنها حصيلة الآراء الفارغة والمتفرّقة، ويتم تحليلها خطأ باشتمالها على القوة والانسجام[١]. إن هذه المجموعات من وجهة نظر فريد زكريا لا تمتلك هدفًا واحدًا. وفي الصفحة رقم ١٠٤ يذهب إلى الاعتقاد بأن حكّام الصين يخشون من الانتفاضات الداخلية، وهذا التحليل يقوم على المعايير الغربيّة في فهم الحرية والتفرّد في اتخاذ القرار[٢]. هذا في حين أن الصينيين في ثقافتهم الكونفوشيوسية، لا يعرّفون الحرية والتعاون الجمعي بشكل مماثل للتعريف الغربي تمامًا. إن الاتجاه الدائر مدار الغرب والقائم على قيَم الليبراليّة الديمقراطية والرأسمالية الغربيّة في البحث عن تقويم الدول في الاقتدار، وما يطلق عليه فريد زكريا عنوان "الانبعاثة"، أمر ملحوظ في جميع استدلالاته. أما القوّة الاقتصاديّة والتنافس السياسي فيمثّلان جوهر استقطاب القوّة في الغرب ومعايير حُسن أو قبح السياسة الخارجية في إطار حضارة الغرب ومعتقدات التموضع عند فريد زكريا.

إلى ذلك، تعدُّ الإبداعية والمعاصرة من الخصائص التي تحظى بمكانة عالية في تقويم نصوص العلوم السياسيّة والعلاقات الدولية. فعرض انبعاثة سائر القدرات غير الغربيّة وتوازن

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص١٥.

٢. انظر: م.ن، ص١٠٤.

القوّة الأميركيّة لا يُعدّان إبداعًا نظريًا وتحليليًا. في الفصول السابقة تحدّثنا عن اتجاهين نظريّين في ما يتعلق بالنزعة الواقعية بالنسبة إلى ظهور وسقوط القوى الكبرى؛ ولذلك لا نرى حاجة إلى تكرارها، وينبغي القول إن زكريا لم يقدم نظريّة جديدة في ما يرتبط بالعلاقات الدولية. وعليه يعود امتياز هذا الكتاب على سائر الآثار العلميّة، إلى الأسلوب الممزوج بذكر المصادر والإحصائيات الاقتصاديّة التي يسوقها المؤلّف، ورؤيته الخاصة بشأن تنوّع مصادر القوّة عند القوى العظمى. إن الصراحة المقرونة بالاستفادة المتكررة من الإحصاءات من أجل إثبات مدعياته يمثلان نموذجين من الإبداع التأليفي الذي قلّما نجده في الآثار الخاصة بالعلاقات الدولية التي يكتفي بعضها بذكر التعميمات والأمور الكلّية. إن بنية البحث لا تحتوي على إبداع، وهو مثل سائر الأعمال الجامعية يشتمل على مدعيات نظريّة وتحليل وتوظيف بعض المعلومات والمعطيات الانتقائية من أجل إثبات المدعيات الأولى. بالالتفات إلى استفادة الكاتب من الإحصائيات الاقتصاديّة في الإطار الأصلي لاستدلاله، كنّا نتوقّع أن تكون مصادره الإحصائية من المصادر الأولى لمراكز الإحصاء الوطني والعالمي. ولكنّنا نجد للأسف الشديد أن المؤلّف قد استند إلى المصادر الإحصائية الموجودة في سائر الكتب بشكل ثانوي والإحالة إلى مؤلّفي الكتب، وليس إلى مراكز الإحصاء الأصلية الوطنية والعالميّة. لقد طبع الكتاب سنة ٢٠٠٨م، وكانت المصادر المعتمدة قد صدرت ما بين عامي ٢٠٠٢-٢٠٠٦ للميلاد، ومن هذه الناحية يكون الكاتب قد سعى إلى الاستفادة من المصادر المعاصرة والحديثة الصدور. وهذا يعد من نقاط قوّة هذا الكتاب.

من نافل القول إن الفرضيتين اللتين يروم الكاتب تناولهما على التوالي هما: تفوّق الاقتصاد وعناصر الرأسمالية على القوّة العسكرية في انبعاثة سائر القوى الأخرى والتبادل في بنية القوة العالميّة في العقود القادمة. إن كلتا هاتين الفرضيتين قد تمّ ذكرهما في بداية الكتاب بشكل غير مباشر[1]. وفي القسم الثاني عمد فريد زكريا من خلال الاستفادة من استعارة الكأس المترعة إلى إبراز العناصر الاقتصاديّة في بلورة التحوّلات الموجودة لا في هذا القسم فقط، بل وفي سائر الأقسام الأخرى، من خلال ذكر أمثلة على فرضياته من

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص٣٧.

القدرات البنيويّة الاقتصاديّة للصين والهند. ونشير إلى أن جميع مواضع القسم الثاني من الكتاب زاخرة بالإحصاءات حول النمو الاقتصادي في الهند والصين[١].

لقد تمّ خفض التعاطي بين السياسة والدين في هذا الكتاب إلى الحدّ الأدنى، وتمّ رصد الدين في إطار الثقافة بوصفه أداة في خدمة الاقتصاد والقدرات المادية، والواقع أن هذا النوع من الرؤية منبثق عن الثقافة العلميّة العلمانيّة الغربيّة التي ترى كل شيء بوصفه وسيلة وأداة للهيمنة والسيطرة الدنيوية. في الفرضيات النظريّة للمؤلف نجد بعض العناصر التحليلية من قبيل الهيمنة والسيطرة المادية بوصفها أمرًا جيّدًا ومطلوبًا، وأن النمو الاقتصادي والسياسي بوصفه غاية للأهداف البشرية، في حين أن هذه الموارد تتعارض مع الأصول الدينية والإسلامية التي تعتبر أن غاية الأهداف الإنسانيّة تكمن في السعادة الأخروية، وتعطي الدور المحوري للمفاهيم الأخلاقيّة.

إن الأدوات التي تمّت الاستفادة منها لإيصال وبيان الأهداف المنشودة للمؤلف، عبارة عن: الكتب والمقالات والتقارير التي قام بتوظيفها بشكل انتقائي. والانتقادات التي تمّ إيرادها على المصادر التي اعتمدها ذكرت في قسم نقد المصادر، النقد الآخر هو أنه قد تم تجاهل وتناسي الصور والخرائط والجداول الإحصائية والتفصيلية، رغم اهتمام الكاتب بالجانب الكمي من أبحاثه، فنحن لا نجد في أيّ صفحة أثرًا لجدول بياني وإبداع تصويري أو نموذج توضيحي، وهذا يعدّ واحدًا من نقاط الضعف الرئيسة في توظيف الأدوات والوسائل العلميّة الضرورية. لقد عمد فريد زكريا من أجل البيان الأدق للمسائل مورد البحث في الكتاب إلى الاستفادة من المصطلحات والإبداعات المفهومية لسائر المحققين. إنّ مصطلح «العالم الحديث» في إطار الفهم الدقيق لرؤية المهاجرين إلى أميركا الشمالية، وبلورته في القسم الثالث، ومصطلح «المجتمع المنسجم» لوصف الروابط الداخلية المختلفة في الصين، ودورها العالمي في النظام الدولي، من بين المفاهيم المستعارة من قبل فريد زكريا. لقد قام بإبداع مفهومي، إنه مفهوم «انبعاثة الآخرين»، الذي يعدّ متناسبًا مع ما يسعى إلى بيانه من أجل تقديم صورة

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص١٢-٥٥.

أدق عن التماهيات المغيّرة لبنية النظام الدولي المفهومي. أما مفهوم «الواسطة الأمينة» الوارد في الصفحة رقم ٢٤١ من الكتاب، فهو مفهوم أبدعه فريد زكريا[١]، ويمثل جوابًا عن الغموض الذي تمّ اقتراحه في الدور الجديد لأميركا في عالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة.

في ما يتعلق بحاجة المجتمع الإيراني/ الإسلامي بسبب وجود المباني المادية والليبراليّة الحاكمة على الكتاب ضمن افتقاره إلى نظريّة جديدة في العلاقات الدولية تتمتع بالحدّ الأدنى من تلبية الحاجات النظريّة والعلميّة للمجتمع البحثي والتحقيقي الإيراني، نرى أن تقديم صورة عن النظام الدولي من زاوية مفكر جامعي أميركي ونقده لهذه الصورة من شأنه أن يكون من أهم نقاط قوّة كتاب فريد زكريا للمحققين والجامعيين الإيرانيين. يمكن لهذا الكتاب أن يعمل على توظيف هذا الإدراك من زاوية رؤية مفكر أميركي قائم على كيفية رؤيتهم للعالم على المستوى النظري والتحليلي. إلا أنّ المباني المنشودة لزكريا تتعارض بشكل جاد مع الأهداف الثورية والإسلامية للقائمين على تأسيس النظام التعليمي في قطرنا. ومن هنا فإن الاستفادة من هذا المصدر يجب أن تكون مقرونة بالاحتياط النظري، وبالنظر إلى المباني الإسلاميّة.

في تقديم خلاصة عن هذا القسم، نرى أن هذا الكتاب يتمتّع بمستوى كيفي جيد للعرض في مكتباتنا من أجل رفع مستوى المعرفة النظريّة والمهارات التحليلية للطلاب في حقل العلاقات الدولية والعلوم السياسيّة. بغض النظر عن نقاط ضعف الكتاب في مختلف الأبعاد التي تمّ بيانها في السطور المتقدمة بشكل تفصيلي، إلا أنه يشتمل على قيمة كبيرة في ما يتعلق بالتعرّف على مسائل عالم ما بعد الحرب الباردة والتحولات الاقتصاديّة المتسارعة.

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص٢٤١.

ج- النقد والتحليل الأسلوبي

توجد في العلوم الإنسانيّة وفي العلوم السياسيّة على وجه التحديد ثلاثة أنواع من العلوم، هي:

١- العلم الأمبريالي والتكنولوجي الناظر إلى السيطرة الذرائعية على المحيط.

٢- العلم التأويلي أو التفسير التاريخي والثقافي المرتبط بالحاجة إلى الفهم والتعاون الموضوعي المتبادل.

٣- التحليل الديالكتيكي/ الانتقادي المرتبط بالرغبة إلى التحرر والخلاص.

في النوع الثالث من العلوم الناظر إلى الخلاص[١] ذهب المؤلِّف إلى اعتباره من علوم النوع الأوّل، ويعدّ فريد زكريا من النخب الذرائعية في المجتمع الجامعي والإعلامي في الولايات المتّحدة الأميركيّة، وهو مثل الكثير من النخب المؤثّرة في السياسة الخارجية الأميركيّة، من أمثال: هنتنغتون، وجورج كينان[٢]، وجوزيف صموئيل ناي، وكينيث نيل والتز، فهو يحمل هاجس أفول الولايات المتّحدة الأميركيّة، والتحدّيات الماثلة أمام السياسة الخارجيّة لهذا البلد، وأخذ ذلك ذبوصفه هاجسًا دائمًا. نقطة تركيز زكريا تتمثّل في بقاء سلطة الولايات المتّحدة الأميركيّة على مستوى العالم، والتقليل من احتمالات أفولها، ولتحقيق هذا الأمر المهم عمل في البداية عبر الاستفادة من الأسلوب التحقيقي التركيبي الشامل للأسلوب الكمي والتفسيري على تقديم صورة عن الوضع القائم، ثم عمد بعد ذلك إلى الاستفادة من الاتجاه القياسي والاستقرائي بشكل منفصل في مختلف أقسام الكتاب ضمن إثبات مدعياته، وتقديمها كوصفة في السياسة الخارجية للولايات المتّحدة الأميركيّة للنخب من صنّاع القرار الأميركي. إن مبادرته إلى توظيف مختلف الأساليب يعتبر

---

١. انظر: منوتشهري، عباس وآخرون، رهيافت وروش در علوم سياسي (المدخل والأسلوب في العلوم السياسيّة)، ص٢٧. (مصدر فارسي).

٢. جورج فورست كينان (١٩٠٤-٢٠٠٥م): سياسي ودبلوماسي أميركي. عضو في قسم الشؤون الخارجية للولايات المتّحدة الأميركيّة على مدى سنوات طويلة؛ حيث عمل كمخطط للسياسات الخارجية في أواخر الأربعينات والخمسينات. يعتبر مهندس الحرب الباردة بدعوته إلى احتواء الاتحاد السوفياتي. من مؤلّفاته: (الواقعية في سياسة أميركا الخارجية)، و(روسيا تترك الحرب)، و(صور من الحياة). المعرّب.

من بين نقاط قوّة كتابه. فالاستقراء أسلوب يعمل على توظيفه من خلال تقديم الإحصاءات الكميّة والاستنتاج منها من أجل تشكيل صور مختلفة من مراحل ما قبل الحرب الباردة في أكثر سطور الكتاب، وبشكل خاص في القسم الثاني والقسم الثالث[١]. والقياس أسلوب آخر يعمل على توظيفه في إطار المقارنة بين واقع الأمبراطورية الأميركيّة ووضع الأمبراطورية البريطانية، وتشابههما في الحروب العسكرية مع القوى الصغيرة التي أدّت إلى أفولهما[٢].

حريٌّ القول إن هذه الجهود التي قام بها فريد زكريا واجهت نقدًا جادًا من قبل امتياز باهاتي[٣]. فهو يذهب ضمن إشارته إلى اضطراب الأسلوب المعرفي والصور الناقصة والغامضة التي يقدمها عن بنية النظام العالمي إلى الاعتقاد بأن زكريا قد أخفق في عرض صورة دقيقة عن مسائل السياسة الخارجية للولايات المتّحدة الأميركيّة في ما يتعلق بالتورط الأميركي في العراق، حيث لا نجد لديه ما يقوله في هذا الشأن. ثم يواصل باهاتي نقده من خلال الإشارة إلى الأحداث التاريخيّة في الكتاب، ويقول: إنه لم يقدّم بحثًا بشأن الأخطاء الأميركيّة السابقة، وإن الحلول التي يقدمها إلى السياسة الخارجية لدولة عظمى على مستوى الولايات الأميركيّة المتّحدة في طريقها إلى الأفول، لا تحظى بضمانة تنفيذية[٤].

في النتيجة: لقد كان فريد زكريا في كتابه «**عالم ما بعد أميركا**»، يسعى إلى تقديم صورة سياسيّة/ اقتصاديّة عن تحولات ما بعد الحرب الباردة، ليعمل في ظل ذلك ضمن بيان الوضع القائم على تقديم مقترحات تطبيقية ومقارنة إلى النخب العاملة في حقل السياسة الخارجية للولايات الأميركيّة المتّحدة. إن ظهور القوى الشرقية في الصين

١. انظر: جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، م.س، ص٢٣-٧٥.

٢. انظر: م.ن، ص١٧٧-١٨٠.

3. ImtiazBahatti.

4. Bahatti, Imtiaz. 2009. The Post American World (Book Review), Policy Perspectives, Volume 16, Spring. P.117–121.

والهند على مستوى الاقتصاد العالمي، وكذلك البرازيل في أميركا اللاتينية، قد أدى إلى تغيير بنية القوى الدولية. لقد تمكّنت الصين من خلال هدايتها الحكومية للاقتصاد الداخلي، وسيطرة الحزب الشيوعي على التنمية الاقتصاديّة المتوالية على مدى العقود الأخيرة من خطف قصب السبق من الكثير من الخصوم الشرقيين، وهي بالإضافة إلى ذلك تسعى إلى التنافس مع الغرب والولايات المتّحدة الأميركيّة. وإلى جانب الصين، اهتمت الهند من خلال قطاعها الخاص الفعال والمقتدر بالإضافة إلى توظيفها للتقليد والتراث العملاني الهندي في السياسة الخارجية مثل الصين بالتنمية والازدهار على مستوى النظام العالمي. في هذا السياق، يرى فريد زكريا أنّ طريقة الحلّ في مواجهة الظروف والشرائط المعقّدة القائمة، تكمن في التعدديّة والوساطة الأميركيّة في الأزمات الإقليمية والدولية المهمة، في إطار الحيلولة دون المزيد من الأفول الأميركي. وهو يذهب في السطور الأخيرة من هذا المقال إلى الاعتقاد بأن الكتب والمصادر العلميّة المكتوبة في ما يتعلق بالسياسة الخارجيّة للولايات المتّحدة الأميركيّة من أجل تأميم علم العلاقات الدوليّة نافعة وبنّاءة في داخل القطر؛ وذلك أولاً: لأن قراءة هذا النوع من الكتب إذ يرفع من مستوى المعلومات والقابليات التحليلية لدى الباحثين في الداخل، يعد تدريبًا وتمرينًا جيدًا على مزاولة التنظير والتأليف في حقل العلاقات الدولية، في ضوء الاستفادة من مباني وأسس الثورة الإسلامية. وهو ما نجح زكريا في القيام به من خلال الاستفادة من العلم الغربي العلماني في كتابه الراهن والسابق، وثانيًا: لأن نقد هذا النوع من الكتب في ظل الاستفادة من أصول التفكير الإسلامي والثوري يساعد على تدقيق وصقل المباني النظريّة لعلم العلاقات الدولية الإيرانيّة/ الإسلاميّة.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

١. زكريا، فريد، جهان بسا آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد عزيزي، نشر هرمس، ط٢، طهران، ١٣٩٣هـ.ش. صدرت ترجمته بالعربية: بسام شيحا بعنوان «عالم ما بعد أميركا»، نشره الدار العربية للعلوم.

٢. كينيدي، بول، پيدايش وفروپاشي قدرتهاي بزرگ (نشوء وسقوط القوى العظمى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرضا غفراني، انتشارات اطلاعات، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

٣. مشيرزاده، حميرا، تحول در نظريه هاي روابط بين الملل (التحول في النظريّات الخاصة بالعلاقات الدولية)، نشر سمت، الطبعة السابعة، طهران، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).

٤. منوتشهري، عباس وآخرون، رهيافت وروش در علوم سياسي (المدخل والأسلوب في العلوم السياسيّة)، سمت، طهران، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

ثانياً: المصادر الأجنبية:

5. Amsden, Alice. 2001. The Rice of the Rest: Challenges to the West from late Industrializing Economies, Oxford University Press.
6. Bahatti, Imtiaz. 2009. The Post American World (Book Review), Policy Perspectives, Volume 16, Spring.
7. Barlow, Jeffrey. 2009. The Post American World (Review), The Journal of Education Community and Values, Vol. 8.
8. Books, SG and Wholforth, WC. 2002. America Primacy In Perspective, Foreign Affairs 81 (4).
9. Books, SG and Wholforth, WC. 2008. World Out of Balance: International Relations and The Challenge of American Primacy, Princeton, NJ: Princeton University Press.
10. How to Restore the American Dream, 2010, http://fareedzakaria.com/201021/10/.

11. Layne, Christopher, 2010. This Time It Is Real: The End of Unipolarity and the Pax American, International Studies Quarterly, Vol. 56.
12. Layne, Christopher, 2012. This Time It Is Real: The End of Unipolarity and the Pax American, International Studies Quarterly, Vol. 56.
13. Legro, Jeffrey and Moravesik, Andrew 1999, Is Anybody Still A Realist?, International Security, Vol. 24, No. 2, F11.
14. Maher, Richard. The Paradox of American Unipolarity: Why the United States May Be Better off In A Post – Unipolar World, Orbits. 2011.
15. Nye, JS. 2002. The Paradox of American Power: Why The World Only Superpower Can not Go Alone, New York: Oxford University Press.
16. shale gas, 2012, http://www.washingtonpost.com
17. Waltz, KN. 1993. The Emerging Structure of International Politics, International Security, 18 (2); Layne, C. 1993. The Unipolar Illusion: Why New Great Powers Will Rise: International Security, 17 (4).
18. Wholforth, WC. 2002. U.S Strategy In A Unipola World, In America University. Cornell University Press; and Wholforth, WC. 1999. The Stability of A Unipolarity World, International Security, 24 (1)

ما بعد الاستعمار
مفهوم مستحدث بخدمة علم الاستغراب

جميل حمداوي [1]

تمهيد

تعد نظريّة «مابعد الاستعمار»، أو النظريّة مابعد الكولونياليّة (**Colonial Discoures and Post – Colonial Théorie**)، من أهم النظريّات الأدبيّة والنقديّة ذات الطابع الثقافي والسياسي لكونها تربط الخطاب بالمشاكل السياسيّة الحقيقيّة في العالم. ومن ثم تستعرض ثنائية الشرق والغرب في إطار صراع عسكري وحضاري وقيمي وثقافي وعلمي، كما تعمل هذه النظريّة الأدبيّة النقديّة على استكشاف مواطن الاختلاف بين الشرق والغرب، وتحديد أنماط التفكير والنظر إلى الشرق والغرب من قبل كتّاب ومبدعي مرحلة ما بعد البنيويّة، ومثقّفي ما بعد فترة الاحتلال الغربي الذين ينتمون -غالبًا- إلى الشعوب المستعمرة، وأخصّ بالذكر شعوب أفريقيا وآسيا.

ويعني هذا أن نظريّة مابعد الاستعمار تطرح مجموعة من القضايا الشائكة للدرس والمعالجة والتفكيك والتقويض، كجدلية الأنا والغير، وثنائية الشرق والغرب، وتجلّيات الخطاب الاستعماري، ودور الاستشراق في تزكية المركزيّة الغربيّة قوة وتفوّقًا، والإشارة إلى الصراع الفكري والثقافي المضاد للتمركز العقلي الغربي لغة، وكتابة، ومقصدية، وقضية. فما هي نظريّة «مابعد الاستعمار»؟ وما مفهوم هذه النظريّة؟ وما أهم مرتكزاتها القضويّة والفنيّة والنقديّة والمنهجيّة؟ ومن هم أهم روّادها الفعليّين؟ وما قيمة هذه النظريّة تصوّرًا وتطبيقًا؟ وماعلاقتها بعلم الاستغراب؟ هذا ما سنوضحه في هذه المباحث التالية:

---

١. أكاديمي وباحث في الفلسفة - المملكة المغربيّة.

المبحث الأوّل: مفهوم نظريّة «مابعد الاستعمار»

تعد نظريّة «مابعد الاستعمار» من أهم النظريّات الأدبيّة والنقديّة التي رافقت مرحلة «مابعد الحداثة»، ولاسيما أن هذه النظريّة قد ظهرت بعد سيطرة البنيويّة على الحقل الثقافي الغربي، وبعد أن هيمنت الميثولوجيا البيضاء على الفكر العالمي، وأصبح الغرب مصدر العلم والمعرفة والإبداع، وموطن النظريّات والمناهج العلميّة. ومن ثم، أصبح الغرب هو المركز. وفي المقابل، تشكل الدول المستعمرة المحيط التابع على حد تعبير الاقتصادي المصري سمير أمين. ويعني هذا أن نظريّة «مابعد الاستعمار» تعمل على فضح الإيديولوجيّات الغربيّة، وتقويض مقولاتها المركزيّة على غرار منهجيّة التقويض التي تسلّح بها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا **(J.Derrida)**، لتعرية الثقافة المركزيّة الغربيّة، ونسف أسسها المتافيزيقية والبنيويّة. وإن أكثر اهتمام ذي صلة في فكر «ما بعد الاستعمار» هو تهميش الثقافة الغربيّة وقيمها للثقافات المختلفة الأخرى. ويتضح من منظور عالم «مابعد الاستعمار» أن أعمال الفكر الكبرى في غرب أوروبا والثقافة الأمريكيّة قد هيمنت على الفلسفة والنظريّة النقديّة، وكذلك على أعمال الأدب في جزء واسع من أنحاء العالم، ولا سيّما تلك المناطق التي كانت سابقًا تحت الحكم الاستعماري. إن مفهوم دريدا عن الميثولوجيا البيضاء، الذي حاول أن يفرض نفسه على العالم بأسره، قد قدّم الدعم لهجوم «مابعد الاستعمار» على هيمنة الإيديولوجيّات الغربيّة. وإن رفض «مابعد الحداثة» للسرديات الكبرى وأنماط الفكر الغربي التي أصبحت عالميّة، كان مؤثّرًا جدًا أيضًا»[1].

وتسمى هذه النظريّة كذلك بالخطاب الاستعماري، وقد ظهرت هذه النظريّة حديثًا مرافقة لنظريّة (مابعد الحداثة)، وبالضبط في السنوات السبعين إلى غاية السنوات التسعين من القرن العشرين. وقد أُعطيت لنظريّة مابعد الاستعمار تعريفات عدة، ومن أهم تعاريفها أن مصطلح «ما بعد استعماري» يُستَخدَم ليغطّي «كل الثقافات التي تأثّرت بالعملية الإمبريالية من لحظة الاستعمار حتى يومنا الحالي؛ ذلك أن هناك خطًا متّصلاً من الاهتمامات على مدار العمليّة التاريخيّة التي بدأها العدوان الإمبريالي... ونحن نشير كذلك إلى ملاءمة المصطلح

١. كارتر، ديفيد، النظريّة الأدبيّة، ص١٢٥.

للنقد الجديد العابر للثقافات الذي ظهر في السنوات الأخيرة، وللخطاب الذي تكوّن من خلاله ذلك النقد، وبهذا المعنى، فإن كتابنا هذا -كما يقول بعض القائلين بنظريّة «مابعد الاستعمار»- يهتمّ بالعالم كما كان خلال فترة الهيمنة الإمبرياليّة الأوروبيّة وبعدها، وتأثير ذلك على الآداب المعاصرة... وعلى هذا النحو، تكون آداب البلاد الأفريقيّة، واستراليا وبنغلاديش وكندا وبلاد البحر الكاريبي والهند ...كلها آداب «ما بعد الاستعمار»... وما يجمع بين هذه الآداب -بعد سماتها الإقليميّة الخاصّة- أنها ظهرت بشكلها الحالي في أعقاب تجربة الاستعمار، وأكّدت نفسها من خلال إبراز التوتر مع القوة الإمبريالية، وبالتركيز على ما يميزها عن فرضيات المركز الإمبريالي. وهذا هو ما يجعلها آدابًا ما بعد استعماريّة»[1].

وبناء على ما سبق، فنظريّة «مابعد الاستعمار» هي التي تهدف إلى تحليل كل ما أنتجته الثقافة الغربيّة باعتبارها خطابًا مقصديًا، يحمل في طياته توجهات استعماريّة إزاء الشعوب التي تقع خارج المنظومة الغربيّة. كما يوحي المصطلح بوجود استعمار جديد يخالف الاستعمار القديم؛ لذا يتطلّب هذا الاستعمار التعامل معه من خلال رؤية جديدة، تكون رؤية موضوعية وعلميّة مضادة. ويعرف سعد البازعي مصطلحي الخطاب الاستعماري ونظريّة «مابعد الاستعمار» قائلاً: «يشير هذان المصطلحان اللذان يكملان بعضهما بعضًا إلى حقل من التحليل ليس جديدًا بحد ذاته، ولكن معالمه النظريّة والمنهجية لم تتضح في الغرب إلاّ مؤخّرًا مع تكثيف الاهتمام به، وازدياد الدراسات حوله. يشير المصطلح الأول إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربيّة في مختلف المجالات من نتاج يعبّر عن توجّهات استعماريّة إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب، على أساس أن ذلك الإنتاج يشكّل في مجمله خطابًا متداخلاً بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب.أمّا المصطلح الثاني، «النظريّة مابعد الاستعماريّة»، فيشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى، وأن مرحلة من الهيمنة- تسمى أحيانًا المرحلة الإمبريالية أو الكولونيالية -كما عرّبها بعضهم- قد حلّت وخلقت ظروفًا مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين؛ ولذا فإنّ

1. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin: The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures, Routledge, London and New York, 1989, P.2.

المصطلحين ينطلقان من وجهات نظر متعارضة فيما يتّصل بقراءة التاريخ، وإن كان ذلك اختلافًا في التفاصيل لا في الجوهر، فبينما يرى بعضهم انتهاء مرحلة الاستعمار التقليدي. وبالتالي، انتهاء الخطاب المتّصل به، وضرورة أن يتركّز البحث في ملامح المرحلة التالية، وهي مرحلة مابعد الاستعمار، يرى بعضهم الآخر أن الخطاب الاستعماري ما يزال قائما وأن فرضية «المابعديّة» لا مبرّر لها»[١].

ولقد طرحت نظريّة «مابعد الاستعمار» مجموعة من الإشكالات الجوهرية التي تتعلق بالاستغراب من جهة، وتتعرض لعلاقة الأنا بالآخر، أو علاقة الشرق بالغرب، أو علاقة الهامش بالمركز، أو علاقة المستعمر بالشعوب المستعمرة الضعيفة من جهة أخرى. ومن بين هذه الأسئلة والإشكالات الافتراضات التالية: «كيف أثّرت تجربة الاستعمار في هؤلاء الذين استُعمِروا من ناحية، وأولئك الذين قاموا بالاستعمار من ناحية أخرى؟ كيف تمكّنت القوى الاستعماريّة من التحكّم في هذه المساحة الواسعة من العالم غير الغربي؟ ما الآثار التي تركها التعليم الاستعماري والعلم والتكنولوجيا الاستعماريّة في مجتمعات «ما بعد الاستعمار»؟ وكيف أثّرت النزعة الاستعماريّة؟ كيف أثّر التعليم الاستعماري واللغة المستعمرة على ثقافة المستعمرات وهويّتها؟ كيف أدّى العلم الغربي والتكنولوجيا والطبّ الغربي إلى الهيمنة على أنظمة المعرفة التي كانت قائمة؟ وما أشكال الهويّة ما بعد الاستعماريّة التي ظهرت بعد رحيل المستعمر؟ إلى أيّ مدى كان التشكّل بعيدًا عن التأثير الاستعماري ممكنًا؟ هل تركّز الصياغات الغربيّة لما بعد الاستعمار على فكرة التهجين أكثر مما تركّز على الوقائع الفعلية؟ هل ينبغي استمرار معاداة الاستعمار عبر العودة الجادة إلى الماضي السابق على فترة الاستعمار؟ كيف تلعب مسائل الجنس والنوع والطبقة دورًا في الخطاب الاستعماري وما بعد الاستعماري؟ هل حلت أشكال جديدة من الإمبريالية محل الاستعمار؟ وكيف؟»[٢]

---

١. البازعي، سعد؛ الرويلي، ميجان، دليل الناقد الأدبين، ص٩١-٩٢.

٢. وردت هذه الأسئلة في هذا الكتاب: Deepika Bahri: Introduction to Postcolonial Studies, Fall 1996.
وذلك على موقع بعنوان: www.emory.edu/English/faculty/bahri.htm

وعليه، تعد «نظريّة ما بعد الاستعمار»، في الحقيقة، قراءة للفكر الغربي في تعامله مع الشرق، من خلال مقاربة نقديّة بأبعادها الثقافية والسياسيّة والتاريخية، وبتعبير آخر، تحلّل هذه النظريّة الخطاب الاستعماري في جميع مكوّناته الذهنية والمنهجية والمقصدية، بالتفكيك والتركيب والتقويض بغية استكشاف الأنساق الثقافية المؤسّساتية المضمرة التي تتحكّم في هذا الخطاب المركزي.

المبحث الثاني: مرتكزات نظريّة «مابعد الاستعمار»

تنبني نظريّة «ما بعد الاستعمار» في مجال الحقل الثقافي بصفة عامة، وحقل النقد الأدبي بصفة خاصة، على مجموعة من المرتكزات الفكرية والمنهجية، ويمكن حصرها في المكونات والعناصر التالية:

المطلب الأوّل: فهم ثنائية الشرق والغرب

تحاول نظريّة مابعد الاستعمار فهم الشرق والغرب فهمًا حقيقيًا، برصد العلاقات التفاعلية التي توجد بينهما، سواء أكانت تلك العلاقات إيجابية مبنية على التسامح والتفاهم والتعايش، أم مبنية على العدوان والصراع الجدلي والصدام الحضاري، كما يذهب إلى ذلك صموئيل هنتنغتون في كتابه (**صراع الحضارات**). ويتمظهر الشرق بشكل جليّ في نصوص وخطابات الاستشراق. ومن ثم، يتحوّل هذا الاستشراق من خطاب معرفي موضوعي إلى خطاب سياسي كولونيالي ذاتي ومصلحي؛ لذا فقد تسلّح مثقّفو نظريّة «ما بعد الاستعمار» بآليات التفكيك والتقويض لتشتيت المقوّلات المركزيّة التي انبنت عليها حضارة الغرب.

المطلب الثاني: مواجهة التغريب

استهدفت نظريّة «مابعد الاستعمار» محاربة سياسة التغريب والتدجين والاستعلاء التي كان ينهجها الغرب في التعامل مع الشرق، بالاستعانة بعلم الاستغراب الذي ينصبّ على فهم الغرب وتعرية تصوّراته الفكرية والذهنية والمعتقدية والإيديولوجيّة. ومن ثم شمّر مثقفو نظريّة «مابعد الاستعمار» عن سواعدهم لفضح الهيمنة الغربيّة، وتعرية مرتكزاتها السياسيّة

والإيديولوجيّة، مع تبيان نواياها الاستعماريّة القريبة والبعيدة، والتشديد على جشعها المادي لاستنزاف خيرات الشعوب المقابلة الأخرى؛ لذا يتّسم الخطاب الثقافي الغربي بنزعة التمركز، وتأكيد خاصيات التفوق والتمدن والتحضر مقابل خطاب دوني يتصف بالبدائية، والشعوذة، والشهوانية، والسحر الطقوسي الخرافي.

المطلب الثالث: تفكيك الخطاب الاستعماري

تهدف نظريّة «مابعد الاستعمار» إلى فضح الخطاب الاستعماري الغربي، وتفكيك مقولاته المركزيّة التي تعبّر عن الغطرسة والهيمنة والاصطفاء اللوني والعرقي والطبقي، باستعمال منهجية التشتيت والفضح والتعرية؛ لذا فقد وجد كتاب نظريّة «مابعد الاستعمار» في تفكيكية جاك دريدا آلية منهجيّة لإعلان لغة الاختلاف، وتقويض المسلّمات الغربيّة، والطعن في مقولاتهم البيضاء ذات الطابع الحلمي الأسطوري. كما تأثّروا في ذلك بميشيل فوكو، وكارل ماركس، وأنطونيو غرامشي، وكان إدوارد سعيد رائدهم في ذلك.

المطلب الرابع: الدفاع عن الهوية الوطنية والقومية

رفض كتّاب النظريّة الاستعماريّة ومثقّفوها الاندماج في الحضارة الغربيّة، وانتقدوا سياسة الإقصاء والتهميش والهيمنة المركزيّة، ورفضوا كذلك الاستلاب والتدجين. وفي المقابل، دعوا إلى ثقافة وطنيّة أصيلة، ونادوا بالهويّة القوميّة الجامعة. ومن هؤلاء -مثلاً- كتّاب الحركة الزنجيّة الأفريقيّة ومبدعوها الذين سخّروا كل ما لديهم من آليات ثقافيّة وعلميّة لمواجهة التغريب، فتشبّثوا بهويتهم السوداء، ودافعوا عن كينونتهم الزنجيّة الأفريقيّة. وقد رأينا كذلك كتّاب الفرانكفونيّة بالمغرب العربي يحاربون المستعمر بلغته، ويقوّضون حضارته بالنقد والفضح والتعرية، مستخدمين في ذلك لغة فرنسيّة مختلطة باللغات الوطنية تهجينًا، وأسلبة، وسخرية.

المطلب الخامس: علاقة الأنا بالآخر

ترتكز نظريّة «مابعد الاستعمار» على مناقشة علاقة الأنا والغير، في ضوء مقاربات (ما بعد

الحداثة) كالمقاربة الثقافيّة، والمقاربة الماركسيّة، والمقاربة التاريخيّة الجديدة، والمقاربة السياسيّة، وذلك كله من أجل فهم العلاقة التفاعلية بين الأنا والغير، هل هي علاقة جدلية سلبية قائمة على العدوان والصراع؟ أم هي علاقة إيجابية قائمة على الأخوّة والصداقة والتعايش والتسامح؟ وبتعبير آخر، هل هي علاقة قائمة على العدوان والكراهية والإقصاء والصراع الحضاري؟ أم هي علاقة تفاهم وتعاون وتكامل؟

المطلب السادس: الدعوة إلى علم الاستغراب

إذا كان المفكّرون الغربيّون يتعاملون مع الشرق في ضوء علم الاستشراق باعتباره خطابًا استعماريًّا وكولونياليًّا من أجل إخضاعه حضاريًا، والهيمنة عليه سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا واجتماعيًا، فإن المثقفين الذين ينتمون إلى نظريّة «مابعد الاستعمار» كحسن حنفي -مثلاً- يدعون إلى استشراق مضاد، أو ما يسمى أيضًا بعلم الاستغراب بغية تفكيك الثقافة الغربيّة تشريحًا وتركيبًا، وتقويض خطاب التمركز تشتيتًا وتأجيلاً، وفضح مقصدية الهيمنة على أسس علميّة موضوعيّة .

المطلب السابع: المقاومة المادّيّة والثقافيّة

لم يكتف مثقفو «نظريّة مابعد الاستعمار» بقراءة الخطاب الاستشراقي الغربي، بل حاولوا مقاومة المستعمر بكل الوسائل المتاحة، إما عن طريق المقاومة السلمية أو المسلحة، وإما عن طريق الاستشراق المضاد، وإما بنشر الكتابات التقويضية لتفكيك المفكّرين المتمركزين: الأوروبي والأمريكي، وفضحهما بشتى السبل والطرائق، مادام هذان التمركزان مبنيين على اللون، والعرق، والجنوسة، والطبقة، والدين.

المطلب الثامن: النقد الذاتي

لم يكتف مثقفو نظريّة «مابعد الاستعمار» أيضًا بتوجيه النقد إلى الغرب، بل سعوا إلى نقد ذواتهم ضمن ما يسمى بالنقد الذاتي، كما عند الناقد الكيني الأصل عبد الرحمن جان محمد حينما صرّح قائلاً :«أعتقد أننا نحتاج إلى الإفصاح بشكل أكثر انتظامًا، عن الواجبات

التي تفرضها علينا هذه الوضعيّة البينيّة، وهي واجبات أشعر أنه يمكن استشعارها من وضعيّة مثقّف «العالم الثالث» في الأكاديميات الغربيّة. إنّنا لا نزال نكافح ضدّ الهيمنة المعرفيّة للغرب، لا نزال نحارب «الاستعمار» و«الاستعمار الجديد». ولكن بالمقارنة مع التابع في «العالم الثالث»، نحن نعيش في ظروف بالغة الرفعة. بعض النقاد يؤكّدون أن نوعًا معينًا من نظريّة ما بعد الاستعمار يمثّل هو نفسه جزءًا من البنية القائمة على الهيمنة، أي أنه نوع مستمرّ ومكرّر من الاستعمار؛ ولهذا أعتقد أنه لا بدّ لنا أن نستمر على خطى جاياتري سبيفاك وآخرين، فنتفحّص وضعية ذواتنا في كل هذه النواحي وبشكل أكثر انتظامًا»[1].

يعني هذا أن ثمة مفارقة بين القول والفعل، وأن هناك انفصامًا وجوديًا وحضاريًا وطبقيًّا بين مفكّري نظريّة «مابعد الاستعمار» وواقعهم المتخلّف المزري.

المطلب التاسع: غربة المنفى

يعيش أغلب المثقّفين الذين ينتمون إلى نظريّة «مابعد الاستعمار» في الغرب منفيّين، أو لاجئين،أو محميّين، أو معارضين. ومن ثم، ينتقدون مرة بلدانهم الأصلية وواقعها المتخلّف؛ ومرة أخرى، يرفضون سياسة التغريب والتهميش والتمركز الغربي. ويعني هذا أنهم يعيشون تمزّقًا ذاتيًّا وموضوعيًّا، وهم دائمًا في غربة ذاتية داخل المنفى المكاني والذاتي والعقلي والنفسي، كما هو حال جوليا كريستيفا وإدوارد سعيد -مثلاً-. وهكذا، يتحدّث إدوارد سعيد -مثلاً- في كتابه (**صور المثقّف**)، عن حالة المنفى اللاذعة، وهي تعبّر عن فضاء العتبة، فضاء الأزمة والصراع الداخلي. ومن هنا، «فالمنفى بالنسبة للمثقف -بهذا المعنى الميتافيزيقي- هو حالة من عدم الراحة، حالة حركة، ألا يستقر أبدًا، وألا يدع الآخرين يستقرّون؛ إذ ليس بإمكانك أن ترجع إلى حالة من حالات وجودك الأولى في وطنك، ربما تكون الحالة الأكثر استقرارًا، كما أنه ليس بإمكانك أبدًا -ويا للأسف- أن تصل إلى وطنك الجديد أو حالتك

1. Theory, Practice and the Intellectual: A Conversation with Abdul R. Jan Mohamed, by S.X. Goudie, Juvert: A Journal of postcolonial Studies, published by The College of Humanities and social sciences, North Carolina State University, Volume 1, Issue 2, 1997.

الجديدة». ثم يستطرد سعيد في فصول كتابه الصغير، إلى توصيف وضعيّة ذلك المثقّف المأمول الذي يمكنه أن يقول الحقيقة للسلطة في وجهها»[1].

إذن تعدّ الغربة الذاتية والمكانية والحضارية من العوامل الرئيسة التي دفعت مجموعة من باحثي الوطن العربي والإسلامي إلى نقد الذات من جهة، ونقد الهيمنة الغربيّة من جهة أخرى.

المطلب العاشر: التعدّديّة الثقافيّة

دافع كثير من مثقّفي نظريّة «مابعد الاستعمار» عن التعددية الثقافية، ورفضوا التمركز الثقافي الغربي والثقافة الواحدة المهيمنة. كما رفضوا سياسة التدجين والتغريب والإقصاء، ونادوا بالتنوع الثقافي والانفتاح الثقافي عبر آليات المثاقفة، والترجمة، والنقد، والتفاعل الثقافي. بمعنى أن هناك ثقافات جديدة إلى جانب الثقافة الغربيّة المركزيّة، كالثقافة العربية، والثقافة الآسيوية، والثقافة الأفريقية، والثقافة الأمازيغية... بمعنى أنّه ليس هناك ثقافة مهيمنة واحدة ووحيدة، بل هناك ثقافات هجينة متعددة ومتداخلة ومتلاقحة.

المبحث الثالث: روّاد نظريّة «مابعد الاستعمار»

ثمة مجموعة من الكتّاب والنقّاد والمثقّفين الذين يمثّلون نظريّة «مابعد الاستعمار»، سواء أكانوا باحثين ينتمون إلى الغرب، أم ينتمون إلى العالم الثالث. ونذكر من الدارسين الشرقيّين الأعلام التالية أسماؤهم:

المطلب الأوّل: إدوارد سعيد

ألّف الكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد كتابًا قيّمًا بعنوان: (**الاستشراق**) سنة ١٩٧٨م[2]؛ حيث استعرض فيه تاريخ الاستشراق الغربي ومراحله التطوّريّة، وكتب مقالة قيّمة بعنوان: (**العالم والنص والنقّاد**) سنة ١٩٨٣م، يدعو فيها إلى دراسة النصّ في علاقة بعالمه الخارجي.

1. Said, Edward. Representations of The Intellectual, Vintage Books, New York, 1996, P.5.

٢. سعيد، إدوارد، الاستشراق.

بمعنى أنّ إدوارد سعيد ينتقد «جميع أنماط التحليل النصّي التي عدّت النصوص على أنها منفصلة عن العالم الموجود فيه. وفكرة أنّ التحليل النصي قد يكون ممكنًا من أجل أن يكون هناك قراءات لانهائية وممكنة لأي نصّ يمكن أن تتحقّق من خلال فصل النص عن العالم الحقيقي»[١].

ويعدّ إدوارد سعيد من رواد علم الاستغراب، ومن محللي الخطاب الاستعماري، ومن أهم منظّري نظريّة «مابعد الاستعمار»؛ لذلك توّج بكونه مؤسّسًا لهذا الحقل المعرفي الذي يعنى بتفكيك الخطاب الاستعماري أو الكولونيالي الجديد. كما يعد أيضًا من رواد النقد الثقافي؛ لأنه اهتمّ كثيرًا باستكشاف الأنساق الثقافية المضمرة في المؤسّسات المركزيّة الغربيّة، بتحليل الخطاب الاستشراقي تفكيكًا وتشريحًا وتقويضًا، متأثّرًا في ذلك بمنهجيّة دريدا، وميشيل فوكو، وأنطونيو غرامشي.

وينطلق إدوارد سعيد، في كتابه: (**الاستشراق**) من تعريف الشرق، بتحديد مدلولاته الجغرافيّة والحضاريّة، وتعريف مصطلح الاستشراق في ضوء المفاهيم اللغويّة، والعلميّة، والأكاديميّة، والتاريخيّة، والماديّة؛ وبعد ذلك ينتقل إلى استعراض تاريخ الاستشراق الغربي في مساراته العلميّة والاستعماريّة، مركّزًا بالخصوص على الاستشراق الفرنسي، والاستشراق الإنجليزي، والاستشراق الأمريكي الذي ازدهر بعد الحرب العالميّة الثانية؛ ومن ثم تعامل الباحث مع الاستشراق خطابًا للتحليل، معتمدًا في ذلك على نظريات ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي. وفي هذا الصدد، يقول إدوارد سعيد: «إذا اتّخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة تحديدًا تقريبيًّا، فإن الاستشراق يمكن أن يناقش، ويحلّل بوصفه المؤسّسة المشتركة للتعامل مع الشرق- التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه: وبإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه. ولقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للخطاب، كما يصفه في كتابيه (**حفريات المعرفة**) و(**المراقبة والعقاب**) ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق. وما أطرحه هنا هو أننا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه خطابًا، فلن يكون في وسعنا أبدًا أن نفهم

١. النظريّة الأدبيّة، م.س، ص١٢٧.

الفرع المنظّم تنظيمًا عاليًا الذي استطاعت الثقافة الغربيّة عن طريقه أن تتدبّر الشرق -بل حتى أن تنتجه- سياسيًّا، واجتماعيًّا، وعسكريًّا، وعقائديًّا، وتخييليًّا، في مرحلة ما بعد عصر التنوير. وعلاوة على ذلك، فقد احتلّ الاستشراق مركزاً هو من السيادة بحيث أنني أومن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلاً متعلّقًا به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل. ولا يعني هذا أن الاستشراق، بمفرده، يقرر ويحتم ما يمكن أن يقال عن الشرق، بل إنه يشكّل شبكة المصالح الكلية التي يستحضر تأثيرها بصورة لا مفرّ منها في كل مناسبة يكون فيها ذلك الكيان العجيب «الشرق» موضعًا للنقاش. أما كيف يحدث ذلك؟ فإنه ما يحاول هذا الكتاب أن يكشفه، كذلك يحاول هذا الكتاب أن يظهر أن الثقافة الغربيّة اكتسبت المزيد من القوة ووضوح الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتًا بديلة»[١].

ومن الناحية المنهجيّة، اعتمد إدوارد سعيد على دراسة الخطاب الاستشراقي بمنهجيّة فيلولوجيّة تفكيكيّة قائمة على دراسة الأفكار والثقافات والتواريخ؛ ليبرهن على أن العلاقة بين الشرق والغرب مبنية على القوة والسيطرة والهيمنة المعقّدة المتشابكة. ومن ثم، يرى إدوارد سعيد أنه «ينبغي على المرء ألاّ يفترض أبدًا بأن بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا كان للحقيقة المتعلّقة بها أن تجلى. وأنا نفسي أؤمن بأن الاستشراق أكثر قيمة بشكل خاص كعلامة على القوة الأوروبية -الأطلسية- بإزاء الشرق منه كخطاب حقيقي عن الشرق (وهو ما يدعو إليه الاستشراق، في شكله الجامعي أو البحثي). على أي حال، إن ما علينا أن نحترمه ونحاول أن ندركه هو القوّة المتلاحمة للخطاب الاستشراقي، وعلاقاته الوثيقة بالمؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة المعزّزة، وقدرته المهيبة على البقاء»[٢].

وعليه، فلقد تمثّل إدوارد سعيد منهجية ميشيل فوكو في دراسة الخطاب، ثمّ استحضر أفكار أنطونيو غرامشي في التمييز بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، والحديث

١. الاستشراق، م.س، ص٣٨-٣٩.

٢. م.ن، ص٤١.

عن التسلط الثقافي. من ثم، يمثّل الاستشراق الغربي نوعًا من التسلّط الثقافي؛ لأنه يؤكّد التفوّق الأوروبي مقابل التخلّف الشرقي، ويبيّن أيضًا أن للغرب اليد العليا على الشرق تنويرًا، وتعليمًا، وتثقيفًا، وتمدينًا.

وقد استند إدوارد سعيد، في تعامله مع الخطاب الاستشراقي، إلى رؤية ثقافيّة سياسيّة قائمة على ثلاث خطوات منهجيّة هي:

أوّلًا: التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسيّة

وثانيًا: الاهتمام بالمسألة المنهجية في التعامل مع الأفكار والمؤلّفين والمراحل التاريخية، بالتركيز على الاستشراق الاستعماري للشرق، سواء أكان فرنسيًا، أم بريطانيًا، أم أمريكيًا.

وثالثًا: البعد الشخصي الذي يتمثّل في الجمع بين الموضوعية والذاتية القائمة على الوعي النقدي، مع الاستعانة بأدوات البحث التاريخي، والسياسي، والإنساني، والثقافي.

وفي الأخير، يبين إدوارد سعيد أنّ كتابه: (**الاستشراق**) موجّه إلى مجموعة من القرّاء، بما فهيم طلاب الأدب والنقد؛ لتبيان العلاقات المتداخلة بين المجتمع والتاريخ والنصوص، وفهم الدور الثقافي الذي يقوم به الشرق في الغرب، مع الربط بين الاستشراق وبين العقائدية والسياسة ومنطق القوة. كما يقدّم الكتاب إلى القارىء العام وقارىء العالم الثالث؛ حيث تطرح هذه الدراسة بالنسبة له خطوة لا نحو فهم السياسة الغربيّة والعالم الغربي في هذه السياسة، بل نحو فهم قوة الخطاب الثقافي الغربي، وهي قوّة كثيرًا ما تُفهم خطأً على أنّها زخرفية فقط، أو منتمية إلى البنية الفوقية. «إنّ أملي هو أن أوضح البنية المتينة الصلبة للسيطرة الثقافية والأخطار والإغراءات الكامنة في استخدام هذه البنية، خصوصًا بالنسبة للشعوب المستعمرة سابقًا، عليهم أو على الآخرين»[١].

إذًا، لقد تأثر إدوارد سعيد بفكر (مابعد الحداثة) بصفة عامة، وفكر ميشيل فوكو بصفة خاصة، دون أن ننسى تأثّره بالتاريخ الجديد، وفلسفة جاك ديريدا التفكيكية والتقويضية. وقد ربط إدوارد سعيد خطابه الاستشراقي بنزعة التباين والاختلاف بين الشرق والغرب؛ فقد تسلّح الغرب بكل مقولاته المركزيّة وآلياته البنيويّة لإخضاع الشرق والهيمنة عليه سياسيًّا،

١. الاستشراق، م.س، ص٥٧.

وعسكريًّا، واجتماعيًّا، وثقافيًّا، وعلميًّا. ومن ثمّ، يقوم الاستشراق بدور مهمّ في عمليّة الإخضاع والاستيلاء والتغريب، بربط الشرق بأغراض المصلحة الغربيّة. ومن ثم، يتبجح الاستشراق الغربي بالصفات الرشيدة للحضارة الغربيّة التي تتمثّل في الديمقراطية على سبيل الخصوص. بينما يعرّف الشرق بالصفات الذميمة كالشهوانية، والبدائية، والاستبدادية. ومن ثم، فالغرب عند إدوارد سعيد هو العقل، والمركز، والاستشراق.

ومن هنا، يطرح إدوارد سعيد سؤالاً مهمًّا وقيّمًا: هل كتّاب السكان الأصليين في إطار النظريّة الجديدة يتمثّلون النظريّة الغربيّة أم يعارضونها؟ بمعنى أنّهم هل يرفضون الثقافة السائدة؟ أم يخضعونها لمشرح التفكيك والتقويض بالمفهوم الدريدي نسبة إلى تفكيكية جاك دريدا؟!!

ويرى ديفيد كارتر **(David Karter)**، في كتابه: (**النظريّة الأدبيّة**)، إنّ تحليلات إدوارد سعيد «للخطابات الاجتماعيّة المختلفة هي بشكل أساسي تفكيكية و«ضدّ التيار». فقد كان هدفه تهميش الوعي للعالم الثالث، وتقديم نقد من شأنه أن يقوض هيمنة خطابات العالم الأول. بالنسبة لسعيد، جميع تمثيلات المشرق المقدمة من قبل الغرب تشكل جهدًا دؤوبًا يهدف إلى الهيمنة والإخضاع. وقد خدم الاستشراق أغراض الهيمنة الغربيّة (بالمعنى الذي قصده غرامشي): لإضفاء الشرعية على الإمبريالية، وإقناع سكان هذه المناطق بأن قبولهم للثقافة الغربيّة هي عملية تمدين إيجابية. ومن خلال تعريف الاستشراق للشرق، فإنه يعرِّف أيضًا كيف يتصوّر الغرب نفسه (وذلك من خلال المعارضات الثنائية). فالتشديد على الشهوانية والبدائية والاستبدادية في الشرق يؤكد على الصفات الرشيدة والديمقراطية عند الغرب»[١].

وما يلاحظ على إدوارد سعيد أنه قد أهمل الاستشراق الإسباني، على الرغم من طابعه الاستعماري في المغرب على سبيل الخصوص. كما نعتبره المؤسّس الحقيقي للنظريّة «مابعد الاستعمار» في الحقلين الثقافيين: العربي والغربي على حدّ سواء. ويعد كذلك الممهِّد الفعلي للنقد الثقافي. ومن هنا، «يأتي إدوارد سعيد في طليعة محللي الخطاب الاستعماري،

١. النظريّة الأدبيّة، م.س، ص١٢٦.

بل ويعدّه بعضهم رائد الحقل، فقد استطاع بمفرده في كتابه: (**الاستشراق**)، كما كتب أحد الدارسين مؤخّرًا، «أن يفتتح حقلاً من البحث الأكاديمي هو الخطاب الاستعماري» (باتراك ويليامز، ٥). ذلك أن دراسة سعيد للاستشراق دراسة لخطاب استعماري، خطاب تلتحم فيه القوة السياسيّة المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثقافي، غير أن تحليل سعيد جاء مرتكزاً على سياق معرفي وبحثي سابق له يتضمن أعمال اثنين من المفكّرين الأوروبيين المعاصرين، هما: الفرنسي ميشيل فوكو والإيطالي أنطونيو غرامشي. ومن الممكن والحال كذلك اعتبار هذين المفكّرَين ممن وضعوا أسس البحث في الخطاب الاستعماري، بالإضافة إلى بعض فلاسفة مدرسة فرانكفورت مثل: ثيودور أدورنو، وماكس هوركهايمر، وكذلك والتر بنجامين، وحاناه أريندت»[١].

ومن هنا، فكتاب (**الاستشراق**) لإدوارد سعيد خير نموذج يعبّر عن نظريّة مابعد الاستعمار، مادام هذا الكتاب خطابًا مضادًا للاستشراق الغربي؛ لكونه يحوي انتقادات واعية ولاذعة لخطاب التمركز الغربي تقويضًا وتفكيكًا وتشتيتًا. و«هناك شبه إجماع بين الدارسين على الدور المؤسّس الذي لعبه كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، في صياغة اللبنات الأولى لنظريّة «ما بعد الاستعمار». فقد استشار هذا الكتاب بما طرحه من أفكار، طائفة أخرى واسعة من الكتابات التي ناقشت هذه الأفكار، أو ردّت عليها، أو طوّرتها، سواء أكان في كتابات اللاحقين من منظّري «ما بعد الاستعمار» مثل: سلمان رشدي، وهومي بابا، وجاياتري سبيفاك، أو من تصدّوا للنظريّة من منظور مخالف، وكشفوا عن تناقضاتها، مثل إعجاز أحمد وعارف ديليرك. وقد شارك إدوارد سعيد بعد ذلك في تطوير النظريّة وتأمّلها، من خلال كتاباته ومراجعاته المتعدّدة التالية لكتاب الاستشراق، وخاصّة في كتب مثل: «الثقافة والإمبرياليّة» و«صور المثقّف» و«تأمّلات حول المنفى» وغيرها. وكان أن انتهت هذه الكتابات جميعًا، وفي زمن قصير نسبيًّا، إلى بلورة حقل ثقافي جديد يُعرف الآن باسم «ما بعد الاستعمار»[٢].

وعليه، يعدّ إدوارد سعيد المؤسّس الفعلي لنظريّة ما بعد الاستعمار في فترة ما بعد

---

١. دليل الناقد الأدبين، م.س، ص٩٢.

٢. دومة، خيري، (عَـدْوَى الرَّحِـيل موسم الهجرة إلى الشمال ونظريّة «مـا بعـد الاستعمار»)،

http://www.ibn-rushd.org/forum/Adwa-al-Raheel.htm

الحداثة، ومن الممهّدين الفعليين للنقد الثقافي وعلم الاستغراب على حد سواء.

المطلب الثاني: هومي بابا

أما الباحث الهندي هومي بابا **(Bhabha, Homi)**، فقد تأثّر كثيرًا بإدوارد سعيد، ومشيل فوكو، وجاك دريدا، وجاك لاكان... فقد اهتم بالنصوص التي تستكشف هامش المجتمع في عالم «مابعد الاستعمار»[1]، برصد العلاقات الخفية والمتبادلة بين الثقافات المهيمنة والمستعبدة، ولاسيما في مجلّده (**مركز الثقافة**) (١٩٩٤م). ويرى هومي بابا أن «التفاعل بين المستعمر (بكسر الراء) والمستعمر (بفتح الراء) يؤدي إلى انصهار المعايير الثقافية التي تؤكّد السلطة الاستعماريّة، بل وتهدّد أيضًا في محاكاتها بزعزعة استقرارها. وهذا ممكن لأن هوية المستعمر في حدّ ذاتها غير مستقرة، إذ توجد في وضع معزول ومغترب، كما توجد هوية المستعمر بحكم اختلافها، فهي تتجسد فقط في الاتصال المباشر مع المستعمر. وقبل ذلك، فإنّ حقيقتها الوحيدة موجودة في إيديولوجيّة الاستشراق كما عرفها سعيد»[2].

ومن هنا، يعدّ هومي بابا من روّاد نظريّة ما بعد الاستعمار وعلم الاستغراب على حد سواء؛ حيث واجه الغرب بمنطق الفكر التفكيكي، ومشرح النقد، وسلاح التقويض، ومنهج التشكيك.

المطلب الثالث: سلمان رشدي

أمّا الكاتب الهندي سلمان رشدي، فلقد استعرض، في كتابه: (**الإمبراطورية التي ترد كتابة**)، مجمل الكتابات التي صيغت في شكل ردود من قبل مثقّفي أفريقيا وآسيا. وتشكّل

1. Bhabha, Homi K.: Locations of Culture: Discussing Post-Colonial Culture. London: Routledge, 1996.

- Nation and Narration. New York: Routledge, 1990.

- Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse, October 28 (1984): 125-33.

- The Postcolonial Critics Homi Bhabha Interviewed by David Bennett and Terry Collits, Arena 96 (1991): 47-63.

٢. النظرة الأدبيّة، م.س، ص١٢٧-١٢٨.

كتابته التقويضية رد فعل على خطابات الثقافة البريطانية المركزيّة التي تشكّل ما يسمّى بالنظريّة مابعد الاستعمار.

المطلب الرابع: جسي سي سبيفاك

تعدّ الناقدة الهندية جي سي سبيفاك[1] **(Spivak, Gayatri Chakravorty)** من المؤسّسين الفعليين للخطاب الكولونيالي الجديد. وتعدّ كذلك أوّل منظّرة نسوية بحق وحقيق في مرحلة «مابعد الاستعمار»، فلقد انتقدت الحركة النسوية الغربيّة انتقاداً عنيفًا بتركيز «اهتماماتها على عالم البيض من الطبقة المتوسطة ومن جنسين مختلفين. وتهتم سبيفاك أيضًا بدور الطبقة الاجتماعيّة، وقد ركّزت على ما أصبح يُعرف في دراسات «مابعد الاستعمار» باسم: «الأتباع»، وهو في الأصل مصطلح عسكري يشير إلى أولئك الذين هم في مرتبة أو مكانة أدنى. وإن استخدام هذا المصطلح في النظريّة النقديّة مستمدٌّ من كتابات الكاتب غرامشي. وتستخدم سبيفاك هذا المصطلح للإشارة إلى جميع المستويات المتدنية من المجتمع الاستعماري وما بعد الاستعماري: العاطلين عن العمل والمشردين والمزارعين الذين يعيشون من مورد رزقهم وما إلى ذلك»[2].

وتستند سبيفاك إلى منهجية تحليلية نسوية تفكيكية ماركسيّة ثقافية، وخاصة في مقالها (**هل يمكن للتابع أن يتحدّث؟**)(١٩٨٨م)، مركّزة على وضعية المرأة الهندية، أو ما يسمّى بالإناث التابعات، فتناقش سبيفاك «أنه في الممارسة الهندية التقليدية كحرق الأرامل على محارق أزواجهن الجنائزيّة، لم يسمح الهنود ولا المستعمر البريطاني للنساء بالتعبير عن آرائهن الخاصّة»[3].

وعليه، فلقد اهتمّت سيباك بالدفاع عن المرأة الشرقية، ومواجهة الهيمنة الغربيّة، والدفاع عن المهاجر، والاهتمام بالأدب والثقافة.

---

1. Spivak, Gayatri Chakravorty. A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present, Cambridge, MA: Harvard UP, 1999.

٢. النظريّة الأدبيّة، م.س، ص١٢٨.

٣. م.ن، ص١٢٨.

المطلب الخامس: عبد الوهاب المسيري وحسن حنفي

استهدف كثير من المفكّرين العرب تعرية النسق الحضاري الغربي، وتقويض مقولاته المركزيّة، وتفكيك مقاصده الإيديولوجيّة، كما فعل عبد الوهاب المسيري في كتابه (**موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري وتصنيفي جديد**)، وما فعله في كتابه (**الإيديولوجيّة الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة**)(١٩٨٣م)، وما أنجزه حسن حنفي في كتابه (**مقدمة في علم الاستغراب**)(١٩٨١م)؛ حيث حاول «فكّ عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس». غير أننا رأينا هذه العقدة وقد أخذت طريقها إلى الحل فعلاً في دراسات إدوارد سعيد وعبد الوهاب المسيري وغيرهما. ولم يكن البحث والتحليل الطريقين الوحيدين اللذين اعتمد عليهما الدارسون لفك العقدة المشار إليها؛ فبالإضافة إلى ذلك لعبت الترجمة دورًا حين اعتنت بما يتصل بهذه العقدة، ويؤدي إلى حلها، كما في ترجمة عبد الوهاب المسيري لكتاب المؤرخ الأمريكي كيفن رايلي (**الغرب والعالم**) (١٩٨٥م) الذي يبرز بعض أوجه الخلل في الثقافة الغربيّة، فيعريها مما تبدو عليه أحيانًا من تفوّق مطلق وصلاحية عالميّة»[١].

هذا، ويعد حسن حنفي من أهم رواد علم الاستغراب العربي، فقد كان هدفه هو مواجهة الاستشراق بفهمه بشكل جيد، واستيعاب منظومته الفكرية والفلسفية والعلميّة لتبيان مظاهر قوة الغرب وضعفه.

المطلب السادس: فرانز فانون

لا تقتصر نظريّة «مابعد الاستعمار» على كتاب آسيا وأفريقيا. فهناك باحثون من الغرب، مثل: فرانز فانون (**Frantz Fanon**)، وهو من الكتّاب السابقين الذين ارتبطوا بنظريّة «مابعد الاستعمار» بوجه من الوجوه، كما يظهر ذلك جليًّا في كتابه: (**المعذّبون في الأرض**) (١٩٦١م)؛ حيث يحلّل فانون طبيعة الاستعمار الكولونيالي، ويبيّن طابعه الذاتي والمصلحي،

---

١. دليل الناقد الأدبين، م.س، ص٩٤.

على أساس أن الاستعمار مصدر للعنف والإرهاب؛ مما يولّد ذلك مقاومة مضادة من قبل الشعوب المستضعفة، أو البلدان المستعمَرة. ومن ثمّ، ينتقد فرانز فانون الأنظمة الاستعماريّة الكولونيالية الغربيّة. ويثور على المنظومة الغربيّة التي ينتمي إليها، معتبرًا إيّاها رمزًا للتسلّط الثقافي، ومنظومة مركزيّة مبنية على قوة العلم والثقافة والتكنولوجيا بغية الهيمنة والسيطرة، وإخضاع الشرق ماديًّا ومعنويًّا. وخير من يمثّل الرد الفعلي المباشر على التغريب الاستعماري والتسلّط الثقافي المركزي الغربي الحركات الثقافية المضادة، كالحركة الزنجية التي يتزعّمها كتّاب أفريقيا، مثل: الشاعر السينيغالي ليوبولد سيدار سينغور، وإيمي سيزير (**Aimé Césaire**) في كتابه: (**خطاب حول الكولونيالية**)(١٩٥٠م)، وكوام نيكروما (**Kwame Nkrumah**) في كتابه: (**نظريّة الوعي**)(١٩٧٠م)، والمبدعين السودانيين: الشاعر محمد الفيتوري الذي خصّص أفريقيا بمجموعة من الدواوين الشعرية الوطنية والقومية كما في ديوان (**أغاني أفريقيا**)[١]، والروائي الطيب صالح كما **في روايته (موسم الهجرة إلى الشمال)**...

ويذهب فرانز فانون إلى أنّ نظرة الغرب إلى أفريقيا قائمة على صورة استعلائية. وفي هذا السياق، يقول: «كانت تلك القارة المترامية الأطراف (يقصد أفريقيا) في نظر الاستعمار مأوى للمتوحّشين، موطنًا يحفل بالهرطقة والأباطيل، ومكرّسًا للازدراء الكبير، للعنة الربانية، موطنًا لآكلي لحوم البشر، موطنًا للزنوج»[٢].

ومن هنا، فقد جاءت الحركة الزنجية الأفريقية في الحقيقة لتواجه التغريب والاسترقاق والاستعمار والتمييز العنصري من جهة، والتغنّي بالحرّيّة والهويّة والثورة والإنسان من جهة أخرى.

يمكن الحديث أيضًا عن الباحث الإنجليزي روبرت يونغ (**Robert JC Young**)، صاحب كتاب (ميثولوجيات بيضاء: كتابة التاريخ والغرب) (١٩٩٠م). فلقد استهدف تقويض التمركز الغربي، وتفكيك الفكر الماركسي الغربي، بإعادة كتابة تاريخ الفكر الغربي من هيجل إلى ميشيل فوكو؛ حيث يرى أن التمركز الغربي أسطورة ليس إلّا. ويعد روبرت يونغ من رواد

١. الفيتوري، محمد، ديوان محمد الفيتوري.

2. Franz Fanon: Les Damnés de la Terre de la terre, première édition: 1961, P.145.

الخطاب الكولونيالي الجديد، ومن الفاعلين في مجال النقد والأدب والتاريخ. وقد انتقد يونغ الفكر الماركسي باعتباره المبرّر والمسوغ الشرعي والفلسفي لدخول بريطانيا للهند؛ إذ اعتبر ذلك ظاهرة إيجابيّة لإدخال الهند في سياق التمدّن والتحضر. ومن ثم، فلقد اتخذ الفكر الماركسي طابعًا هيغيليًّا يجعل من الغرب مركزًا للقيادة والعلم والمعرفة. كما اعتمد يونغ على التفكيكية في تقويض الماركسيّة. و«يذكرنا هذا بأن تحليل الخطاب الاستعماري أو نظريّة «مابعد الاستعمار» يتقاطع مع العديد من المناهج وحقول البحث الثقافية الغربيّة المعاصرة، وذلك بوصفه هو الآخر واقعًا تحت مظلّة الفكر مابعد الحداثي ومابعد البنيوي»[١].

إذًا، هؤلاء هم بعض الرواد الذين مثّلوا نظريّة «مابعد الاستعمار»، سواء أكان ذلك في الشرق أم في الغرب، وقد بذلوا فعلاً جهدًا مشكورًا في تعرية الخطاب الاستشراقي المركزي، وفضحه تفكيكًا، وتقويضًا، واستغرابًا، وتشتيتًا.

المبحث الرابع: تقويم نظريّة «مابعد الاستعمار»

يتّضح لنا، من هذا كله، أن نظريّة «مابعد الاستعمار» قد سخّرت كلّ آلياتها الفكرية والمنهجية والمعرفية لتقويض الرؤية المركزيّة عند الغربيين، بإعادة النظر في كثير من المسلّمات والمقولات المركزيّة الغربيّة بالمراجعة، والدرس، والتحليل، والتقويم في إطار ما يسمى بعلم الاستغراب. وقد أعيد النظر كذلك في خطاب الاستشراق بالتحليل والتفكيك والنقد الواعي، بيد أن هذه النظريّة هي خليط من المناهج والتحليلات، قائمة على الانتقاء والاصطفاء المنهجي، كما أن عيّنات البحث محدودة، كما عند إدوارد سعيد، ولم تأت هذه النظريّة بالجديد مقارنة بنظريات الخطاب الاستعماري الكلاسيكي.

وقد تعرّض أصحابها لانتقادات عميقة وواسعة، بعضها أخلاقي، وبعضها علمي، واتهموا هذه النظريّة بالفشل، كما تنطوي هذه النظريّة على مجموعة من التناقضات والمفارقات، وانفصام بين القول والفعل، وانفصال شاسع بين النظري والواقعي.

---

١. دليل الناقد الأدبين، م.س، ص٩٣.

الخاتمة

وخلاصة القول، نستنتج مما سبق، أن نظريّة «مابعد الاستعمار» نظريّة تسلّح بها كتّاب العالم الثالث بعد الحرب العالميّة الثانية، وخاصّة كتاب آسيا وأفريقيا، لمجابهة التمركز الغربي، وتقويض المقولات الفكرية الأوروبيّة والأمريكيّة تقويضًا وتشتيتًا وتأجيلاً، بآليات منهجية متداخلة: تفكيكيّة، وثقافيّة، وسياسيّة، وتاريخيّة، ومقارنة...

إنّ نظريّة «مابعد الاستعمار» هي حركة ثقافية مضادة ومقاومة، ظهرت في مرحلة «مابعد الحداثة» للوقوف في وجه التغريب، والتهميش، والتعالي، والهيمنة الغربيّة المغلوطة انطلاقًا من تصوّرات علم الاستغراب.

لم تقتصر الكتابة في النظريّة الكولونياليّة الجديدة على كتَّاب العالم الثالث، فقد توسّعت لتضمّ كتّابًا من المنظومة الغربيّة الذين ثاروا على الثقافة البيضاء، فاعتبروها ثقافة أسطوريّة حالمة وخياليّة، مبنيّة على خطاب الإخضاع والاستعلاء والهيمنة والاستعمار من جهة، والتمييز اللوني والعرقي والجنسي والديني والطبقي من جهة أخرى.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

١. البازعي، سعد؛ الرويلي، ميجان، دليل الناقد الأدبين، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.

٢. دومة، خيري، (عَدْوَى الرَّحِيل موسم الهجرة إلى الشمال ونظريّة «ما بعد الاستعمار»)،

٣. سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبوديب، مؤسّسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط٧، ٢٠٠٥م.

٤. الفيتوري، محمد، ديوان محمد الفيتوري، المجلد الأول، دار العودة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢م.

٥. كارتر، ديفيد، النظريّة الأدبيّة، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٨م.

ثانياً: المصادر الأجنبية

1. A Conversation with Abdul R. Jan Mohamed, by S.X. Goudie, Juvert: A Journal of postcolonial Studies, published by The College of Humanities and social sciences, North Carolina State University, Volume 1, Issue 2, 1997.
2. Said, Edward. Representations of The Intellectual, Vintage Books, New York, 1996.
3. http://www.ibn-rushd.org/forum/Adwa-al-Raheel.htm
4. Bhabha, Homi K.: Locations of Culture: Discussing Post-Colonial Culture. London: Routledge, 1996.
5. Nation and Narration. New York: Routledge, 1990.
6. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse, October 28 (1984).
7. The Postcolonial Critics Homi Bhabha Interviewed by David Bennett and Terry Collits, Arena 96 (1991).
8. Spivak, Gayatri Chakravorty. A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present, Cambridge, MA: Harvard UP, 1999.
9. Franz Fanon: Les Damnés de la Terre de la terre,première édition: 1961.

ما بعد الغرب

تداعيات الديمقراطيّة الرأسماليّة وتهافتها في العالم الغربي

أوليفر ستونكل[1]

تمهيد

على الرغم من الاستراتيجيّات الناجحة التي يضعها الغرب للمحافظة على هيمنته على العالم في العقود المقبلة، فإن ثمة مؤشِّرات عميقة على ما عدَّه كثيرون من مفكّري وعلماء اجتماع في أوروبا وأميركا الشمالية بأنه نهاية الصورة التاريخيّة للغرب المعاصر. ولعلّ أبرز هذه المؤشرات انكفاء القارة الأوروبية كمركز استعماري مهيمن على العالم، وحالة الاضطراب التي تعيشها أميركا اقتصاديًّا وأمنيًّا وعسكريًّا، وترافق ذلك كله مع ظهور قوى ناشئة تنافس الغرب بأوروبيّيه وأميركيّيه على استخدام النظام الدولي وفقًا لمصالحها.

هذه المؤشّرات أضاء عليها المفكِّر والأكاديمي الألماني أوليفر ستونكل في كتابه: «ما بعد العالم الغربي». وهذا البحث يشكّل خلاصة الأفكار الرئيسية التي قدّمها ستونكل في سياق مسعاه إلى تظهير تداعيات الديمقراطية الرأسمالية وتهافتها، والتنافس الحاد المفتوح ما بين الولايات المتّحدة الأميركيّة من جهة، والقوى الناشئة، وعلى رأسها الصين، من جهة ثانية.

يعتقد العديد من العلماء الغربيين أن القوى الناشئة سوف تسعى إلى تقويض المؤسّسات الغربيّة، وإضعاف القواعد والمعايير التي تقوم عليها. هذا الاعتقاد قائم على فهم خاطئ بأن القواعد المعمول بها اليوم هي في طبيعتها غربيّة بحتة، وبالتالي فهي غريبة عن القوى الناشئة مثل الصين والهند.

هذه الفكرة هي نتاج الرؤية العالميّة التي تتمحور حول الغرب من دون أن تعترف بالدور

---

١. مفكّر وأكاديمي ألماني.

ـ ترجمة: نور علاء الدين.

المهم الذي لعبته القوى غير الغربيّة في إرساء النظام العالمي الحالي، خصوصًا في ما يتعلّق بالركائز الأساسية مثل تقرير المصير، والسيادة، وحقوق الإنسان. هذا الشعور بالاستملاك يوضح سبب عدم اقتراح صنّاع السياسة في برازيليا ونيودلهي وبكين قواعد جديدة. وهنا تعتبر مسؤولية الحماية مثالاً جيّدًا، ففي حين يعتقد المعلّقون الغربيون في الغالب أن دولاً مثل الصين والهند والبرازيل لا تتّفق مع معيار مسؤولية الحماية، توافق القوى الناشئة تمامًا على هذا الاعتقاد من حيث المبدأ، ومع ذلك فهي تشعر بالقلق بشأن الطريقة التي توظّف بها القوى الغربيّة هذه المسؤولية كما بات واضحًا في أعقاب التدخل العسكري الذي قاده حلف شمال الأطلسي في ليبيا في العام ٢٠١١م.

لذلك، سيكون من الخطأ افتراض أن المؤسّسات الجديدة -من بنك الاستثمار في البنية التحتية الآسيوي، ومصرف التنمية الجديد، إلى مؤتمر تدابير التفاعل وبناء الثقة في آسيا- سوف تضطلع بصياغة المعايير الجديدة والوازنة التي تعتمد على المعايير الدولية، أو أنها ستعزز مثل هذه المعايير التي يجب، بالاستناد إليها، تنظيم الشؤون الدولية في حقبة ما بعد العالم الغربي. بدلاً من ذلك، تسعى الصين من خلال إنشاء مؤسّسات جديدة وقيادتها، إلى محاكاة القيادة على النمط الأميركي: أي تلك القائمة على قواعد محدَّدة من دون أن تخلو من المزيد من النفوذ الكامن ومن الحقّ في التصرّف بين الحين والآخر، من دون طلب «الضوء الأخضر»؛ لذلك - وهذا هو الحقّ الذي يسمح بخرق القواعد إذا ما ارتأى ذلك صنّاع القرار في بكين. في السياق عينه، تفعل القوى الصاعدة الأخرى مثل البرازيل والهند الشيء نفسه إنما على مستوى إقليمي، وهو ما تمثَّل بالقرار الذي اتخذته البرازيل بتجاهل حتى الطلب الذي تقدّمت به لجنة حقوق الإنسان التابعة لمنظمة الدول الأميركيّة لوقف بناء سد في غابة الأمازون؛ لأن الحكومة قد فشلت باستكمال المشاورات الشرعية مع السكّان الأصليين. فعلى مدى فترة طويلة ظلّ هذا النوع من «الإقصاء الإقليمي» شائعًا، ولكن في ظل النظام الحالي، باتت الولايات المتّحدة وحدها من يتمتّع «بالإقصاء العالمي»، الذي يُرمز إليه بحرية انتهاك القانون الدولي مرارًا وتكرارًا، والتدخّل عسكريًا في الدول البعيدة جغرافيًا منذ الحرب العالميّة الثانية، من دون معاقبةٍ من المجتمع الدولي.

بصرف النظر عن الحقّ في التصرف من دون طلب «الضوء الأخضر» عندما تكون المصلحة الوطنية على المحك، تتمتع الولايات المتّحدة بنفوذ إضافي منحتها إيّاه مجموعة من الاتفاقات الصريحة أو الضمنية. ستسعى الصين وغيرها من الدول إلى محاكاة الامتيازات نفسها في المؤسّسات التي تنشئها. ثمّة ميزة إضافيّة واضحة جدًا هي الموقع الجغرافي، ففي حين توجد مقرّات الأمم المتّحدة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي في الولايات المتّحدة، مما يوفّر للحكومة الأميركيّة سهولة الوصول إليها، تقع مقرّات المؤسّسات الجديدة في الصين. وفي حين تستطيع حكومة الولايات المتّحدة تعيين رئيس البنك الدولي، فإن الحكومة الصينية ستلعب دورًا كبيرًا في اختيار الهيكليات القيادية لمؤسّسات مثل البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، على الرغم من أنها قد تحاول في البداية أن تبدو أقل استغلالاً. فلا يمكن التقليل من أهمية السيطرة على عملية اختيار القيادة بالنسبة إلى البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، وينجم عن هذه السيطرة القدرة على تفضيل بعض الحكومات على حكومات أخرى على أساس المصالح الاستراتيجية، وقد استخدمت الولايات المتّحدة وأوروبا، على مدى العقود الماضية، هذا الامتياز على نطاق واسع.

عوضًا عن مواجهة المؤسّسات القائمة بشكل مباشر، ستواصل الصين تقديم الدعم لها، إلّا أنّها في الوقت نفسه ستسعى إلى شغل مساحاتها المؤسّسيّة الخاصّة. وهو ما سوف يساعدها على الحؤول دون احتمال أن تؤدي الانتهاكات العرضية إلى طردها. ويعتبر الرد على تدخل الولايات المتّحدة في العراق مثالاً على ذلك: فنظرًا لوضعها المؤسّسي المميز، لم يطرح أحد في ذلك الوقت فكرة استبعاد الولايات المتّحدة من مجموعة الثماني. ولم يقترح أحد مطالبة ماستركارد وفيزا بالتوقف عن التعامل مع البنوك الأميركيّة والعملاء الأميركيين. وحتى لو أن أحدًا ما قد اقترح ذلك، لكان أمرًا مستحيل التحقق نظرًا لأن مقر الشركتين في الولايات المتّحدة. من وجهة نظر مؤسّسية، تتمتع الولايات المتّحدة بالمركزيّة التي تجعل من غير الممكن معاقبتها، مما يضفي الطابع الرسمي على الموقف الاستثنائي باحتكار الحق في التصرف من جانب واحد كلما شعرت بضرورة ذلك.

لقد احتكرت الولايات المتّحدة ممارسة التعدّديّة التنافسيّة، حيث اختارت الساحة

المؤسّسية لحل بعض المشاكل المحددة وفق ما يتناسب مع مصلحتها الوطنية. وعليه، ستفسح المؤسّسات الجديدة التي تقودها الصين المجال أمامها لتبني تلك الاستراتيجيا بذاتها، مما سيؤدي إلى شكل جديد من التعدّديّة التنافسيّة بين قوتين رئيسيتين تحظيان بالدعم من هياكلهما المؤسّسيّة الخاصّة، وهذا سيتيح لكلّ منهما رسم صورة تناسبه عن «الأمبرياليّة المؤسّسيّة».

الليبراليّة ومعركة الامتياز

يشير العديد من النقاد إلى أن القوى الناشئة قد شكّكت كثيرًا بالأسس التي يقوم عليها النظام الليبرالي، حيث وردت آراء متباينة حول نطاق التعاون، وموقع القواعد، وتوزيع السلطة. وفقًا لهذا الرأي، أظهرت جميع القوى الناشئة خلافات جوهرية حول السياسات الموضوعية المتعلقة بالإجماع حول الليبراليّة في مرحلة ما بعد الحرب. كانت النتيجة عبارة عن تحدٍّ للمشروع الليبرالي الدولي في مجالات جوهرية متميزة مثل التجارة، وحقوق الإنسان، ومسؤولية الحماية، وعدم الانتشار النووي. نتيجة لذلك، يرى المحلّلون أن القوى الناشئة «ليست جاهزة للقضايا الكبرى» أو أنها قد تتحوّل «جهات معنية غير مسؤولة» في النظام العالمي. ولقد فشل مثل هذا التقويم في حُسن فهم المخاوف التي تنتاب القوى الناشئة بشأن ما يسمَّى بالنظام الغربي الليبرالي، إذ إنه يخلط ما بين النظام القائم على القواعد وقيادته الغربيّة.

تتفق القوى الناشئة مع القضايا الأساسيّة على سبيل المؤسّسات الدوليّة والأمن التعاوني والمجتمع الديمقراطي وحلّ المشكلات الجماعية والسيادة المشتركة وسيادة القانون. ويأتي اتفاقها هذا لسبب واضح: فهذا النظام القائم على القواعد والمنفتح نسبيًا هو الذي ساهم إلى حدٍ كبير في نهوضها الاقتصادي الهائل على مدار الستين عامًا الماضية. لقد ساعد الحكومة الصينية في تنفيذ أكبر برنامج للحد من الفقر في تاريخ البشرية (وادعاء الفضل في ذلك). وعند التساؤل عما إذا كانت الصين أو غيرها من القوى الناشئة لها مصلحة في التراجع عن هذا الإطار الدولي، يغيب عن بال المتسائل أن مثل هذه الدول بحاجة إلى أن تظل في مكانها

على مدى العقود المقبلة لتحديث اقتصاداتها والتحوّل إلى دول غنية.

في هذا المجال، كتب أميتاف أتشاريا أن مجرد استفادة القوى الصاعدة من النظام الدولي الذي تسيطر عليه الولايات المتّحدة لا يعني أنها ستتركه على حاله وتتبع للنفوذ الأميركي. في الواقع، ترى القوى الناشئة أن نظام اليوم تشوبه الكثير من العيوب، وغالبًا ما يقلّل من شأنه مؤسّسو النظام (بدرجات متفاوتة)، فالبرازيل وجنوب إفريقيا والهند على وجه الخصوص تعارض التسلسلات الهرمية الضمنية والظاهرة التي تحكم المؤسّسات الدولية والامتيازات الكبيرة التي تتمتع بها القوى العظمى في المداولات الدولية. الصين هي الأخرى -وعلى الرغم من أن لديها امتيازات أكثر من تلك الدول وأكثر اضطلاعًا منها في العديد من المؤسّسات مثل مجلس الأمن- تمتعض من الامتيازات التي تتحلّى بها الولايات المتّحدة في ظل النظام الحالي. وليس هذا انتقادًا للنظام الراهن القائم على القواعد، بل هو نقد للهيمنة التي تحكمه.

من هنا، فإن الشك حيال تسيير المعايير الليبراليّة، وليس الأهداف والقيم التي توجّهها، هو الذي يصوغ علاقة «البريكس» بالنظام العالمي الحالي. وهذا ما يدعو القوى الناشئة إلى أن تُفسّر أحيانًا الأممية الليبراليّة على أنها شكل من أشكال الأمبريالية الليبراليّة، وتصّور قوة الولايات المتّحدة في مركز النظام الليبرالي على أنها تشكّل تهديدًا.

تعتبر القوى الناشئة أن النظام الليبرالي غير كامل بسبب تجاوزات مؤسّسيه الذين غالبًا ما يقلّلون من شأنه، ويُشار إلى هذه الامتيازات و«الحقوق الخاصّة» عبر تفاصيل بسيطة مثل حق الولايات المتّحدة في تعيين رئيس البنك الدولي، وكذلك من خلال قدرتها على خرق القواعد من دون أن يُعاقبها أحد، كما حدث عندما تدخّلت من دون مسوّغ قانوني في العراق ولم تواجه إلا القليل من العواقب. كما يشير ريتشارد بيتس، «أن المهيمنين ليسوا أبدًا مقيدين تمامًا، فهم يستفيدون من الاستثناءات، والبنود التي تسمح لهم بالتهرّب، وحقوق النقض وغيرها من الآليات التي تسمح للدول الأقوى في العالم أن تستخدم المؤسّسات أدواتٍ للسيطرة السياسيّة».

هذا الأمر يشير إلى العنصر الحاسم في نظام اليوم، والذي يمثّل في الوقت نفسه أكبر

نقاط قوتها وأكبر نقاط ضعفها: وهو الغموض حول كيفية مواءمة المبادئ الهرمية مع القواعد التي من المفترض أن تنطبق على الجميع، بغض النظر عن قوة كلٍ منهم. في كتاب «ليفياثن الليبراليّة»، يلخّص جون إيكينبيري هذا التناقض من خلال اعتباره نظام اليوم «نظامًا هرميًا ذا خصائص ليبراليّة». يحاول المؤلّف شرح هذا التناقض بعيدًا من الدخول في سجال أن القواعد لا تقيّد الهيمنة، لأنها قادرة على «تخطي القواعد»، ومن الممكن استخدام القواعد «أدواتٍ تخدم المزيد من التحكم السياسي»، كما يشير صراحة إلى استثنائية الهيمنة من خلال الإشارة إلى «البنود التي تسمح بالتهرّب، والتصويت المرجح، واتفاقيات الانسحاب، وحقوق النقض».

قد تتساءل بعض الدول الأخرى عن مدى اختلاف ذلك عن النظام الإمبريالي غير المقيّد، حيث يرتفع الفريق الأقوى فوق القانون. فما قيمة القواعد إذا كان للقوي القدرة على كسرها عندما أراد؟ يمكن لمثل هذا النظام أن يعمل بطريقة تلقائية في أحاديّة قطبيّة متطرّفة، حيث لا تتوانى البقية عن تبني قواعد الهيمنة. ومع ذلك، بمجرد أن تتفكّك القوّة الاقتصاديّة والعسكرية وتنشأ قوى أخرى، فإن التوتر، الذي يعتقد إيكبيري أنه قابل للحل من خلال دمج القيادة الأميركيّة في التعاون، يبدأ في الازدياد. وهنا يوحي العلماء الليبراليون الأميركيون أنه عندما تدمّر العالم الثاني مع نهاية الحرب الباردة، أصبح النظام «الداخلي» للعالم الغربي الأول هو النظام «الخارجي» بالنسبة إلى البقية. ولكن وجهة النظر هذه تتمحور حول الغرب كثيرًا، وهي مرفوضة في الصين والهند، وحتى في الدول «المعتدلة» مثل البرازيل، وجميعها دولٌ تشكك كثيرًا في الغرض المرجوّ من حلف شمال الأطلسي.

اليوم، وبدلاً من التشكيك في المبادئ الفكرية التي تستند إلى النظام الدولي، تقول القوى الناشئة إنها تسعى إلى إنشاء نظام متعدد الأطراف تسري فيه القواعد نفسها على الجميع. في الواقع، هذا يعني، كما يتضح لنا من أزمة القرم، أن سعي هذه الدول سوف يتزايد للاستحصال على معاملة خاصة تلقّاها ضمن نظام الحوكمة العالمي الحالي. الأمر الذي سيسمح لهذه القوى بوضع جدولٍ للأعمال يتناول القضايا التي تهمّها وتطبيقه، سواء من خلال إدخال تعديلات على القواعد الرسميّة أم عبر التأثير غير الرسمي المعزز. بعبارة أخرى،

ستتزايد مطالبتها بمعاملة استثنائية، ما ينطوي على خرق القواعد إذا كان الالتزام بها يقوض مصلحتها الوطنية. وفي حين ستسعى الصين للحصول على «استثناء عالمي»، فإن القوى الناشئة الأصغر منها، مثل البرازيل، ستكون راضية عن «الاستثنائيّة الإقليميّة»، أي القدرة على كسر القواعد كلما دعت الحاجة إلى ذلك على المستوى الإقليمي. في هذا الإطار، يطيب للباحثين الصينيين المزاح قائلين إن الصين راضية عن النظام العالمي كما هو (والقواعد والمعايير كما هي)، طالما أن بكين تحل محل واشنطن؛ تتحمّل هذه المزحة عنصرًا من الحقيقة. ليس لأن القوى الناشئة لها مصلحة معينة في خرق القواعد، إنما مع زيادة قوتها الاقتصاديّة، ينمو تعريفها للمصالح «الحيوية»، مما يؤدي إلى الرغبة في إيجاد مجال نفوذ إقليمي (وعالمي لاحقًا). وبالتالي فإن المخططين على المدى الطويل في الصين سيضمنون عدم تمكُّن أي ممثل آخر من حرمانهم من الموارد اللازمة للحفاظ على النمو الاقتصادي.

لجعل هذه التجاوزات أكثر قبولاً لدى المجتمع الدولي، ستوفر القوى الصاعدة المزيد من المنافع العامة في مجالات الأمن والاقتصاد، وبالتالي ضمان أن يوفّر النظام فوائد كافية لتأمين الدعم من الآخرين. بالنسبة إلى الصين، تشمل هذه المنافع العامة مشاريع البنية التحتية الواسعة النطاق في آسيا الوسطى (من خلال صندوق طريق الحرير) وأميركا اللاتينية وأفريقيا. كما الولايات المتّحدة اليوم، سوف تحافظ الصين والقوى الناشئة الأخرى بعناية على التوازن بين كسر القواعد وتوفير المنافع العامة. من جانبها، توفر القوى الصاعدة الصغيرة، مثل البرازيل والهند، عددًا أقل بكثير من المنافع العامة العالميّة، وبالتالي، فإن حقها في الحصول على معاملة خاصة يكون محدودًا جدًا. ومع ذلك، تحولت الهند إلى جهة مانحة مهمة في مجالات التنمية والمساعدات الإنسانيّة في المنطقة، أما البرازيل فقد قامت بمحاولات مماثلة في منطقتها وفي العديد من البلدان الأفريقية. ومنذ عام ٢٠٠٤، قادت أيضًا بعثة الأمم المتّحدة لحفظ السلام في هايتي، في حين يقود أحد مواطنيها بعثة الأمم المتّحدة لحفظ السلام في جمهورية الكونغو الديمقراطيّة.

نحو تعدُّديّة تنافسيّة عالميّة

تمامًا كما تدخلت الولايات المتّحدة في العراق خارج نطاق القانون الدولي (٢٠٠٣)، كذا ستفعل الصين (وربما غيرها من القوى الناشئة) في كسرها للقواعد إذا لزم الأمر، أو كونها انتقائية في هذا المجال. وسيشمل ذلك أيضًا الاستفادة من المؤسّسات الدولية وفقًا لاحتياجات القوى الناشئة وما ترتئيه. على سبيل المثال، في العام ٢٠٠٩م، أقصت الدول الغربيّة بقيادة المملكة المتّحدة والولايات المتّحدة الجمعية العامة للأمم المتّحدة، وضمنت عدم لعبها الدورالرئيسي في مناقشة الأزمة المالية العالميّة وآثارها، ذلك بهدف أن تترك الموضوع عرضةً للمنظمات التي تضم الدول التي يسيطر عليها الغرب - التي، بطبيعة الحال، كانت حريصة على عدم اقتراح أي تدابير من شأنها أن تضرّ بالمصالح الغربيّة. في ذلك الوقت، نجحت سوزان رايس في التفوق على من سعى إلى منح الجمعية العامة دورًا أكبر. نتيجةً لذلك، نفى الأمين العام بان كي مون الحصول على أي مساعدة مالية للجنة «ستيغليتز»، التي كلفتها الجمعية العامة لتقديم تقرير مستقل. على الرغم من أهلية اللجنة، رأت الولايات المتّحدة بأنه كان «مجالاً محتدمًا... لا تملك الأمم المتّحدة لا الخبرة أو الولاية اللذين يسمحان لها بأن تكون الساحة المناسبة لدراسته أو لتوجيهه». كما مارست المملكة المتّحدة الضغوط الدبلوماسية على أعضاء اللجنة للاستقالة. كما أراد الغرب، عقدت مجموعة العشرين المناقشات الأولية، واستأنف صندوق النقد الدولي (حيث لا يزال الغرب هو المسيطر) دور المنتدى الشرعي الوحيد للدخول في المناقشات والمفاوضات الصعبة. بالطريقة نفسها، نجح الغرب تقريبًا في العام ٢٠١٢م في منع مؤتمر الأمم المتّحدة للتجارة والتنمية -الذي تهيمن عليه الدول النامية- من الانخراط في المزيد من تحليلات الأزمة المالية العالميّة. وهكذا تكون التعددية التنافسية بقيادة الولايات المتّحدة هي الاستراتيجيا المفضلة. وتقول روث ويدجوود في هذا المجال:

تتجنّب فكرة التعدُّدية التنافسية الخيار الصارخ المتمثّل إما في المضي فرديًّا أو المضي مع الأمم المتّحدة. لا يزال يتعيّن على أميركا دعم أهداف الأمم المتّحدة؛ إنه تحالف تاريخي، فهي نتاج الحرب العالميّة الثانية، وتظل المنظّمة الوحيدة الموجودة حاليًا التي تشمل جميع

الأطراف السياسيّة. تتمتّع أميركا بصلاحيات العضو الدائم في مجلس الأمن الذي يصعب جمعه مرة أخرى، لكن يبقى لدينا بعض المرونة في الطريقة التي نختار من خلالها مقاربة التعاون الدولي.

على مدى سنوات طويلة، ظلّت القوى الغربيّة في وضع أفضل، بحيث كان يسمح لها بترجيح كفة التعددية التنافسية لصالحها، حيث تمكّنت بذكاء من نقل المناقشات من مؤسّسة إلى أخرى لتحقيق أهدافها على أفضل وجه. ومجموعة العشرين هي مثال بارز: تم إنشاؤها لتجنّب المناقشة حول الأزمة المالية في الجمعية العامة للأمم المتّحدة أو المجلس الاقتصادي والاجتماعي، حيث قام الغرب بعد ذلك بتهميشها وإعادة تركيزه على مجموعة السبع (بعد استبعاد روسيا). وكما يكتب ستيوارد باتريك، فإن هذه الإجراءات «تعيد في جوهرها إحياء الملاذ الداخلي القديم للاقتصاد العالمي، الذي تخلّت عنه الدول بعد الأزمة المالية العالميّة التي استوجبت التعاون مع الصين». دائمًا ما تستخدم القوى الغربيّة النظام الحالي بما يتناسب مع مصلحتها أو مع الحفاظ على نفوذها، على سبيل المثال من خلال «نظام حامل القلم»؟؟، حيث تتحكّم بريطانيا وفرنسا في قرارات مجلس الأمن التابع للأمم المتّحدة والتي تتمحور حول مستعمراتهما السابقة.

في الواقع، إن قدرة الغرب على استخدام القواعد والمؤسّسات لصالحه، والاتحاد في الفترات الحاسمة -أكثر بكثير من قدرة «الباقين» على ذلك- يطيلان أمد تأثيره في الحكم العالمي إلى حد كبير؛ لأن ما يسمَّى بـ«الباقين» ليس وحدة متماسكة: في الواقع هو وحدة متنوعة للغاية بحيث لا يمكن استخدامها لتكون مفهومًا تحليليًّا. حتى المجموعات الأصغر مثل «البريكس» هي غير قادرة على التوفيق بين اهتماماتها في العديد من الحالات، ولقد طرح هذا العجز على مدى السنوات صعوبة كبيرة في التعبير عن المقترحات المشتركة.

تعهّدت كل من البرازيل وروسيا والهند والصين وجنوب أفريقيا في إعلان «البريكس» الصادر في سانيا في نيسان من العام ٢٠١١م، وذلك بضرورة «تعزيز صوت الدول الناشئة والنامية في الشؤون الدولية». ومع ذلك، عندما تراجعت القوى الغربيّة بعد شهر عن وعدها الذي قطعته في العام ٢٠٠٩ بـ«تعيين رؤساء المؤسّسات المالية الدولية وقيادتها العليا من

خلال عمليّة اختيار مفتوحة وشفّافة وتستند إلى الجدارة» بحيث سارعت إلى تعيين وزير المالية الفرنسي لاغارد ليحل محل دومينيك شتراوس - كان، لم يكن بيد القوى الناشئة حيلةً سوى الرضوخ للواقع والقبول بأن تختار أوروبا مرة أخرى رئيسًا لمجلس إدارة صندوق النقد الدولي. كانت القوى الناشئة تتوقّع أن يتنحّى لاغارد قبل العام ٢٠١٦م ليحلّ محلّها اسمٌ غير أوروبي، وهو ما كان مجرد وهم. لقد أضاع «البريكس» فرصة إظهار أن منظمته ذات أهمية، وإجبار الغرب على الإخلال باتفاق شرف قديم يقضي بمنح رئاسة الصندق لشخصية أوروبية فقط، مما يشكّل تميزاً ضد أكثر من ٩٠ في المئة من سكان العالم، ويقلل من شرعية صندوق النقد الدولي.

كيف يمكن للحماسة الإصلاحية الظاهرة بين القوى الناشئة أن يتبخّر بهذه السرعة؟ اعتبر الدبلوماسيون البرازيليون والهنود أن رحيل شتراوس كان مفاجئًا للجميع، ولم يمنح البريكس سوى القليل من الوقت لتنسيق الردّ المشترك أو حتى طرح اسم مرشّح مشترك. لكن الأمر نفسه ينطبق على الولايات المتّحدة والاتحاد الأوروبي اللذين استقرّا بسرعة على مرشحهما. بالنظر إلى التفاصيل المسيئة التي ظهرت حول ثقافة الانحياز الجنساني التي تطبع العمل في صندوق النقد الدولي، فإن اختيار امرأة كان خطوة ذكية من قبل الأوروبيّين، الذين يمكن أن يقولوا إن تعيين لاغارد يمثل تغييرًا مهمًا بالنسبة إلى الصندوق. من ناحية أخرى، طالبت القوى الناشئة، من غير الأوروبيين، بتولي المنصب، من دون أن تتفاوض أولاً في ما بينها على من يجب أن يكون هذا المرشح. كان لدى هؤلاء الأطراف العديد من الأسماء المناسبة التي أمكنهم الاختيار من بينها، وكان الكثير منهم على الأقل مؤهلين كما السيدة لاغارد في مجال الاقتصاد الدولي، إن لم نقل أكثر منها أهليةً. في النهاية، يتمتّع الاقتصاديون القادمون من دول مثل البرازيل وتركيا بخبرة عالية في إدارة الأزمات الاقتصاديّة بنجاح، وهو ما يمكن أن يساعد البلدان الأكثر تضررًا في أوروبا.

لقد شكّل اعتراف مسؤول برازيلي بسخرية بأنه «من المرجّح أن تبقي أوروبا قبضتها محكمة على هذا المنصب»، اعترافًا ضمنيًّا بأنّ القوى الناشئة، مع فشلها في الاتفاق على بديلٍ قويٍ لوزير المالية الفرنسي، قد سمحت للغرب بأن يتفوّق عليها. في حين أن أوروبا

والولايات المتّحدة لديهما ما يكفي من الأصوات لدعم أي مرشح، إلّا أنه كان من الصعب عليهما رفض خيار معقولٍ يتمتع بدعم كامل من الصين والهند والبرازيل وروسيا وجنوب أفريقيا. على الأرجح، فإن العديد من الدول غير الأوروبية كانت لتنضمّ إلى «البريكس»، فحتى الدبلوماسيون الأستراليون أعربوا عن قلقهم إزاء تعنُّت أوروبا.

كان العثور على «مرشح البريكس» أمرًا مستحيلاً، نظرًا إلى اختلاف الآراء بين الدول الأعضاء، ومصالحهم الاستراتيجية، ووجهات نظرهم. قد ترى الصين، ثاني أكبر اقتصاد في العالم وثالث أكبر مساهم في صندوق النقد الدولي (بعد الولايات المتّحدة واليابان) اختلافًا بسيطًا بين المرشح الفرنسي والمرشح المكسيكي، كذلك الأمر، قد لا تشعر البرازيل بأي حافز يدفعها لبذل رأسمالها السياسي في معركة في سبيل المرشّح السنغافوري. حتى أنها قد تسعى إلى تقويض المرشح الأرجنتيني أو المكسيكي، وفق المنطق نفسه الذي قد يدفع الهند إلى تفضيل المدير الأوروبي على المدير الصيني. إن حملة القوى الناشئة الخجول من أجل إيجاد البديل الذي يحل محل سياسي أوروبي آخر مديرًا عامًا لصندوق النقد الدولي، تكشف أنه على الرغم من أحقّيتها وجاذبيتها، فإن دول «البريكس» ليست موحّدة كما يعتقدون. عندما يحين وقت الالتزام بالوعود، مثلما حدث بعد سقوط شتراوس كان، انهار تحالف القوى الناشئة؛ لأنها لم تكن قادرة على الارتقاء إلى مستوى الخطاب الكبير الذي كنّا نسمعه في كثير من الأحيان في مؤتمرات قمة «البريكس».

السيناريو نفسه حدث بعد عام واحد، عندما أعلن روبرتو زوليك أنه سيتنحّى عن منصبه في رئاسة البنك الدولي. آنذاك أعلن وزير المالية البرازيلي مانتيغا قائلاً: «سنتّخذ موقفًا مشتركًا مع البريكس، ونتبنّى قرارًا مشتركًا»، مما أثار الآمال في أن يفوز أوكونجو إيويلا من نيجيريا بدعم كبيرٍ في أوساط القوى النامية والناشئة. لكن بعد ذلك بفترة وجيزة، أعلنت الحكومة الروسية دعمها لجيم يونج كيم، المرشح الأميركي، وهو قرار «لم يتم تنسيقه بالكامل مع بقية دول البريكس»، وفق ما علّق دبلوماسي هندي. ووفقًا له، سمعت الحكومة الهندية عن هذا القرار الروسي من وسائل الإعلام، مما يدل على أنه حتى في مسألة بسيطة نسبيًا (يعتبر كثيرون أن المرشح النيجيري مؤهل أكثر)، لم يكن لدى دول «البريكس» القدرة

على تنسيق مواقفها. كان السباق بين المرشح الأفريقي القوي والمرشح الأميركي الضعيف يتيح فرصة فريدة لكي تظهر دول «البريكس» وحدتها. لقد كان وايد محقًا في ملاحظته أن هذه الحادثة أوضحت «كيف أن عدم ثقة الدول النامية ببعضها البعض يجعل من السهل على الأميركيين تقسيمها عن طريق الصفقات الثنائيّة». كل هذا يشير إلى الصعوبات التي تحول دون إقامة تحالفات وازنة فاعلة ضدّ الهيمنة.

إنَّ الأحداث المذكورة أعلاه تجعل المراقبين يتساءلون عمّا إذا كان الغرب قد نجح في تحويل القوى الناشئة اليوم إلى «أغبياء مفيدين»، وهم فخورون للغاية بأنّهم جزء من مجموعة العشرين لدرجة أنهم لم يعودوا يدافعون عن مصالح البلدان النامية. من هذا المنظور، قد يكون ظهور «البريكس» تطورًا إيجابيًا بالنسبة إلى الغرب، حيث خسر الفقراء مدافعًا قويًا عنهم في برازيليا وبريتوريا ودلهي، بعدما أصبحوا يدافعون بشكل متزايد عن مصالح القوى الكبرى، إلى أن استفاقوا على مجموعة العشرين تهمشها مجموعة السبع الصاعدة. في الوقت نفسه، لا ينبغي على القوى الناشئة أن تتذمر: فمن الطبيعي أن يفعل الغرب كل ما بوسعه للمحافظة على سلطته، حتى الصين ليست ملتزمة تمامًا إدخال البرازيل والهند في عضوية دائمة في مجلس الأمن. لقد حققت الدول الغربيّة حتى الآن نجاحًا لافتًا في جهودها الرامية إلى السيطرة على المناصب القيادية. يعود نجاحهم في ذلك إلى بعض القواعد المؤسّسية التي كانوا قد أرسوها قبل وقت طويل من بدء الحديث عن صعود الجنوب. ومع ذلك، فإن الجنوب هو المسؤول نوعًا ما عن عدم قدرته على توحيد جهوده وطرح الأفكار الأقوى حول الأسباب التي تجعل من الإصلاح أمرًا ملحًّا. لا يقتصر الاختلاف بين القوى الناشئة على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. على سبيل المثال، ما من إجماع بين دول «البريكس» حول الحاجة إلى إجراء إصلاحات داخل مجلس الأمن، خصوصًا أن روسيا والصين عضوان دائمان فيه، وبالتالي أقلّ دعمًا من البرازيل والهند وجنوب إفريقيا لجهة إصلاح هيئته.

تظهر روح المبادرة المؤسّسيّة في الصين أنها تسعى إلى قلب الطاولة والخوض في لعبة التعدّديّة التنافسيّة وفقًا لقواعدها. وبالتالي، ما من جديد يُذكر في مجال البحث عن الساحة

الأنسب، وقد تفوّقت القوى الغربيّة في الوصول إلى ساحة تعددية الأطراف لعدة عقود، كما سبق وأوضحنا.

على الرغم من الاستراتيجيات الناجحة التي يضعها الغرب للمحافظة على السلطة بقبضته في العقود المقبلة، فمن المحتمل أن تظهر قوى ناشئة، على رأسها الصين، تكون قادرة على استخدام النظام الدولي وفقًا لمصالحها. وفي حين أن جوانب النظام العالمي المعاصر التي يسمّيها إيكبيري «ليبراليّة» (المؤسّسات، وسيادة القانون، وما إلى ذلك) موضع ترحيب أساسي من جانب القوى الناشئة، ستتزايد مقاومة هذه الأخيرة لممارسات الولايات المتّحدة المهيمنة التي غالبًا ما ترافق ذلك النظام، ساعيةً ببطء لإفساح المجال أمام نفسها.

تقبل القوى الناشئة الخصائص الليبراليّة للنظام العالمي، ومن المرجح أن تحافظ عليها، لكنها سوف تغيّر من التسلسل الهرمي الذي يقوم عليه هذا النظام. وبصرف النظر عن المؤسّسات الجديدة التي أسستها هذه القوى، فإن العديد من المؤسّسات الدولية الموجودة حاليًا قد لا تبدو مختلفة عما كانت عليه منذ عقود، ولا حتى القواعد والمعايير التي تقوم عليها. ورغم أن الولايات المتّحدة هي التي تستطيع اليوم أن تنتهك القواعد وتفلت من العقاب، فإن هذا الامتياز سيكون قريبًا في جعبة الصين وربما في يوم من الأيام في حوزة القوى الناشئة الأخرى. وما من دليل يشير إلى أن هذه الدول سوف تختلف عن الولايات المتّحدة في استخدامها هذا الامتياز على مدى العقود الماضية.

وحريٌّ القول إن الموجة الجديدة من التعددية التنافسية ستبدو غير مألوفة لدى القوى الغربيّة؛ لأنها ستشمل عددًا كبيرًا من المؤسّسات الجديدة التي أسستها قوى غير غربيّة. واللعب على أرض الصين سيضع جدول أعمال أكثر صعوبة أمام من يرسمون السياسات في واشنطن ولندن. وعليه، فإنّ المفاوضات الحاسمة بشأن التحديات العالميّة -مثل التوترات الجيوسياسيّة في آسيا الوسطى، أو خطة الإنقاذ الضرورية لإحدى الدول نامية التي تعاني من المتاعب- سوف تركز أولاً على المكان الذي ستتم فيه مناقشة مثل هذه القضايا في المقام الأول.

ما من شكٍّ في أن تعدّد المعايير في بعض المجالات مثل البنوك قد يجعل من الضروري

على المؤسّسات المالية تشغيل أكثر من نظام واحد، ولكن ما من أدلّة دامغة تشير إلى أن تزايد عدد بنوك التنمية قد أثّر سلبًا على ممارسات الإقراض. قد يكون للزيادة المطَّردة في أعداد المؤسّسات نتائج إيجابية مهمة، فعلى الرغم من كل شيء، يبقى الاحتكار قادرًا على تقويض سير أي مؤسّسة وفعاليتها، في حين أن المنافسة قادرة على المساعدة في تقديم الأفكار الجديدة وتطوير أفضل الممارسات الجديدة؛ لذلك رحب عدد كبير من المراقبين داخل البنك الدولي بصعود بنوك تنمية جديدة. على سبيل المثال، لعب الاتحاد الأفريقي دورًا مهمًا في النقاش حول حفظ السلام، كما أنه سيساعد على السماح للدول التي تعيش فيها الغالبية من سكّان العالم أن تلعب دورًا ذا أهمية أكبر عندما يتعلّق الأمر بالتعامل مع التحدّيات العالميّة. ولقد كانت صحيفة «فاينانشال تايمز» محقّة في افتتاحيتها الصادرة بعد قمة «البريكس» السادسة، والتي ورد فيها:

«تشير التحوّلات في القوة الاقتصاديّة العالميّة إلى أن التغيّرات في القوة المؤسّسية قد تكون منطقية أو حتى لا مفرّ منها. لماذا يجب على الولايات المتّحدة أن تضع القواعد في مجال الإنترنت، في حين أن معظم حركة استخدام شبكة الإنترنت لم تعد تشمل الأميركيين؟ لماذا يجب أن يكون الدولار هو العملة الاحتياطية العالميّة، في حين لم تعد الولايات المتّحدة هي جوهر الاقتصاد العالمي بلا منازع؟».

والأهم من ذلك، كما ورد أعلاه، أن القوى العظمى ستحرص دائمًا على خلق موازنة استثنائية لا تخلو من توفير المنافع العامة العالميّة والاستقرار الذي تحتاجه لحماية مصالحها الحيوية. باتت بكين تدرك تمام الإدراك أنه من غير الممكن ترجمة مصادر قوتها القاسية إلى نفوذ سياسي، إلا عندما تلتزم بالقواعد والمعايير المتّفق عليها. ولا يمكن أن تتحمل عبء اعتبارها منتهكةً للقواعد العالميّة، ولا تهتم ببقية العالم. إن الفهم الذي كوَّنته حول وجوب دمج القوة الصينية ضمن شبكة من القواعد والمعايير حتى تحصل على الشرعية هو ما جعل صنّاع السياسة فيها يؤسّسون العديد من المؤسّسات التي سبق وأتينا على ذكرها في الفصول السابقة.

في حين يتطلّب إدخال التحولات في السلطة الدخول في مفاوضات، توافق القوى

العظمى مع بقية العالم على إعادة هذا التفاوض باستمرار، وهو ما لا يُعتبر أمرًا سيئًا بالنسبة إلى مستقبل القواعد والمعايير العالميّة.

معالم المابعد الاقتصادي للغرب

كما يوضح التحليل أعلاه، من غير المرجّح أن تُفضي المناقشة حول ما إذا كانت القوى الصاعدة ستقبل أو ترفض النظام الذي يقوده الغرب إلى إجابات مرضية. ونظرًا لأن القواعد والمعايير الحالية ليست غربيّة كما يفترض كثيرون، فإن القوى غير الغربيّة لن تتحدّاها بشكل مباشر. إن الافتراضات السابقة الذكر التي ترى أن الصين ستعيد تأسيس نظام الروافد الهرمي الذي كان معمولاً به منذ آلاف السنين في آسيا لا يأخذ في عين الاعتبار أن القوة الاقتصاديّة والعسكرية العالميّة اليوم باتت موزّعة بالتساوي إلى حد يجعل من الصعب العودة إلى الهيكليات الأمبريالية. بالإضافة إلى ذلك، فإنّها تتجاهل الدور الرئيسي الذي لعبته الصين في تأسيس نظام الحالي، مما يعني أن هذا النظام هو «غير طبيعي» إلى حد ما بالنسبة إليها، وأنها سوف تطيح به تلقائيًّا.

كما يشير أرميجو وروبرتس، «إن الميول التي تتجه نحوها دول البريكس، منفردة ومجتمعة، بشأن النظام العالمي، تشجّع على الإصلاح والتطور وليس على الثورة. ومن المفاجئ أن أيًا من القوى الناشئة (أو التي ظهرت من جديد كما هو حال الصين وروسيا) لم تُظهر أهدافًا ثورية في ما يتعلق بإعادة ترتيب النظام الدولي».

لدعم هذا الرأي، يقول أحد الدبلوماسيين الهنود إن «وجهات نظرنا هي أكثر ما تكون لا غربيّة، من كونها معادية للغرب». وبالتالي، من غير المرجح أن يشكل ظهور نظام موازٍ تهديدًا على قواعد النظام الحالي ومعاييره. لكن هذا لا يعني أن المؤسّسات ستنجح في معالجة جميع مخاطر انتقال السلطة. في حين أن التنبؤات حول الفوضى في حقبة ما بعد الغرب تفتقر إلى أسس تاريخيّة أو نظريّة، وتستند إلى اعتقاد محدود يتمحور حول الغرب، ويرى أنّ الولايات المتّحدة وأوروبا هما فقط من يحقّ لهما القيادة، يظل التنافس بين القوى العظمى حقيقةً واقعةً. تبدو المفاهيم التي مفادها أن «التغيير القائم على الحرب لم يعد يُعتبر

عمليّة تاريخيّة»، كما يرى جون إيكنبيري، غير واقعية، على الرغم من أن الحرب غير مرجّحة البتّة في هذه المرحلة. في المقابل، قد يساعد صعود الصين في التخفيف من حدّة الخطاب الليبرالي المفرط في التفاؤل الذي تستخدمه تحديدًا الولايات المتّحدة منذ وودرو ويلسون. وكما يرى ستيفن والت، كانت الحرب العالميّة الأولى «الحرب التي أنهت كل الحروب»، ثم اندلعت الحرب العالميّة الثانية لتجعل العالم مكانًا «آمنًا للديمقراطيّة»، لكننا شهدنا على الحرب الباردة بدلاً من ذلك، وعندما انتهت، تكلّم الرئيس جورج اتش دبليو. بوش عن «نظام عالمي جديد»، وأعلن المرشّح الرئاسي بيل كلينتون أن «الحسابات التهكّمية بشأن سياسة القوة ... لم تكن متناسبة مع العصر الجديد». وقد تماشى المثقّفون اللامعون مع هذا الموقف، مدّعين أن الجنس البشري قد وصل إلى «نهاية التاريخ»، وأن الحرب باتت تميل شيئًا فشيئًا إلى «الزوال»... إن الاعتقاد بأننا تخطّينا التنافس بين القوى العظمى بالكامل هو أمر مفرط في التفاؤل، وربما خطير، وبصراحة، سخيف.

وعلى الرغم من هذا التحذير، يُظهر التحليل أعلاه أن ثمّة القليل من الدلائل التي تشير إلى أن صعود النظام الموازي ينذر بنهاية النظام الليبرالي. إن المحرّك وراء التنبّؤات المتعلّقة بالازدواج العالمي هي الوسطية الغربيّة، وليس التحليل الموضوعي للديناميات التي ستشكل النظام العالمي. ويُعتبر بروز المزيد من المؤسّسات المتعدّدة الأطراف تأكيدًا للقوى الناشئة بأن المستقبل سيظلّ خاضعًا لهيمنة نظام عالمي قوي، وإن كان غير كاملٍ في كثير من الأحيان، وقائمٍ على القواعد.

بدلاً من التنبؤ بالمستقبل، سعى هذا الكتاب إلى وصف بعض الديناميات التي من المحتمل أن تشكّل هذا المستقبل، وشدَّد على أهمية تكييف منظورنا للشؤون العالميّة مع الواقع متعدّد الأقطاب.

لقد كُتب هذا التحليل في وقت كان يمرّ فيه عالم الجنوب بأزمة. بعد سنوات من النمو الساطع، سقطت جميع دول «البريكس» باستثناء الهند في أزمة اقتصاديّة، فالاقتصاد الصيني ينمو بأدنى معدلاته منذ سنوات. وروسيا والبرازيل، اللتان فشلتا في تنويع اقتصاداتهما في مرحلة الطفرة في السلع، تعانيان من ركود اقتصادي، وقد تباطأ النمو أيضًا في إندونيسيا

وتركيا، حيث تواجه هذه الأخيرة تحوّلاً مثيرًا للقلق نحو الاستبدادية. أما جنوب أفريقيا، العضو الخامس في «البريكس»، فتعيقه حكومة فاسدة وغير قادرة على إجراء الإصلاحات الهيكلية اللازمة. نيجيريا، واحدة من الدول القليلة التي كان أداؤها ساطعًا في السنوات الماضية، لا تزال تقاتل تمرّدًا دمويًا متطرّفًا في شمال البلاد. وتعد الهند، الديمقراطية الأكبر في العالم وعما قريب الدولة الأكبر في العالم من حيث عدد السكان، النقطة المضيئة الوحيدة، التي من المقرّر أن تنمو بوتيرة أسرع من الصين في السنوات المقبلة.

باتت الآثار السياسيّة لهذا التطور واضحةً على نطاق عالمي. فقد أدّى النمو المخيّب للآمال في العالم الناشئ إلى تخفيف الضغط على الولايات المتّحدة وأوروبا لجهة إدخال الإصلاحات على المؤسّسات الدولية وزيادة تمثيل دول أخرى مثل البرازيل والهند. في هذا السياق، يشعر عدد متزايد من صانعي السياسة والمعلّقين في الولايات المتّحدة وأوروبا، كما لو أنهم استيقظوا أخيرًا من كابوس استمرّ عقدًا من الزمان. حاليًا، لحسن الحظ، يبدو أن الأمور عادت إلى توزّع السلطة «الطبيعي» الذي كان سائدًا في القرن العشرين. لقد نضبت الأموال السهلة المنال من بنك الاحتياطي الفيدرالي، وتزايد تركيز الصين على زيادة الاستهلاك المحلي. ونتيجة لذلك، فإن القوى الناشئة التي تعتمد على الصين باتت تعاني بشدّة.

من المفيد القول إنه لا يمكن للنمو الاقتصادي المنخفض المؤقّت في عالم الجنوب أن يقضي على التقدم التاريخي الذي حقّقته القوى الناشئة، خصوصًا في العقد الماضي الذي شهد درجة غير مسبوقة من التحرير في عالم الجنوب، بما في ذلك في القارة الأفريقية. كما أن الهدوء الذي عرفته الدول الناشئة لا يغيّر من التوقّعات الطويلة الأجل التي ترى أن الصين سوف تتفوّق على الاقتصاد الأميركي. وكما سبق وأوضحت في مختلف فصول الكتاب، إنها ظاهرة طبيعية إلى حدّ كبير بالنظر إلى الهيمنة الديموغرافية للقوى الناشئة. على الرغم من المشكلات الحالية، بات من الراسخ أن الهند ست من الراسخ ن المشكلات الحالية طعًا في يات المتّحدة في استخدامها تصبح ركيزة أساسية للاقتصاد العالمي خلال هذا القرن. فهذا الاقتصاد لن يعود إلى ما كان عليه بعد الحرب العالميّة الثانية من توزيعٍ للسلطة، وكما يقول

زاكريكارابيل، في ما يتعلق بهذه التغييرات:

ربما تكون المشاعر قد تغيرت بشكل جذري... ولكن يبقى أن ثمة فرقًا كبيرًا بين ذلك وبين الانهيار الهيكلي والأزمة. نعم، باتت اقتصادات العالم الناشئ تشهد تباطؤًا في النمو مقارنةً بالمعدلات المرتفعة التي عرفتها في السنوات الأخيرة، وليس من السهل التحوّل إلى النشاط الاقتصادي المحلي القائم على الطلب. لكن هذا لا يماثل إعادة كتابة ما حدث في العقد الماضي وتحويل إنجازات العديد من هذه البلدان إلى سراب.

عندما يحين الوقت لكتابة قصة السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين، فإن السرد العالمي لن يكتفي بالحديث فقط عن كفاح الولايات المتّحدة للتكيف مع عالمٍ انتشرت فيه القوة، أو عن صعود الصين وتراجع أوروبا. ستتناول الرواية الطريقة التي خرجت بها أجزاء كبيرة من الكوكب من الفقر الزراعي إلى المراحل الأولى من الثراء الحضري. وستتناول كيف بدأت شبكة الإنترنت وثورة الهواتف المحمولة التي ترتكز على صعود الصين في إعادة تشكيل المناطق الشاسعة من أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى؛ وكيف بدأت الطبقات الوسطى في الهند في إعادة تعريف هوية ذلك البلد، وكيف تخلص الملايين في أميركا اللاتينية من عقود من عدم الكفاءة الاستبدادية وبدأوا في الازدهار. لم يحدث في تاريخ البشرية أن يصبح عدد كبير من الناس أكثر ثراءً بسرعة أكبر من السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين.

على الرغم من ظهور نظامٍ موازٍ، تظل الحاجة أساسية لإجراء إصلاح في هياكل الحكم العالميّة، فبالنسبة إلى صانعي السياسات في أوروبا والولايات المتّحدة، يُعتبر إشراك القوى الناشئة الطريقة الوحيدة التي تضمن بقاء عمل المؤسّسات الدوليّة التقليديّة بمجرد أن تفقد القوى التقليدية السيطرة. لقد بدأت للتو عملية صعبة تستوجب التكيّف مع واقع جديد. في السنوات والعقود القادمة، سيتعيّن ادخال إصلاحات شاملة -في البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومجلس الأمن- إذا ما أُريد لهذه المؤسّسات أن تحافظ على شرعيتها في القرن الحادي والعشرين. في المحصّلة، لا بد من أن يؤدي عدم التوافق بين التوزيع الفعلي للسلطة وتوزيع السلطة داخل المؤسّسات إلى التوتر. وكما يصف كار الوضع في كتابه:

(The Twenty Years' Crisis) (١٩١٩-١٩٣٩م) أزمة العشرين عامًا: ١٩١٩-١٩٣٩م، لقد فشل نظام فرساي بسبب الفجوة المتزايدة بين النظام الذي يمثّله والتوزيع الفعلي للسلطة في القارة الأوروبيّة. إنها نتيجة جزئيّة لحالة عدم التطابق هذه، حيث يتعين على المؤسّسات القائمة حاليًا أن تزيد من تنافسها مع المؤسّسات المماثلة التي تقودها الدول الصاعدة التي يمكن وصفها في المجمل على أنها نظام موازٍ أولي.

بالإضافة إلى إصلاح المؤسّسات الدولية، من الضروري تبنّي وجهة نظر تتنة إلى إصلاح المؤسّسات الدولية اسب مع حقبة ما بعد الغرب، حيث تأخذ في الاعتبار وجهات نظر متباينة حول النظام العالمي. ولتقويم مدى تطور النظام العالمي في العقود المقبلة بشكلٍ كافٍ، نحتاج إلى تجاوز النظرة العالميّة المتمركزة حول الغرب. إنما ثمة عقبات إضافية، فلا تزال أدبيات العلاقات الدولية الغالبة تصدر في الولايات المتّحدة والمملكة المتّحدة، في حين أن الأفكار التي تولد في أماكن أخرى غالبًا ما تكون إما غير متوفرة باللغة الإنكليزية، أو لا ترتقي إلى مستوى المعايير النظريّة اللازمة للظهور في المجلات العلميّة الرائدة في للنشر في الكتب. صحيح أن بعض الصحف الصينية أو الهندية تقدّم نظرة عالميّة مشابهة لتلك التي نشرتها «فاينانشال تايمز» أو «نيويورك تايمز» أو «ذي إكونومست». ومع ذلك، لم تطرأ يومًا الحاجة لسماع موقف أولئك الذين يسعون إلى الأخذ في الاعتبار أشكال الاستثنائية والوسطية، ليس وفقًا لرؤية الولايات المتّحدة الأميركيّة فقط، بل الصين والهند والبرازيل وغيرها من الدول أيضًا؛ إذ لا تولي الوكالة الغربيّة الأهمية نفسها كما في الماضي والحاضر والمستقبل.

الآثار المترتبة على صانعي السياسة

تشير الحجج الرئيسيّة الأربع التي يتم تنظيم هذا الكتاب حولها إلى سلسلة من الآثار المترتّبة على صانعي السياسة.

أوّلًا: إن نظرتنا إلى العالم المتمحورة حول الغرب تقودنا إلى التقليل من أهميّة الدور الذي لعبته ليس فقط الأطراف غير الغربيّة في الماضي وتلعبه على الساحة السياسة الدوليّة

المعاصرة فحسب، بل من أهمية الدور الملموس الذي من المحتمل أن تلعبوه في المستقبل أيضًا. يجادل هذا الكتاب بأن نظام ما بعد الحقبة الغربيّة لن يكون بالضرورة أكثر عنفًا من النظام العالمي الحالي.

على مستوى السياسة، يعني ذلك تقويم المؤسّسات التي تقودها جهات فاعلة غير غربيّة مثل البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، و«البريكس»، ومنظمة شنغهاي للتعاون بشكل أكثر موضوعية، ويتساءل في المقام الأول عما إذا كانت قادرة على توفير المنافع العامة العالميّة وتحسين العلاقات بين أعضائها، بدلاً من التساؤل عما إذا كانت تشكّل تهديدًا على الهيمنة الأميركيّة. في حالة البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، فشلت الولايات المتّحدة في اتخاذ هذا الموقف البراغماتي. ولا يمكن تفسير قرارها بمعارضة هذا البنك الذي تقوده الصين، وما تبعه من كارثة دبلوماسية، إلا من خلال مقاربة إما الربح أو الخسارة القصيرة النظر. لقد قاد ذلك صنّاع السياسة في واشنطن إلى المخاطرة بإطلاق حكم خاطئ حول قدرتهم على إقناع الدول في جميع أنحاء العالم -بريطانيا وألمانيا والبرازيل وكوريا الجنوبية واليابان وأستراليا- بعدم الانضمام إلى هذه المؤسّسة الجديدة. ربما الأكثر إثارة للحيرة، يبقى قرارهم بتأطير تأسيس البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية واعتباره سباقًا دبلوماسيًا. لو أن الولايات المتّحدة سعت إلى الدخول في عضوية هذا البنك في وقت مبكر، أو قررت فقط عدم التعليق على هذه المسألة، لما كان المراقبون حول العالم قد أولوا القدر نفسه من الاهتمام لهذه المؤسّسة اليوم، أو ما كانوا ليفسروها على أنها نقطة حاسمة في الانتقال من الأحادية القطبية إلى التعددية القطبية. لقد جرى رسم الاستراتيجيا التي تبنّتها الولايات المتّحدة حول هذا البنك على فرضية أن صعود الصين يحدث في الغالب في سياق التوتر المحتوم والصراع المحتمل. إن الإبقاء على استراتيجيا تعديليّة بشأن كل خطوة تخطوها القوى الناشئة هو أمر مضلّل ومحدود. وما تأسيس البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية وبنك التنمية الجديد إلا تأكيد على استعداد القوى الناشئة غير الغربيّة على المساعدة في إصلاح نظام لم يعد يلبّي الاحتياجات الحالية. وقد تسعى الصين إلى مراجعة الرعاية الغربيّة لهذا النظام، ولكن ليس بالضرورة مراجعة القواعد والمعايير الأساسية التي يقوم عليها.

من وجهة نظر تاريخية، تُمثّل نهاية الهيمنة الغربيّة أكثر بقليل من نهاية الانحراف الذي عرف تركّزًا كبيرًا للثروة والقوة في جزء صغير نسبيًّا من الكرة الأرضيّة. من الطبيعي أن ينتهي هذا التركيز غير العادي - وبحسب البعض غير الطبيعي. وعلى الرغم من كل الصعوبات التي سيحدثها هذا التحوّل، فإن المزيد من الثروة والقوة الموزعة بالتساوي في جميع أنحاء العالم هي ظاهرة إيجابية ينبغي، من حيث المبدأ، ألا نخشاها بل أن نرحب بها.

الصين والقوّة الناعمة

لا ريب في أنّ الصعود الاقتصادي للدول الباقية، وخصوصًا الصين، سيسمح لها بتعزيز قدرتها العسكريّة، وفي نهاية المطاف سيضاعف من تأثيرها على الساحة الدوليّة وقوتها الناعمة، وستكسب هذه الدول المزيد من الأصدقاء والحلفاء، تمامًا كما فعل الغرب في الماضي. بالطبع، لم يكن لدى الاتحاد السوفياتي سوى قوة ناعمة محدودة للغاية في الغرب، لكنه مع ذلك استطاع جذب أتباعٍ له حول العالم يتمتّعون بقدر كافٍ من القوة لإجبار الغرب على تبنّي سياسة قائمة كليًا على القوة الصلبة وليس الناعمة: لقد أظهرت التدخّلات العسكرية الأميركيّة في أميركا الوسطى والهند الصينية وأفريقيا أن القوة الناعمة وحدها لم تكن قادرة على التأثير في الرأي العام العالمي، وعلى عكس الاعتقاد السائد، لم تقابل نهاية الحرب الباردة بالاحتفالات في دلهي وبكين وبرازيليا، ولكن بتردد ومخاوف من صعود الأحادية القطبيّة.

قد تكون القوّة الناعمة الصينيّة محدودة للغاية في أوروبا والولايات المتّحدة، لكن من الخطأ القول إن ذلك يأتي بمثابة الدليل الكافي على أنّ الإستراتيجيا الصينيّة في مجال القوة الناعمة قد فشلت على مستوى العالم. إنّ المعالجة الموضوعيّة البحتة للدور الذي تلعبه الصين في أفريقيا تعني أيضًا التشكيك في بعضٍ من الخطاب حول ممارسات الغرب في القارة، التي لا تختلف غالبًا عن تلك التي تتبعها القوى الناشئة. وهذا يعني أيضًا إدراكًا صريحًا للواقع الذي يقول إنّ الصين تؤمّن بالفعل قدرًا كبيرًا من المنافع العامّة على الساحة العالميّة، وتشجع على مية ة يقول إن ي القارة حدة هذا الاتّجاه. يجب الترحيب بالمزيد من

المساهمات من جانب الصين والهند وجهات أخرى في جميع المجالات - حفظ السلام وعمليات مكافحة القرصنة والتغير المناخي والمساعدات التنموية وما إلى ذلك. في الواقع، سوف تضاعف القوى الصاعدة الأكثر تكاملاً من عدد المنصات التي توفر تنسيقًا مكثفًا، مما يقلل من مساحة سوء الفهم التي قد تؤدي إلى تعاونٍ ما دون المستوى أو حتى إلى الصراع. يعني ذلك أنه بات لزامًا على صانعي السياسة الغربيين دعوة القوى الناشئة علنًا إلى الانخراط، وكذلك توفير مساحة كافية داخل المؤسّسات الموجودة حاليًا لتشملها حقًا. كما على صانعي السياسة في الصين والهند والبرازيل وغيرها من القوى الناشئة، على سبيل المقارنة، أن يتجرأوا أكثر ويطالبوا بدور البطولة عندما يتعلق الأمر بالمناقشة حول القواعد والمعايير العالميّة.

البرازيل ومفهوم المسؤولية والحماية

ثانيًا: من نواحٍ كثيرة، كانت مبادرة البرازيل لإطلاق مفهوم المسؤولية أثناء الحماية – وهي إضافة على المسؤولية للحماية نحو آلية أكثر شفافية لرصد التدخل الإنساني – ترمز إلى الاستراتيجيا نفسها التي تطمح برازيليا إلى اتباعها: التحول إلى بانٍ للجسور، وإلى وسيط، وإلى ساعٍ وراء الإجماع من خلال قيادة الفكر. كان مشروع الحماية من الأسلحة النووية، على الرغم من عيوبه، اقتراحًا مبتكرًا وبناءً لسدّ الفجوة بين حلف شمال الأطلسي التوّاق للحرب والصين وروسيا اللتين كانتا تبالغان في مقاومتهما. وقد أشاد الأكاديميّون في البرازيل والخارج بهذه المبادرة؛ إذ كانت أفضل مبادرة متعدّدة الأطراف تقدّمها الإدارة البرازيلية.

ومع ذلك، بعد مرور عام على إطلاقها في تشرين الثاني من العام ٢٠١١م، اعترف الدبلوماسيون في نيويورك بخيبة أملهم إزاء ما وصفه البعض بـ«تراجع البرازيل». لقد انتشر مفهوم المسؤولية للحماية فقط بسبب الجهود الدؤوبة التي بذلتها مجموعة صغيرة سعت للترويج له، ومن غير المرجح أن يكون لهذا المفهوم التأثير الطويل على النقاش في ظل غياب الراعي القوي والموثوق. وبغضّ النظر عما إذا كانت البرازيل قد انسحبت بقرار منها

أو تحت تأثير ما، فإن هذه الخطوة قد أضرّت بمصلحتها الوطنية: فالمحاولات المستقبليّة للعمل على جدول أعمال قد تُلاقى بالكثير من التردّد بسبب عدم تيقّن الآخرين من استعداد البرازيل لمواجهة النقد الأولي (والعادي). من ناحية أخرى، ربما كانت مبادرة المسؤولية خلال الحماية مفيدة في تقديم لمحة عما تستطيع البرازيل تحقيقه على نطاق عالمي. فعلى الرغم من محدودية قوّتها الصلب، إلّا أنها تولّت القيادة الدولية مؤقّتًا في ظلّ نقاشٍ من المحتمل أن يشكّل صورة الشؤون الدولية في العقود قادمة.

ثالثًا: بدلاً من مواجهة المؤسّسات الموجودة أصلاً بصورة مباشرة، باتت القوى الناشئة (الصين بالدرجة الأولى) تبني في صمتٍ ما يسمى بالنظام الموازي الذي سيكمّل قبل كل شيء المؤسّسات الدولية الحالية. بات هذا النظام قيد التنفيذ بالفعل، بما في ذلك مؤسّسات مثل بنك التنمية الجديد بقيادة «البريكس» والبنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية (لتكملة البنك الدولي) ومجموعة التصنيف الائتماني العالمي (لتكملة موديز وأس آند بي S&P) وتشاينا يونيون باي (لتكملة ماستركارد وفيزا)، والبريكس (لتكملة مجموعة السبعة). لم تبرز هذه الهيكليات لأن الصين وغيرها من الدول تمتلك أفكارًا جديدةً حول كيفية مواجهة التحديات العالميّة؛ بل على العكس، إنهم يؤسسون هذه الكيانات من أجل إظهار قوتهم، كما فعل الفاعلون الغربيون من قبل.

إن الآثار المترتبة على هذه السياسات باتت واضحة لدى جميع الأطراف، فكلٌّ من القوى الناشئة والجهات الفاعلة القديمة سوف تضاعف جهودها من أجل احتضان هذه المؤسّسات الجديدة بالكامل بدلاً من انتقادها أو محاولة عزلها. إن ظهورها هو أمر طبيعي ولا مفرّ منه (وقد تسارع نموها بسبب المقاومة لإصلاح المؤسّسات الموجودة)، ومعارضتها سيضعف الغرب. لقد تبنّت بريطانيا العظمى مثل هذا الموقف البعيد النظر والبراغماتي، وأصبحت أول حكومة غربيّة كبرى تقدمت بطلب للحصول على عضوية في البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، ويجب على واشنطن أن تحذو حذو بريطانيا. إن وقف الجهود الرامية إلى إقحام الصين وغيرها في المؤسّسات الموجودة أصلاً، في رد فعلٍ على ريادة الأعمال المؤسّسية في الصين، سيكون خطًا فادحًا، مما يحد من عدد المنصات التي سيدير

من خلالها صناع السياسة في الصين والغرب الثنائية القطبية غير المتماثلة في العقود المقبلة. لا ينبغي إساءة فهم دعم موقف بريطانيا العظمى تجاه البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية واعتباره دعوةً للحفاظ على الهدوء في القضايا التي تسعى الصين إلى تجنبها، مثل حقوق الإنسان. على العكس من ذلك، ينبغي على دولٍ مثل كوريا الجنوبية وألمانيا وأستراليا أن تصر صراحةً على أن تتضمن قواعد الحكم في هذا البنك المعايير الواضحة حول حقوق الإنسان.

رابعًا: في إطار استراتيجيا التحوُّط، ستواصل القوى الناشئة -بقيادة الصين- الاستثمار في المؤسّسات القائمة، واحتضان معظم عناصر «النظام الهرمي الليبرالي» الحالي، لكنها ستسعى إلى تغيير التسلسل الهرمي في هذا النظام للاستحصال على «امتيازات الهيمنة» التي لا تتمتّع بها حتى الآن سوى الولايات المتّحدة، فإنشاء العدد الأكبر من المؤسّسات المتمركزة في الصين سيسمح لها بأن تتبنّى نمطًا خاصًّا بها من التعدّديّة التنافسيّة، فيتسنّى لها الانتقاء والاختيار من بين الأطر المرنة وفقًا لمصالحها الوطنيّة، وبالتالي إضفاء الطابع المؤسّسي شيئًا فشيئًا على الاستثنائية التي تتبنّاها وتعزيز استقلالها السياسي من خلال حصولها على الحصانة المتزايدة ضدّ التهديدات الغربيّة الهادفة إلى إقصائها.

ربما تكون هذه النقطة الأخيرة مؤلمة للغاية بالنسبة إلى صانعي السياسة الخارجية في الغرب، وقد تشكّل بالفعل تحديًا مهمًا يواجه المناورة التي كانوا يستخدمونها في السابق، التي غالبًا ما كانت تُستخدم لصالحهم عن طريق ممارسة الضغط على الدول الأصغر حجمًا من وراء الكواليس أو عن طريق اختيار المنصة التي من المرجح أن تسمح للغرب بأن يتسلم الدفة. لذلك، سيكون من الخطأ اتهام الدول الصاعدة غير الغربيّة بالسعي لاستخدام النظام المتعدد الأطراف لصالحها. ففي النهاية، ظل الغرب يفعل ذلك على مدى عقود.

لقد استفاد بشكل كبير من قدرته على تصميم مشروع مشترك في عدة مجالات، وهو ما يتمثل في منظمات على شاكلة حلف شمال الأطلسي ومجموعة الدول السبع والاتحاد الأوروبي ومنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية. بالطريقة نفسها، واجهت مجموعات مثل البريكس أو منتدى الهند والبرازيل وجنوب أفريقيا أو قمة السبع وسبعين صعوبة كبيرة من

الناحية التاريخيّة في صياغة مشروعٍ مشتركٍ، وثمّة احتمال ضئيل أن تشهد السنوات المقبلة تحوّلاً جذريًّا في هذا المجال، وهو الأمر الذي سيفسح المجال أمام الغرب للعب دور كبير مستقبلاً.

من منظور الصين، تتسم خطة إنشاء المؤسّسات المستقلة بالذكاء والفهم التام، وسينقص هذا السيناريو الجديد من قدرة القوى الغربيّة على تحوير اللعبة لصالحها، وهي ستصبح، في المستقبل، قادرة على اختيار النظام الذي تراه الأمثل وسيسهل عليها اختياره، كما فعلت القوى الغربيّة في الماضي.

إن هذا السرد التاريخي الكلاسيكي المتمركز حول الغرب، كما يُظهره هذا التحليل، هو أحادي الجانب ويوجِد فهمًا للنظام العالمي لن يكون مفيدًا لنا في سعينا لفهم الاتجاهات المعاصرة وإدراكها. يُبالغ هذا النظام في التشديد على دور الغرب في التاريخ العالمي، كما يبالغ في تقدير أسباب نهوضه، وبالتالي يؤدي إلى فكرة خاطئة مفادها أنّ عمليّة الاستقطاب المتعددة الحالية هي بمثابة الخرق الرئيسي الذي سيؤدّي حتمًا إلى تغييرات جوهريّة.

مُستقبل الرأسماليّة الديمقراطيّة الغربيّة

القوى الطاردة

تخضعُ منظومة الدولة الحديثة الموروثة عن فترة ما بعد الحرب لقوىً طاردة قويّة، ليس فقط في ما بين البُلدان، ولكن داخل الدول نفسها. تتعلّقُ هذه القوى بطريقةٍ أو بأخرى بعملية اختراق الأسواق العالميّة للحكومات الوطنية وإضعاف قدرتها على حماية التلاحُم الاجتماعي. مع توجُّه الدول بشكلٍ طوعيٍ تقريبًا إلى توكيل «قوى السوق» بمهمة تحديد بُنية مجتمعاتها، تتّجهُ الاختلافات بين الرابحين والخاسرين في المنافسة العالميّة نحو الازدياد، وذلك على مستوى الطبقة الاجتماعيّة والمنطقة أيضًا.

بما أنّ تنظيم مصالح الطبقات الاجتماعيّة هو أصعب من تنظيم المصالح المناطقية -فالرأسماليّون لم يعودوا على مسافةٍ قريبة من المجتمعات الوطنيّة بينما الدول الوطنيّة تبقى كذلك-، فإنّ فقدان الثقة بقدرة الحكومة المركزيّة على حماية المجتمعات من نزوات

الأسواق العالميّة يؤدّي إلى ارتفاع المطالب بمزيدٍ من الاستقلال المحليّ والإقليمي. بالنسبة إلى الكيانات السياسيّة الكبيرة التي تفرضُ العولمة وتسعى وراء الازدهار الوطنيّ عبر دمج البُعد الوطني في الأسواق العالميّة يتمثّلُ الأمل في قيام وحدات حُكم أصغر حجمًا وأكثر تجانسًا واستجابةً على المستوى المحليّ تحفرُ فراغاتٍ في السوق العالميّة، حيث تستطيعُ المجتمعات الأصغر حجمًا تطويرَ قدراتها الخاصّة وقواها التنافسية.

تُواجه الضغوط الطاردة معارضةً محورية الاندفاع في الحكومات المركزيّة والمنظّمات الدولية الإمبريالية. على المستوى الوطني، يبدو أنّ حجم الدولة والتجانس الجماعي وقوة التقاليد الديمقراطية هي عوامل مهمة تُحدِّد نتائج النزاعات الدائرة حول الهندسة السياسيّة. تميلُ الدول الكبيرة إلى أن تكون أكثر تنوُّعًا داخليًا من الدول الأصغر حجمًا، وبالتالي عُرضةً لمطالب التحوُّل إلى اللامركزيّة أو الانفصال إذا لم يُمنح المطلب الأول. وبما أنّ الحجم الكبير يحملُ معه ثغرةً على مستوى القوّة الدولية، فمن غير المرجَّح أن تتّخذ حكومات الدول الكبيرة الاتّجاهات الانفصالية باستخفاف، ومن الأمثلة على ذلك الحرب الأهلية الأميركيّة التي دارت حول وحدة الولايات المتّحدة كدولةٍ بحجم قارة. قد تُشيرُ الاتجاهات الحالية نحو أشكالٍ أكثر تسلُّطية من الحكم في دولٍ كبيرة مثل الصين والهند وروسيا إلى تنامي ضعف الدول الكبيرة مقابل الحركات المطالِبة بمزيدٍ من الاستقلال المحليّ والعرقيّ، بالإضافة إلى وجود تعقيداتٍ متزايدة عمومًا على مُستوى حفظ وحدة المجتمعات المتنوِّعة في وجه ضغوط السوق التي تجعلها أكثر اتّجاهًا نحو اللامساواة.

حينما نأخذ الولايات المتّحدة كمثال، فإنّ منظومة حُكمها فاقت في لامركزيتها بشكلٍ كبير الدول الثلاث المذكورة آنفًا على مدى التاريخ، ممّا سمح بمساحةٍ واسعة من التعبير عن الحاجات والمصالح المحلية المحدَّدة[1]. هنا، لم تؤدِّ الضغوط الطاردة التي تسبّبت بها الاختلافات المحلية المتزايدة إلى مركزيّةٍ مُتسلِّطة -على الأقلّ ليس لحدِّ الآن-، بل إلى شلل الحكومة الوطنية من جرّاء المواجهة بين «الشعبويّة» الاستعراضيّة ما بعد الديمقراطية وبقايا

١. مع عمل الولايات الفيدرالية في أفضل الأحوال كـ«مختبراتٍ للديمقراطيّة».

دولةٍ أمبريالية عميقة مبنية على تركيبة القوة العسكرية ووكالة المخابرات[١].

قد تكونُ الدول المتوسِّطة الحجم التي لا قدرة لها على تبنّي الطموحات الأمبريالية أكثر عُرضةً لأن تتأثّر بالاتّجاهات الطاردة[٢]، خصوصًا إذا كانت مُتنوِّعة عرقيًا وديمقراطية سياسيًا، ولكنّها مُفتقدة للبُنى الفيدرالية العميقة. خلال فترة ما بعد الحرب، سيطرت الدول المتوسِّطة الحجم والمتنوِّعة عرقيًا على القوى الطاردة في أوساط مُواطنيها، وليس من خلال التفويض السياسي فقط، بل أيضًا عبر ترسيخ الصراع كـ**نزاعٍ طبقيّ** بين رأس المال والعمل[٣]. تجاوزت المساومة الطبقية المفاوَض عليها بين أرباب العمل ونقابات العمّال وبين الأحزاب السياسيّة المؤيِّدة لقطاع الأعمال والمؤيّدة للنقابات العمّالية الانقسامات العرقية، وبالتالي فإنّها امتصّت أغلب احتمالات نشوب الصراعات في المجتمعات. فضلاً عن ذلك، ومن خلال إدارة عملية إدخال المنظومات الاقتصاديّة السياسيّة الوطنية في الأسواق العالميّة، وكبح الضغوطات التنافسية، وتقديم نوعٍ من الحماية ضدّها، أنشأتْ الدول الوطنية بعد الحرب عناصر ولائية مُتطابقة معها ولو كانت أقلّ تجانسًا من الناحية العرقية.

مع إلغاء الليبراليّة الجديدة لعملية تأسيس الصراع الطبقي وسحبها للحماية الاقتصاديّة الوطنية سعيًا وراء الطابع الدوليّ - أو إحداث الدمج الأوروبي في القارة الأوروبية- كان لا بدّ من أن تستعيد الانقسامات المحلية العرقية شُهرتها من جديد. انطبق هذا الأمر خصوصًا حيثما لا تسمحُ البُنية المؤسّساتيّة للدولة بوقوع ردودٍ مُستقلّة أو مناطقية مُعدَّلة أو محلية.

تُعدُّ المملكة المتّحدة وإسبانيا، وهما دولتان ديمقراطيتان مُتوسِّطتا الحجم ومُتنوّعتان

---

١. قـد يعني شـعار «أميركا أولاً» الذي أطلقه ترامب أمرين: أحدهما قديمٌ والآخر جديـد. قد يكونُ المعنى القديم هو المعنى الإمبريالي الذي وضعه أوباما في صيغةٍ سياسـيّة حينما أعلن أنّ الولايات المتّحدة هي «الدولة التي لا غنى عنها»، وأمّا المعنى الجديد فقد يسـتلزم وعدًا بتحويل الحكومة الوطنية إلى «انعزالية»، بمعنى اهتمامها بالداخل أكثر من العالم عمومًا والانسحاب منه بهدف إنهاء «الوظائف المنزلية» التي كانت قد لاقت الإهمال لغاية الآن.

٢. أستخدمُ مصطلح الفيدرالية بالعنى القاريّ-الأوروبي وليس الإنكليزي-الأميركي. تعني الفيدرالية في المملكة البريطانية والولايات المتّحدة «فيدرالية» قوية تتعلّقُ بالحكومات المحلية، أمّا في ألمانيا على وجه الخصوص فإنّها تعني وحدات قوية تتمتّعُ بقدرٍ كبيرٍ من الاسـتقلالية عن حكومة الدولة المركزيّة.

٣.للاطلاع على النقابوية الديمقراطية ما بعد الحرب راجع:

Schmitter (1974), and Schmitter and Lehmbruch (1979).

عرقيًّا، أوضح مثالَين عن الانفصاليّة المناطقيّة: فالأولى تظهرُ عبر سكوتلاندا وويلز وربما شمال إيرلندا أيضًا، بينما تظهرُ الثانية في كاتالونيا ودولة الباسك وعدّة مناطق أخرى. برزت حركاتٌ انفصالية أيضًا في فرنسا (كورسيكا) وإيطاليا (وادي بو وغيرها من المناطق) وبلجيكا. تَحدُّ منظومةٌ سياسيّة فيدرالية مُعقَّدة للغاية من الحركة الانفصالية في بلجيكا، إلا أنّ المملكة المتّحدة وإسبانيا تملكان منظومتين فيدراليتين ارتجاليتَين ضعيفتين، وتبدوان عاجزتَين عن الردّ على الضغوط الطاردة عبر تفويضٍ مُنظَّم يُتيحُ المزيد من الاستقلاليّة المحلّيّة والإقليميّة.

من المثير للانتباه أنّ الحكومات الفرنسية حاولت مؤخرًا نزع المركزيّة عن الدولة الفرنسية، ولكنّها لم تُحقِّق نجاحًا كبيرًا في ذلك على نحو الإجمال. أمّا في ما يتعلق بألمانيا، التي تبدو مُتجانسة عرقيًا، قد يكون الاستقرار النسبيّ الذي تتمتّعُ به ناجمًا عن منظومةٍ حكومية فيدرالية مُفصَّلة تشغَل القوى الطاردة حيثما وُجدت بعملية إدارة مناطقها مع تفاعلٍ وثيق مع الحكومة الفيدرالية وحكومات الـ(**Länder**) (الدول) الأخرى[1].

ينبغي فهمُ القومية ضمن الدولة -كما القومية الوطنية- كردّ فعلٍ على ثورة الليبراليّة الجديدة. تتشاركُ الانفصاليّة القُطريّة في أوروبا اليوم مع قوميّة الدولة الوطنيّة المعروفة أيضًا بـ«النزعة الشعبيّة اليمينيّة» في معارضتها لعملية فتح الأسواق («العولمة») عبر التمركز السياسي. تُقاتلُ الأولى لتفادي هذا الأمر، بينما تسعى الثانية لتفكيكه، ويُطالبان معًا بنزع المركزيّة، حيث تنادي الأولى بنقلها من «أوروبا» إلى الدول الوطنيّة، بينما تُطالب الثانية بنقلها من الدول الوطنية إلى المناطق والمجتمعات ضمن الدولة.

يُصرُّ القوميون الوطنيون على إمكانية استعادة الوظائف الحمائية للدولة الوطنية بعد إخفاق الوعود بإحلال الازدهار الليبرالي للجميع، أمّا القوميون ضمن الدولة، فقد تخلّوا عن الدولة الوطنية القائمة، ويُطالبون بدولٍ وطنية خاصّة بهم تكونُ جديدة وأصغر حجمًا

١. المكان الوحيد في ألمانيا حيث يُمكن أن توجد إلى الآن انفصاليّةٌ على أساس العرق الملوَّن هو بافاريا مع «دولتها الحرّة» التي أصبحت أرضًا للجمهورية الفيدراليّة رُغم تصويت أغلبيّة مجموع الناخبين ضدّ دستور ألمانيا الغربيّة في العام ١٩٤٩م. حدّ الاتّحاد الاجتماعي المسيحي (**CSU**)، وهو حزبٌ متآخٍ مع الاتّحاد الديمقراطي المسيحي (**CDU**)، بشكلٍ ناجحٍ من الاتّجاهات الانفصاليّة ولعب دورًا خاصًا على المستوى الوطنيّ، حيث مثّل المصالح والمشاعر البافارية بنشاطٍ ونجاحٍ كبيرَين. أتاح هذا الأمر تحوُّل الاتّحاد إلى شيءٍ يُشبه حزب الدولة في بافاريا، حيث حكم منذ الخمسينات بأغلبيةٍ تامة مع انقطاعين قصيرين للغاية فقط.

بهدف إعادة الحماية على الصعيد الإقليمي. تجدرُ الإشارة إلى أنّ الفريقين لا يودّان توسعة الصلاحيات السياسيّة، فالقوميّون الانفصاليّون يُريدون وحداتٍ أصغر من السيادة، بينما القوميون الوطنيون -على خلاف القوميين في الماضي- يُطالبون بحماية الحدود والسيادة الوطنية وإعادة ترسيخها بدلاً من إلغائها بهدف جعل الكيانات السياسيّة أكبر حجمًا[١].

تبدو الوعود بإعادة مُساومة الطبقة الديمقراطية على المستوى الدوليّ أو ضمن الدولة -فضلاً عن المستوى العالميّ- وهمية. لن تملك حركة العمل ضمن الدولة حينئذٍ نظيرًا مُنظَّمًا من جهة رأس المال، وليس هناك أيّ دولةٍ عالميّة قادرة ومُستعدّة لتنظيم رأس المال العالميّ في سبيل حُكمٍ مُشترك ومُتفاوَض عليه للاقتصاد (كما كان شائعًا على المستوى الوطنيّ في عهد النقابوية الجديدة)[٢]. كنتيجةٍ لذلك، يدورُ الهمّ الأساسي بين الديمقراطيات الغربيّة اليوم حول الحجم الصحيح للـ«السيادة»، أي بمعنى الوحدات السياسيّة المستقلّة التي تسعى لتأمين مكانٍ لها في الاقتصاد السياسي العالمي. تتمثّل الفكرة هنا في الاستفادة من التضامن الإنتاجي المحليّ وتطويره بحثًا عن كوة في السوق العالميّة حيث يُمكن تطبيق المصلحة التنافسية المحلية بطريقةٍ مُربحة.

إنّ البحث عن إعادة حيازة الاستقلال المحليّ في حدودٍ مُناسبة وطنيًا أو ضمن الدولة

---

١. القومية الجديدة للدولة الوطنية هي دفاعية بدلاً من كونها عدوانية، فهي تُدافع عن السيادة السياسيّة للدول المحدودة أمام الدول الجديدة الأكبر حجمًا، وذلك غالبًا من أجل حماية الثقافات الوطنية ضدّ الامتزاج بالعولمة. بالمقارنة، كانت الوطنية خلال الحرب توسُّعية وتبحثُ عن **(Lebensraum)** (مجال حيوي) جديد ينبغي تطهيره ممّا كان يُعتبر ثقافاتٍ وأعراقٍ أدنى. تجدرُ الإشارة إلى أنّ إضفاء صفة «الفاشية» على اليمين «الشعبي» يُغفلُ حقيقة عدم إنتاج الأحزاب أو التحرُّكات موضع النقاش لمنظّمات شبه عسكرية أو منظومة فكرية وطنية تتمحورُ حول **(Führerprinzip)** (مبدأ القيادة). حينما تُزعزع هذه الأحزاب أو التحرُكات الوضع ضدّ الديمقراطية النيابية، فإنّها تبدو أقلّ تطرُّفًا من المؤيِّدين الليبراليين الرياديّين لما بعد الديمقراطية التكنوقراطية الذين يُعلنون أنّ الديمقراطية غير صالحة لتأمين المنافسة الوطنية في الأسواق العالميّة أو حفظ المبادئ الأخلاقيّة العالميّة. صحيحٌ أنّ القوميين الشعبيين يتحدّثون أحيانًا بلغة التحركات الفاشية وشبه الفاشية قبل الحرب، وذلك أملاً منهم بزيادة الدعم الذي يتلقّونه في أوساط قطاعاتٍ معيّنة من مجموع الناخبين. رُغم أنّ هذه العملية مثيرة للاشمئزاز، يُمكن أن تُعتبر ردّة فعلٍ على إزالة المواضيع المؤيِّدة للوطنية من الخطاب العام من قِبل حزب اليسار الوسط الذي تحوّل إلى العالميّة «في عصر الليبراليّة الجديدة».

2. Schmitter, Philippe C. and Wolfgang Streeck, 1991: Organized Interests and the Europe of 1992. In: Ornstein, Norman J. and Mark Perlman, eds., Political Power and Social Change: The United States Faces a United Europe. Washington D. C.: The AEI Press, 46-67.

وتحت أنظمةٍ دولية تعاقدت عليها أطراف عدة يختلفُ عن الوحدات السياسيّة الموجودة والتجارب التاريخيّة والهويّات الاجتماعيّة والعلاقات الاقتصاديّة التي تُشكِّلها. من الأمثلة على ذلك الديمقراطيّات الأوروبيّة الصغيرة التي ليست أعضاءً في الاتّحاد الأوروبي أو الاتّحاد المالي الأوروبي (**EMU**) مثل سويسرا (التي تتّسم بلامركزيّةٍ عالية من الناحية السياسيّة) والنروج والسويد والدنمارك، وجميعها ناجحة للغاية اقتصاديًا. تبرزُ أيضًا حادثة مغادرة بريطانيا للاتّحاد الأوروبي بحثًا عن مزيدٍ من الاستقلال الاقتصادي، وقد تترافقُ عملية خروج بريطانيا (**Brexit**) مع تفويضٍ إقليمي مُعجَّل.

يُمكن أن يتّخذ الاستقلال المحليّ ضمن الدولة الوطنية ذات الجنسيات المتعدّدة أشكالاً كثيرة ومُختلفة للغاية، والتحرّكات الإقليمية مُتباينة وتتطلّب إجاباتٍ مُختلفة. أحيانًا، كما الحال مع تشيكوسلوفاكيا في العام ١٩٩٢م، قد تنفصل الدول بنحوٍ سلمي، ولكنّ هذه حالةٌ استثنائية، فمن جهةٍ ثانية أدّى تفكيك يوغوسلافيا إلى نشوب حروبٍ أهلية ووقوع تدخُّل عسكري خارجي. من أجل تفادي الانفصال وتكاليفه الباهظة المحتملة (تخيّل الصعوبة التي ينطوي عليها التفريق بين الإسبان والكاتالونيين إذا ما حصل الانفصال الكاتالوني، أو بين البريطانيين والسكوتلانديين إذا انفصلت سكوتلاندا عن المملكة البريطانية)، قد تبرز الحاجة إلى تقديم حلولٍ إبداعية مُعدَّلة حسب الطلب[١].

مع ذلك، حتّى قبل «النزعة الشعبيّة» القوميّة، لم يبرز مثالٌ على مدى تاريخ ما بعد الحرب عن مواطني دولتين وطنيتين أو أكثر سمحوا طوعًا بتسليم سيادتهم إلى دولة عُظمى تتخطّى الحدود القومية[٢]. في الواقع، تنامى عدد الدول المستقلّة تحت القانون الدوليّ منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية حيث ارتفع من ٩٠ دولة في العام ١٩٥٠ (٦٠ منها مُنخرطة في الأمم المتّحدة) إلى ٢٠٢ دولة (بينها ١٩٢ في الأمم المتّحدة عام ٢٠١٠م). كانت الأسباب

١. إلا إذا أمكن تفادي الانفصال عبر الفيدرالية العميقة، وأحد الأمثلة الناجحة على ذلك هو كندا خلال السبعينات والثمانينات.

٢. وعليه، فشلت إيطاليا وإسبانيا والبرتغال في الاندماج داخل «دول المتوسِّط اللاتينية»، كما أنّ النروج والسويد والدنمارك وفنلندا امتنعت عن تشكيل «إسكاندنافيا العظمى»، بينما لم تُفكِّر إستونيا ولثيوانيا ولاتفيا في الانحلال داخل تركيبة «شرق البلطيق». لم يكن الاتّحاد الألماني استثناءً لأنّ النتيجة لم تكن تشكيل دولةٍ تتخطّى الحدود القومية، بل استعادة الدولة-الوطنية.

الأساسية وراء ذلك التحرُّر من الاستعمار وتفكُّك الاتّحاد السوفياتي ويوغوسلافيا. أغلب الدول المعاصرة هي صغيرة الحجم، وكان مُتوسِّط عدد سكّانها في العام ٢٠١٠م نحو ٧,١ مليونًا. رُغم أنّ هذا يجعلها عُرضةً للاعتداءات الأمبريالية، إلا أنّ الدولة السيادية كشكلٍ من التنظيم السياسي تتمتّعُ بدعمٍ كبير، ويُفترضُ أنّ ذلك يعودُ أيضًا إلى مرور السيادة الوطنية اليوم بأفضل حالاتها، لأنّ القانون الدولي يحميها. بالإضافة إلى ذلك، ورُغم أنّ العديد من الدول الموجودة حاليًا هي بعيدة عن الديمقراطية وبعضها واقعٌ في قبضة أسياد الحرب والزعماء اللصوص الذين يستغلّون مواطنيهم من دون رحمة، تبقى الدول هي المنظّمات السياسيّة الوحيدة التي يُمكن من حيث المبدأ تحويلها إلى الديمقراطية، وإن كان ذلك في آخر المطاف عبر الثورة المسلَّحة[١]. من الواضح أنّ الاتّجاه التاريخي - خصوصًا في عصر العولمة الاقتصاديّة- ينحو إلى مزيدٍ من سيطرة الدولة الوطنية، ويتّجه نحو الوحدات الأصغر من الحُكم وليس الأكبر.

أوروبا والدول الوطنيّة

ماذا يعني هذا الأمر بالنسبة إلى الاتّحاد الأوروبي؟ إنّه يُشيرُ إلى أرجحية سيطرة القوى الطاردة على القوى المندفعة نحو المركز -سواء أكان ذلك على مستوى الدولة الوطنيّة أو التي تتخطّى الحدود القوميّة- ممّا يجعلُ السعي وراء المركزيّة الموَّحدة أمرًا مُدمِّرًا للدمج. لن تُقدِم أيّ دولة من الاتّحاد الأوروبي على نقل سيادتها الوطنية طوعًا إلى مدينة بروكسل، وتجدرُ الإشارة إلى أنّ العديد من دول الاتّحاد الأووربي -إن لم نقل كلّها- قد انضمّت إلى الاتّحاد الأوروبي بهدف تثبيت دولها الوطنية[٢].

إذا أصبحت «الوحدة المتنامية بين الشعوب الأوروبيّة» (كما في معاهدة ماستريخت)

---

١. وقعت عدّة محاولات لتحديد عدد الديمقراطيات في العالم، فتوصّلت أغلب هذه المحاولات إلى وجود عشرين ديمقراطية «كاملة» وما بين ٨٠ و٩٠ ديمقراطيّة «معيبة» نوعًا ما من بين المئتيّ دولة تقريبًا الموجودة حاليًا.

٢. ينطبقُ هذا الأمر على إيرلندا في علاقتها مع المملكة البريطانية، والدنمارك في مقابل ألمانيا، والدول البلطيقية الثلاث التي كانت جزءًا من الاتّحاد السوفياتي، وبولندا، ولوكسمبورغ، وألمانيا الغربيّة خلال الخمسينيات وما إلى ذلك. للاطّلاع على الفكرة العامّة، راجع كتاب: **(Alan Milward)**: «الإنقاذ الأوروبي للدولة الوطنية» (١٩٩٢).

وثيقةً للغاية، من الأرجح أن تأتي النتيجة على هيئة الانسحاب، والمثال الأول على ذلك كان بريطانيا، وسوف يطردُ الامتثال المزيَّف الواقع على حافّة الانسحاب التعاونَ الصادق (كما في المجر أو غيرها من بُلدان أوروبا الشرقيّة). سيؤدّي الاتّحاد القسري -أي «الإصلاح» الثقافي أو الاقتصادي المفروض مركزيًّا- إلى استخدام السيادة الوطنية في سبيل المقاومة الوطنية؛ ممّا سوف يُقوِّضُ أيَّ وحدةٍ أوروبيّة تحقّقت على نحوٍ طوعي عبر السنوات. على أيّ حال، تغفلُ أحلام تحقُّق دولة أوروبية مندمجة ومترافقة مع الديمقراطية أنّ الحجم الكبير للدولة يجلبُ معه تنوُّعًا داخليًا كبيرًا، وبالتالي ينبغي لكي يكون مُستدامًا أن يُدفع ثمنه في الدولة الديمقراطية بنزع المركزيّة، وكلمّا كانت الدولة أكبر كلّما كان الثمن أكبر.

يجب أن ينطبق هذا الأمر على وجه الخصوص في أوروبا، حيث يوجد تراثٌ أقدم من الدولة الوطنية للمساومة عليه في مسار بناء الدولة التي تتخطّى الحدود القومية. في «الولايات المتّحدة داخل أوروبا» (وهو مصطلحٌ يستخدمه «الأوروبيّون» المتحمِّسون أحيانًا من أمثال **(Martin Schulz)** المرشَّح المهزوم من «الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني» لمنصب المستشار الألماني في العام ٢٠١٧م)، تندكُّ الحكومة القائمة على الأغلبية الديمقراطية بشكلٍ حتمي وبعمق في التراتبية المؤسّساتية للحكم -على مستوى الدول الوطنية السابقة التي تحوّلت إلى دولٍ فيدرالية أو حتّى أدنى من ذلك- بينما الديمقراطية على المستوى المتوسِّط لا تستطيعُ إلا أن تأتي على هيئة التوافق وعدم الاعتماد على الأغلبية وعدم إعادة التوزيع بشكلٍ كبير. لا يملكُ فرضُ قيم التسلُّط من الأعلى على مجتمعات المواطنين المختلفة أيَّ شرعيةٍ دستورية في هذه الظروف، ولن يحمل قوّةً كافية ما دامت التدابير العسكريّة القسرية مُستبعدة.

لا يُمكن أن يكون الاتّحاد الأوروبي المتمتِّع بالديمقراطية -والذي لا يُعاني من انعدام الاستقرار الناشئ عن الطموحات الإمبريالية للدول الأعضاء مثل فرنسا وألمانيا أو كلاهما معًا- لا يُمكن أن يُشكِّل دولةً عُظمى أوروبية. تشتدُّ المشاعر المعادية للتكنوقراطية والمركزيّة في أوروبا حتّى في بُلدان مثل ألمانيا وفرنسا، فضلاً عن المملكة المتّحدة أو دول شرق أوروبا. ما سيتحوّل إليه «المشروع الأوروبي»، وقد ينجو منه سيكون منصّةً للتعاون الدولي

الطوعي بين البلدان التي تودُّ إنجاز الأمور معًا أو إقامة بُنية تحتيّة ماديّة ومؤسّساتيّة مُشتركة مبنيّة على احترام السيادة الخارجية للدول المشاركة كشرطٍ أساسيٍ في ديمقراطيّتها الداخليّة. في الواقع اليوميّ لصناعة السياسة، لن يختلف نظامٌ دولي من هذا النوع -يسمحُ بدرجةٍ عالية من استقلال الدولة الوطنية- عن النظام الفيدرالي المنزوع المركزيّة الذي يتحتّمُ على «الولايات المتّحدة في أوروبا» التحوُّل إليه إذا كان قابلاً للتطبيق سياسيًا وديمقراطيًا، وهذا بحدَّ ذاته سببٌ كافٍ لعدم الاندفاع نحو الاحتمالات الغامضة المكلفة التي تكمنُ في الجهد الجماعي لبناءٍ أوروبي مُوحَّد.

يجبُ أن يسمح الاستقلال الوطني في نظامٍ عالمي تعاونيّ بحماية الدول الوطنية الديمقراطية لمجتمعاتها وسياساتها ضدّ «انعدام المساواة»، ما يعني التنافس الاقتصادي المدمِّر على المستوى الاجتماعي، وذلك بأدواتٍ خاصّة بها بدلاً من الاعتماد على إحسان الدول القيادية أو البيروقراطيات المتخطّية للحدود القومية. تتمثّلُ إحدى هذه الأدوات في نزع القيمة عن العملات الوطنية، وهي وسيلةٌ لتصحيح الاختلافات الدولية المدفوعة بالسوق سياسيًا[1]. تُقوِّضُ هذه الاختلافات حاليًا الاتّحاد الأوروبي المالي (**EMU**) الذي يتشكّل من مجموعةٍ من الدول الأعضاء في الاتّحاد الأوروبي التي تخلّت عن سياسةٍ مالية مُستقلّة وفضّلت العملة المشتركة، ولكنّها حافظت على السيادة في سياساتها المالية والاقتصاديّة.

بما أنّ الدول المتفوِّقة اقتصاديًا غير مُستعدّة للقبول بإعادة التوزيع الدوليّ لمصلحة الأعضاء الأضعف وتُطالبُ بدلاً من ذلك بـ«إصلاحات» مؤسّساتية يُعارضها السّكان المحليّون بقوّة، فإنّ الاتّحاد المالي الأوروبي كان وما يزالُ على حافة التفكُّك، أولاً في مسار أزمة الدَّين اليوناني، والآن بسبب التدهور الاقتصادي المستمرّ في إيطاليا، وذلك على مقياس يُرجَّح أن يتحدّى أي «عمليّة إنقاذ» دولية أو مُتخطّية للحدود القومية.

يُمكن تنظيم قدرةٍ مُتجدِّدة على المساعدة الذاتية الوطنية السياسيّة التي تتمُّ عبر التكيُّف الماليّ، وذلك بقيادة نظامٍ دولي تعاونيّ كالنظام الاقتصادي الكينزي المنسوب إلى (**Bret-**

1. Streeck, Wolfgang, 2015: Why the Euro Divides Europe. New Left Review. Vol. 95 September/ October 2015, 5-26.

ton Woods)، وينطبقُ الأمر نفسه على الحماية الوطنيّة في التجارة الدوليّة. يزدادُ الإدراك بالخرافة التي تنشرها المجموعات المهتمّة والتي تُفيدُ بأنّ «الحركة الحرّة للسلع والخدمات ورأس المال والعمل» (وهو ما يمنحه الاتّحاد الأوروبي مصطلح «السوق الداخلية») تنفعُ في النهاية جميعَ أفراد المجتمعات المنخرطة. لا ينطبقُ هذا بين المركز الرأسمالي وأطرافه المختلفة فقط، بل داخل أوروبا أيضًا خصوصًا فيما يتعلّقُ بحركة رأس المال والعمل.

ينتشرُ الآن بشكلٍ واسع الاعترافُ بالتبسيط المفرط الكامن في الاعتقاد بأنّ التحرُّر العالمي للتجارة ينفعُ ما يُسمّى بـ«الدول النامية»، إذا كان -على سبيل المثال- يمنع هذه الدول من الحفاظ على المؤسّسات المالية المحليّة أو حماية قوام القطاع الزراعي أو تنمية التوظيف في الشركات الصغيرة والمتوسِّطة الحجم. يُقدِّمُ الاقتصاديون الرياديون بشكلٍ مُتزايد مفاهيم مثل «العولمة الانتقائيّة» **(Globalization à la carte)** و«القومية المسؤولة»[1]، ويجعلونها بمثابة منارات لنظامٍ دوليّ مُستقبليّ، حيث تتمتّعُ الحماية الوطنية بدورٍ شرعي.

كذلك، تواجه الهجرة من خارج أوروبا كما من داخلها اعتراضات مُتنامية من السكّان الأوروبيّين الذين يخافون على رواتبهم ووظائفهم ومنافع الضمان الاجتماعي وحصّتهم من البُنية التحتية الوطنية (المدارس والسكن وما إلى ذلك)، بالإضافة إلى أسلوبهم الثقافيّ في الحياة. كان التصويت على خروج بريطانيا من الاتّحاد الأوروبيّ مدفوعًا بشكلٍ كبيرٍ بهذه المخاوف، وكذلك المعارضة المتنامية في أوروبا ضدّ الوكالات التكنوقراطية الدولية كالاتّحاد الأوروبي المكرَّسة لجعل المنظومات الاقتصاديّة والمجتمعات «ذات طابعٍ دولي».

1. Rodrik, Dani, 1997: Has Globalization Gone Too Far? Washington D.C.: Institute for International Economics.

-Summers, Lawrence H., 2016: Voters deserve responsible nationalism not reflex globalism. Financial Times, July 10, 2016.

- Rodrik, Dani, 2018: Straight Talk on Trade: Ideas for a Sane World Economy. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

من باب الاستنتاج

كان شعارُ المنسحبين في حملة خروج بريطانيا من الاتّحاد الأوروبي «استعادة السيطرة»، ويبدو اليوم أنّ هذا هو الشعار الدافع للمشاعر القويّة المتدفِّقة في الديمقراطيّات الغربيّة مرورًا بشعار ترامب «أميركا أوّلًا» الذي ينزعُ تقييدات النظام العالمي المتعدِّد الأطراف (والمصنوع أميركيًا)، وصولًا إلى القوميّة الجديدة والتوجّهات الوطنيّة الداخليّة في أوروبا، حيث تمتدُّ الأخيرة من المطالب بنزع المركزيّة الفيدراليّة إلى الدعوات الانفصاليّة والسياديّة بإحلال الاستقلال الوطنيّ. الأعداء الجدد هم الحكومات الوطنية المعتدلة -اليمينيّة واليساريّة- المكرَّسة لـ«عولمة» مجتمعاتها واقتصاداتها، بالإضافة إلى التكنوقراطيّات الدوليّة كالاتّحاد الأوروبيّ التي تُصدر أوامرها للحكومات الوطنيّة والمنظّمات الدولية كمنظّمة التجارة العالميّة **(WTO)** وصندوق النقد الدولي **(IMF)** والبنك الدولي.

حينما يُنظَر إلى المنظّمات الدولية والحكومات الوطنية المعتدِلة على أنّها غير قادرة أو غير مُستعدّة لاحتواء -فضلاً عن تصويب- الاختلافات الدوليّة أو ما بين المناطقيّة المتنامية، يزدادُ السعي وراء حيازة الحماية من الأسواق العالميّة المتقلِّبة التي تطغى على التضامن الاجتماعي، وذلك على المستويات الأدنى من التنظيم السياسيّ أملاً بأن تكون سياساتها مُتجاوبة ديمقراطيًا مع المخاوف الجماعيّة حول الأمن الاقتصاديّ والازدهار المستدام والوحدة الثقافية والاستمرارية.

هل سوف «تؤدّي» هندسة الدولة غير المركزيّة دورًا أفضل من الدولة المعاصرة أو الأكثر مركزيّة؟ هذا سؤالٌ يبدو أنّ الإجابة عنه مُستحيلة. عمومًا، يظهرُ أنّ الثقة بالسياسة المركزيّة هي في أدنى مُستوياتها على الإطلاق خصوصًا بعدم تحوّل الناخبين -لأسباب وجيهة- إلى «شعبيّين» بنحوٍ مُتزايد. يتطلّبُ اختبار الوحدات الأصغر والأكثر استقلالاً من الحكومة (الذاتية) تنفيذَ سياساتٍ صناعيّة إبداعيّة تجتمعُ مع «الحماية المسؤولة»؛ ممّا يسمحُ بإدخالٍ انتقائيّ لاقتصاداتٍ محلية-وطنية أصغر حجمًا إلى الاقتصادي العالميّ بشكلٍ عام.

سوف تكونُ الحماية المشتركة من سياسات «إفقار الجار»، سواء أكان ذلك على مستوى البيئة أم سياسة الضرائب، أمرًا أساسيًّا (ولكن لا ينبغي أن ننسى أنّ التنافس الضريبي والتهرُّب

الضريبي يتفشّيان في ظلّ النظام الحالي حتّى ضمن الاتّحاد الأوروبيّ). يتمّ التفكير حاليًا بتعدُّدية دولية مُتجدِّدة ممّا يترُكُ مجالاً أكبر للاستقلال والإبداع اللامكزيَّيْن بالإضافة إلى آلياتٍ دولية جديدة لحلّ النزاعات في الشؤون الاقتصاديّة وغيرها. مع ذلك، لا يوجد حافزٌ للتفاؤل المفرط هنا.

حينما ننظرُ إلى أوروبا على وجه الخصوص، نلاحظُ أنّ التوجُّه الذي استمرّ لعقود نحو دولةٍ أوروبية عُظمى قد توقّف، وبقي الأمر إلى أن يُلملم أنصارُ الدمج المتبقّون الذين يعملُ أكثرهم في بروكسل الأجزاء المتبقّية. إنّ مُستقبل «أوروبا» المنظّمة غير مؤكَّد حتّى مع انسحاب بريطانيا من الاتّحاد الأوروبي، وقد فشلت مشاريع عدّة ترمي لإحداث «الدمج». أمّا في ما يتعلّقُ بأوروبا الشرقيّة، فإنّ الفرض المتسلِّط لـ«القيم» الليبراليّة قد أنتج ما يُسمّى اليوم بـ«الديمقراطيّات غير الليبراليّة» والتي تتنامى كلّما كان الضغط أكبر. وفي الدول الواقعة على البحر الأبيض المتوسِّط، كشفت الوحدة المالية اختلافاتٍ شاسعة في المؤسّسات الاقتصاديّة والتقاليد السياسيّة الاقتصاديّة التي تجعلُ الاقتصادات السياسيّة في الجنوب -ومن بينها فرنسا على الأرجح- غير متوافقة مع نظام العملة الصلبة على النسق الألمانيّ. تتمثّلُ النتيجة في بروز فجواتٍ ضخمة على مستوى «التنافسية» تبدو مُستعصية نظرًا إلى المعارضة «الشعبية» المتنامية في الجنوب ضدّ «الإصلاح» الليبرالي الجديد، وفي الشمال ضدّ إعادة التوزيع الدوليّ أو الدعم الشامل للتطوُّر الإقليمي.

ما الذي سوف يبقى من الاتّحاد الأوروبي؟ من غير المرجّح أن يبقى الاتّحاد المالي مُستدامًا، وسوف يتطلّبُ الأمر وضعَ نظامٍ مالي آخر هو أقلّ مركزيّةً في مكانه، وذلك بعد مُساومةٍ طويلة وعداءٍ دوليّ. كذلك، ينبغي إحلالُ تصالحٍ أكبر مع السياسات المحلية للدول الأعضاء (والاحتفاء بالتنوُّع!)، ويضمُّ ذلك السياسات حول الهجرة. قد يؤدّي هذا إلى بروز الوظائف الجغرافيّة الإستراتيجيّة للاتّحاد الأوروبيّ بشكلٍ أكبر، وذلك في دول البلقان (حيث بدأت ألمانيا بالعمل -مع الولايات المتّحدة كحليفٍ خارجي- كراعٍ للحكومات المتّجهة نحو «الغرب» والتي تُقاومُ مبدأ العصا والجزرة الروسيّ) وفي أفريقيا، لا سيّما الجزء الغربيّ منها (حيث تملكُ فرنسا خصوصًا مصالح سياسيّة واقتصاديّة قديمة). قد يُوشك هنا على بناء

طَرَفيّة أوروبيّة تنافس روسيا والصين (فينتهي طريق الحرير الجديد في منطقة شرق البحر الأبيض المتوسِّط!) وبشكلٍ جزئي الولايات المتّحدة. سوف يتطلّب هذا الأمر استثمارًا كبيرًا في القدرات العسكريّة، بالإضافة إلى وقوع التطوُّر الرأسمالي-الاقتصاديّ، وذلك من أجل حفظ النخب الوطنيّة الموالية لأوروبا في مركز القوّة، وبالتالي ضمان النفوذ في الأسواق للحصول على المواد الأولية والسلع الجاهزة.

نقولُ مجددًا: ليس من الواضح على الإطلاق ما إذا كان سيفلح الأمر، ونأخذُ مثالاً على ذلك رفضَ ألمانيا مؤخّرًا بالانضمام إلى فرنسا والاتّحاد الأوروبي والولايات المتّحدة في قصف سوريا، ردًّا على استخدامها المزعوم لأسلحة الدمار الشامل. هل يُمكن إقناع الشعب الألمانيّ المسالِم بدعم الدولة الفرنسية التي ما زالت مُتّسمة بالطابع العسكري والمشاركة في مغامراتها في أفريقيا؟ إلى أيّ حدٍّ سوف تتّخذ «أوروبا» مخاوف دول شرق أوروبا تجاه روسيا على محمل الجدّ؟ هل سوف تسمح «أوروبا» بشراء ألمانيا للغاز الروسي؟ أيّ دور سوف تلعبه المملكة المتّحدة حينما تنفصل عن الاتّحاد الأوروبي؟

بعد فشلها كمشروعٍ اجتماعي يهدفُ إلى صناعة رأسماليةٍ ذات وجه بشري -أي «النموذج الاجتماعي الأوروبي» من العام الماضي- وإخفاقها كبرنامج تعليم ثقافي يرمي إلى زرع «القيم» الليبراليّة، قد تُجرِّب «أوروبا» حظّها كنظامٍ أمبريالي مركزيّ طَرَفي بإدارةٍ فرنسية وألمانية مُشتركة. هل سوف يكونُ هذا «المفهوم الأوروبي» أقلّ عرضةً للإخفاق كسابقاته؟ الأمر -مُجددًا- غير مؤكَّد.

لائحة المصادر والمراجع

1. Schmitter, Philippe C. and Wolfgang Streeck, 1991: Organized Interests and the Europe of 1992. In: Ornstein, Norman J. and Mark Perlman, eds., Political Power and Social Change: The United States Faces a United Europe. Washington D. C.: The AEI Press.
2. Alan Milward: 1992 (الإنقاذ الأوروبي للدولة الوطنية).
3. Streeck, Wolfgang, 2015: Why the Euro Divides Europe. New Left Review. Vol. 95 September/ October 2015.
4. Rodrik, Dani, 1997: Has Globalization Gone Too Far? Washington D.C.: Institute for International Economics.
5. Summers, Lawrence H., 2016: Voters deserve responsible nationalism not reflex globalism. Financial Times, July 10, 2016.
6. Rodrik, Dani, 2018: Straight Talk on Trade: Ideas for a Sane World Economy. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

ما بعد الإيديولوجيا

مايكل فريدن[1]

تمهيد

يواصل النقاش الفكري في الفضاء الغربي حركته التوسعية ليشمل سلسلة من المراجعات الجذرية طالت الكثير من المفاهيم والمصطلحات التي شكّلت المباني والمرتكزات التأسيسية التي قامت عليها حداثة الغرب على مدى أربعة قرون خلت.

النص التالي حول ما بعد الإيديولوجيا هو محاضرة ألقاها الباحث البريطاني مايكل فريدن ضمن إطار المؤتمر العلمي الذي انعقد في أبسالا بالسويد في ١٣/ ٧/ ٢٠٠٤م. يقرّر فريدن في محاضرته أن عصرًا جديدًا افتتحه العالم الجديد لم تعد فيه الإيديولوجيا على سيرتها الأولى كما عهدناها من قبل. و«إن الإيديولوجيّات في مطلع القرن الحادي والعشرين تتراجع، ويبدو أن المستقبل يبشّر بالبراغماتيّة، أو ما يمكن تسميته بـ«ما بعد الإيديولوجيا»».

مقدّمة

عندما تنتهي الإيديولوجيا يعود الحكماء الإلهيون إلى الطرقات، أو في هذه الحالة، إلى السماء، يجولون منقسمين بين التفكير والفعل، أو بدقّة أكثر، بين المثالية المكبوتة ونفعيّة التجربة والخطأ. فأين تقف الإيديولوجيّات في بداية القرن الحادي والعشرين، وأين يقف

---

١. أستاذ الدراسات الدولية بكلية السياسة، جامعة أوكسفورد، لندن - بريطانيا.

العنوان الأصلي للمقال: Confronting the chimera of a 'post-ideological' age

المصدر: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13698230500108918

- Iberia Magazine, October 2002.

- Thus the standard views of analysts such as D. Bell, The End of Ideology 1962.

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

البحث فيها؟ وما معنى أن لا يكون هذا العصر عصر ما بعد الإيديولوجيا؟ ولماذا يمكننا برهنة استحالة عصور ما بعد الإيديولوجيا بالضبط كما نبرهن استحالة وجود عصور ما بعد السياسة؟ وكيف يمكننا أن نوضح أن الإيديولوجيّات ليست تصورات لعوالم بديلة، مغرية أو مرعبة، بل هي تفسير خيالي للعوالم السياسيّة التي نعايشها حتى عندما نكون من نقّاد هذه العوالم؟ وكيف يمكننا أن نؤكّد بدرجة كافية أن للإنسان الحاس والعاقل دائمًا تفسير خيالي للعالم السياسي على كل مستوى من مستويات تطوّره؟ ببساطة نقول: للأسف، إن الشخص اللاَّإيديولوجي، لم يعد موجودًا.

استمرار « الانتهائيّة» كنتيجة لسوء الإدراك

يبدو في غاية الوضوح أننا نواجه طورًا إيديولوجيًا، يتمثّل بأن شيئًا ما يحصل للإيديولوجيّات التي تخترق بيئاتنا السياسيّة، وأن الحاجة باتت ملحّة لوجود طور مواز من الدراسات العلميّة للإيديولوجيّات، لكنّني أريد التأكيد هنا أن هذه الطريقة تشكّل واحدة من الطرائق الملائمة لمقاربة المسألة. ويمكن أن يكون العكس، أي أن نختبر طورًا في تحليل الإيديولوجيّات يمكن أن يرشدنا إلى معرفة ما هي الإيديولوجيّات، وأين نجدها، وكيف نتعرّف إليها. لقد فهمنا من خلال القرن العشرين، أن الإيديولوجيّات هي تقاليد بيّنة وراسخة أتت إلينا معلّبة بإتقان، وتحمل عناوين مثل المحافظة والاشتراكية والقومية، وقد فاقم فلاسفة السياسة هذه الرؤية المحدّدة بدقّة من خلال تشكيلها كنماذج مثالية، وفضّلوها على المقاصد الفلسفية -كما كان مثلاً مصير الليبراليّة في القرن العشرين التي تتباين ظاهريًا وخطأً مع نُظُم طائفية، وتنتزع سلطتها بشكل مهين من خلال الادعاء بأنها محايدة فعلاً، ويجري تحييدها من خلال إزالة ما فيها من قوّة عاطفية وأولويات قيمية. هذا إضافةً إلى أن التراث الماركسي في تحليل الإيديولوجيا كانت له سيطرة ملحوظة ومؤذية- تتواصل في الخيالات العلميّة التي أضافت إلى فهمها الموحّد للإيديولوجيّات نظريّة تفيد أن الإيديولوجيّات لا تصلح إلّا لشيء واحد فقط هو النقد الإيديولوجي الذي سيفجّر بالون الهواء الساخن الذي شوّه قدرتنا على رؤية العالم الاشتراكي بشكل واضح. في المراحل الأولى من ذلك التراث، كان

اكتشاف أو كشف النقاب عن الإيديولوجيا يشكّل الخطوة الضرورية نحو إبطالها، ورغم أن المثقّفين الماركسيين المتأخّرين اعتادوا استمرار الإيديولوجيا، إلّا أنهم استصعبوا التخلّي عن أحاديّتها. وقد أفرزت التجربة التي خاضها القرن العشرون مع الإيديولوجيّات الشمولية لليمين واليسار، إيديولوجيّات مثل الأنظمة التي تسعى للسيطرة على كل شيء أو لا شيء الممتدة إلى كل الفضاء الشخصي المتوافر، في حين أنها كبتت القيم والممارسات التي ينبغي أن تنتجها الأنظمة السياسيّة المناسبة.

مع ذلك كلما ابتعدنا زمنيًّا عن النصف الأوّل من القرن العشرين، يزداد ظهور الفاشية والنازية والشيوعية الستالينية كانحراف إيديولوجي، وكاستثناءات عن المعيار الذي يحدّد ماهية الإيديولوجيّات. وفعلاً حتى المواصفات التي وردت لا تجتاز الامتحان الدقيق دائمًا، ولا عندما تتعرّض هذه الإيديولوجيّات الدوغمائيّة المغلقة ظاهريًّا لفحص أدقّ؛ لأنها أظهرت معارضة ومركز تغيّرات مختلفة جدًّا، لكن ثمّة عادة شائعة جدًا وهي الإشارة إلى «الإيديولوجيا السياسيّة»، وكأن السياسيات غير الإيديولوجيّة كانت المعيار الموجود أو الظرف المرغوب جدًا، لكن الحقيقة الصادمة جدًّا حول طريقة تعاملنا مع الإيديولوجيّات المعاصرة، هي انخراط بعض الأكاديميين في تطوير منهجيات جديدة تهدف للاستجابة للتغيرات التي تخضع لها الإيديولوجيّات. وهناك مزيد من الأبحاث حول قياس المواقف والآراء، ثم إن هناك خطًا راسخًا في النقاش الذي يميّز الأحزاب السياسيّة حتى الحركات السياسيّة كمجال وحيد للنشاط الإيديولوجي. وهناك أيضًا مواظبة ناشطة بين الماركسيين السابقين الذين يتابعون على أساس تقليدي إماطة اللثام عن الأوهام التي ترعاها الإيديولوجيّات وتفصيل الصيغ التي ننظّم من خلالها فهمنا للعالم. كل هذا كان جيدًا وجميلاً، لكنه لا يشكّل كل القصة على الإطلاق، وربّما لا يشكّل القصة المهمّة؛ إذ على فرض أن الإيديولوجيّات تخضع لتعديلات معتبرة وتتّخذ أشكالاً متحوّلة، فكيف نحدّد هذه التغيّرات؟ وما هي الأسئلة التي يجب علينا طرحها لكي نستنبط مزيدًا من المعلومات النافعة؟ وما هو الذي نفشل في تحديده؟ وكيف يمكننا الربط الأفضل بين دراسة الإيديولوجيّات ودراسة السياسة بشكل أعم؟

لكي نبدأ، علينا أن نضع نظريتين متنافستين جانبًا؛ الأولى: أنّ الإيديولوجيّات للمرة الثانية، وعلى نحو غريب، خلال خمسين عامًا لم تعد موجودة؛ والثانية: أنّ إيديولوجيّة واحدة، هي الليبراليّة، تغلّبت على غيرها من الإيديولوجيّات. الأوّل: الرؤية الألفيّة (**-mil lenarian**) تعاني ضعفًا في صياغة مفهوم الإيديولوجيّات التي تجعل كل الإيديولوجيّات محجوبة، باستثناء ما هو نظري وشديد التماسك. هذا بالطبع يساعد على نحو مفيد إلهامات معظم الإيديولوجيّات على بلوغ منزلة «طبيعية». يجب على أنصار الإيديولوجيا الملتزمين أن يرحّبوا بانتهاء أسطورة الإيديولوجيا فهذا يجعل عملهم أسهل بكثير من خلال إنعاش وهمٍ يمكن في ظلّه أن يكملوا التبشير بعقيدتهم.

النظريّة الثانية تعاني وجهة نظر غائية، ومن إيمان بدول مثالية معروضة بشكل نموذجي في اليوتوبيات، لا الإيديولوجيّات، فإذا كانت الليبراليّة منتصرة فعلاً، وإذا كانت هي بطل العالم بلا منازع، إذًا فهي أندر الأشياء على الإطلاق لأنّها يوتوبيا متحقّقة؛ إذ هناك منهجان يمكن الزعم من خلالهما أن اليوتوبيات ممكنة التحقّق. يمكن إيجاد واحد منهما فعلاً في فصيلة الليبراليات، إنه ميدان الليبراليّة الفلسفية، حيث يؤمن الفلاسفة الليبراليون، تمامًا بالتقاء عقلي لأعضاء المجتمع على نقطة أخلاقيّة متّفق عليها، وهي التي يعتبرونها عادة متاخمة لليبراليّة - هي ليبراليّة تسيطر فيها الحرية والعدالة والإنصاف. هذا الالتقاء هو نتيجة لدراسة الاحتكام العقلي للحدوسات غير المرهونة. حيث تُثبت القواعد الأساسية لواحد منها وتجري إزالة الباقي من الأجندة السياسيّة.

أمّا النوع الآخر من اليوتوبيا «العمليّة» هو الماركسيّة، التي تفترض أمميّة مشروطة، وتبعات انتشار وجهة نظر وربما حقيقة اجتماعيّة، عبر المكان، إنها تهزم المقاومة الإيديولوجيّة التي في الطريق، حتى تخضِع العالم في النهاية؛ ذلك أن النصر الظاهري لليبراليّة في نهاية القرن العشرين يجب أن ينتمي إلى هذه المقولة الثانية من الشمولية من خلال الصراع، (لا من خلال الضرورة المنطقيّة)؛ لأن المقولة الأولى لا تقدّم بارقة أمل لممارسي السياسة، عندما تصف نفسها بأنّها تحتلّ أرضًا فلسفيّة محايدة، لكن الحديث عن أرض سياسيّة محايدة تناقض في التعبير؛ لأنّ الأرض السياسيّة المحايدة منطقة خارج السياسة، بقدر اهتمام السياسة بالسلطة،

والمعتقد، وإدارة الخلاف، وحشد الدعم، ومحاولات تكوين آراء سياسيّة خاصة، فأن تكون محايدًا تجاه كل هذا أو أي جانب منه هو شكل مجرّد من أشكال رفض الحياة الاجتماعيّة، وبالتالي فإن هذا النموذج من اليوتوبيات يقع خارج الزمان والمكان. وبوصفه تجربة فكرية قد يخدع الفلاسفة أو الأدباء والنساء، لكن لا علاقة له بعالم السياسة.

الحقيقة هي بالضبط كما في خمسينات القرن العشرين وستيناته، عندما برزت مواقف إيديولوجيّة جديدة تمّ الإعلان عن استحالتها، وهكذا جرى إبطال مسألة النوع الثاني من اليوتوبيا، حيث شهِدت نهاية الإمبراطورية السوفييتية انبعاث إيديولوجيّات سياسيّة خرجت من جمود عميق، خاصة تلك الأشكال من قوميات الوسط واليمين. وبعد سنوات قليلة لوحظ الحضور المستمر للإسلام السياسي، ليس بمعنى أنه لم يكن موجودًا فترة، لكن لأنه بدأ بالتدخّل في فضاء ما يسمّى بالليبراليّة المسيطرة في الغرب. وبسبب الاهتمامات المتجدّدة بالدين، دُفع الأفراد لأن يسألوا أسئلة جديدة حول العلاقة بين الدين والسياسة. فما زال وجود إيديولوجيّات خارج غربيّة، حالة دراسية في طور الولادة كما يكون الطريق ذو الاتجاهين ذو التأثير المتبادل بين الغرب واللاغرب خذ مثلاً المزيج الحاصل في شرق آسيا بين العولمة التكنولوجية وإلاقليمية المحدّدة زمنيًا.

لكن المسألة ببساطة لا ترتبط بتضاعف الإيديولوجيّات الجديدة، بل ترتبط مبدئيًا بسوء الإدراك الإيديولوجي، فقد نشأ سوء الإدراك هذا من خلال تنظير غير كاف تؤازره سيطرة الأساطير المتعلقة بطبيعة الاعتقادات السياسيّة وما تحويه، وهكذا إذا صيغت نظرياتنا عن الإيديولوجيا على غرار تجاربنا للشمولية، فلن نتفاجأ بأن يكون زوال الشمولية مساويًا لزوال الإيديولوجيا[1]. وأن تكون هذه النظرة بذاتها نتاجًا لموقف إيديولوجي، وأنا أعتقد بعمق أن هذا أيضًا خارج إطار الشك: فهذا عالم متشعّب بين العقل واللاعقل، بين التطرّف والاعتدال، بين الحرّية والاضطهاد. إن كل ما يمكن أن يُقال هو إن هذه كانت وجهة نظر العلماء الأميركيين الذين أفرزتهم شمولية مصغّرة محلية الصنع على شكل ماكارثية.

الليبراليّة بوصفها قالبًا لتحديد الإيديولوجيّات: من التعدّديّة إلى التشرذم

1. Thus the standard views of analysts such as D. Bell, The End of Ideology (1962).

لكن إذا لم يجرِ الاعتراف بالليبراليّة كإيديولوجيا مسيطرة، (رغم أن المرء يمكن بأي حال أن يسأل، أي فرع من فروع الليبراليّة هو المسيطر؟)، يتمثّل تأثيرها المتناقض في عالم الإيديولوجيّات بالتقليل من سيطرتها. منذ قرن، كانت الليبراليّة متّهمة برعاية إمبريالية هدفها أن تصوغ العالم على صورتها، وأن تحفّز النخبوية التي تسعى لفرض سلاسل من السلوك، وأذواق وقيم على كل الثقافات. لكن منذ ستّين عامًا، اتّهمت الليبراليّة بالتسامح والنسبية التي سمحت للإيديولوجيّات المتطرّفة وأنظمتها بالسيطرة[1]. على مرّ السنوات العشرين الماضية جرى التعبير عن التعددية المندمجة في الليبراليّة، وتبنّيها للاختلاف، بنزوعها للتعدّد الثقافي وتشريعها لوجهات النظر المتعددة؛ لأنّ التعدّديّة الثقافيّة تعكس التفضيل الليبرالي للفروقات الفردية، لكن إذا وثّقت بشكل واسع وأسقطت على المجموعات، يقدّم رواجها كمقولة بحثيّة أرضًا خصبة للتحليل الإيديولوجي؛ لأنه يجب أن نسمّي ذلك مجموعات، والمجموعات وحدها، هي حمَلة الإيديولوجيّات، كما اعتقد ماركس ومانهايم (**Mann-heim**) وخلفاؤهما. والنتيجة البنيويّة التي تستخلص من تعددية المجموعة الليبراليّة تبدو كأنها عالم الإيديولوجيّات المتعدّدة، وهي واحدة من المجموعات التي يوجد فيها سكن دائم للإيديولوجيّات التي توجد جنبًا إلى جنب، والفضل في ذلك يعود لفكرة غرامشي (**Gramsci**) عن السيطرة، التي كانت تفتقد إلى الدقة عندما سُبكت.

أريد أن أثبت أن المعركة ضد الليبراليّة، وكيفية تفسيرها، توفّر مفاتيح للطرائق المختلفة من فهم الإيديولوجيّات وتحميصها. والمسألة الخطيرة هنا ليست طبيعة الليبراليّة كإيديولوجيا، بل المنهج المعرفي الذي تقدّمه الليبراليّة لفهمنا للإيديولوجيّات. فعلى السطح، تطفو عقيدة مقرونة بالفردية، قد تظهر لتكون أداة بائسة يمكن تقدير الإيديولجيّات من خلالها، كظواهر اجتماعيّة. لكن من جديد، حتى على ذلك السطح، تصالحت الليبراليّة دائمًا مع أهمية المجموعات ومع الطبيعة الاجتماعيّة للأفراد. إذا وضعنا هذا جانبًا، نجد وجهين، عند تحدّثنا منهجيًا، عن تأثير الليبراليّة في المقاربات الجارية للإيديولوجيا.

1. For a typical viewpoint see J. Hallowell , The Decline of Liberalism as an Ideology (London, 1946).

أحد الأوجه أن الجناح التعدّدي يشجّع على الاختيار وإعادة التقدير. كما سبق لمل (Mill) أن أوضح أن الحقيقة مؤقّتة، وأن أشكالها مفتوحة باستمرار للتنقيح: «الاعتقادات التي سوّغناها كثيرًا ليس لها ما يحميها. إلا دعوة ثابتة لكل العالم لإثبات أنها بلا أساس... إذا بقيت اللوائح مفتوحة، قد نأمل إذا كان ثمّة حقيقة أفضل سيعثر عليها عندما يصبح العقل البشري قادرًا على تلقّيها، وفي الوقت نفسه قد نعتمد على إحراز هذه المقاربة للحقيقة بقدر الإمكان في أيامنا هذه»[1] إذا ترجمناها إلى مصطلحات البحث الإيديولوجي، يعمل ذلك الانفتاح ضد مفاهيم الإيديولوجيا المغلقة التي تدّعي يقينًا معرفيًا، أو النظريّات التي تفترض حتمية الإيديولوجيّات المسيطرة والمحددة المعالم. وهو يتحدّى أيضًا التعارض بين الحقيقة والإيديولوجيا، على الأقل من خلال تقديم مسار غير محدود للزمن ينطبق على الاثنين وأن يقدّم بالتعبيرات الهيرمينوطيقا آفاق تأويل متغيرة باستمرار. بني الاختلاف الإيديولوجي للعالم الاجتماعي، على الفرديّة الليبراليّة والتعدّديّة؛ فالفردانيّة في صيغها المفرطة تلتحم مع المفاهيمم الذرية للمجتمع، لكن الفردانية حتى في أكثر تجلّياتها اعتدالاً تقرّ الاختلاف وهذا موضوع مركزي في كتابات (Wilhelm von Humboldt)[2]. فالاختلاف والتنوّع، بدوره يكفل عدم استمرارية السلوك والفكر الإنساني. جزئيًا، كان ذلك متعادلاً وقوِّم على يد تيار ثوري قوي في الفكر الليبرالي للقرن العشرين. أمّا الحالة السوية للتطوّر الفردي المستندة على وجهة نظر تنويريّة التطوّر والنجاح - جهّزت لرؤية موازية للتطور الاجتماعي، فقد افترضت أن المستقبل الذي يمكن السيطرة عليه بالعقل الإنساني، ليس عشوائيًا، ولا هو متعدّد الجوانب؛ لذلك فإن المسار الثوري للتطوّر الإنساني والاجتماعي، رغم أنه يفتقد إلى الغائية على الطراز الليبرالي، كان يتّجه بوضوح نحو تعاون أكبر وتطبيق الذكاء الجمعي والمسيطر عليه ديموقراطيًّا. وهذا لا يمكن أن يشير إليه إلّا مستقبل متوقّع بتفاؤل، حتى لو لم تصل معالمه إلى الكمال مطلقًا.

1. J.S. Mill, On Liberty (London, 1910), P.83.

2. W. von Humboldt, The Limits of State Action (Cambridge, 1969).

لقد ساهم الاتجاه السائد في ليبراليّة القرن العشرين حينها، في شرعنة الظرف الذي تمكّن فيه العلماء كما المشاركون العاديون أن يؤكّدوا أن المجتمع الذي يحوي إيديولوجيّة واحدة إمّا أنه مقموع على نحو مَرَضي أو أنه «ما قبل ليبرالي» و«قبل تعددي»، كما أن المجتمع الذي يحوي إيديولوجيّات متعدّدة هو مجتمع طبيعي. كان هذا تحوّلاً حيويًّا بعيدًا عن اعتبار المجتمع ذي الإيديولوجيا الواحدة مجتمعًا مريضًا، واعتبار المجتمع الذي لا إيديولوجيا له مجتمعًا طبيعيًا، لكن في داخل الفصيلة الليبراليّة، هناك منافسة حامية كانت تحصل بين أولئك الذين كانت الليبراليّة بالنسبة لهم إيديولوجيّة إنسانوية، ونموًّا فرديًا، وازدهارًا وعونًا متبادلاً، أمّا بين أولئك الموجودين في الغالب في الولايات المتّحدة الأميركيّة، وفي بعض بلدان أوروبا الشرقيّة – الذين تمثّل الليبراليّة بالنسبة لهم إيديولوجيا مشروع رأسمالي حرّ[1]. بالطبع جرى تبنّي النظرة الثانية لليبراليّة بحماسة ممّن يستهينون بها كذلك: فهي وبعد كل شيء تجعل تقديم الليبراليّة أكثر سهولة في ضوء ملائم، وهي تقلّص التداخل الذي تظهره الليبراليّة الإنسانوية مع إيديولوجيّات تقدمية أخرى.

هنا الوجه الآخر لتأثير تطبيق الليبيرالية، المحدّدة على نحو غير محكم، في فهم الإيديولوجيّات. جرّد المؤيدون المستجدّون لليبراليّة التصوّرات السائدة عن اليبراليّة المتصلّبة في القرن العشرين. وقد فعلوا ذلك من خلال إعادة التعريف المفهومي للمفهوم الليبرالي القريب للاختيار واختزاله إلى أفعال تكفّل بها مستهلكو الحد الأقصى، لا إلى أفعال تكفّل بها مفكّرون تنظيريّون. في الظاهر، كان ذلك الخيار متاحًا في المخزون الليبرالي وقتًا طويلاً، ولكن ما هو جديد هو أن نماذج الاختيار تلك صيغت، ليس من خلال محاكاة استثمار المقاولين ورؤساء الصناعة المزوّدة برؤية وإحساس بالغاية، بل من خلال التجارب الشعبية لنماذج أسواق الاستهلاك. وكنتيجة لذلك ساهمت هذه التجارب إلى حدّ كبير في مرحلية وعْيِنَا بخياراتنا وعدم قدرتنا على التنبّؤ بها. وقد دعتنا أيضًا إلى استخدام عربات

1. For an illustration of the latter see S. Hanley, 'The new right in the new Europe? Unravelling the ideology of "Czech Thatcherism"', Journal of Political Ideologies, vol. 4 (1999), 163-189.

التسوّق للمزج والمقارنة، واستخدام -من أجل ملاحظة أكثر إيجابيّة- خيالاتنا لخلق تراكيب من مواد موجودة و-من أجل ملاحظة أقل إيجابيّة- خيالات أناس آخرين لإنجاز ما هو مشابه تمامًا. نتج كل هذا في منظر طبيعي مبقّع من الألوان والأشكال التي يقلّ فيها «إمكان معرفة» المستقبل. وهكذا تحوّلت التعددية إلى انقسامات، والانقسامات تؤدّي إلى انعدام اليقين. إن فرضية التنوير القديمة أن الانسجام الكلي سيجمّع التنوّع هو إلى الآن صعب المنال لطلاب العلوم السياسيّة.

بتعبير آخر، إن القوة الكامنة المستترة للمنافسة الإيديولوجيّة التي يجري تجاوزها تقليديًا بميل الإيديولوجيّات لفرض القطعية على اللغة السياسيّة من خلال إخراج الأدوات من سياقها يصبح الآن أكثر وضوحًا في الخطاب السياسي. هناك بالطبع هفوات عرضية في لغة اليقين واحدة منها حصلت قبل الألفية، التي ساهمت أيقنتها ذات الحياة القصيرة بمستقبل واعد ومثير لكن التجريب والسيولة هما من جديد أمر اليوم. فمثلاً كانت السياسات الأوروبية تجرّب بنماذج لا تحصى من الوطنية والحياة الشعبوية «الآمنة» و«المحترمة»، وبدمج المشاهد الخضراء مع المواقف الإيديولوجيّة السائدة، ومع المشاريع الخاصّة-العامّة التي تسعى لإعادة إيجاد التوازن بين الرفاه والكفاءة التي هي في مركز السياسة الاشتراكية الديموقراطية المحلية لجزء كبير من هذا القرن.

لأنها وضعت على هذا النحو يمكن أن تكون الليبراليّة مكلّفة لانتسابها إلى صفات الإيديولوجيا، فبعض المميّزات الرئيسيّة للإيديولوجيا هي حشد الدعم للقرارات والأنظمة السياسيّة، كما لرسم خريطة العالم السياسي بصورة واضحة وقابلة للنقل. لكن يمكن لليبراليّة، في أكثر لحظاتها ضبابيّة، أن تشجّع بالوقوف على الحياد، والشكّ، والعفوية الطائشة، أو دائرة كاملة من الحلول المتساوية في معقوليّتها. ثم يصبح تسويغ السياسة أكثر تعقيدًا. في حين أنّ فلاسفة السياسة، وبشكل خاص، ولكن ليس حصريًا، أولئك المتحدّرون من أجناس أنغلوسكسونية، يرغبون في رؤية عبء الفهم والاختيار قد تحول إلى الفرد المفكّر والمشارك، فذلك العبء هو الذي لا يرغب كثير من الناس في حمله، ولا يستطيعون تحمّله. غير أن البديل هو الانحناء لتفوّق قوّة بعض الجماعات حتى بشكل أكثر تغيّرًا لبعض

المقامات الاجتماعيّة. ثمّ تصبح مشكلة تنافس الأفهام حتمية، وتصبح الحقائق نسبية المسألة التي وبّخت الليبراليّة عليها عادت للظهور.

هذه الإبهامات المفهومية هي بالطبع الصفات الطبيعية للإيديولوجيّات، بسبب التنافسية الجوهرية والفعّالة التي يتأسّس عليها المعنى المفهومي[1]، لكن ذلك يشير إلى عدم الاستمرارية كما للطبيعة اللانظريّة لهذا التفكير السياسي المعاصر. فعندما يندمج الخيار الفكري مع خيار السوق، وعندما ترى الإيديولوجيّات كسلع سياسيّة ذات قيمة جوهرية زهيدة وأداتية كبيرة، يبدو أن هشاشة وجودها ستصبح أكثر بروزاً.

التشرذم وتراخي القيود السياسيّة والثقافيّة

لكن التشرذم ليس مجرّد نتيجة للإستهلاكية المائعة؛ إذ يكمن سبب آخر من أسبابها في حقيقة أن الدمقرطة الشاملة، كما سبق لغرامشي أن أعلن، سبّبت تغيّرًا في التوزيع الاجتماعي للمنتجين الإيديولوجيّين[2]. بدأت النخب الفكرية تتخلّى عن سيطرتها على البنية الإيديولوجيّة القوية نسبيًا، والإيديولوجيّات «الشعبية»، ورغم وجودها في الماضي، تجد طرائق جديدة للتأثير في خريطة، المواقف الإيديولوجيّة السائدة في الدولة المعترف بها، ولهذا أوجه عديدة. أولاً: وسائل الإعلام الجماهيرية، الناشرون الحاسمون للإيديولوجيا أصبحوا موجّهين جدًا تجاه ما يسمّى ثقافات سياسيّة شاملة، وجميع هذه الوسائل تعكس وتشكّل وجهات نظر يتبنّاها كثيرون، وعادة تستغلّ تهميش بعض الجماعات لكي يبيعوا الصحف ذات التوجّهات الشعبويّة والوطنيّة المنحازة. بالطبع، وسائل الإعلام تحتكر العمل ضد الدمقرطة لا معها، ولكن في الوقت نفسه إن احتكار الليبراليّة هو آخر أشكال الليبراليّة الذي أزيل من الديمقراطيّة، وهو واحد من الأهداف الأساسية لليبراليّة الإنسانوية. ثانيًا: إن الفعالية السياسيّة كانت قد انعكست بشدّة أكثر في المواقف الإيديولوجيّة التي

1. See: M. Freeden , 'Editorial: Essential contestability and effective contestability', Journal of Political Ideologies, vol. 9 (2003), 3-11.

2. A. Gramsci, Selections from Prison Notebooks (London, 1971), P.327-340.

أصبحت ملحوظة لدى العوام، وأنّ اضمحلال هذه الحركات الناشطة الكثيرة سرّع خطى التغير الإيديولوجي الملحوظ. وهكذا فإن الشكل الذي يحتمل ملاحظة الإيديولوجيّات فيه بالغرب هو شكل الحركات الاجتماعيّة الجديدة المستهدفة على نحو الخصوص بطريقة مخططة في زي مجموعات الضغط، وهي عادة مزيج من مجموعة من الاعتقادات الانتقائية. ثالثًا: إن إسكات اللغة السياسيّة أدى إلى تمويه الإيديولوجيّات، التي جرى تسويقها إلى الآن بمصطلحات مألوفة للّغة النخبوية للنظريّة السياسيّة أو الثقافة العالية للأسبوعيات الرزينة، وإغناء الأشكال اللغوية والصريحة التي تظهر بها. إن الإيديولوجيّات تُقَدّم بشكل متزايد في صيغة «الوجبات السريعة» التي تستهلك بسهولة، والتي تخزّن فترات محدودة، ومرة ثانية تفرض المزيج الرخو والهيئات المتناظرة لأفكار عدّة جرى استقاؤها من إيديولوجيّات عدّة، لكن هذه المرّة ليس على أساس الاستهلاك الاقتصادي، بل على أساس الفوضى الألسنية النسبيّة.

هذا كلّه يعني أنّ الحقل الإيديولوجي، في الراهن، هو مثار اهتمام الباحثين بشكل خاص. بعضه يبدو في ثوب قديم مثل: أنواع من المحافظة، أو القومية، أو من الشعبوية العدوانية التي كانت حاضرة فترة في أشكال معروفة. لقد تقلّصت الاشتراكية وهي مصابة بمرض عضال، هكذا قيل لنا، رغم أنّ الإيديولوجيّات الاشتراكيّة الديموقراطيّة نجت من خلال فتح حدودها إلى نوع من الاقتصاد والمحتوى الإداري الذي كان مثيرًا للسخرية ومستثنى على نحو حاسم منذ عقدين من الزمن. هذا إضافةً إلى أن التنبّؤ بزوال الاشتراكية قد يكون سابقًا لأوانه، لأنها ترضي إطاراتها المفهوميّة وحاجاتها السياسيّة والإيديولوجيّة فيما يتعلّق بالتوزيع، والاعتراف بالهوية الإنسانيّة، والطبيعة الجماعية للمنظّمات الإنسانيّة التي لن تذوي ببساطة، وهي تشهد على النهضة الراهنة لبعض أشكال الديموقراطيات الاشتراكيّة في فرنسا وأسبانيا، مهما كانت الظروف المحلّيّة. من جهة أخرى، إن ما اصطلحت عليه في مكان آخر بالإيديولوجيّات «النحيفة» الإيديولوجيّات التي تحتاج إلى مجموعة شاملة من الخطط للعمل السياسي[1] يبدو أنها تزدهر، وربّما يكون هذا وجهًا آخر من وجوه التبسيط الفكري،

1. M. Freeden , Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach (Oxford, 1996), P.48-57.

ومن ملامح التواضع وانعدام الصبر التي تقسم الإيديولوجيّات المعاصرة أن فكرة العصر الـ «ما بعد إيديولوجي» هي بذاتها آلية للتنكّر، وحجاب جرى تنظيمه على يد أولئك المصمّمين على التلويح بإشارات الوداع للإيديولوجيّات الكلّيّة التي قد تحرز حياة خاصّة بها، وهكذا تهدّد مفاهيم المبادرة والضبط البشري؛ من خلال من يرغبون في التحرك خفية نحو ذلك الفراغ المزعوم لكي يطبّقوا رؤيتهم للهيمنة المعادية للطوباوية والتي يمكن تحقيقها كما من خلال أولئك الذين ما زالوا ملتزمين بمعاداة شديدة للعقلانيّة، حيث الأفكار ظواهر ثانوية هامشية، وربما لم نكن نمعن النظر بشكل كافٍ، وربما لا نكون متناغمين مع ملاحظة التجلّيات العابرة والهشّة للإيديولوجيّات الراهنة، وربّما حتّى سرعة زوالها التي تعكس رحلة طموحة ومشوّشة من النماذج المقيّدة للغة والعادة، على الأقل كما يبدو الأمر في الظاهر. في حين أن للإيديولوجيّات وظيفة هي إخراج المعاني التنافسية أساسًا من التنافس، وهذه الميزة تظهر دائمًا بالصراع ضد الألسنية الغامضة التي لا يمكن أن تنجح إلا مؤقتًا؛ إذ يمكن ربح المعارك، لكن الحرب في نسبة معنى دقيق للغة السياسيّة تكون محكومة بالخسارة، وهذا لأن الإيديولوجيّات تعلن العكس بصوت عال، ومن جهة أخرى لأنّ السياسة بما فيها من حاجات ملحّة لاتخاذ القرارات لا يمكنها أن تحدث ما لم تربح بعض تلك المعارك الفردية.

ولأن الإيديولوجيّات توجد في علاقة مسهبة مع الزمن، فإن نزوع الكتب المدرسية إلى الإيديولوجيا وتقديمها كمقالات ساكنة حول المعتقدات ومركّبات تعكس تحديدًا، ولو عن غير قصد، اللاتاريخية المجرّدة للنماذج الفلسفية. ومن جهة أخرى، لا نستطيع الاستمرار بشكل كامل مع النظريّة الهيرمينوطيقا حول «النصّ الذي بلا مؤلّف» الذي يخضع لقراءات غير محدودة على أيدي قرّاء فرديين، فأحد أكثر وجوه الإيديولوجيا خداعًا بوصفها «نصًا» هو أن كتابتها تتكرّر، ولا تكتب من جديد وحسب، إذ إنّ المنتجين يتوارثون تلك المهمّة الخلّاقة من جيل إلى جيل، حتى من شهر إلى شهر بوصفها جسرًا لجماعات تشكيل الإيديولوجيا الممتدّة وراء جسر أعضائهم الفرديين. حتى عندما نقوم بتحليل الزمن في المعادلة، يكون الهدف رؤية الزمن مفسِدًا للنظام، كتحدّ للهدوء،

والانسجام والنموذج المثالي المتوازن الذي يفترض للسياسة أن تسبّبه.

لكن ماذا لو اقتنعنا بأن المرونة والدينامية والتغيّر الإيديولوجي مسائل عادية، وأن الركود الإيديولوجي ما هو إلّا ومضة شاذّة في المجتمعات الحديثة المعرّضة باستمرار لتحوّلات سريعة ربّما كانت السيطرة التوتاليتارية على الزمن سببًا لتلك الومضة، أو نتيجة لملاحظة وتحليل غير كاف من جهة العالِم؟ لقد ركّزت مدرسة التاريخ المفهومي إلى حدّ ما في التحوّلات النموذجية، وفي ما يصطلح عليه كوزلك[١] **(Koselleck Sattelzeit)**[٢] (سرج الزمن)[٣]. ورغم أن هذه التحوّلات المفاجئة تحصل من حين لآخر، فإن تلك الأحداث الكبرى لا يمكن أن تنسجم مع سيولة التشكّل الإيديولوجي اليومي. وهنا يصبح قياس فتغنشتاين **(Wittgenstein)** التمثيلي في المتناول؛ لأنّه يجذب الانتباه للتغيّرات المجهرية التي لا تتوقّف والتي تخضع لها الإيديولوجيّات، واللوازم المتوازية لثقافة الإيديولوجيا من أجل تطوير أدوات مجهرية لاكتشافها. إننا مبهورون جدًّا بأهميّة بعض الصروح الإيديولوجيّة؛ لذلك لا نلحظ تفاهة بعضها الآخر. إذا كان ما هو عادي لا يشكّل خبرًا رئيسيًا، لكنه بالتأكيد يشكّل جوهر التحليل السياسي، فنحن في معظم الأوقات نختبر الخرائط الإيديولوجيّة العادية، والخرائط الإيديولوجيّة العادية هي التي، بسبب ضعف رؤيتها، تحتاج إلى وعي خاص وفكّ شيفرة.

من جهة أخرى، إنّ التشرذم موجود بالقوّة في عالم الإيديولوجيّات وحده. والنماذج موجودة، حتى لو احتجنا إلى مضاعفة سرعة الكاميرا لالتقاطها. والتغير ليس عشوائيًّا مطلقًا. إنّ الطرد المركزي في عالم الإيديولوجيّات أقلّ ممّا يسمح به وجود التشرذم، وذلك بسبب النماذج التي تتبنّاها الإيديولوجيّات، وبعد مزيد من التدقيق، بسبب ما نحصل عليه عادة من

١. مؤرّخ ألماني، يعتبر من أهم مؤرّخي القرن العشرين. لا يتبع مدرسة تاريخيّة معيّنة، بل له نظريّته الخاصّة.

٢. كلمة ألمانيّة يستخدمها كوزلك للتعبير عن المرحلة الزمنيّة الممتدّة بين المرحلة المبكرة من العصر الحديث والمرحلة المتأخرة منه. (المترجم).

3. The monumental work presenting the 19th century as such a bridging period is the Geschichtliche Grundbegriffe, eds. O. Brunner, W. Conze and R. Koselleck, 8vols. (Stuttgart, 1972-1996).

فروع ماضية وموجودة لأشكال فكرية، متكيّفة عمدًا أو غالبًا بلاوعي مع احتمالات جديدة، ونظريات جديدة وأنماط جديدة، بينما قد يؤدّي تعدد الإيديولوجيّات إلى التشرذم، فإن كل إيديولوجيا بذاتها هي محاولة ضرورية تحصل عند استقرار مجموعة مرنة من العلاقات بين المفاهيم والأفكار السياسيّة. إن عالم الإيديولوجيّات هو سلسلة مستمرّة من التحدّيات لقصور فصائل الإيديولوجيّات الكبرى القائمة، على عكس، المحاولة الصناعية لكبح عملية التغير القاسي غير المنظّم التي تخضع لها الأفكار. وعندما تكون الحدود حاضرة بقوة في البرنامج السياسي مرة ثانية مثل: الحدود ضد الهجرات الجماعية إلى أوروبا، والحدود ضد انتشار الإرهاب ورعاته السياسيّين، والحدود ضد عدم الاستقرار الاقتصادي الذي يسبّبه نجاح الدولة العادلة نفسه مع مصاحبتها لمناخ التوقّعات العليا للمواطنين الأنظمة الإيديولوجيّة ترتدّ إلى إفراط في التبسيط مثل «صراع الحضارات» أو «الطريق الثالث» وتتراجع إلى حدودها الخاصّة مهما كانت عابرة.

إذا شجّعت الليبراليّة التعدّديّة الإيديولوجيا وأدينت لذلك تحديدًا من فلاسفة ما بعد الحرب العالميّة الثانية السياسيّين الذين يبحثون عن أسس نظريّة ليبراليّة جديدة لا تتزعزع - فإن التراجع عن الاشتراكيّة، ناهيك عن الشيوعية، شجّع على ردّ فعل ضد الإيديولوجيا نفسها. هنا بالضبط تكمن طبيعة الإيديولوجيا الحتميّة، وهنا تكمن المشكلة، فإذا كانت بعض النظريّات مثل الاشتراكية، التي تلعب فيها المجموعات أدوارًا مركزيّة، في حالة انحدار على حساب الأشكال الجديدة السريعة الامتداد من المبادرة الفردية، ومن انبعاث القيادة والدور «التوجيهي» في السياسة، فليس مفاجئًا أن تكون الإبستمولوجيا المرافقة التي تُلحظ فيها نتاجات المجموعة في حالة تلاشٍ كذلك. لكن الإيديولوجيّات نتاج الجماعات، وسوف تبقى نتاجًا لها. وبوصفنا علماء اجتماع لا يمكن أن نخضع للفردانية المتطرّفة، وأن نغمض أعيننا عن التفاعل المثالي بين البشر. كما لا يمكن أن نفترض أن سلوك هذه الجماعة يجب أن يميل دائمًا نحو تجليّات غير مستقرّة ومتطرّفة كما في الأشكال الشعبويّة والفوضويّة الراهنة؛ لذلك نحتاج إلى إعادة تحديد المجموعات التي تنبثق منها الإيديولوجيّات والتي تخدم في مساندتها.

في تتبّع الإيديولوجيّات وكيف نتصرّف عندما نجدها إذا حُضّرت المفكّرة المفهومية والبحثية للدراسات العلميّة للإيديولوجيا، وللإيديولوجيّات الواقعية، فقد تشتمل على عدد من الخطوات.

أولًا: إننا نحتاج إلى التخلّص من تجسيم المجموعات، كما لو كان لها بنية متجانسة، وأنها سهلة الانقياد لتشَكُّل العقيدة. وهنا يمكننا أن نأخذ صفحتين من أعمال داهل **(Dah)** وليبست **(Lipset)** الرائدة بين عامي ١٩٥٠ و١٩٧٠م، حيث يظهر أنّ المجموعات خضعت فيها لعملية مستمرة من إعادة الالتئام، التي كانت فيها العلاقات الاجتماعيّة تتذبذب ويعاد تجميعها[1]. إذًا لو تبدّلت الجماعات المنتجة والحاملة للإيديولوجيا - باستمرار، يمكن افتراض أن ابتكاراتها الفكرية ستفعل الشيء نفسه، وأن جميع الإيديولوجيّات في مجتمع ما ستكون مفتوحة على تشكّلات متكرّرة. ولهذا بعض التبعات المهمّة على الفكر السياسي المعاصر، خاصة التعميم الحديث لتمييز كارل شميت **(Carl Schmitt)** بين الصديق والعدو، والمعروض أيضًا على يد ما بعد الحداثيين بعنوان مفهوم «الآخر»، فإنه يقوم بالضبط على نوع من التفريع الثنائي التام الذي تتحاشاه النظريّات المتطوّرة جدًا، وبينما يمكن لذلك التفريع الثنائي أن يصحّ على الوطنية الابتدائية بشكل غامض، كذلك، وبالعكس يمكن إيجاد واحدة من الملامح المركزيّة للمحافظة، في بنية «الآخرين» المتعدّدين، حيث تتفاعل ضده الصورة المحافظة على شكل صورة معكوسة في المرآة. من هنا تحوي الإيديولوجيا المحافظة مجالات أنساق مفهومية ثابتة متّحدة على نحو غير محكم في قواعد ردود فعل محددة[2].

ثانيًا: إن عملية اللاتمركز الثقافي تفتح مجالاً مختلفًا للإنتاج الإيديولوجي. كان هذا موجودًا من قبل، لكن الحساسية الاجتماعيّة تجاهه تعني أنه جرى تجاوزه أو التقليل من قيمته. لكن الفاعلية المتزايدة للاتصال، والثقافة الأكثر انتشارًا، كما الانتباه إلى الثقافات

1. R. Dahl, Polyarchy (New Haven), 1971: S.M. Lipset, Political Man (London, 1959).

2. Freeden, Ideologies and Political Theory, chaps. 8-9.

المحلية، والإيديولوجيّات الراهنة في المجتمعات المركّبة كالمنافسات الفعلية لاجتذاب العين والأذن العامّة، حتى لو لم يكن كل المتنافسين قادرين على ادّعاء الأهمية المتساوية. وبدل البنى العمودية، يمكن للمواقع الأفقية أن تجعل نفسها مسموعة من خلال سلطة المال، ومن خلال وضعية الثقافة الأيقونية، ومن خلال حملة متقنة، أو من خلال القيمة الأخبارية لما هو غير عادي أو مستغرب.

ثالثًا: تمرّ الإيديولوجيّات بعملية «إلغاء القطرية». أفضّل هذا المصطلح على مصطلح «العولمة»، ليس بسبب وجود أشكال متنافسة من العولمة وحسب؛ بل لأنّه يشير بدقّة إلى واحدة من الخصائص الأكثر أهمية للإيديولوجيّات المعاصرة: أصبحت الإيديولوجيّات منفصلة عن السياق الذي كان لها فيه قيمة. في حين أن العولمة تبدو كتجلٍّ لسلطة عملاء العولمة، فإلغاء القطرية الإيديولوجيّة تمثّل ضعفًا لبنية المفهوم ولثباته. وهكذا يكون المألوف عادة أقوى من الزائل، خصوصًا لأن المسافة بين غايات المنتجين وفهم المستهلكين يمكن عبورها بسهولة، وقد تكون المسألة على ما يبدو أنّ الإيديولوجيّات الآن تنتقل بسهولة وخفّة، ومع ذلك فإن النماذج التي تبدو متشابهة عبر المكان صارت بعد التدقيق شيئًا مختلفًا كليًا. وصارت العناوين التقليدية مثل الليبرالي، والمحافظ، وحتى الفاشي خسائر تمويهية، وفوضى واستغلال. وفي الحالات المتطرّفة، لا تعمل هذه العناوين كمؤشرات على الإيديولوجيا مطلقًا، بل تكون مجرّد بطاقة اسم لإيقاظ ترابط فردي وأجوبة متوقّعة، كما تفعل المختصرات. في إعادة إنتاج لألفويّة **(millenarianism)** عام ١٩٥٠م، يبدو أن نوعًا جديدًا من انتهاء الإيديولوجيا قد رجع، في ذلك كل ما يبدو أننا نسمع عنه هو الأجوبة السطحية التي تتعلّق بالدراسة التسويقية العابرة كعبور جريدة الأمس. هذا مضلل بالطبع. لكن بمعنى أوسع إنّ إلغاء القطريّة يزيد تشكيلة أعضاء الفصيلة الإيديولوجيّة الخاصّة عادة إلى نقطة ممتدّة. والسؤال الآن، هل بعض هؤلاء الأعضاء قياديّون، أو حاملين لموروثة تجمّع جديد إلى الفصيلة؟ وثمّة سؤال يرتبط به هو، إذا كان لا يزال هناك إيديولوجيّات محلّيّة، فما هي الخصائص التي تميّز محلّيتها؟

رابعًا: بعد فترة تنامي الديمقراطية، على الأقل على المستوى السطحي حيث التبنّي

الشامل والدعم الكامل، بدت الإيديولوجيّات خاضعة لعملية انكماش لمصلحة «التفكّك الجماهيري»، حتى إنّ «الشعبويّة» الحديثة قد تحتاج إلى تدقيق جيد لشعبيّتها، وهذا الانكماش متعلّق جزئيًا بالنفور من تعميم الإيديولوجيّات في الغرب؛ وفي جزء منها بحجّة المزاعم الثقافية البديلة لأعضاء المجتمعات المترفة على حساب الانخراط بالعمل السياسي، وقد يكون هؤلاء متدينين أو على صلة بعالم الترفيه؛ وجزئيًا بالانحدار الراهن في الإيديولوجيّات «الملهمة» التي تقدّم رؤية واضحة للمستقبل، وهي بذاتها ناجمة عن خيبة الأمل من الوعد بمسارات مستقبليّة. لكن بشكل عامّ، أصبحت الإيديولوجيّات خاضعة لقواعد التسويق بطريقة جديدة. في الماضي كان يفترض أن الايدولوجيّات موجودة، كجزء من المشهد السياسي، وكانت الإيديولوجيّات المحافظة بشكل خاصّ تبدو كأنها تنمو نموًا طبيعيًّا، لكن حتى الإيديولوجيّات التقدّمية كانت تبدو كنتاجات وانعكاسات للقوى الاجتماعيّة المتطوّرة كواجهة للعقلانيّة الإنسانيّة أو كانت خاضعة للقوانين الحتمية. إن فكرة ماكس فيبر حول التحرّر من الأوهام يجب أن تنطبق على الإيديولوجيّات كذلك، فأثر الإعلان يرفع إمكانية تنظيم المرء لسوق حتى لشراء إيديولوجيا. وهكذا تصبح الإيديولوجيّات أداتية من أجل خدمة الأهداف السياسيّة والاقتصاديّة القصيرة المدى، لا أنظمة اعتقاد عامّة يجب أن يتكيّف معها عالم السياسة. وعندما يُنظر إلى الإيديولوجيّات باعتبارها مصنوعة باحتراف، قد لا نكون بعيدين جدًا عن تطوّر إيديولوجيّات المصمّم المتاحة عند الإشارة من المراكز الفكرية المتخصّصة الجاهزة لتموين مجال من الحالات السياسيّة التي تحتاج إلى مؤازرة إيديولوجيا مباشرة.

يمكننا استخلاص النتيجة نفسها وبدقة كافية من نظريّة ما بعد البنيويّة في تأكيدها البنية الاجتماعيّة للاعتقادات، لكن إلى حدّ أنها جاهزة لإضافة دور بارز للوساطة الإنسانيّة وإمكانية وجود إيديولوجيّات مصوغة برويّة، الدور الذي في عدد من تجلّياته يُكره تبنّيه، ولكن هذا كلّه لا يعني أنّنا بوصفنا محلّلين للإيديولوجيا يجب أن نستنتج أنّ لكل المعاني والنُظم المستوى نفسه من الشرعية. قد يقترح غصن الزيتون على فلاسفة السياسة وعلماء الأخلاق أن التشريع الثقافي يمكن أن يقدّر بدقة أكثر عندما نقدّر أننا نعرف أي حقل

للمعنى والقيمة للتصوّرات المفهومية المختلفة التي تتألّف منها الإيديولوجيّات - يمكن أن ينتج. نحتاج لمعرفة كيف سيكون شكل مشترياتنا عندما نرجعها إلى البيت وكيف نتجنّب التعثّر أثناء نقلها.

يجب عدم الخلط بين هشاشة بعض الترتيبات الإيديولوجيّة وهشاشة الإيديولوجيا بشكل عام. فإن نزع الدوغمائية عن الإيديولوجيّات هو اعتراف الأمر الواقع بمرونتها الداخلية، ووسيلة لحمايتها من هشاشة وضعف النُظم الإيديولوجيّة الأكثر صلابة. فالإيديولوجيّات التي تتكيّف مع المرونة الطبيعية للّغة والمعنى، في حين أن محافظتها على بعض الاستمرارية والرؤية المحافظة، هي أكثر احتمالاً للنجاح في ثقافات غير مرتكزة على حركات جماهرية أو على تبنّي منظومات اعتقادية هرمية. في المقابل، في بعض الثقافات حيث السلوك الجماهيري منتظم بشدّة من خلال معايير دينية وثقافية، سوف تصبح الإيديولوجيّات المرتكزة على الأعراف ووجهات النظر المتكرّرة حول التاريخ، داخلية مع قليل من الارتكاس.

هذا يثير مسألة الحدود بين الإيديولوجيا السياسيّة وغيرها من المنظومات الاعتقادية، وأحد أهم معالم الإيديولوجيّات الغربيّة هو تميّزها عن غيرها من المنظومات الاعتقادية. شهد هذا المظهر للانقسام الفكري للعمل بروز مجموعة من الممارسات الفكرية التي تهدف بشكل خاص لحشد الدعم السياسي والسيطرة على صنع القرار العام. بالطبع الإيديولوجيّات شبه مستقلّة في هذا الخصوص، وسوف تعتمد إلى حدّ كبير على المنظومات الثقافية، والأنماط والمواثيق التي لها صدى في دوائر أخرى مثل الصورة الطبيعية للوطن، وعادات التفاعل، ومعالم التاريخ، ومميّزات الشخصيّة، والمعالم الأيقونية للأدب. لكنها حررت أنفسها جزئيًّا من الاعتقادات الدينيّة، ومن الأساطير ومن الميول الاجتماعيّة والنفسية، والبروز السياسي الحديث للتحديات الدينيّة شبه المستقلة. إذًا كيف وأين نجد إيديولوجيّات في القرن الحادي والعشرين؟ وهنا من جديد يسود بعض الإرباك. قد يكتب المؤرّخون عن إيديولوجيا صناعة الجعة عندما يعنون حقًا الأفكار التي تندمج فيها الممارسة الخاصة. ليست كل منظومة من الأفكار إيديولوجيا، رغم أنها قد

تكون جزءًا من واحدة، فالعلماء السياسيون يفضّلون عادة السياسة المفرّطة في الأدلجة، عندما يقصدون الإشارة إلى أن مجموعة من المقاصد السياسيّة والتبريرات أصبحت مفصولة عن السياسات والأنشطة التي تنفذ برعايته. يشير ما بعد البنيويّين إلى طرائق محدّدة للإعراب عن إدراك الواقع كائنة في قلب الحقل الإيديولوجي، لكن تركيزهم هو في الإدراك وسوء الإدراك وفي نقد الأوهام وتشكّلها. والأكثر تعقيدًا هو ما يُعتبر تقريرًا أو نصًا إيديولوجيًا.

يسمح تحليل الخطاب باعتبار أي جملة كناقل للمعنى الإيديولوجي، وهذا عمومًا معقول، ورغم أن الخطاب والإيديولوجيا ليسا شيئين متشابهين أو متّحدين، فإن الخطاب أوسع من الإيديولوجيا، فأي فعل تواصلي يعدّ خطابًا، ليس ما له مضمون سياسي فقط، وأضيق من الإيديولوجيا؛ لأن تحليلها يستهين بالسياقات الاجتماعيّة والتاريخية التي تستخدم فيها اللغة والدور الخاص الذي تقوم به المفاهيم السياسيّة في البنية الإيديولوجيّة.

لكن بما أن الكلمات في حقل الإيديولوجيا هي الدلالات على المفاهيم السياسيّة، فإن الانزلاق المقصود أو غير المقصود للمعاني، الذي تحمله الكلمة قد يخدم كدليل فائق الأهمية من أجل تحوّل إيديولوجي أوسع[1]. فعندما قدّم جون ميجور، الذي كان رئيس وزراء حيئذ فكرة أجر المواطن ليشير إلى تعويض مالي زهيد للأفراد عندما لا تصلهم الخدمات العامّة، كان يستثمر في الانجذاب السياسي للكلمتين، مع دلالاتهما الأساسية الدستورية. بالتفاعل مع ذلك، كان المواطنون يتحوّلون من خلال هذا الأجر إلى زبائن، والدولة إلى مزوّد. كان الـ«عقد» بين الدولة ومواطنيها متاجرة. وقد راكمت تراكيب الكلمات أيضًا معنى من خلال إمكان الظروف التاريخية. لم تعد عبارة «الاشتراكيّة القوميّة» مقبولة كمؤشّر على نوع فرعي من الاشتراكية، فـ«طهارتها» فاسدة لدرجة لا يمكن إصلاحها، رغم أنها قد تكون أقلّ وطئًا من اشتراكيّة ستالين «اشتراكيّة في وطن واحد». بعض الكلمات، كما يعلم بعض المؤرّخين والأنثروبولوجيّين، اندثرت ويجب تغييرها، فإذا كانت بحسب تسمية ألتوسير

1. See: E. Laclau, 'The death and resurrection of the theory of ideology', Journal of Political Ideologies, vol. 1 (1996), esp. 209- 15.

(Althusser) (استجوابًا) تكون ميزة محدّدة للإيديولوجيا[1]، إذًا المسألة إعادة تسمية؛ لذا فإن اختلاط الغموض اللغوي والمفهومي يؤكّد أن لعبة التسمية هي شيء سيحتاج محلّلو الإيديولوجيا دائمًا إلى أن يتقنوه.

إن كثيرًا من حاويات موضوع الإيديولوجيا تقدّم للإيديولوجيّات رحلة مجّانية متعمّدة أو غير مقصودة عبر الإنترنت، والتلفزيون والسينما والملصقات والشعارات والعروضات العامّة، مثل الاستعرضات العسكرية، والاحتفالات بعيد الاستقلال وعيد العمّال. بعض هذه الظواهر جديد، وبعضها ثابت، لكنها جميعها تعكس الوعي المتزايد الموجود لدينا عن الإعلان الإيديولوجي غير اللفظي، الذي لا يكفي تحليل خطابه من جديد. يقوم الآن الحشد للحقائق الجميلة الثقافية بدور ناقل الرسائل المتعدّدة، التي بعضها إيديولوجي محض، بمعنى حشد الدعم لمجالات السياسة العامّة أو المعارضة لها. ولكن هل الشعارات إيديولوجيّات؟ وهل الجمل اللافتة أو الرموز مستغلَقة بما يكفي للفت انتباهنا كمحللين للإيديولوجيا؟ بالطبع هي كذلك، وذلك بمعنيين؛ كخرائط جيب لمن هم على عجل، الذين يحتاجون إلى الطريق العام الذي يجتاز المدينة؛ وكناقل سريع للدعم السياسي من المواطنين، الذين، على خلاف ذلك، قد يتجاهلون عن قصد الرسائل الإيديولوجيّة المستهدفة. من جهة أخرى، هذه البقايا لا يمكن أن تدوم للوظيفة العامّة للإيديولوجيا السياسيّة كآلية تصاغ من خلالها السياسة العامّة المعقّدة. قد تدلّ إشارات المرور على سلطة الدولة على تنظيم السلوك العام، وقد يرمز شعار الكوكا كولا إلى وصول الاقتصاد العالمي إلى الشركات المتعدّدة الجنسيات العملاقة، لكن هذه الشعارات والرموز ليست أكثر من نوافذ صغيرة في الممارسات الاجتماعيّة المعقّدة والمتشابكة والأفهام الإيديولوجيّة التي تحويها. فنحن لا نستطيع أن نبتعد وحسب ونقول بعجرفة وقد تعززت أحكامنا المسبقة بيسر، في

1. L. Althusser, Essays on Ideology (London, 1984), P.48-9.

الحالة الأولى، إنّ «الدولة هي المقتدرة!» وفي الحالة الثانية «انتصرت الرأسمالية!». إن نماذج وتقنيات الجدل، وأجزاء الخطاب هي كلّها مفاتيح مهمّة ولكنها ليست بديلاً عن تفاصيل وتعقيدات الخرائط الإيديولوجيّة التي تحتاج المجتمعات المتقدمة إلى أن تجتازها، كما أن الصفقات الكبرى ستصبح فائضة؛ لأن في المجتمعات المتميّزة جدًا يحتاج الخيال الإنساني إلى كمّ واسع من الخيارات السياسة والتفسيرية.

أمّا المسألة الأخرى التي تستحقّ معالجة دقيقة، فهي الخلط بين النظام الإيديولوجي وبعض الموضوعات التاريخية في الفكر السياسي. وأحد الأمثلة على ذلك هو النظام الجمهوري وهو موضوع حدّد الفلاسفة السياسيّون المعاصرون، إلى جانب المؤرخين المعاصرين، أنه يتغلغل في مجال من المواقع السياسيّة. وهذا بالنسبة لبعضهم مرحلة مهمّة في تراث الفكر السياسي عندما تشكّلت الحرية المدنيّة والروح المدنيّة، وجسّدت الأفكار غير الناضجة للمشاركة العامّة والمسؤوليّة[1]. وبالنسبة لآخرين، إنها جهاز تصميم لمفهوم الحرية باعتباره انعدامًا للتسلط[2]. لكن الجمهورانيّة **(republicanism)** تفهم بسهولة كإيديولوجيا. إنها مجموعة من المفاهيم والاستعدادات التي لم تُفهم بوصفها مجموعة من الاعتقادات السياسيّة المترابطة، ناهيك عن تماسكها الإجمالي. وفي أحسن الأحوال تتقاطع مع ما قد يُعتقد أنه إيديولوجيا، أي مع اللغات التي تتنافس على السيطرة على السياسة العامّة، واللغات مثل الليبراليّة، والقومية والخطاب شبه الاشتراكي. وفي أسوأ الأحوال، إنها بنية أكاديمية بعد واقعية، مساعدة ونموذجية تهدف لإثارة تغيّرات جذرية في السلوك العام موهومة أو مشكوك فيها وحسب، أو مجهولة لمن يمارسونها.

لكن بعد ذلك كيف نميّز بين النُظم الاجتماعيّة والاكتشافات التي ننتجها أو نكتشفها بوصفنا علماء، وبين الإيديولوجيّات بوصفها تفاهمات ذاتية اجتماعيّة عامّة؟

1. Q. Skinner, Liberty before Liberalism (Cambridge, 1998).

2. P. Pettit, Republicanism: A Theory of Freedom and Government (Oxford, 1997).

أحيانًا يمكن لإعادة القراءة وإعادة التصنيف أن تصبح توجيهية. بخلاف أنّ النظام الجمهوري، والرفاه الاجتماعي قد يشكّلان اقتراحًا من هذا النوع، فقد كان التطوير في فكر الرفاه الاجتماعي للدولة في بدايات القرن العشرين، وما زال مجالاً لمحاولات سيطرة الاشتراكيين والليبراليين الإيديولوجيين، لكن الأكثر توجيهية هو ظهوره كشاغل لحيّز يتداخل مع الإيديولوجيّات التقليديّة التي تتشارك في مميّزات غير كافية كل منها أكثر توجيهية. وقد شوّهت سيطرة الأحزاب السياسيّة على حقل السياسة الرئيسية (هل كانت دولة الرفاه الاجتماعي إنجاز الليبراليّين، أو العمال، الديموقراطيين الاجتماعيين)؟ كل وجهة نظر جديدة، ومجموعة جديدة من الاعتقادات الإيديولوجيّة، التي تبنّتها مجموعات كبيرة من البشر الذين كانوا إلى حدّ ما مضلَّلين بسبب قلة توافر الإطارات المفهومية التي على أساسها يدركون جيدًا ما كانوا يفعلون. لكن إيديولوجيا الرفاهية كانت مجهولة في حينها، والاعتراف الارتجاعي بها وتسميتها يمكن أن يجعل إيديولوجيا العالم الحقيقي منطقيّة.

كل هذا الجزء من العمل المثير مع الإيديولوجي، وهذا الموضوع الذي نعالجه يقدّم في الواقع إمكانيات لامتناهية للبحث والتحليل. فمثلاً، إن التحليل الدقيق للإيديولوجيا يسمح بمقارنة قوية للتجاورات ويسمح للمحلّل أن يكتشف صورًا ومجموعات مفهومية على كل مستوى من مستويات التضخيم، ذلك يعني أننا نستطيع أن نتبنّى النُظم التقليديّة الموجودة أو المجموعات وإخضاعها لتحقيق دقيق، أو الحسم في ظروف شتّى متقاطعة، وسهلة، وصعبة، كما يتناسب مع غايات بحثنا. التجريب هنا ليس تجريب المبدع الإيديولوجي وحسب، بل تجريب الباحث الذي يختار في أي نموذج دلالي يركّز، وهو قرار بذاته ينتج نظريات جديدة. تلك هي الدراسة الجدّية للإيديولوجيا بالمعنى غير الماركسي للإيديولوجيا النقديّة: القدرة على استخدام تحقيق الإيديولوجيا كأداة نقديّة للمؤسّسات التفسيريّة والممارسات ونماذج التفكير الاجتماعي مجتمعة. ولا بدّ من استمرار التحليل التقليدي العام بقدر الإدراكات الفردية للشموليّات الإيديولوجيّة مثل الليبراليّة والفاشية -مهما كانت تلك التصنيفات مبسّطة- فهي تؤدّي دورًا حيويًّا في تفسير سلوكها، وبقدر مشاركة الشموليات الإيديولوجيّة لعدد

من الوظائف مثل التشريع أو الاندماج الاجتماعي أو العزلة. لا ينبغي أن يكون طلاب الإيديولوجيا أذكياء جدًّا كي يتخلّوا عن البحث في أصناف الإيديولوجيّات العامّة؛ لأنّ بعض الإيديولوجيّات الجديدة تتصدّر العناوين العريضة.

في الأساس، لا يمكن لدراسة الإيديولوجيا أن تنفصل عن دراسة السياسة؛ لأن: الإيديولوجيّات ليست إضافات اختياريّة أو «خارجيّات»، بل هي الرموز التي تنظّم كل الممارسات إنها دي أن آي **(DNA)** الأداء. بالإضافة إلى أن الإيديولوجيّات مرنة وهي موروثة اجتماعيًا ومن أجل دفع إضافي للقياس التمثيلي، يمكن أن تتعدّل جينيًا، للخير والشر، ولتحسين الممارسات الجارية أو تمكين ممارسات جديدة. وفي النهاية يجب إرجاع تحليل الإيديولوجيّات إلى الاتجاه السائد في السياسة. كيف يمكن أن يكون الأمر مغايرًا؟ في الراهن لا يمكن فهم ذلك.

لائحة المصادر والمراجع

1. A. Gramsci, Selections from Prison Notebooks (London, 1971).
2. For a typical viewpoint see J. Hallowell, The Decline of Liberalism as an Ideology, London, 1946.
3. For an illustration of the latter see S. Hanley, 'The new right in the new Europe? Unravelling the ideology of "Czech Thatcherism"', Journal of Political Ideologies, vol. 4 (1999)
4. Freeden, Ideologies and Political Theory, chaps. 8- 9.
5. J.S. Mill, On Liberty (London, 1910).
6. L. Althusser, Essays on Ideology (London, 1984).
7. M. Freeden, Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach (Oxford, 1996).
8. P. Pettit, Republicanism: A Theory of Freedom and Government (Oxford, 1997).
9. Q. Skinner, Liberty before Liberalism (Cambridge, 1998).
10. R. Dahl, Polyarchy (New Haven), 1971: S.M. Lipset, Political Man (London, 1959).
11. E. Laclau, 'The death and resurrection of the theory of ideology ', Journal of Political Ideologies, vol. 1 (1996).
12. M. Freeden , 'Editorial: Essential contestability and effective contestability', Journal of Political Ideologies, vol. 9 (2003).
13. The monumental work presenting the 19th century as such a bridging period is the Geschichtliche Grundbegriffe, eds. O. Brunner, W. Conze and R. Koselleck, 8vols Stuttgart, 1972 -1996.
14. Thus the standard views of analysts such as D. Bell, The End of Ideology (1962).
15. W. von Humboldt, The Limits of State Action (Cambridge, 1969).

مجتمعات ما بعد الإيديولوجيا

ديناميات النزاع والسيطرة

جون شوارزمانتل[1]

تمهيد

يقدم هذا النص جملة من الأهداف الطّموحة، حيث يسعى أولاً إلى التحقيق في ما إذا كان مدلول السيطرة الإيديولوجيّة قابلاً للتطبيق على المجتمعات المعاصرة أو إذا ما كان مرتبطًا به، كما يسعى ثانيًا إلى تحديد المعالم المفترضة التي تتناسب مع مبدأ الإيديولوجيا المضادة الجديدة. وما يعنيه هو إيديولوجيا المعارضة والنقد التي تحترم بعض المعايير المحددة. ويشير الباحث هنا إلى أنّ مثل هذه المعايير لا تخلو من الروابط التي تجمعها بالشروط الفعلية للسياسة العصرية، ولا من المقدرة على التحفيز والتحريك، ولا حتى من العمل على تفادي الصفات التي تطبع الجمود العقائدي التي ظلت تشكّل السمة المميّزة للإيديولوجيّة السياسيّة في الماضي.

مقدّمة

أودّ أوّلاً أن يقع اختياري على اثنين من السمات الواضحة التضارب على المشهد الإيديولوجي المعاصر. ومن ناحية أولى، يبدو وكأن مدلول السيطرة الإيديولوجيّة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسياسة في يومنا الحالي، كما وكأن النظام الليبرالي هو الذي يشكّل الإيديولوجيا

---

١. باحث وأستاذ الفكر السياسي في جامعة ليدز بريطانيا.

العنوان الأصلي للمقال: HEGEMONY AND CONTESTATION IN POSTIDEOLOGICAL SOCIETY

المصدر: https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/cf956a52-6731-bebb-548e3cabee5c.pdf

نشير إلى أنّ هذا النص هو محاضرة قدمها شوارزمانتل أمام الجلسات المشتركة في إطار ورشات العمل التي ينظمها المجمع الأوروبي للأبحاث السياسيّة في أبسالا السويد، في ١٣-١٧ نيسان ٢٠٠٤م.

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

المسيطرة. ثم يأتي خط آخر من التحليل ويتضارب مع هذا الموقع من حيث إنّه يرفض الحديث تمامًا عن السيطرة الإيديولوجيّة. وإذا كان هذا المنظور الأخير قد أثبت صحّته، إذًا لا يسعنا القول إلّا أن المجتمع المعاصر (على الأقل في البلدان المتطوّرة التي تحكمها الأنظمة الديمقراطية الليبراليّة، على أن ورقة البحث هذه إنما تركّز على دور الإيديولوجيا في هذه المجتمعات) بات متحررًا من أي نوع من أنواع الإيديولوجيّات ولا يرتبط بأيٍّ منها. لقد بتنا نعيش في مجتمع ما بعد الإيديولوجيا، حيث لم يعد مِن مكان لمفهوم الإيديولوجيا أو بالحريّ لا مكان للمفهوم الإيديولوجي السائد أو المسيطر. لقد استعيض عن النزعة نحوالإيديولوجيا بسياسة الهوية التي تطبع القيم الشخصية التي ما من علاقة البتة بينها وبين سياسة الإيديولوجيّة التي كانت هي السائدة في الأزمان الماضية (والأقل حظًّا). انطلاقًا من هذه النظرة يمكننا القول إن الحياة السياسيّة بجميع أشكالها قد خضعت للتحولات، انطلاقًا من أن القضايا الجديدة قد طرأت ولم يعد بالإمكان السيطرة عليها في إطار عمل السياسة الإيديولوجيّة.

اسمحوا لي أن أنطلق من هذه النظرة الثانية، موضّحًا إياها قبل تبرير عدم صحّتها. في الأصل تقوم هذه الرؤية على التمييز ما بين المجتمع الإيديولوجي من جهة والمجتمع اللاإيديولوجي أو مجتمع ما بعد الإيديولوجيا من جهة ثانية. في النمط الأول، تخضع السياسة لسيطرة البحث عن هدف مجتمعي شامل وتام، إنه التطلّع إلى تحقيق أو تأكيد فكرة المجتمع الحسن. إن المجتمع الإيديولوجي هو ذلك الذي يتم في إطاره نشر وجهة النظر الواحدة والسائدة حول الحياة الحسنة عن طريق المجتمع، وهو ما يُقولب وعي الناس. مما لا شك فيه هو أن هذه العملية قد تأخذ أشكالاً مختلفة تتراوح ما بين المجتمعات التوتاليتاريّة الإيديولوجيّة المتمثّلة في الأنظمة الشيوعيّة الفاشية والستالينيّة، وصولاً إلى المجتمعات الأكثر ليبراليّة، والتي مع ذلك لا يمكن سلخ الصفة الإيديولوجيّة عنها، أي المجتمعات التي لا يزال يتناسب معها مدلول السيطرة الإيديولوجيّة.

وفي إطار هذا الحيّز من المناقشة، لم يعد بالإمكان ترسيخ المسائل المرتبطة بالجدال السياسي في إطار متغيّرات أيّ إيديولوجيا بذاتها. لقد تغيّر المجتمع، وبالتالي فقد أصبح متحرّرًا من تلك الأطر التفرّدية، وإذا ما أردنا الافتراض بأن الهوية، سواء أكان المقصود بها الهوية الشخصية هوية الجماعة، هي الأساس الذي تقوم عليه السياسة، بالتالي فإن الإطر

الأوسع التي تقوم عليها السياسة الإيديولوجيّة تصبح بكل بساطة غير متوافقة مع مصدر العمل السياسي؛ إذ لا بدّ من الإشارة إلى وجود نوع من التضارب ما بين سياسة الهوية وسياسة العقيدة: الأولى هي تلك التي تسعى للوصول في إطار العمل السياسي إلى المساحة التي تخوّلها تمييز المصالح والأهداف الواضحة المعالم التي تختص بكل مجموعة؛ فردية كانت أو ثقافية. في المقابل، فإن السياسة الإيديولوجيّة هي تلك التي تسعى إلى التعبير عن نفسها في إطار العمل العام من خلال اللجوء إلى الأسلوب الجماعي. وعليه فإن ساحة السياسة الإيديولوجيّة هي تلك المرتبطة بالأفرقاء أو بالحركات الاجتماعيّة الواسعة والتي نجدها تميل صوب المشروع القائم على مبدأ التحوّل الاجتماعي التام والكامل. إنما وفي هذه المرحلة من التحليل لم تعد الحياة السياسيّة المعاصرة على هذا النحو، بل هي أصبحت تنشط في إطار مبدأ أكثر تجزُّؤًا أو تدرُّجًا: على سبيل الجماعات ذات الخصوصية التي تميّزها عن غيرها التي تصارع من أجل الاعتراف بها، والمصالح الخاصة التي تقتضي من الحكومة أن تتجاوب مع مطالبها، هذه النماذج قادرة على إعطائنا فكرة حول شكل السياسة في العالم المعاصر التي يمكن إلصاق أي صفة بها ما عدا صفة الإيديولوجيا .

الإيديولوجيا الغربيّة في مساوئها

ليس من الصعب في شيء أن ندرك السبب الذي لأجله اكتسبت هذه الرؤية المصداقية الكبيرة: فعلى أرض الواقع، يقود خطر السياسة الإيديولوجيّة المتمثّل في أشكالها التوتاليتارية إلى نشوء ردة فعل مضادة، وهي تلك التي ترحّب بسياسة الاختلاف والتنوّع. إذا ما كانت الإيديولوجيّات تقود إلى القضاء على كل شكل من أشكال التعدّديّة، بالتالي فإن المجتمع السليم والمتنوّع لن يكون أبدًا على وفاق مع مخطّط سرير بروكوست[1] الذي تعتمده الإيديولوجيّات التي تسعى إلى «تسيير» هذا التنوع لكي تصل به نحو مثال أعلى واحد. لن تتوانى الإيديولوجيّات عن صقل فكرة واحدة ومثل أعلى وحيد حول المجتمع الحسن، وبالتالي فإنها تحاول توجيه أو إرشاد مجالات الحياة على اختلافها لكي تصبّ في المحصلة في خندق الهدف الوحيد. وعليه فإن الحركة الإيديولوجيّة هي تلك الحركة الجماعية التي تنبثق انطلاقًا من ولاء الناس ووفائهم، ثم تعمد إلى اللعب بعواطفهم من خلال اللجوء إلى

١. مخطط سرير بروكوست: خطة لتوليد الإنصياع والطاعة من خلال استعمال أساليب عنيفة.

الخرافة والرموز، وهي بالتالي تكون ساعية إلى الإمساك برمام السلطة داخل الدولة في محاولةٍ لفرض ذاك الهدف المرجو على المجتمع بأكمله. على أن المجتمع الحديث لم يعد يعترف بهذه الحركات على اعتبار أنها كيانات قائمة بذاتها، وهو الأمر الذي يُثبت لنا بأننا قد انتقلنا إلى نوعٍ آخرٍ من المجتمعات التي بات بإمكاننا أن نطلق عليه اسم مجتمع ما بعد الإيديولوجيا.

مرة أخرى أرغب في الخوض في هذه المسألة، والتي أعتقد بأنها تقوم على أساس النظرة الأولية عن الإيديولوجيا؛ لذا فإنني أفضّل عوض ذلك اللجوء إلى بعض الأفكار التي كان غرامشي قد خرج بها حول الإيديولوجيا من أجل دعم الفكرة القائلة بأن الليبراليّة إنما هي إيديولوجيا تسود المجتمع الحديث، إلى جانب التوسّع في بعض الأفكار التي تخوض في العوامل التي قد تؤدي إلى خلق إيديولوجيا مضادة، والسبب الذي يجعلها غاية في الأهميّة في ظل الظروف التي تحكم السياسة في يومنا هذا. بالعودة إلى غرامشي، يرى هذا الأخير أن الإيديولوجيا كانت في بادئ الأمر عبارة عن قوة عملية تقوم على مبدأ شعبنة وترويج العقائد الفلسفية التي كان المفكّرون يخرجون بها. في الوقت الذي كان غرامشي يبلور هذا الرأي كانت الإيديولوجيّات عبارة عن المجال الشامل والجامع لأي مفهوم فلسفيٍّ كان:

تعتبر الإيديولوجيّات الفلسفة الحقيقيّة بروحها؛ إذ إنّها لا تأتي إلّا نتاجًا للترويج الفلسفي الذي يقوم بنقل الجماهير والعامة نحو العمل الفعلي، وبالتالي نحو تحويل الواقع[١].

وبالتالي بات بالإمكان القول إنّ الإيديولوجيّات تُرشِح أو تسرّب الأفكار التي يتبنّاها الفلاسفة لتدخلها في عقول العامّة، وهو الأمر الذي يجعل من هذه الإيديولوجيّات سلوكيّات سهلة المنال وتحفيزية. وفي مجالٍ آخرَ إنما وبالروحية نفسِها يكتب غرامشي قائلاً بأن الإيديولوجيا ما هي إلا عبارة عن «مرحلة وسيطة ما بين الفلسفة وممارسات الحياة اليوميّة» (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص١٤٣٣). وبعد الإطلاع على هذه النظرة المعمّقة، يصبح بإمكان الفرد أن يقول بان الليبراليّة لا تقل سيطرةً عن الإيديولوجيا؛ إذ إنّها تتسرّب إلى عقول العامة عن طريق الترويج، وهي بالتالي تكون في معرض تنشيط سلوك الناس عبر اعتماد الأساليب التي ليس بالضرورة أن يدركوها بأنفسهم.

١. غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص١٢٤٢.

إنَّ الفكرة التي أودّ طرحها هي أنّ الليبراليّة تمتاز بصفة السيطرة داخل المجتمعات البيرالية الديمقراطية المعاصرة، إلّا أنه لا بدّ من تصنيف هذا الانتصار المفترض لليبراليّة عن طريق عدّة أساليب. أوّلاً: لقد صعدت فكرة سيادة الليبراليّة على اعتبار أنها إيديولوجيا على حساب تكلّفها النظري وعمقها الفكري. إذا ما اثبت غرامشي صحة نظرته واعتبرنا أن الإيديولوجيّات إنما تأتي «نتاجًا للترويج الفلسفي الذي يقوم بنقل الجماهير والعامة نحو العمل الفعلي»، فبالتالي تصبح الفاعلية التطبيقية التي تتحلّى بها الليبراليّة أمرًا ممكنًا؛ إذ إنه جرى أصلاً تذويب الليبراليّة وتبسيطها. إن ما تشهده الليبراليّة هو عبارة عن إيديولوجيا أولية يعتقدها الشخص بخياره الفردي ونتيجة لحقوقه الفردية، وهي أيضًا عبارة عن وجهة نظر غير نقديّة حول ما يُطلق عليه أحد الكتّاب اسم «السياسة التي تقودها السوق»[1]. وفي هذا المجال تجدني أطرح وجهتَيْ نظر في ما يتعلق بالشروط التي على أساسها استطاعت الليبراليّة أن ترسي قواعدها على اعتبار أنها حركة مسيطرة. أولاً: لا بدّ من الإشارة إلى أن ما فقدناه من جراء هذا الانتصار هو ذلك المجال الذي كانت تتحلى به الليبراليّة والذي كان قادرًا على جذب الأفكار التي تدور في فلك تطوير الذات وتحويل الذات من خلال التفاعل مع الآخرين، إنها عبارة عن عملية تحظى بالدعم (كما يشير جون ستيوارت ميل) بفعل الممارسة السياسيّة، على سبيل المثال داخل الحكومات المحلية. على أن هذا المجال من الليبراليّة القائم على مبدأ تطوير الذات قد شغل العديد من «الليبراليّين الجدد» من أمثال توماس هيل غرين، فانكبوا على تطويره، وبالتالي فقد برز جليًّا في إطار إيديولوجيا الليبراليّة التي باتت حاضرة في الأذهان وراحت تنتشر على اعتبار أنها إيديولوجيا تفوّق المستهلك وخياره. وفي إطار هذه الليبراليّة الرائجة، إذا ما صحّ تسميتها بهذا الاسم، أصبحت الأفكار التي تعالج الحق في حرية الخيار إن داخل السوق أو في إطار السلطة غير المقيّدة تحتل مراكز الصدارة، إلا أن هذه الفكرة تغضّ النظر عن بعض المعضلات المركزيّة التي تختصّ بها الليبراليّة الكلاسيكية في ما يتعلق بإمكانية قضاء المجتمع الشامل على الفردية والتعددية، وهو الأمر الذي لطالما أشار إليه دو توكفيل. ولا شكّ بأن التحذيرات التي كان يطرحها بشأن التركيز على الملذّات الفردية والمصالح الشخصية والتي بدورها قد توصل إلى تجاهل

١. ليبز، ٢٠٠١.

الملكيات العامة، وحتى إلى نموّ نوع من «الاستبداد الناعم» داخل المجتمع الذي نزع الصفة السياسيّة عن نفسه باتت الآن تبدو في مكانها المناسب أكثر من أي وقت مضى.

وبالتالي تجدني أوافق غوس الرأي عندما يقول بأنه جرى تثبيت مبدأ سيادة الليبراليّة باعتبار أنها إيديولوجيا قائمة بذاتها على حساب تفتيتها، إن لم نقل على حساب اختفائها من ناحية أنها مبدأ فلسفي[١]. إلّا أنني كنت أفضّل أن أصيغ الواقع بعبارات أخرى تقول بأن الليبراليّة باعتبار أنها إيديولوجيا نقديّة قد فقدت عن طريق شعبنة شكلها «الإيديولوجي» ذلك الحيّز النقدي، وقد تخلّت عن رؤيتها التي تعالج المجتمع المكوّن من أفراد يتمتّعون بكامل الإرادة الفردية. وإذا ما صحّ قول بونام؛ إذ يعلن أنّ «الإيديولوجيّات جيمعها، بما في ذلك أكثر الإيديولوجيّات محافظة، كانت موجهة بكل شراسة تجاه الواقع، كما حدث في ذلك الوقت»[٢]، فإننا نحلص إذًا إلى أن الليبراليّة قد فقدت الآن «الشراسة» التي كانت تتحلّى بها. لقد خلعت الليبراليّة عن نفسها وظيفتها النقديّة وباتت الآن تطرح نفسها كما لو أنها تخلّت عن طابعها السياسي. وعلى سبيل المثال، أشير في هذا المجال إلى كتاب الليبراليّة السياسيّة الذي وضعه رولس، حيث يقول إنّ الليبراليّة تبدو وكأنها عمليّة البحث عن الإجماع السياسي، الذي بدوره يتحقق من خلال التخلّي عن اتّفاق بشأن «العقيدة الشاملة»[٣]. وهنا أشير إلى أن النظرة التي يقدّمها رولس حول الليبراليّة هي تلك الليبراليّة الدقيقة التي لا ترفض «الاختلاف المعقول» بالنظر إلى العقائد التي تعالج الحياة الحسنة، إلا أنها مع ذلك تقدّم المزيد لناحية العقيدة الجوهرية. إذا ما افترضنا أنّ الليبراليّة قد حطّت رحالها في هذه الخانة مؤخّرًا، على اعتبار أنها إيديولوجيا قائمة، فإذًا يبدو أنها تسعى إلى تقديم المثال حول ما يصفه بونام على أنه «إيديولوجيا من دون مشروع»، على أن هذا هو الرأي الذي يتبنّاه في ما يتعلّق بالإرداف الخلفي أو التناقض اللفظي بمعنى آخر.

الوجه الإيديولوجي لليبراليّة الغربيّة

أما المجال الثاني للبيرالية والطبيعة والمكانة اللذين يحكمان السيطرة التي تبديها في

١. غوس، ٢٠٠٠.

٢. بونام، ١٩٩٩، ص١٢٤.

٣. رولس، ١٩٩٣.

عهدنا المعاصر، إنما يتمحور حول طبيعتها التي تخلّت عن الجانب السياسي، وإنّني شخصيًا لأرى إنّ هذا الواقع إنما يعكس واحدًا من مجالات الليبراليّة، ألا وهو حماية حيّز الخصوصية من التجاوزات السياسة (والتجاوزات الصادرة عن الأغلبية). لقد استطاعت الليبراليّة أن تفوز (أجرؤ على الإدعاء) على اعتبار أنها إيديولوجيا، الإيديولوجيا التي ترى في الإنجاز، قبل كل شيء، أنه يقوم في حيّز الخصوصية. وهنا أشير إلى ما ورد على لسان بنجامان كونستانت في محاضرته الشهيرة حول الحرية التي كان يمارسها الأقدمون وتلك التي يمارسها الحاضرون: «لا بدّ لحريتنا من أن تقوم على أساسٍ من اللذة المسالمة والاستقلالية الخصوصية»[1]. إن الفكرة التي أودّ طرحها هي أنه في حين أنه ما من شكّ في أن هذا المجال ليس أبدًا الوجه الوحيد الذي يطبع الحرية الليبراليّة، نجد هذه الحرية تتجلّى بوضوح في الليبراليّة على أنها إيديولوجيا معاصرة وسائدة. وفي هذا المجال، نلاحظ بأن أكثر الليبراليين تبصّرًا، بمن في ذلك كونستانت بذاته إلى جانب توكفيل، كانوا على تمام الإدراك للأخطار المحتملة التي من الممكن أن تحملها «اللذة المسالمة والاستقلالية الخصوصية» في حال تمت المبالغة فيهما، من شأن هذه المسألة (للمفارقة) أن تقود إلى التقليل من شأن كلٍّ من الحرية وتطوير الذات، إذا ما حصر الفرد نفسه داخل قوقعة الخصوصية وغض الطرف بعيدًا عن الانخراط المدني وإمكانية تطوير شخصه التي تقدّمها له هذه المشاركة. إلا أن سيادة الليبراليّة الحديثة على اعتبار أنها إيديولوجيا قائمة بذاتها قد منحت الليبراليّة الدفعة القوية إلى الأمام باتجاه السلوكيات التي من شأنها أن ترفع من قيمة حيّز الخصوصية، ولا سيما في ما يتعلق بالاستهلاك والمحافظة على السلوك المنسلخ عن الحيّز العام للنشاط السياسي وحتى المتهكَّم عليه.

على ضوء هذا الاتصال، تبرز أمامنا ظاهرة وحيدة تأخذ في الوقت عينه دور المسبّبات والنتائج، وهنا بإمكاننا القول إنّ الإيديولوجيّات هي في الوقت عينه عبارة عن بنىً فكرية وخليط من الأفكار والمفاهيم، إلى جانب كونها أيضًا عبارة عن قوى سياسيّة ممارستية، وهي بالتالي تكون قادرة على تحفيز الأحزاب السياسيّة وتضمن الأفكار التعبوية للأحزاب والحركات. ومن خلال النظر من منظور السياسة العمليّة داخل النظام الليبرالي الديمقراطي

١. كونستانت، ١٩٨٨، ص٣١٦.

المعاصر نجد أنّ الطيف الإيديولوجي قد خفُت. راحت الأحزاب التي تنافس من أجل الحصول على القوى السياسيّة تنجذب نحو سلسلة محدودة نوعًا ما من الأفكار في قلب طيف اليسار واليمين، وهو الأمر الذي يعزّز سيطرة الليبراليّة. إذا ما سلّمنا جدلاً بأن الليبراليّة هي عبارة عن عقيدة الوسط، إلى جانب امتلاكها المقدرة الفذّة على استيعاب الإيديولوجيّات الحساسة التي يمتاز بها إن اليسار أو اليمين على حدٍ سواء، فإننا نخلص إلى أنها، أي الليبراليّة، تستفيد من النقلة نحو الوسط في المجال السياسي، وهو الذي يمارسه القادة السياسيون في معرض السعي إلى اجتذاب الدعم الانتخابي. ولكن يبقى أن هذه المقدرة الاستيعابية التي تتحلّى بها الليبراليّة، والتي هي عبارة عن سلاسةٍ تسمح لها، وفقًا للشكل الذي تأخذه في يومنا الحالي، بأن تكون «كل شيء بالنسبة إلى كل الشعب»، هي التي تجعل منها المحور الإيديولوجي الأهم بالنسبة إلى الصراع السياسي المعاصر. إلا أن هذا لا يطرح التوافق مع الرؤية التي يتبنّاها غيدنز، والقائلة بأنّنا أصلاً «تخطّينا [مسألة] اليسار واليمين»، ولكن يبدو وكأن غيدنز على حق في بعض المجالات. لا مجال لاعتبار المذهب المحافظ التقليدي المزاحم الكبير داخل المجتمع الانعكاسي بالتالي المعادي للتقليدية. وينطبق الأمر عينه على الاشتراكية الدولتية في الحقبة التي أعقبت انهيار الاتحاد السوفياتي، وهي التي كانت قادرة على إفقاد ما يسميه غيدنز النموذج المعرفي للاشتراكية مصداقيته، وهو عبارة عن الاقتصاد المخطط الموجّه الذي يسيطر عليه «الدماغ» المركزي ذي القدرة المطلقة[١]. وبالتالي ما الذي يبقى متوافرًا لدينا؟ بالنسبة إلى الألواح الإيديولوجيّة التي على أساسها تبني الأطراف في النظام الليبرالي الديمقراطي قاعدة جاذبيتها؟ يأتي الجواب عن هذا السؤال على شكل صيغٍ مختلفة الأوجه عن الليبراليّة في شكلها «الإيديولوجي» المموّه، والذي لا يفرض بالضرورة المكونات العقائدية الشديدة الصرامة على أنه يطرح حيزًا واسعًا من الاختيار أمام الأفراد، أو ما يبدو على أنه اختيار.

ما هي الحجة التي ظلت سائدة حتى الآن؟ نحن لا نعيش في مجتمع ما بعد الإيديولوجيا، ولكن في مجتمعٍ تسوده الإيديولوجيا القائلة بالليبراليّة، التي هي بدورها قد انتشرت من خلال مجموعة متنوعةٍ من القنوات القائمة على مبدأ شعبنتها. مع العلم أن هذا نموذج الليبراليّة

١. غيدنز، ١٩٩٤.

المسيطر قد حرم الليبراليّة نفسها، ليس من مكانتها باعتبارها إيديولوجيا قائمة، إنما بالحريّ من منظورها النقدي الحازم. إذا ما أثبت غرامشي أصدقية قوله من حيث اعتبار أن الدور الذي تلعبه الإيديولوجيا ما هو إلاّ شعبنة للفلسفات المعقّدة، سنجد أنّ هذه النقطة قد جرى تأكيدها عن طريق الظرف الذي نمرّ فيه في الوقت الحاضر. لقد خسرت الليبراليّة باعتبارها فلسفة ناقدة، ولكنها انتصرت من حيث إنّها «الحسّ العامّ» المعاصر. لقد أثبتت بأنها قادرة في جزء من أجزائها على القيام بهذه المهمة؛ لأنها تمكّنت من استيعاب النقد الذي وجّهته الإيديولوجيّات الأخرى التي كانت عرضة للتأثير التاريخي، حيث كانت في بعض الأحيان تنتهج منهج الديمقراطية الاجتماعيّة، سعيًا إلى الحد من صرامة الليبراليّة الكلاسيكية التي تعتقد بها مدرسة مانشستر. وبهذه الروحية نفسها، استطاعت تلك الإيديولوجيّات الناقدة لليبراليّة، على سبيل التيار المحافظ، دخول الحيّز الليبرالي من خلال التخلّي عن التقاليد المُمَيّزة التي تختصّ بها، أو من خلال التقليل من حدّتها، وكذلك من خلال القبول بـ«ليبراليّة الحسّ العامّ» هذه، بشرط التركيز في السوق والمنافسة وحرية الفرد في الاختيار وحرية الشك نحو المجال العام. على أنني أرغب في الإشارة إلى أن هذا الإقبال نحو ليبراليّة الحس العام هو نفسه ما يميّز غالبية الجوانب التي تطبع الديمقراطية الاجتماعيّة المعاصرة، خصوصًا في تجلّياتها التي تأتي عبر «الطريق الثالث». وبالتالي فإن الصورة التي أرغب في عرضها في ما يخص المشهد الإيديولوجي المعاصر ليست بالضرورة تلك الصورة التي تقدّم لمجتمع ما بعد الإيديولوجيا، إنما من باب أوْلى الصورة التي تطرح نفسها زورًا على هذا النحو. وما الليبراليّة الديمقراطية المعاصرة إلا مجتمع إيديولوجي يطغى في زواياه وبشكل مباشر جدًا وجه محدّد من وجوه الليبراليّة. ولقد قامت بعض الإيديولوجيّات التي كانت تتّسم في الماضي بدرجة أعلى من التعقيد بتكييف نفسها مع هذه الليبراليّة المشعبنة التي استطاعت بدورها أن تطرح نفسها باعتبارها إيديولوجيا الحرية والاختيار والتنوع، والتي بالتالي استطاعت أن تجتذب، إن لم نقل حماسة الجمهور، فعلى الأقل القبول باعتبارها «الخيار الوحيد المطروح على الساحة». وهو الأمر الذي يقود في وقتٍ لاحق إلى ولادة سلسلة من النقاش الفكري والسياسي التي لا ترقى للمستوى المطلوب، والتي من الممكن أن تسعى بنفسها إلى تعزيز قدراتها. وبالنظر إلى أن مدى الإيديولوجيّات السياسيّة المقترحة قد أصبح محدودًا، من شأن هذه الحالة أن تقلّل من اهتمام السياسة والحياة العامة وجاذبيتهما، وهذا

بدوره قادر على تعزيز التركيز في «اللذّة المسالمة والاستقلالية الخصوصية»، وفق ما يقول كونستانتت، وهو بالتحديد ما تسلط الإيديولوجيّة السائدة الضوء عليه.

وهنا لا بدّ من طرح السؤال التالي: ما هي الآثار المترتبة على هذا الأمر بالنسبة إلى «العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا؟» كنت أتمنّى لو أنني كنت قد أظهرت أن مدلول العصر الما بعد إيديولوجي يُعتبر في حد ذاته مغالطة، وأن الإيديولوجيا السائدة (أو الليبراليّة المشعبنة) تعمل في أحد أجزائها من خلال السعي إلى تشويه سمعة كل الإيديولوجيّات المنافسة لها على اعتبار أنها ليست سوى رؤى خطيرة لا تقود في نهاية المطاف إلا إلى الشكل الشمولي من السياسة. وبالتالي، إذا ما اعتبرنا أنّ المجتمع الحالي هو مجتمع لا يتحلّى بخصائص المابعد أيدولوجيا إلا في جوانبه السطحية، أو أن هذا ما يبدو لنا، فإن تركيزي في بقية هذا البحث سوف ينصبّ على ما يمكن القيام به من أجل أنعاش المشهد الإيديولوجي، ومن أجل استرجاع حيوية السياسة الإيديولوجيّة من دون اللجوء إلى مسلك الإيديولوجيّات الجامدة أو الشمولية والذي يجري تطبيقها قسرًا أو فرضها على جميع جوانب الحياة. وحجتي في ذلك، باختصار، هي أن اللجوء إلى الإيديولوجيا (وهو ما يُفترض تطبيقه، ولكن الواقع يختلف عن ذلك) في مجتمع ما بعد الإيديولوجيا يتطلّب وضع إيديولوجيا جديدة، أو بالحري إيديولوجيا مضادّة، تهدف إلى تجنّب الخطرين. الخطر الأول الذي نتحدّث عنه هو الخوف من أن تكون قيدًا صارمًا قادرًا على الحؤول دون السياسة الإبداعية من خلال فرض المخطط العقائدي والصيغ المبسطة، بدلاً من الحثّ على التفكير المنفتح. أما الخطر الثاني فهو ضرورة الاختيار ما بين أمرين أحلاهما مر، والذي أتينا للتو على ذكره، وهو ما يقوم على عدم امتلاك الرؤية أو الهدف العام أو المشروع الملهم، وما هو إلا الإرداف الخلفي المذكور أعلاه والمأخوذ عن بومان حول الإيديولوجيا من دون مشروع. وكما أشرت في وقت سابق، إلى ما إذا كانت حجّتي أثبتت أحقّيّتها فيكون هذا هو الموقف الذي وصلنا إليه في السياسة المعاصرة. وبالتالي فإن الفكرة التي أطرحها هي إرساء الحاجة إلى ضرورة قيام إيديولوجيا مضادة في معرض تجنّب كِلاَ هذين الخطرين. على أنه من الممكن أن يترتب عن «العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا» إرساء أشكال جديدة من السياسة الإيديولوجيّة كما وتطويرها، وهذا ما أود أن أبيّن معالمه في ما يلي.

وفي هذا المجال يتسنّى للباحث أن يستقي بعض الإشارات من غرامشي، وذلك باستخدام

أفكاره نقطة انطلاق للبحث، مع العلم أن النقاش الذي لا يزال قائمًا بين غرامشي وكروتشي كان قد قدّم له غرامشي بذاته على اعتبار أنه صراع بين إيديولوجيتين اثنين، أو الرؤية الكونية والليبراليّة والماركسيّة. من جانبه، يرى غرامشي في كروتشي على أنه أهم من يمثل الليبراليّة، أي بمنزلة الداعية الأكثر تمرّسًا في العالم المعاصر. ويرى غرامشي أنه على ساحة المعركة من أجل الهيمنة ثمّة فرق بين «الجبهة الإيديولوجيّة» و«الجبهة» العسكرية، وهي المعركة التي يتوجّب على المحارب فيها اختيار النقطة الأضعف لدى العدو للهجوم عليه، ولكن هذا الأمر لا ينطبق بالضرورة على الصراع الفكري. ففي هذا المجال ينبغي على المرء دائمًا أن يختار النقطة الأقوى التي تتميّز بها الإيديولوجيا المناقضة باعتبارها نقطة انطلاق للنقد؛ إذ لن يكون الانتصار على الأفكار البسيطة ذا قيمة عالية، ويتلاشى في مهاترات صغيرة:

ولكن على الجبهة الإيديولوجيّة، لا يسعنا إلّا القول إن هزيمة التابعين والمتطفّلين هي ذات أهمية لا تكاد تُذكر. وهنا لا بد من الدخول في معركة مع أبرز رموز الخصم، وإلّا فإن الواحد منّا قد يخلط ما بين الصحف والكتب، وما بين الجدل اليومي التافه والعمل العلمي. وبالتالي لا بدّ من تجاهل الأشخاص الأدنى لمصلحة الجدل الصحفي الذي لا نهاية له[1].

وانطلاقًا من هنا لا بدّ للمعركة ضد الليبراليّة من التركيز، في رأي غرامشي، على المدافع الأكثر إقدامًا، وهو ما تجلى له في صورة كروتشي. بالنسبة إلى غرامشي كانت الليبراليّة عبارة عن الإيديولوجيا السائدة، التي استطاعت أن تدخل حيّز الوعي الشعبي باعتبارها «دين الحرية». وتمامًا كما حدث مع تقبّل العامة للإصلاح الذي كان يتعارض مع عصر النهضة باعتباره مركز الأوساط الفكرية، بحسب ما يوصفه إيراسموس، كذلك جرى مع الماركسيّة أو «فلسفة البراكسيس أو التطبيق العملي»، حيث برزت في الوقت المعاصر على اعتبار أنها الحركة التي تحدّت الليبراليّة وقدّمت البديل الكامل عنها.

يبدو أن ثمة نقطتين تتحلّيان بالأهمية المعاصرة التي يمكن استخلاصها من الصورة التي يستعرضها غرامشي حول الصراع الإيديولوجي بين الليبراليّة والماركسيّة. أولاً: إن ما يقوله عن الليبراليّة باعتبارها إيديولوجيا يبدو بالنسبة إليّ على أنه صالح التطبيق على أيامنا هذه؛ إذ يقول إنّ الحزب الليبرالي (في إيطاليا) قدّ عمد إلى تحويل الليبراليّة من كونها فلسفة

١. غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص١٤٢٣؛ بريزون نوتبوك، ص٤٣٣.

تأملية ونظريّة إلى إيديولوجيا سياسيّة فورية وعملية؛ واصفًا إياها بكونها «أداة عملية للهيمنة والسيطرة الاجتماعيّة». وفي ما يلي تظهر كلمات غرامشي الحرفية من النص الأصلي، ففي معرض الحديث عن الليبراليّة في إيطاليا يبدأ غرامشي بالإشارة إلى جاذبيتها الواسعة، ومن ثم ينتقل إلى موضوع تطبيقها المحدّد وقبل كل شيء العلمي:

إن قبول مصطلح «الليبراليّة» في إيطاليا، على سبيل المثال، خلال هذه الفترة كان واسع النطاق واستطاع الوصول إلى مدىً بعيدٍ. في كتاب بيترو فيغو حوليات إيطاليا يظهر الليبراليون على اعتبار أنهم جميع الذين لا ينتمون إلى طبقة رجال الدين وجميع المعارضين للفئة التي تؤمن بالعصمة البابوية، وبالتالي تكون الليبراليّة قد اشتملت حتى على المجتمع الدولي، ومع ذلك فقد تشكّل تيارًا وحزبًا أطلق على نفسه بالتحديد اسم الليبرالي. لقد استطاع هذا الحزب أن يُوجد سريعًا إيديولوجيا سياسيّة مباشرة مستمدّة من موقف المضاربي والتأملي الذي تتّسم به الفلسفة الهيغلية. لقد شكّلت هذه الإيديولوجيا أداةً عمليةً للهيمنة والسيطرة الاجتماعيّة، وهما الوسيلتان اللتين من خلالهما يمكن الحفاظ على المؤسّسات السياسيّة والاقتصاديّة الخاصة التي أُسِّست أصلاً في أثناء الثورة الفرنسية ومع انتشار هذه الثورة الفرنسية في جميع أنحاء أوروبا[١].

يشير هذا الأمر إلى أن الإيديولوجيا، وفي هذه الحالة تحديدًا الإيديولوجيا الليبراليّة، ما هي إلا عبارة عن مجموعة عملية أساسية من الأفكار التي ترتبط ببعض المؤسّسات والممارسات المحددة المعالم. إن ما يدعوه غرامشي «إيديولوجيا سياسيّة مباشرة» هو كناية عن شيء ما من الممكن أن يتجلّى أو أن ندركه من خلال هيكليات محددة جدًا تمتاز بها السلطة. وعلى ما يبدو فإنه يقترح أنّ الليبراليّة ما كانت مجرد فلسفة عامّة، فـ«دين الحرّيّة» هذا قد وجد خير تعبيرٍ عنه في المؤسّسات الاقتصاديّة والسياسيّة.

بين الفلسفة والايديولوجيا التطبيقيّة

ومن هنا، نستخلص مما يراه غرامشي، استحالة استمرار المحافظة على التمييز الذي حاول كروتشي الدفاع عنه بين «الفلسفة» و«الإيديولوجيا». ويرى غرامشي في هذا المجال أن هذا التمييز يأتي من حيث الدرجة وحسب، وليس تمييزاً بين فئتين منفصلتين. يبدو أن

١. غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص١٢٣٠.

غرامشي يميل إلى الاعتقاد بأن الإيديولوجيا ليست سوى نوعًا من تطبيق الفلسفات الواسعة التي تُعنى بالحياة (الفلسفة) على المشاكل العملية الملموسة. اسمحوا لي أن أقتبس كلامه مرة أخرى:

إن الفلسفة هي عبارة عن تصور العالم الذي يمثل الحياة الفكرية والأخلاقيّة (تنفيس الحياة العملية المحددة) من جانب فئة اجتماعيّة كاملة من المفترض أنها في حركة دائمة، وبالتالي لا يُنظر إليها في إطار مصالحها الحالية والمباشرة وحسب، إنما في إطار مستقبلها وانعكاس اهتماماتها. من جهة أخرى فإن الإيديولوجيا هي عبارة عن أي مفهوم خاص تتبعه المجموعات ضمن تلك الفئة التي يمكن أن تساعد على حل المشاكل العاجلة والمحدّدة[١].

وعليه، أميل إلى القول إنّ هذا التصنيف يتناسب مع عصرنا الحالي؛ لأنه يشير إلى أن السيطرة الإيديولوجيّة تظهر عند معالجة المشاكل الفورية والعملية من خلال المؤسّسات الخاصة التي تعبّر في إطارٍ رحبٍ عن فلسفة واسعة تُعنى بالحياة والسياسة، ربما بطريقة ضمنية. في محاولة لجعل هذا المثال أكثر واقعية ولتحقيق هذه المحاولة، نشير إلى أنه عندما تكون جميع جوانب المجتمع المعاصر، وليس أقلّها الجامعات، تعمل في مجال السوق أو النماذج المستوحاة من مجال الأعمال، فإذًا تصبح الليبراليّة (في شكلها المعاصر) الطريقة التي من خلالها يتوجّب معالجة بعض المشاكل العملية جدًا والفورية. عندما يجري تطبيق مدلولات الإنتاج القابلة للقياس على جميع المؤسّسات ومجالات المجتمع، فإن فكرة علاقات السوق تتبلور من خلال كل مكونات المجتمع، وانطلاقًا من هذه الفكرة نجد أنّ الليبراليّة المستوحاة من السوق تنظم، بطرائق ملموسة وفورية جدًّا، العلاقات العملية التي تجمع الناس بين بعضهم في المجتمع. وفي هذا المعنى تحافظ الليبراليّة على سيطرتها، على الرغم من أنّها الليبراليّة التي من شأنها أن تنذر الليبراليّين من أمثال ميل ودي توكفيل، ناهيك عن «الليبراليّين الجدد» الذين ظهروا في وقت لاحق مثل غرين وهوبهاوس. وبالتالي، فإن الإيديولوجيا، إذا جاز التعبير، هي عبارة عن التطبيق العملي للفلسفة الواسعة التي تُعنى بالحياة، على أن هذه الأخيرة تصبح المهيمنة والسائدة من خلال الإيديولوجيا. نحن جميعًا مثل السيد جوردان في نظر الليبراليّة؛ إذ ننطق بالليبراليّة مثلما نطق هو بالنثر، من دون أن

١. م.ن، ص١٢٣١.

ندرك أنّنا بفعل ذلك.

أما الجانب الثاني من الأفكار التي جاء غرامشي بها التي تبقى ذات الصلة بعصرنا الحالي، فهو فكرته حول الصراع الإيديولوجي، أو المعارضة بمعنى آخر، فلا شك في أن أمله يبقى في أن تتمكّن الماركسيّة أو «فلسفة التطبيق العملي» من الحلول محل الليبراليّة باعتبارها الفلسفة أوالإيديولوجيا السائدة. لقد سعى غرامشي إلى تطوير شكل من أشكال الماركسيّة التي من شأنها أن تقود إلى إيجاد «ثقافة متكاملة جديدة»، بحيث يقول غرامشي، إنّه يتوجّب عليها أن تُنمّي الطابع الشامل للإصلاح البروتستانتي إلى جانب تنمية الحركة التنويرية الفرنسية، من دون أن ننسى الكلاسيكية التي طبعت الثقافة اليونانية وعصر النهضة: «تلك ثقافة، بالاستناد إلى مقولة كاردوتشي، تقدر على التوليف ما بين ماكسيميليان روبسبيير وإيمانويل كانط، أي السياسة والفلسفة في إطار وحدة جدلية خاصة بفئة اجتماعيّة محددة على أنها ليست مجرد فرنسية أو ألمانية، وإنما أوروبية وعالميّة»[1]. سوف يجد إرث الفلسفة الكلاسيكية الألمانية نفسه جزءًا مؤثّرًا في الحياة، أو كما يقول المصطلح الإيطالي «فيتا أوبيرانتي». لقد كانت الماركسيّة بمنزلة «البدعة» الليبراليّة، نظرًا إلى أن كليهما قد انبثق من أرض الحضارة الحديثة نفسها. (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص١٢٣٨). وأرغب هنا في الإشارة إلى أنّ ثمة معنىً واحدًا من الممكن الربط ما بينه وبين هذه الفكرة، ومعنىً آخرَ غير قابل للربط. النقطة التي أودّ إظهارها هي أن ثمة حاجة للطعن الإيديولوجي، الأمر الذي لم يتحقّق في ظل ظروف السياسة المعاصرة، حيث عمدت الليبراليّة إلى محاصرة السوق الإيديولوجيّة. وبالتالي ثمّة حتمًا حاجة لثقافة متكاملة جديدة تقوم على ما أسميه إيديولوجيا الطعن. وهل من الممكن أن تتخذ هذه الثقافة الشكل الذي يتوخّاه غرامشي؟ بالنسبة إليه جاءت الليبراليّة والماركسيّة على حد سواء بمنزلة إيديولوجيَيْنْ حداثويتين بامتياز، وعلى ضفة النقيض من «دين المنهج» الذي ينفي بشكل أساسي الحضارة الحديثة. أما الماركسيّة فيمكنها تقديم البديل المتماسك والشامل عن الليبراليّة. رأى غرامشي في الماركسيّة أنها كانت مماثلة لـ«الإصلاح» في مقابل «النهضة» التي يمكن الموازة بينها وبين الليبراليّة في العصر الحديث. في الجوهر، اقتصر عصر النهضة والليبراليّة على بعض الجماعات

١. غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص١٢٣٣.

المحصورة. على النقيض من ذلك، فقد انتقل الإصلاح إلى تعبئة الجماهير الشعبية، كما كانت الماركسيّة تفعل به في العصر الحديث:

كان كروتشي قد فشل في فهم أن فلسفة التطبيق العملي، بما تكتنف من حركة جماهيرية عظمى قد مثّلت ولا تزال تمثّل العملية التاريخية المماثلة للإصلاح، على ضفة النقيض من الليبراليّة، التي تستنسخ النهضة المحصورة بشكل خاص بالجماعات الفكرية الصغيرة.[١]

هل لا تزال آمال غرامشي تجد لنفسها موطئ قدم في عصرنا الحالي؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن أن تتحقق؟ لقد استطاعت السنون التي مرّت منذ أن خطّ غرامشي هذه الكلمات بطريقة أو بأخرى أن تؤكّد على سدادها، في النواحي التالية. أما في ما يتعلق بالسؤال حول أنّ لنا أن نعمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا، فإن حجتي في ذلك هي أن ثمة حاجة إلى إيديولوجيا مضادة جديدة من أجل تنشيط السياسة. أنتهز الفرصة للإشارة إلى أن السياسة المعاصرة في السياسة الليبراليّة الديمقراطية تمتاز من خلال الحقيقة القائلة إن الإيديولوجيا تبدو ميتة، بينما على أرض الواقع لا تزال أقوى الإيديولوجيّات في طور العمل؛ ألا وهي إيديولوجيا ما أؤثر تسميته «الليبراليّة الفعلية الموجودة»، التي بدورها انبثقت من مفهوم «الاشتراكية الفعلية الموجودة». على أن باهرو وغيره من المنظّرين قد عمدوا سابقًا إلى استخدام هذ الأخيرة، في أيام الأنظمة المشابهة للنظام السوفيتي، على النقيض من التشكيلات الاجتماعيّة والسياسيّة التي كانت تستند إلى الماركسيّة، ولكنّها ظلّت في جوهرها تختلف بشكل كبير عن المثل العليا للماركسيّة الكلاسيكيّة. وعلى هذا المنوال، أرى أنّ «الليبراليّة الفعليّة الموجودة» تشير إلى إيديولوجيا المجتمعات الليبراليّة الديمقراطية المعاصرة السائدة. بالتالي يمكن القول إنّ مجتمع ما بعد الإيديولوجيا ليس بعد الإيديولوجيا في شيء، بل هو يخضع لسيادة نموذج الليبراليّة المُشَعْبَن. وكما أشار إرنست غلنر، في إحدى المرات ساخرًا: «لقد امتطّت الحرّيّة ظهر الانتصار بالصعود على أكتاف النزعة الاستهلاكيّة»، وقد كان يصرّ على هذه النزعة جوزيف دي ميستر على أنه كان آلة الغسيل بدلاً من الجلاّد الذي كان أساس النظام الاجتماعي، على الأقل بالنسبة إلى لحظة[٢]. وعليه يمكن القول إنّ العمل مع الإيديولوجيا في هذا المجتمع الذي من المفترض به أن

١. غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص١٢٩٣.

٢. غلنر، ١٩٩٥.

يكون ما بعد الإيديولوجيا قد ينطوي أو ينبغي أن يشتمل لا الاستسلام لهذا الإجماع المبتذل، ولكن على السعي إلى إرساء قواعد الإيديولوجيا المضادة التي من شأنها أن تعيد إلى الحياة السياسيّة إمكانية إيجاد البدائل الممكنة ورؤية المجتمع الذي يمكن له أن يطوّر إمكانات الناس بطرائق أكثر عمقًا من تلك التي أرسيت في ظل الترتيب الحالي للأمور.

الإيديولوجيا المضادة

يقدّم لنا غرامشي بعض المؤشّرات التي تدلّ على هذه الإيديولوجيا المضادة، وإذا ما عمدنا إلى أسلوبه في الموازاة الذي يسعى من ورائها إلى مقارنة الليبراليّة (كما هو مثبت مع كروتشي) مع عصر النهضة وإلى مقارنة الماركسيّة مع النهج الاصلاحي، فيسهل علينا إذّاك أن نرى ما هي المعايير التي يطرحها الواقع حول الإيديولوجيا المضادة القادرة على الاستمرار. في رأيه، ما كانت الساحة بحاجة إليه ما هو إلا المقابل المعاصر الذي من الممكن طرحه مقابل «الإصلاح الفكري والأخلاقي» الذي خرج به رينان، على أنه في إمكان الماركسيّة، أو فلسفة التطبيق العملي، أن تلبي هذه الحاجة؛ إذ إنه لا يمكن إنكار أن كلاًّ من النهج الإصلاحي والماركسيّة قد جاءا بمنزلة الحركتين الشعبيتين: إذ تمكّنتا من جذب انتباه الطبقات الواسعة من السكان، في مقابل المجموعات الفكرية والنخبوية البحتة التي استطاع كل من عصر النهضة وليبراليّة كروتشي أن يجتذباهما. وفي هذا المجال يتجلّى أمامنا أحد التناقضات في ما يتعلّق بموضوع الليبراليّة؛ إذ سبق لنا أن رأينا، أن غرامشي يلحظ أنّ الليبراليّة قد أصبحت ذات نزعة سيطرية من خلال تبنّي الشكل «الإيديولوجي» الشعبي ذي الصلة بحلّ مشاكل الحياة اليومية بصورة عمليّة، وبهذا المعنى فقد استطاعت التمدّد لتتجاوز الدائرة الضيّقة من المثقّفين. ولكن في خضمّ الخلاف الذي يربطه بكروتشي، يبدو كأنه يعتبر هذا الأخير أنه إيراسموس المعاصر؛ فكلٌّ منهما كان مثقّفًا وممن وضعوا الرؤى الكونية التي بدورها توجِد تمايزًا بين الأفكار والنشاط العلمي الذي يقتصر على الأدباء (الفلسفة) من جهة والسياسة الأولية (الإيديولوجيا) التي تتناسب مع العوام أو الجماهير من جهة أخرى. وانطلاقًا من فهمي للموضوع، فإن غرامشي يرفض هذا التمييز، إذ إنه هو من يرى أنّ النهج الإصلاحي والماركسيّة، على الرغم من جميع خلافاتهما، يبقيان عرضة للمقارنة في هذا الصدد، إذ إنهما جاءا بمثابة حركتي تغيير وتحول في محاولة لإلهام الطبقات الأوسع من

الناس كما وفي سعيٍ لبلوغ الإصلاح الفكري والأخلاقي من خلال التحول الشعبي والتعليم، بدلاً من الإبقاء علىً الهوة التي لا يمكن القفز فوقها بين «أولئك الذين يعرفون» من جهة و«أولئك الذين لا يعرفون» من جهة أخرى. في حين أن كروتشي كان يرى أنه من المستحيل **(che il volgo cessi di esser volgo)** أي أن يخلع أحد أفراد العامة هذا الطابع العمومي عنه، وهذا ما شكّل لدى غرامشي تحديدًا الهدف من وراء التطبيق العملي السياسي التحوّلي: «يحاول غرامشي أن يصوغ مدلولاً سياسيًّا على أن يكون في الوقت نفسه نتاجًا وناقلاً للتطبيق العملي التحوّلي والابتكاري»[١].

وبالتالي فإن غرامشي يرى أنّ النهج الإصلاحي ونهج الماركسيّة، باعتبارهما وصفًا وتعبيرًا عن الإصلاح الأخلاقي والفكري، قد جاءا بمثابة الحركتين الشعبيتين، اللتين تشتملان على «العوام»، وتسعيان إلى تثقيفهم، عوضًا عن استبعادهم. وفي هذا الصدد يبدو وكأن مكيافيلي قد أخذ الدور الحاسم، باعتبار أنه الفيلسوف الديمقراطي الذي يريد أن يحوّل الـ**(moltitudine)** أي القوم إلى **(popolo)** أي الشعب، في إطار الموضوع الجديد الذي تدور السياسة في فلكه، سعيًا إلى تحويل الـ**(moltitudine sciolta)** أي القوم المشتت إلى **(popolo)** أي الشعب. وعليه فإنني أقترح أنّه في إمكان الواحد منّا أن يستخلص من هذه الصورة التي يرسمها فكر غرامشي عددًا من المعايير اللازمة من أجل بناء الإيديولوجيا المضادة الفاعلة في عصرنا هذا. لا بدّ لهذه الإيديولوجيا من أن تكون شعبيّة، بمعنى أنّها تلقى الترحيب في أوساط طبقات واسعة من السكان. وبالنظر إلى أنّ «العالم الحديث الذي استطاع مكيافيلي من خلال فكره أن يتوقّع حلوله، والذي من الممكن الدلالة على ولادته تاريخيًا مع الثورتين الأميركيّة والفرنسية يتميز بظهور الجماهير الشعبية وتطورها على اعتبارها قوة اجتماعيّة سياسيّة من جهة أولى وقوة اجتماعيّة ثقافية من جهة ثانية»[٢]، فإنّ أيّ إيديولوجيا فاعلة لا بدّ لها من أن تكون إيديولوجيا جماهيرية. والواقع يقول إنّ هذه هي بالضبط طبيعة الإيديولوجيا والغرض من ورائها بما تتعارض مع الفلسفة، من أجل أن تصبح قوة تعبوية للجماهير وأن تجتذب الطبقات الواسعة من السكان. علاوة على ذلك، فإنّه لا بدّ لها من إشراك فكرة الموضوع أو العامل، لجعل الرؤى والنظريّات التي تقوم عليها الفلسفة الموجودة

١. فونتانا، ١٩٩٣، ص٧٢.

٢. فونتانا، ١٩٩٣، م.ن، ص٨.

في صميم أيّ إيديولوجيا عملية، أضف إلى ذلك، لا بدّ لها من أن تكون على صلة بالظروف المعاصرة، بحيث إنّ إيديولوجيّات الإصلاح الأخلاقي والفكري يجب أن لا تسعى إلى إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء أو العودة إلى العصور الغابرة، إنما يجب أن تمتلك توجّهًا يتطلّع إلى الأمام. ومن وجهة نظر غرامشي فإنّ الماركسيّة كانت بمثابة استمرار لليبراليّة أو التفوق عليها لا مجرّد دحضها وحسب، إذ إن كليهما قد وُلِد من رحم المجتمع الحديث. ولقد جاء كلاهما بمثابة الإيديولوجيا الحديثة، بخلاف عقيدة «المنهج» (العصمة البابوية) التي أرادت التخلي عن العصر الحديث ومكتسباته. وفي الختام، وفي ما يتعلق بالشرط الذي لا بدّ منه من أجل اكتساب طابع القوة الشعبية أو الديمقراطية، لا بدّ للإيديولوجيا الفاعلة من أن تمتلك بعضًا من العنصر العاطفي أو الوجداني، وهو ما بمقدوره أن يساعد في أداء المهمة التي ينبغي لأيّ إيديولوجيا أن تؤديها ألا وهي تعبئة أو إلهام «عملاء» الديمقراطية أو دائرة أنصارها. وهنا لا بدّ من الاعتراف بأن مفهوم غرامشي حول الوطني – الشعبي يُثبت صلته بالموضوع؛ إذ إنه يرى أنه لا ينبغي لفلسفة التطبيق العملي (الماركسيّة) أن تدير ظهرها للأمة وللثقافة الشعبية للأمة. وفي المعنى «الشعبوي» لا بدّ لها من «التوجّه إلى الناس»، وهو ما يعني أن ترتقي بالتقاليد الوطنية والشعبية من أجل تشكيل وعي جديد. وبالتالي فإن غرامشي يرى إنّه يمكن للماركسيّة أن تستجيب لهذه المعايير؛ لكونها الإيديولوجيا المضادة الجديدة، أي إنها بمثابة المقابل للنهج الإصلاحي في العصر الحديث في أولى سنواته. لقد كانت الماركسيّة ديمقراطية وشعبية لجهة السعي إلى جذب أكبر شريحة ممكنة من السكان، وكانت حداثويّة ووطنيّة شعبيّة لجهة أنها حاولت أن تلهم الناس من خلال الرموز والمشاعر المتجذّرة أصلاً في الثقافة الشعبيّة والتقاليد الوطنيّة.

أمّا مهمّتي الأخيرة فتقتضي تقويم سداد هذه الأفكار وصوابيّتها على أرض الواقع المعاصر، لجهة تشكيل الإيديولوجيا المضادة في مواجهة ليبراليّة السوق المُشعبنة التي بات بالإمكان اعتبارها الإيديولوجيا السائدة اليوم. في حين أن الحاجة لمثل هذه الإيديولوجيا المضادة باتت ملحّة، فإنّ صعوبة تجسيدها لا تزال كبيرة، وذلك لعدد من الأسباب، بعضها مرتبط بوضع الماركسيّة في أيامنا المعاصرة. أمّا في ضوء الخبرة المستقاة من القرن العشرين، لقد أصبحت الإيديولوجيا بمثابة الكلمة القذرة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الماركسيّة؛ فقد أصبحت كل من الإيديولوجيا والماركسيّة، وكل ما يجعل هاتين العقيدتين مرتبطتين

بالمحاولات السريعة والكاملة وغير الديمقراطيّة في التحول الاجتماعي والسياسي، وقد بلغت ذروتها في الأنظمة التي تفرض الإيديولوجيا الشعاراتية الخام. وعلاوة على ذلك، فإن مفهوم موضوع أو عامل التغيير بات على حد سواء أكثر إثارة للشبهات وأكثر صعوبة في التحقّق من إطار المجتمع المجزّأ والمخصخص (وهو نفسه ما يأخذ طابع سبب انتصار الإيديولوجيا الليبراليّة الجديدة ونتيجته). وأخيرًا، على قائمة الصعوبات هذه، نجد أنه قد اندرج مفهوم الوطنية الشعبية بما يطرحه من إشكالية، ولا سيّما في بلد مثل بريطانيا، ربما، حيث العديد من التقاليد الوطنية تنطوي على الدلالات التي تفوح منها رائحة الماضي الإمبريالي، عوضًا عن رائحة المستقبل الديمقراطي والدولي[١].

ومن وجهة نظري، فإنني لا أجد أن كل ما سبق يقدّم الحجج الكافية للتخلّي عن مهمة إيجاد الإيديولوجيا المضادة، لا بل إنها تحثّ على المضي قدمًا بهذه الخطوة إنما من دون أن يغيب عن بالنا أبدًا مسألة الصعوبات التي تُحدِق بهذه المهمة والتي ستواجهنا في الطريق. وعليه فإن الحجة التي أطرحها في هذا المجال إنما تأخذ موقفًا مغايرًا للموقف الذي تبنّاه رورتي، الذي بدوره يرى فرقًا بين «الحركات» و«الحملات»، فالأولى، والتي يراها رورتي أنها تتجّسد في المسيحيّة والعدميّة والماركسيّة (إن اختياره لهذه الأمثلة بحدّ ذاته مثير للاهتمام) تهدف إلى مشروعٍ يقوم بمُجمله على التحوّل، وعلى الرغم من أنه بالإمكان اعتبار هذه الأمثلة على أنها إيديولوجيّات قائمة بذاتها فإن رورتي لا يستخدم هذه الكلمة بحرفيتها. إذ إنه يقوم بالتفريق ما بين مشاريع التحوّل هذه أو «الحركات» من جهة و«الحملات» من جهة أخرى، التي تكون بدورها محدودة ومُحَدّدَة ومُحَدّة، على أنها تُعنى بمجالات معينة من انعدام العدل والضيم، وهي المسائل التي تسعى إلى إيجاد الحلول لها[٢]. ومن هذا المنظار، فإن المقتضيات التي تفرض الحاجة إلى قيام عصر ما بعد الإيديولوجيا إنما تصبّ تركيزها في «الحملات» وترفض قطعًا كل دعوة تنادي بـ «الحركات». مع العلم أن هذه الحركات تكتنف مخاطر التضحية بالوقت الحاضر لحساب الهدف غير الواضح المعالم الذي يسعى إلى مستقبل التحوّل الاجتماعي التام.

ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أن الجدلية التي تطرحها ورقة البحث هذه إنما تقترح بدورها

١. راجع كومار ٢٠٠٣، ولكن أيضًا أوغي ٢٠٠١ للإطلاع على التقديرات المتباهية حول أهمية الهوية الوطنية البريطانية.

٢. رورتي ١٩٩٥.

طريقة أخرى للمضي بها، فأنا أطرح أن العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا يعني أنّنا نسعى إلى إيجاد العوامل الإلهامية والتشجيعية التي تجذبنا نحوالإيديولوجيا من دون الوقوع في خطر المبالغة والهشاشة التي كانت قد طرحتها بعض أشكال السياسة الإيديولوجيّة في السابق. هل من الممكن تحقيق ذلك؟ من وجهة نظري، أرى أنّ ذلك ممكن التحقق، وفي ما يلي أستعرض محاولاً رسم معالم إطار عمل الإيديولوجيا المضادة، متّبعًا بذلك بعض المعايير التي أستقيها من المناقشات التي أجريناها آنفًا حول نظريات غرامشي. تجدني أفترض فكرة استحداث إيديولوجيا جديدة على أن تكون محددة من خلال المباحث التالية، التي هي بصورة أو بأخرى عبارة عن إعادة صياغة أو تطوير للإيديولوجيّات التقدّمية التي كانت سائدة في الماضي. على أن أول هذه المباحث هو مبحث تطوير الذات، السائد لدى كل من الليبراليّة والماركسيّة. وتجدنا نلاحظ أنّ الإيديولوجيا السائدة في مجتمعنا المعاصر تحتفظ لنفسها برؤية خاصة حول الحرية على اعتبار أنها حرية الاختيار؛ وفعلاً، فإن أحد الكتب الشهيرة التي أصدرها م. فريدمان إنما تحمل هذا العنوان، حرية الاختيار،[1] وبالعودة، استطاعت كلٌّ من الليبراليّة والماركسيّة (وهنا أظن بأن هذه النقطة تشكّل نقطة التقاء بينهما) أن ترسم رؤية حول الحرية تتسم بالمزيد من التطوّر، على اعتبار أنها حرية تطوير إمكانيات الإنسان. قد أرغب في الخوض في مسألة أنه في إطار كِلا المنظورين فإن هذه المقدرة على تطوير الذات ليست مرتبطة بعلاقات السوق، على أنه لا شكّ بأن علاقات السوق بما يكتنفها من منظور أداتي إنما تعتبر في أحسن الأحوال وإن كانت ضروريّة إنّما تبقى تابعة، أما في أسوأ الأحوال، فهي تُعتبر ذات ضرر على تطوير إمكانيّات الإنسان. وفي حالة الماركسيّة قد لا تتطلب هذه الفكرة المزيد من التبرير والشرح، في حين أنه في ما يخص الليبراليّة يتوجب على الباحث أن يلجأ إلى الاستعانة بالشهادات المستخلصة ممن انضموا إلى «الليبراليّة الجديدة»، أمثال هوبهاوس، وكذلك المستقاة من الليبراليّين الأكثر كلاسيكية أو من ليبراليي منتصف القرن الماضي أمثال ج. س. ميل ودو توكفيل. على أن هؤلاء يخشون من أن إنشاء المجتمع القائم على السوق الذي يستند بدوره على الأفراد الذين يتبع كل واحد منهم مصالحه الخاصة قد يقود إلى خفض المستوى الثقافي للمجتمع بأكمله

١. فريدمان، ١٩٨٠.

ومن غير الممكن أن يُفضي إلى تطوير الذات. وهنا نأتي على أحد المخاوف المتشائمة التي يطرحها دو توكفيل والقائل إنه في المجتمع الجماهيري الديمقراطي «من الممكن أن يدأب الفكر على غلق نفسه داخل حيّز ضيّق من دون أن يسعى إلى استخراج الأفكار الجديدة، وعليه سيجد الناس أنفسهم محاطين بالبداهة والوحدة والنشاط عديم الجدوى، كما لن تسعى البشرية إلى استغلال أيٍّ من اضطراباتها الدائمة»[١]. لذلك، فإنني أزعم، بأنه لا بدّ للإيديولوجيا المضادة من أن تعتمد على فلسفات تطوير الذات التي تتمحور حول قدرة الإنسان على تطوير قدراته بطرائق اجتماعيّة وطرائق الانخراط في المجتمع. وفي بعض النواحي قد نجد أنّ مجال السوق قد بات حتميًا وضروريًا للعلاقات الاقتصاديّة القائمة على التبادل والتوزيع، ولكن لا يمكن أن يكون كافيًا للموضوع الرئيسي الذي يقوم عليه مبدأ تطوير الذات. وبالتالي لا بدّ لما أسميه بالإيديولوجيا المضادة الجديدة من الحفاظ على السوق في مكانه، إذ يجب عدم تحويل علاقات السوق إلى نموذج، كما هي الحال الآن، ينطبق على جميع العلاقات في أماكن العمل، وعلى نحو متزايد في ما يسمى المجال الخاص. كما نجد هذه الفكرة القائمة على فكرة احتواء السوق، ولكن لا على قمعه، متجذّرة في النص الذي كتبه غورز تحت عنوان الرأسماليّة والاشتراكيّة والبيئة، حيث تراه يشير إلى أشكال من التآلف الاجتماعي خارج مكان العمل والتي تتخطى حدود منطق السوق والعقلانيّة الرأسماليّة[٢]. يعتبر هذا النوع من وجهات النظر والذي يتمحور حول تطوير الذات الأساس الذي لا غنى عنه للإيديولوجيا المضادة التي تتناسب مع السياسة في وقتنا الحاضر، والقادرة على الاعتماد على موارد كل من الليبراليّة والماركسيّة.

ماذا إذًا عن النواحي الشعبية، وربما العاطفية، للأصداء التي تلقاها الإيديولوجيا المضادة؟ إذا كان من الممكن التاثير على أعمال الإيديولوجيّات وتعبئتها، كيف السبيل للقيام بذلك؟ لقد شهد القرن العشرون على أمثلة عديدة جدًّا على التعبئة الجماهيرية التي حصلت باسم القومية المتفاقمة، وهي قوميّة الحقد والخوف والكراهية وانعدام الثقة بالآخر سواء أكان هذا «الآخر» يهوديًّا أو مهاجرًا، أو أحد الذين يُلصق بهم وصف الانحراف بطريقة أو بأخرى. ومن هنا تنطلق صعوبات العمل في إطار مفهوم «الوطنيّة الشعبيّة» التي شكّلت، كما سبق لنا أن

١. دو توكفيل، ١٩٦٨، ص٨٣٦.

٢. غورز، ١٩٩٤.

رأينا، واحدة من الأفكار الواردة في الأدوات الفكرية الواردة عن غرامشي، إذ عمد هذا الأخير إلى تحليل عصر النهضة الإيطاليّة بحيث وجّه النقد لـ«حزب العمل» الإيطالي، باعتبار أنه لم ينجح في الارتقاء إلى مستوى نموذج اليعاقبة الفرنسيّين. فقد نجح هؤلاء، أي اليعاقبة، في تعبئة الفلاحين في إطار حركة ثوريّة حقّة، بينما على ضفة النقيض من ذلك كان الـ**(Partito d'Azione)** أي حزب العمل الإيطالي يخشى الإقدام على الخطوة نفسها. وبالتالي فإنه ظل تابعًا لفريق المعتدلين أولئك، من أمثال كافور، الذين شكّلوا الحركة الوطنية انطلاقًا من الطبقات الأعلى نزولاً إلى الطبقات الأسفل. وانطلاقًا من هنا يبرز توصيف غرامشي لعصر النهضة الإيطاليّة على اعتبار أنها «الثورة السلبيّة» التي كان لها العواقب الوخيمة على الدولة الإيطالية الناشئة (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري).[١]

أما إذا ما أردنا للإيديولوجيا أن تكون شعبية، فلا شيء أفضل لنا من مزيج القومية. ومن هنا يبرز، كما قد يحاجج بعضهم، الواقع الذي نجده يربط مجموعة كاملة من إيديولوجيّات الماضي (الليبراليّة والاشتراكيّة والماركسيّة والفاشيّة والشيوعيّة) مع القوميّة من أجل منح ذاك الفريق الأوّل مزيدًا من قوّة الجذب. وهو الأمر الذي يؤدّي بدوره ببعض المعلّقين إلى النظر إلى القوميّة كما لو أنها كانت في حد ذاتها «إيديولوجيا هشّة» وهو ما يتطلّب «مركبًا مضيفًا» أقوى حالاً من أجل أن يُثبت فاعليته من الناحية السياسيّة[٢]، على أن هذه الفكرة جاءت نتيجة للمقولة التي أعلنها ماركس في «ثورة ١٨ برومير بقيادة لويس بونابرت» ومن ثم التكيّف معها، إذ يقول ماركس: «لا يمكن للثورة الاجتماعيّة في القرن التاسع عشر إلّا أن تبني وجدانياتها على المستقبل، وليس على الماضي» (ماركس، ١٩٧٣، ص١٤٩)، وهنا أود أن أطرح أنّه من الممكن أن يكون مفهوم الوطنية الشعبية قد أصبح قديمًا ولم يعد يساعد كثيرًا في صوغ إيديولوجيا السياسة التقدمية التي تتناسب مع عصرنا الحالي. مما لا شك فيه هو إمكانية فصل القومية عن الدلالات العرقية الخالصة عن طريق التركيز في الإيديولوجيا بشكلها المدني. كما من الممكن أن تصبح مثل هذه القومية المدنية مستساغة لدى جميع الذين يعيشون على أراضي الوطن الواحد، بصرف النظر عن الأصل العرقي أو الهوية الثقافية

١. وبريزون نوتبوك، ص٥٩.

٢. فريدين، ١٩٩٨.

أو الدينية أو المعتقد، أضف أنها قد تجد لنفسها العنصر العاطفي في رموز الوحدة المدنية والحقوق السياسيّة المشتركة. وهنا أقول إنّ هذا الشكل من أشكال القومية لا يزال مناسبًا في ظل الظروف السياسة المعاصرة، ولكنني أزعم أنه لا يمكنها حمل عبء الإيديولوجيا الشاملة والشعبية، كاملاً والتي يجب أن تتبنّى الشعارات المغايرة.

وفي هذا المجال نرى أنّ الإيديولوجيا القائمة على حقوق المواطنة المشتركة، والمنفتحة على الجميع، هي الأساس الذي تقوم عليه العقيدة الجديدة التي تعارض تفتيت وتذويب ميول السوق أو التي تسعى لاحتواء هذه الظاهرة. إلا أن هذه الإيديولوجيا التي تتمحور حول المواطنة تتطلّب المزيد من الدعم، انطلاقًا من المعنى الاقتصادي ومن المعنى الأكثر رمزية. ومن هنا بات بإمكاننا الاعتماد على فكرة المواطنة الاقتصاديّة والمعاملة العادلة بالمِثل، على النحو الذي اقترحه ستيوارت وايت؛ إذ تتضمّن فكرته، القائمة على مبدأ النموذج غير المثالي لمبدأ المعاملة العادلة بالمِثل، ما يسميه الالتزامات الجوهرية التالية[1]: عدم الإفقار، أمن السوق، أداء العمل باعتباره تحدّيًا، الحد من التقسيم الطبقي إلى أدنى المستويات، وعدم التمييز. كما يرى وايت، إذا تحقّقت الممارسة التي تستوفي هذه المعايير داخل المؤسّسات الاقتصاديّة سيصبح مطلوبًا من المواطنين واجب «تقديم المساهمة المثمرة اللائقة، بما يتناسب مع قدرة كلٍ منهم»: سوف يصبح لزامًا على الجميع العمل والمساهمة، وفقًا لما يحققه المجتمع من الشروط المذكورة أعلاه. إن المجتمع الذي يتّسم بنسبة أعلى من المساواة في مجال العمل والذي يقّدم «موقعًا للتحدّي القيّم في جوهره» لا بدّ من أن يكون قادرًا حقًا على دعوة المواطنين لتقديم كل نوع من أنواع المساهمة التي تتوافق مع قدراتهم. وعليه سيتوجب على الإيديولوجيا المضادة الحثّ على أفكار المواطنة السياسيّة والاقتصاديّة، التي تكمّل إحداهما الأخرى. وتعتبر هذه الفكرة أكثر ملاءمة من الأفكار الوطنية الشعبية، على الرغم من أنه ليس بالضرورة أن تستبعد إحداهما الأخرى. يبدو لي أن قوة الوطنية – الشعبية تكمن في أنها تستدعي فكرتين اثنتيْن إلى الأذهان، تعتمدان على التضامن، الذي يستند بدوره إلى أساس التاريخ المشترك، أو التقليد المطوّر. هل من الممكن للفكرة المشتركة بين المواطنة السياسيّة

١. وايت ٢٠٠٢، ص٩٠.

والاقتصاديّة أن تطمح إلى حصد الصدى العاطفي نفسه الذي تستحضره فكرة الأمة إلى الأذهان؟

إن المشكلة التي يتمحور حولها هذا البحث إنما نجدها متجلّية خير تجلٍّ في النقاشات حول الوطنية الدستورية والمجتمع السياسي؛ إذ إن القضية المطروحة في هذا المجال هي ما إذا كان مفهوم الحقوق المدنية المشتركة قد تجذّر بما فيه الكفاية ضمن قاعدة وجدانية، وهو الأمر الذي لا بدّ منه من أجل منح المواطنين الحافز أو التحفيز العاطفي لحملهم على الإقبال وتقديم الأفكار التي يرتأونها حول المجتمع السياسي المشترك[1]. أمّا وجهة نظري فهي أن فكرة «الحدّ الأدنى من المدنية» والمواطنة الاقتصاديّة السياسيّة المشتركة، كما يراها س. وايت إنما تحتاج إلى أن تتجذّر داخل المجتمع المحلي القائم على الجانب التاريخي، أما فكرة الأمة فلها دور لا بدّ من أن تضطلع فيه، رغم أنه يحتل المركز الثاني لمصلحة مبدأ المعاملة بالمثل والمواطنة.

طبائع الإيديولوجيا الجديدة

إن الإيديولوجيا الجديدة التي تتعارض مع إيديولوجيّات الخصخصة، سواء الحرفي أو المجازي، لم تعد مجرد أمر ممكن فحسب، ولكنها باتت ضرورية للغاية في ظل ظروف السياسة المعاصرة، في إطار هذا المجتمع الذي يفترض أن يكون ما بعد الإيديولوجيا. وانطلاقًا من العبارة التي يطلقها غرامشي (والتي يأخذها أصلاً عن رينان) القائمة على «الإصلاح الأخلاقي والفكري» الذي يتطلّب وضع إيديولوجيا جديدة عن السياسة ومن ثم العمل على تطويرها. كان غرامشي يرى أنّ بإمكان الماركسيّة توليف كل ما هو فاضل وتقدمي في تقاليد الفكر السابق، ومن ثم القفز فوقه، كما يتضح لنا من خلال تصريحاته المذكورة أعلاه حول الجمع ما بين روبسبير وكانط. وفي ظروف السياسة المعاصرة، من غير الواضح بعد ما إذا كانت الماركسيّة الكلاسيكية لا تزال قادرة على أداء هذا الدور. وإنني لأتصور تشكيل إيديولوجيا مضادة جديدة من شأنها الجمع ما بين العناصر التالية، المأخوذة أصلاً عن غرامشي، إنما مع ملاحظة الحاجة إلى تكييفها وتعديلها لتتلاءم مع الظروف الحديثة.

---

١. ماركل، ٢٠٠٠.

ولا بدّ من الإشارة إلى ربط الأفكار القائمة حول الحقوق السياسيّة المشتركة، وهو ما يُعتبر قدوة المواطنة السياسيّة، مع التطلع صوب المؤسّسات الاقتصاديّة التي تقلل، كما يصوغها وايت، من «مختلف الشرور التي تحدد حالة البروليتاريا»[1]. ومع ذلك، أود أن أضيف إلى حجّة وايت شرطين إضافيين أكثر عمقًا؛ الأوّل: هو أن الجوهر الفلسفي لهذه الإيديولوجيا المضادة إنما يقوم على مفهوم تطوير الذات. ومن الناحية الفلسفية، شكّل هذا الرأي الأساس الذي قامت عليه كل من الليبراليّة والماركسيّة، ولا بدّ له من احترام معيار الإيديولوجيا التي تتطلّع قدمًا والتي من شأنها أن تجتذب الحماسة الشعبيّة. أمّا الشرط الثاني، فلا بدّ للإيديولوجيا المضادة من أن تمتلك الصدى العاطفي اللازم إذا ما أرادت التأثير في الجماهير التي لا غنى عنها في ظلّ ظروف السياسة الحديثة، التي يرى غرامشي بأنها تنشأ من البعد الوطني-الشعبي ولو جزئيًا على الأقل، ولكنها قد تشكّل القاعدة الأضعف في الأوقات التي جرى فيها الحدّ من التضامن والوحدة داخل الأمة لمصلحة المجتمع الذي يتّسم أكثر بتعدّد الثقافات وعدم التجانس. في حين أننا لا نرغب في التقليل من شأن هذا العنصر، في شكله المدني، فإنني أرى أنّ قوة القدوة التي تقدّمها المواطنة المشتركة هي التي يمكن لها أن توفر العنصر العاطفي اللازم لقيام الإيديولوجيا المضادة الفاعلة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ حركة معارضة الليبراليّة تتطلّب وجود إيديولوجيا مختلفة عن الإيديولوجيّات التقليدية التي كانت سائدة في الماضي. على أنه سبق لي أن رسمت آنفًا بعض ملامح هذه الإيديولوجيا المضادة، كما افترضت أنها متجذرة داخل أفكار المواطنة سواء أكانت اقتصاديّة أم سياسيّة. وتبقى المهمة الأخيرة، وهي الإشارة إلى الكيفيّة التي من خلالها، على حد سواء، ترتبط مع سلسلة الإيديولوجيّات الرئيسيّة التي سادت في الماضي أو تميّزت عنها.

دعونا نرجع إلى غرامشي قليلاً، إذ إنّ فكرته تقول إنّ الماركسيّة، أو «فلسفة التطبيق العملي»، يمكن لها أن توفّر المعارضة الفاعلة لتتفوّق بذلك على الليبراليّة. فلقد كانت، كما الليبراليّة، إيديولوجيا حداثوية أو تقدمية، خرجت من رحم الحضارة الحديثة، إلا أنها قادرة على أن تتجاوز الليبراليّة، المتمثّلة في كروتشي، من حيث إنها قادرة على جذب طبقات

١. وايت ٢٠٠٢، ص٩٠.

أوسع من السكان، وبالتالي فإنها تشكّل الإصلاح مقارنة مع «عصر النهضة» الذي تمثّله الليبراليّة المعاصرة. كيف يجري تطبيق هذه الأفكار في يومنا الحالي؟ لقد ناقشنا هنا مسألة أن الطيف الإيديولوجي للسياسة المعاصرة يتّسم بالمحدوديّة، وبأنّ الليبراليّة الديمقراطيّة المعاصرة تحتاج إلى إعادة إحياء عن طريق توسعة هذا الطيف. وعلاوةً على ذلك، لا يمكن تحقّق هذه التوسّعة للطيف إلّا عن طريق صوغ الإيديولوجيا المضادة الجديدة، القائمة على المساواة والتقدمية، والتي بدورها تحثّ على قيام مجتمع المواطنة الديمقراطي. ومن شأن هذه الإيديولوجيا المضادة أن تتعارض مع إيديولوجيا الليبراليّة المُشعبنة الهشّة التي تسود في «الليبراليّة الديمقراطيّة الفعليّة الموجودة».

ما هي علاقة هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة مع التقاليد الإيديولوجيّة في العصر الحديث؟ يبدو جليًا أنه بالاستناد إلى المعايير التي سبق لي أن أرسيتها لهذه الإيديولوجيا، على أنها إيديولوجيا اليسار؛ إذ إنّها تأخذ القيم الكلاسيكية التي يقوم عليها اليسار على محمل الجد، على سبيل المساواة والتضامن والمعاملة بالمثل، فضلاً عن الرغبة في كبح نطاق علاقات السوق السلعية أو تقييدها. لم لا نسمّيها بالتالي الاشتراكية، حتى الماركسيّة؟ كما أود أن ألحِق هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة بمخيم الاشتراكية أو بسلسلتها الإيديولوجيّة، ولكن مع اتباع المواصفات التالية؛ لا بدّ من القول إنّ الإيديولوجيا المضادة الجديدة هذه إنما هي انتقائية: فهي تعتمد على عدد من التقاليد الإيديولوجيّة المختلفة، من أجل تشكيل التوليفة الجديدة التي بدورها تمنحها الهوية المميزة من تلقاء نفسها. لقد سبق لنا أن أوضحنا الصلات التي تربطها بالاشتراكية بشكل عام. وكذلك الأمر مع الماركسيّة، حيث العلاقة الوثيقة التي تتمثل من خلال: أهمية الأبعاد الاقتصاديّة للمواطنة، والرغبة في إبعاد العلاقات السياسيّة المهمة عن فلك إنتاج السلع وفي الحد من عدم مساواة قوة الطبقة، وفي إرساء المجتمع الأكثر انسجامًا وترابطًا. ولكن في حين ترى الماركسيّة الكلاسيكية أنّ هذه الأهداف قد تحقّقت من خلال الحركة الثورية القائمة على الطبقة، فإن الإيديولوجيا المضادة الجديدة هذه تنظر إلى تحقيق أهدافها بمنظور أقل قطعية أو تقيدًا بالطبقة.

ما سبق لي أن حدّدت معالمه كان باعتبار أنّ الإيديولوجيا المضادة هي تلك التي تسعى إلى تحقيق ذاتها من خلال مجموعة مرنة من العوامل، على أنه من غير الممكن تحقيق

رؤية هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة من خلال حركة سياسة الطبقة، على الأقل ليس بالمعنى الدقيق للكلمة، ومن باب أولى، تسعى هذه الإيديولوجيا إلى تطبيق نفسها عمليًا عن طريق طرف سياسي واحد أو أكثر ممن ينشطون في مجال الانتخابات، وكذلك عن طريق شبكة من الجمعيات التعاونية النشطة في مجال المجتمع المدني. ربما تكون الفكرة مبهمة، وهذا بديهي، لأن هذه المشكلة تثير المشاكل المحددة التي تنجم عن الاستراتيجيا والعملية السياسيّة، مما يختلف من مكان إلى آخر. تتميز الماركسيّة في شكلها الكلاسيكي من خلال تركيزها في حركة الثورة البروليتارية، وما يرافقها من استراتيجيا التقدم السياسي، وهو الأمر الذي ساعد هذه الأحزاب الاشتراكية الجماهرية على التقدم نحو النصر، وتشكيل الأغلبية للسياسات الاشتراكية. ولا شكّ بأن هذه هي الاستراتيجيا الانتخابية التي سادت الساحة الدولية في فترة ما قبل الحرب العالميّة الأولى.

مع العلم أنّ الانتقادات الفوضويّة للماركسيّة كانت قد أكّدت على ضعفها في مسألة السلطة السياسيّة، حيث نجد بأن النقد الذي وجهه باكونين للممارسة السياسيّة التي تبنّاها ماركس يشير إلى أنه ما إن يرتقي ممثلو البروليتاريا إلى «المناصب الحكومية الرفيعة»، حتى ينظروا بتعالٍ إلى رفاقهم السابقين. ويضيف باكونين أنّ الذين ينكرون هذا الواقع «لا يعرفون شيئًا من الطبيعة البشريّة»[1]. أعتقد أن المضمون واضح، وهو أنه يتوجب على الإيديولوجيا المضادة الجديدة أن تتعلم شيئًا هي الأخرى من النقد الفوضوي، في ما يتعلق بإمكانية سوء استغلال السلطة، والحاجة إلى المشاركة الواسعة من الناس في مجالات تتجاوز المجالات التقليدية للسياسة الحزبيّة.

على أنه من الممكن تعميم هذه النقطة على نطاق أوسع، فلقد سبق لي أن رسمت معالم هذه الإيديولوجيا المضادة على اعتبار أنها فكر اليسار، حيث إن تقاسمت قيمها، إلا أنها تبرهن وعيًا حيال الجمود والتشوهات المفرطة التي كانت قد رافقت إيديولوجيّات اليسار في المحاولات السابقة التي كانت قد انخرطت بها لتحقيق ذاتها عمليًا. أما هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة فتتسم بأنها انتقائية، إذ تعتمد على نقاط القوة التي تتحلّى بها الإيديولوجيّات التقليدية للشريعة الغربيّة، في حين تتجنب نقاط الضعف التي حددتها

١. باكونين، ١٩٧٣، ص٢٦٩.

التجربة التاريخية. على أنه ورد في وقت سابق أنه لا بدّ لهذه الإيديولوجيا الجديدة من أن تتجنب خطرين متعارضين، أحدهما عدم امتلاك الرؤية الواضحة، والآخر امتلاك الرؤية المتزمتة والمحصورة في إطار العقيدة، التي تُفرض على حركة السياسة الحقيقيّة. أما نقطتي في هذا المجال فهي إذا ما رغبنا في تجنّب ذاك الخطر الثاني، فلا بدّ من أن يعتمد الشكل الجديد للسياسة الإيديولوجيّة على مجموعة متنوعة من الإيديولوجيّات بطريقة انتقائية، حتى يصبح بإمكاننا الحديث فعلاً عن عملية التعلّم السياسي. وهذا ينطوي إذًا على بناء إيديولوجيا جديدة قادرة على توليف التقاليد الإيديولوجيّة المختلفة بطريقة تقدمية.

إشارةً إلى ضرورة أن تتحلى هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة بالشمول والفاعلية لجهة تعبئة الناس للانخراط في العمل السياسي، كما سبقت لنا الإشارة، إلى أن هذا ما يمثّله جوهر الإيديولوجيّات السياسيّة؛ لذا يجب عليها أن تعتمد على عناصر مستقاة في الإيديولوجيّات المختلفة التي تشجّع بدورها على هذا الاندماج على أساس ديمقراطي، دون أن تنسى الإشارة إلى التشوّهات التي طبعت أنماط السياسة الإيديولوجيّة السابقة. وعلى ما يبدو فإنه انطلاقًا من هنا غالبًا ما يُنظَر إلى النسوية وحماية البيئة، باعتبارهما إيديولوجيتين جديدتين، تضطلعان بدورٍ لا بدّ من لعبه؛ ليس إيديولوجيا مكتملة النضوج في حد ذاتها، إنما باعتبارهما حركتين تصحيحيتين تستهدفان التزمت والجوانب العمياء التي تطبع السياسة الإيديولوجيّة الماضية. على أن النسوية استطاعت الإشارة بمختلف أشكالها إلى التحيّز الذكوري والافتراضات الجنسانية لدى إيديولوجيّات كل من اليسار واليمين. وعلى نحوٍ مماثل، استطاعت حماية البيئة، في إطار نوع آخر من الحركة التصحيحية، أن ترفع النقاب عن بعض الافتراضات المتمحورة حول الإنسان التي تطبع الاشتراكية والإيديولوجيّات الأخرى كذلك بصورة مبالغة. وبالتالي فقد استطاعت توسعة نطاق التفكير الإيديولوجي لكي تستجلب إلى الأذهان العلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي، وهو الجانب الذي تهمله إيديولوجيّات التقليد التنويري.

خاتمة إجماليّة

وانطلاقًا مما سبق، أختتم بهذا الملخّص الذي يتطرّق إلى الجوانب التي يتضمنها العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا . لقد استطاعت ورقة البحث هذه أن تحاجج بأن هذا الأمر إنما يحتاج إلى ثلاثة عناصر أساسية:

أولًا: الإصرار على أن ما يبدو أنه عصر ما بعد الإيديولوجيا ليس بشيء من هذا التوصيف، حيث تنطبع الديمقراطيات الليبراليّة المعاصرة بالصفة الإيديولوجيّة إلى أبعد الحدود، حيث تهيمن عليها إيديولوجيا الليبراليّة المُشعبَنة، التي بدورها تقدم نفسها على أنها غير إيديولوجيّة. إنما على أرض الواقع هذا ما تعمد إليه جميع الإيديولوجيّات الناجحة، أي تقديم نفسها باعتبارها «الحسّ العامّ» الذي يطبع كل افتراضات الحياة اليومية. إنّ الليبراليّة في شكلها السائد المعاصر إنما ترفع من شأن أفكار الفرق وتُـثمّن الحيز الشخصي الذي يظلّ حيّزًا خاصًا تهيمن عليه أفكار التراكمات الشخصية. وهذا ما يمثل إفقارًا للحياة السياسيّة وتقييدًا للبدائل المعروضة في الساحة الإيديولوجيّة.

ثانيًا: ماذا تستخلص مما سبق لنطبّقه على عالم السياسة الحقيقي؟ لقد جادلت بأن المطلوب هو قيام الإيديولوجيا المضادة الجديدة التي من شأنها أن تستجيب لاثنين من الوظائف الرئيسية، حتى إنها تطعن بهيمنة الليبراليّة المُشعبَنة. وعلى نطاق أوسع، تبقى قادرة على تنشيط المجال الفكري وتوسيع نطاق وجهات النظر السياسيّة الموجودة أصلاً في الحياة السياسيّة، وهو الأمر الذي من شأنه إضافة أبعاد جديدة إلى المجال الإيديولوجي الضيق أصلاً، والذي يطبع السياسة المعاصرة، وبالتالي فإنه سيؤدي إلى المزيد من الإثارة في السياسة داخل فلك العالم الحقيقي. ولكي لا يذهب الكلام سدىً، لا بدّ للإيديولوجيا المضادة الجديدة من أن تلبي بعض المعايير المعيّنة، والمستمدة أصلاً من نتاج غرامشي: لا بدّ لها من تعبئة جمهور واسع من المناصرين، وألاّ تتخلى عن العنصر العاطفي، وأن ترسم لنفسها التوجه الذي يتطلّع إلى الأمام. علمًا بأنني اقترحت بصورة موجزة بعض القواعد التي يمكن لمثل هذه الإيديولوجيا المضادة الفاعلة الاستناد إليها، حيث تشكّل أفكار المواطنة والاقتصاديّة والسياسيّة العناصر المركزيّة فيها.

ثالثًا، وأخيرًا، لا بدّ للعمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا، أو المتعارف

عليه على هذا النحو، من أن ينطوي على محاولة تجنّب المخاطر التي تطرحها أيّ إيديولوجيا لا تمتلك لنفسها الرؤية الواضحة، أو رؤية القيد الصارم الذي يقيّد السياسة الإيديولوجيّة العقائدية الضيّقة؛ لذلك لا بدّ للإيديولوجيا المضادة الجديدة من أن تتسّم بالانتقائية، بل ويجب أن تروّج لهذا الواقع، معتمدةً في ذلك على مجموعة من التقاليد الإيديولوجيّة من أجل تلبية المعايير الإيديولوجيّة الفاعلة التي تتناسب وعصرنا. إنّ مستقبل السياسة الليبراليّة الديمقراطيّة يعتمد على التجديد الإيديولوجي، وهو ما لن يتحقق إلا عن طريق أشكال جديدة تلبسها السياسة الإيديولوجيّة، على أن ورقة البحث هذه قد أظهرت كيفيّة البدء في هذا التشكيل.

لائحة المصادر والمراجع

١. أوغي، أ. (٢٠٠١)، **Nationalism, Devolution and the challenge to the United Kingdom State**، الوطنية والأيلولة والتحدي في دولة المملكة المتّحدة، (لندن: بلوتو برس).

٢. باكونين، م. (١٩٧٣)، **Selected Writings** كتابات مختارة، تحرير أ. لينينغ (لندن: جوناثان كايب).

٣. بونام، ز. (١٩٩٩)، **In Search of Politics** بحثًا عن السياسة (كامبردج: بوليتي برس).

٤. كونستانت، ب. (١٩٨٨)، **Political Writings** كتابات سياسيّة، ترجمها وحررها ب. فونتانا، كامبردج: منشورات جامعة كامبردج.

٥. فونتانا، ب. (١٩٩٣) **Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli** السيطرة والسلطة، حول العلاقة بين غرامشي ومكيافيلي، مينيابوليس ولندن: منشورات جامعة مينيسوتا.

٦. فريدين، م. (١٩٩٨) **Is nationalism a distinct ideology?** «هل الوطنية إيديولوجيا خاصة؟» بوليتيكل ستاديز المجلد ٤٦، الرقم ٤.

٧. فريدمان، م. ور. (١٩٨٠) **Free to Choose: a personal statement** حرية الاختيار: الخطاب الفردي (لندن: سيكير آند واربيرغ).

٨. غوس، ج. ف. (٢٠٠٠) **Liberalism at the end of the century** «الليبراليّة مع نهاية القرن»، جورنال أو بوليتيكال إيديولوجيز، المجلد ٥، رقم ٢.

٩. غيلنير، إ. (١٩٩٥) **A case of the Liberal's new clothes** «مثال على لبوس الليبراليّة الجديد»، الغارديان، ٤ تشرين الأوّل ١٩٩٥م.

١٠. غيدنز، أ. (١٩٩٤) **Beyond Left and Right: the future of radical politics** ما بعد اليسار واليمين: مستقبل السياسة الأصولية، كامبريدج: بوليتي برس.

١١. غورز، أ. (١٩٩٤) **Capitalism, Socialism, Ecology** الرأسماليّة والاشتراكيّة والبيئة (لندن: فيرسو).

١٢. غرامشي، أ. (٢٠٠١) **(Quaderni del carcere)** كراسات السجن، تحرير: ف. جيراتان، أربعة مجلدات (تورينو: إيناودي).

١٣. غرامشي، أ. (١٩٧١) **(Selections from the Prison Notebooks)** مختارات من كراسات السجن، تحرير وترجمة: ك. هواري وج. نويل سميث (لندن: لورانس آند ويشارت).

١٤. كومار، ك. (٢٠٠٣) **(The Making of English National Identity)** قيام الهوية الوطنية البريطانية (منشورات جامعة كامبردج).

١٥. ليبس، س. (٢٠٠١) **(Market-Driven Politics. Neoliberal Democracy and the Public Interest)** السياسة المتأثرة بالسوق، الديمقراطية النيو لبيرالية والمصالح العامة (لندن، فيرسو).

١٦. ماركال، ب. (٢٠٠٠) **(Making Affect Safe for Democracy. On (Constitutional Patriotism))** «جعل العاطفة آمنة على الديمقراطية. حول «القومية الدستورية»» بوليتيكال ثيوري، المجلد ٢٨، رقم ١، شباط ٢٠٠٠م.

١٧. ماركس، ك. (١٩٧٣) **(The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte)** ثورة ١٨ برومير بقيادة لويس بونابرت، ورد في ك. ماركس، **(Surveys from Exile)** دراسات في المنفى، تحرير د. فيرنباخ (هارموندسوارث: بانغوان).

١٨. راولز، ج. (١٩٩٣) **(Political Liberalism)** الليبراليّة السياسيّة (نيويورك: مطبوعات جامعة كولوكبيا).

١٩. رورتي، ر. (١٩٩٥)، **(Movements and Campaigns)** «الحركات والحملات»، ديسانت، شتاء ١٩٩٥م.

٢٠. توكفيل، أ. دو (١٩٦٨) **(Democracy in America)** الديمقراطية في أميركا، تحرير: ج. ب. ماير وماكس ليرنير (لندن: ذا فونتانا لايبريري).

٢١. وايت، س. (٢٠٠٢) **(The Civic Minimum: an essay on the rights and obligations of economic citizenship)** الحد الأدنى من المدنية: بحث حول حقوق وواجبات المواطنة الاقتصاديّة (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد).

هذا الكتاب

شهدت الثقافة الغربيّة على مدى قرون من أحقاب الحداثة سيلًا هائلًا من المصطلحات والمفاهيم عكستها الحقول المختلفة من العلوم الإنسانيّة. ومن الواضح أنّ معظم المفاهيم، بل ربّما كلها، جرى اختبارها وإخضاعها للنقد والتجاوز في التجربة التاريخيّة للحضارة الغربيّة الحديثة؛ لهذا سنلاحظ كيف نشأت مصطلحات ومفاهيم مستحدَثة من أبْيَنْ سماتها أنّها جاءت مسبوقة بكلمة «ما بعد» للدلالة على مجاوزاتها هذا المفهوم أو ذاك.

لقد أوشكت كلمة «ما بعد» أن تصير لازمةً مفهوميّةً تُمسك بناصية التفكير الغربي، ولا تترك له فسحة من راحة العقل. لكأنّما استحالت حضارة الغرب المعاصر، حين يجري الكلام على المابعد، ظاهرة زمانيّة، أكثر منها حقيقة واقعيّة راسخة. وإلّا كيف نفسِّر ظاهرة الانْهِمَام المَرَضِيَّ لنُخب الغرب، وهم لا ينفكُّون عن العيش في كنف حداثتهم المتمادية باليوم التالي؟!.