بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 31 أكتوبر 2016

الحداثة للاهوتًا مدنيًّا:
علمنة المعنى وتحييث الوعد الأخروي

جمال بلقاسم
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

ذوات الحداثة ذوات تسعى إلى استرداد تأله عدّ هرطقة داخل النظام الرمزي المسيحي. والإنسان الذي أسلم ذاته لهذه التجارب الغنوصية، في سعيه إلى تقديس نفسه، امتنع عن الانخراط في المعنى اللاهوتي للإيمان والتجأ إلى هذه التجارب بوصفها تجارب تحاول القبض على غيبية المعنى والإمساك بها. قبضة اليقين التي تحضر الله جهرة إلى الوجود الإنساني. إلا أنّ هذا اليقين المحايث للأخرويات الترنسندنتالية يقين مسيّس، يقول فوجلين: «الرموز الفكرية التي طورت عبر مختلف أنواع التحييث رموز متصارعة فيما بينها، ويعارض ويناقض بعضها بعضًا». المحايثة الآن مسألة سياسية، بطريقة أخرى، المعاني نتيجة للسلطة التي تسعى دائمًا إلى فرض نسخة رمزية على أخرى، وصيانة المعنى الغنوصي وتمكينه يحتاجان دائمًا إلى الدخول إلى مواقع خطابية مورطة في عمليات السلطة. فالماركسية والكونتية والهتلرية مواقع احتلتها الذات الغربية لإنشاء خطابات محايثة فتحت المجال السياسي على الأيديولوجيا وعلمنة الأخرويات وأقصت الرمزية المسيحية من حيث هي طريقة تعقل للعالم. وبالتالي فالرحلة الغنوصية الطويلة في البحث عن لاهوت مدني هي التي أوجدت النزعة الشمولية (Totalitarianism) في زمن الحداثة، يقول فوجلين: "الحضارة يمكن أن تتقدم أو تتأخر في الوقت نفسه. إلا أنّ هناك حدًّا لهذه العملية الغامضة في تحركها؛ يمكن بلوغ هذا الحد عندما تقوم طائفة من النشطاء تمثل الحقيقة الغنوصية بتنظيم الحضارة داخل إمبراطورية خاضعة لقواعدها. [أريد أن أقول بشكل صريح] إنّ الشمولية -أو حكم الحزب الواحد- مُحَدَّدَة ومُعَرَّفَة باعتبارها قاعدة وجودية للنشطاء الغنوصيين، وهو ما يمثل نهاية الشكل التقدمي للحضارة".

«ذوات الحداثة ذوات تسعى إلى استرداد تأله عدّ هرطقة داخل النظام الرمزي المسيحي»

إريك فوجلين

نص المقال:

المشاكل المرتبطة بالنظرية هي مشكلات مرتبطة أولاً بالعقل الذي ينتج هذه النظرية، وهي مشكلات تاريخية وسياسية، كما اقترح فوكو حين قال إنّ: «القضية المركزية للفلسفة والفكر النقدي منذ القرن الثامن عشر كانت حول أسئلة تمثلت في: ما هو هذا العقل الذي نستخدمه؟، ما هي مفاعيله وآثاره التاريخية؟، ما هي حدوده، والمخاطر التي يؤدي إليها؟... وإذ كان للفلسفة وظيفة داخل الفكر النقدي، فإنّ مهمة هذه الوظيفة أن تقبل هذا الباب الدوار للعقلانية الذي يحيلنا إلى ضرورتها ولزوميتها، ومخاطرها في الوقت نفسه». طبعًا، الظرف السياسي والتاريخي للعقل ليس واحدًا على الأقل، هناك سياسيات وتاريخانيات تعيق وجود عقل ذي ظرف بصيغة المفرد، أي على مستوى الممارسة وطريقة إنتاج المعرفة. العقل دائمًا متحيز أو موقعي، ينتمي إلى جهة معينة داخل هذا العالم. وجهة العقل لا تؤثر في العقل بقدر تأثيره هو فيها، فالعقل هو الذي ينشئ الجهة، بمعنى أنّ هذه الجهة نتيجة للمسعى الخطابي الذي يسلكه. وما الذي يشكل العقل إذن؟، هي أيضًا الخطابات[1] التي أنتجها هذا العقل في حد ذاته.

استخدام العقل يعد بمثابة شرعنة له، لذلك وصف كانط التنوير باللحظة التي بدأت فيها الإنسانية بوضع عقلها تحت الاستخدام دون الخضوع لأيّ سلطة. ويزودنا كانط، كما يرى فوكو، من خلال هذا الوصف بالظرف التاريخي الذي تم من خلاله استخدام العقل من أجل المعرفة والفعل أو ما يمكن أن يُطْمَحَ إليه داخل هذا العالم، فالاستخدامات غير الشرعية أدت إلى الوقوع في الدوغمائية والتبعية والوهم، أما الاستخدامات الشرعية فقد حُدِّدَت ضمن مبادئ واضحة وهي أنّ استقلالية العقل ستكون مضمونة. لذا كانت ممارسة النقد هي ما ميز عصر التنوير[2].

هناك طريقة أخرى للتمييز بين استخدامات العقل عند كانط يدعوها بالاستخدام الخاص والاستخدام العمومي، والتنوير بوصفه نوعًا من استخدام العقل يعد استعمالاً عمومياً، أين يجب أن يكون العقل في هذا الاستخدام حرًا بينما يكون مقيدًا في الاستخدام الخاص، الذي يتميز بأنّه ذو شرط ظرفي، يعمل كترس في مكينة: العمل جنديًا أو موظفًا حكوميًا أو دافع ضرائب. ما يميز الاستخدام العمومي عن الاستعمال الخاص، أيضًا كما يرى فوكو، أنّ «المرء متى أدرك أنّه عاقل (وليس مجرد ترس في مكينة)، أو بوصفه عضوًا

1 Michel, Foucault. (1984) *What Is Enlightenment?*. In Rabinow, Paul. (ed.). *The Foucault Reader*. Pantheon Books: New York. p. 38.

2 Ibid., p. 38.

من أعضاء الإنسانية العاقلة، حينها فقط يجب أن يكون استعمال العقل حرًّا وعموميًا. وبالتالي فالتنوير ليس مجرد سيرورة يتطلع الأفراد من خلالها لرؤية حريتهم الفكرية الشخصية مضمونة. بل التنوير أن تكون استخدامات العقل الحرة والكونية والعمومية متداخلة بعضها في بعض»[3]

الاستخدام الكوني للعقل، والذي يخلو من أيّ غائية خاصة، هو في نهاية المطاف استخدام من قبل الذات باعتبارها فردًا. والحرية التي يتضمنها هذا الاستخدام قد تكون مُؤَمَّنَة بطريقة سلبية خالصة لغياب أي تحديات قد تعوقها. يبدو أنّ التنوير يتخلله مشكل سياسي، كيف ذلك؟، سنطرح السؤال الذي طرحه فوكو حين قال: «كيف يمكن للاستخدام العمومي للعقل أن يكون مُؤَمَّنًا؟، والإجابة هي أنّ «التنوير لا يجب أن يفهم بوصفه سيرورة عامة أثرت في الإنسانية، بل ينبغي أن يدرك باعتباره إلزامية فرضت على الأفراد، وهذا ما يجعله يتبدى بمثابة مشكل سياسي»[4]. معنى هذا أنّ الصورة الإبستمولوجية للتنوير من حيث هو ممارسة للمعرفة مورطة في عمليات السلطة، واستخدامات العقل العمومية والحرة والكونية مشبعة بهذه العلاقات الناتجة عن عمل المؤسسات أو الحاجيات المرتبطة بعمليات التنظيم الاجتماعي، لذلك سنجد فوكو[5] دائمًا يؤكد هذه الحقيقة: حقيقة أنّ السلطة أو ما هو سياسي عمومًا يفرض نفسه باستمرار ضمن نظام الأشياء.

التنوير مشروعًا أو Enterprise يمثل مجموعة من الوقائع السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والمؤسساتية، نظام حقيقة وشكل من أشكال التفلسف ونمط من أنماط المعرفة ومشروع لعقلنة هذه المعرفة والممارسة على السواء. اختيار معين لاستخدام العقل في التفكير والقول والفعل، وتعزيز القدرة على الحرية والاستقلالية، إلا أنّ هذا كله لن يتم بمعزل عن علاقات السلطة «المضمنة في تكنولوجيات معينة، حقول معرفية، سواء كانت فردية أو جماعية، عمليات من الاستنظام التي كانت تمارس باسم سلطة الدولة، وحاجيات مجتمع أو مناطق سكانية»[6]. وبوصفه موقعًا للذات يعد التنوير موقفًا معرفيًا وسياسيًا وأخلاقيًا، بعبارة أخرى، الذات المنتجة لخطاب التنوير تشكلت من خلال هذا الخطاب في حد ذاته، أي في المعرفة التي أنتجتها، كما أنّها تشكلت ذاتًا تمارس أو تخضع لعلاقات سلطة معينة، وتشكلت أيضًا ذاتًا أخلاقية من خلال طريقة الفعل. وما يضمن استمرار هذا الموقف هي **أنظمة الممارسة** المقترنة «بالفعل وطريقة الفعل، أي أشكال العقلانية التي تنظم طريقة فعل الأشياء (وهذا ما يمكن تسميته بالجوانب التكنولوجية) والحرية التي تمكننا من الفعل داخل أنظمة الممارسة هذه، ضمن ردود الفعل تجاه ما يفعله الآخرون، تعديل قواعد اللعبة، الوصول إلى موضع معين (وهذا ما يمكن تسميته بالجانب الاستراتيجي في تلك الممارسات)»[7].

3 Ibid., p. 37.

4 Ibid., p. 37.

5 Ibid., p. 50.

6 Ibid., p. 48.

7 Ibid., p. 48.

تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر أعلنا في مقالهما المشهور الذي صدر عام 1944 بعنوان: التنوير وهمًا جماعيًا Enlightenment as Mass Deception أنّ التنوير أسطورة، وهو يرتد باستمرار لاستعادة هذه الميثولوجيا. عصرٌ بدلاً من كونه موقفًا أو مزاجًا ثقافيًا أو ظرفًا إنسانيًا. يمكننا أن نشير هنا فيما يتعلق بمسألة التنوير باعتباره عصرًا (Age) أو موقفًا (Attitude) إلى فوكو حين اقترح أنّ التنوير يمثل موقفًا قائلاً: "وأعني بالموقف، نمطًا من أنماط العلاقة بالحقيقة المعاصرة؛ اختيارًا طوعيًا اتخذ من قبل أناس معينين، وفي النهاية هو عبارة عن طريقة تفكير وشعور وتصرف، تُعَلِّم وتؤشر انتماء وعلاقة بالحاضر في حد ذاته بوصفه إشكالية. أعني بالموقف شيئًا ما يشبه ما سماه الإغريق الإيثوس *Ethos*. وبدلاً من سعينا إلى تمييز الأزمنة الحديثة عن الأزمنة ما قبل الحديثة، أعتقد أنّه سيكون من المفيد أن نحاول الإجابة على سؤال مهم وهو: كيف وجد موقف الحداثة نفسه يتصارع مع مواقف ضد الحداثة»[8]. التنوير باعتباره ميثولوجيا يستدعي أيضًا مقولة جاك دريدا «**الميثولوجيا البيضاء**»[9] أو ميثولوجيا الرجل الأبيض التي تسعى إلى فرض نفسها وشرعنتها بوصفها استخدامًا كونيًا للعقل بتعبير كانط. بالعودة إلى أدورنو وهوركهايمر فإنّ حركة التنوير حركة غير جدلية، حركة ارتدادية بدلاً من كونها تطورية، وبالتالي فالتنوير يحمل بداخله كوامن استبدادية على الرغم من ادعاء هذه الكوامن بأنّها تحررية. السعي للمعرفة سعي نحو السلطة، سلطة أولاً حول الأشياء ثم ثانيًا حول الوجود البشري. التنوير الذي فهم على أنّه تقدم للفكر وتحرير للإنسان من مخاوفه وجعله سيدًا ما هو إلا كارثة انتصرت «برنامج التنوير كان خيبة أمل أصابت العالم، أراد تبديد الأساطير لإسقاط الفونتازم بالمعرفة». الأمر يشبه بتعبير غيلرويP. Gilroy اشتغال "التنوير الأوروبي كحبل ينقذ الحياة ويقيدها في الوقت نفسه"[10].

في كتابه الأطلسي الأسود: الحداثة والوعي المضاعف، حاول بول غيلروي أن يناقش قضية **العبودية ومشروع التنوير**، حيث دعا إلى مقاربة تفحص الترابط الوثيق بين الحداثة والعبودية، وهي مقاربة مهمة على الصعيد النظري والسياسي لأنّها يمكن أن تستعمل بمثابة لائمة قوية في مراجعة تلك الفكرة الفاتنة حول التاريخ بوصفه تقدمًا، وتمنحنا فرصة إعادة تحقيب التوصيفات المتعلقة بجدل التنوير، تلك التوصيفات والتفاسير التي لطالما أهملت النظر إلى الحداثة بوصفها كولونيالية أو تورطًا في التمييز العنصري العلمي. ودعا أيضًا إلى العودة إلى التفسير الهيغلي للصراع وأشكال التبعية المنتجة من خلال العلاقة بين السيد والعبد، وهو تفسير أسس لقضايا الوحشية والإرهاب، قضايا كما يرى غيلروي أهملت وإثارتها يمكن أن «توفر فرصة تمكننا من تجاوز النقاش العقيم بين العقلانية المتمركزة أوروبيًا والتي أقصت تجربة العبد

8 Ibid., p. 39.

9 Derrida, Jacques. (1982) 'White Methology: Metaphor in the Text of Philosophy', in *Margins of Philosophy*, trans, Alan Bass, Chicago: Chicago University Press.

10 Gilroy, Paul. (1993) *The Black Atlantic.* London: Verso. p. 30.

من تفسيراتها للحداثة، في حين تؤكد أنّ أزمة الحداثة تحل من داخل الحداثة في حد ذاتها. وضد الإنسانوية الغربية التي تموضع وتختزل أصول أزمات الحداثة الراهنة في مشروع التنوير»[11].

استعملت عالمية أوروبا التنويرية وعقلانيتها لإبقاء موضعة نظام الاختلاف العرقي الموروث عن الأزمنة ما قبل الحديثة، وإعادتها بدلاً من الإطاحة بهذا النظام، وتاريخ العبودية خُصِّصَ بطريقة ما في السود لوحدهم، لتصبح العبودية هي الرجل الأسود في حد ذاته، بدلاً من اعتبار هذا التاريخ جزءًا من التاريخ الثقافي والأخلاقي للغرب ككل. الرعب الشنيع لتجربة العبد ربى نوعًا من الإحساس العميق بتواطؤ العقل التنويري مع «الإرهاب العرقي». عقل ازدواجي طمح إلى الحرية والتحرر وفي الوقت نفسه مارس العنف العرقي، لذلك غيلروي لا يطمئن كثيرًا لكتابات يورغن هابرماس Jurgen Habermas ومارشال برمان Marshall Berman التي ترى في الوعد غير المتحقق لمشروع التنوير الحداثي قدرة على توجيه النضالات السياسية والاجتماعية المعاصرة، بل يقترح عكس ذلك حين يرى أنّ "تاريخ الشتات الإفريقي وإعادة تقييم العلاقة بين الحداثة والعبودية يحتاج إلى مراجعة شاملة لهذه المفاهيم، مراجعة يبنى من خلالها النقاش حول الحداثة أين يمكن لأي مشاركة أكاديمية في هذا النقاش أن تعترف بوجود هذه القضايا مكونًا تصوريًا أساسيًا للحداثة"[12].

يحاول غيلروي مقاربة الحداثة لا على أنّها طريقة موحدة ومتماثلة جوهريًا تخترق كل الجغرافيات والإثنيات والطبقات والقوميات وحتى الدين والأيدولوجيات، بل على أساس الطبيعة الجماعية التي تميز الذات والهوية، بشكل حتمي، داخل التجربة الحديثة. توجد الكثير من الاختلافات والانقطاعات داخل هذه التجربة أسقطت وأغفل الحديث عنها داخل الخطاب التنظيري للحداثة، فبرمان، كما يرى غيلروي «لم ينتبه للخاصية الجماعية التي تميز تجربة الحداثة، التي اعتقد أنّها هامة [كما يقول] لاستكمال الاستفهامات الحديثة، بدلاً من الحديث عن هوية مستمرة وواحدة داخل هذه التجربة»[13]. برمان وهبرماس كلاهما يرى أنّ التنوير أجندة وليس يوطوبيا، وإرث التنوير السياسي والأيديولوجي يوفر تراثاً غنيًا يمكن للفكر السياسي المعاصر أن يعول عليه، كما أنّ المجتمع المدني البرجوازي ملتزم بوعوده السياسية والفلسفية، وعلى الرغم من ملاحظة هبرماس للأزمات المعاصرة التي تميز خطاب الحداثة إلا أنّه يرى أنّ حلول هذه الأزمات تكون من داخل هذا الخطاب في حد ذاته وذلك من خلال استكمال مشروع التنوير[14].

11 Gilroy, Paul. (1993) *The Black Atlantic*. p. 30.

12 Ibid., p. 46.

13 Ibid., p. 48.

14 Ibid., p. 49.

أي فكرة كما يقول إريك فوجلين[15] Eric Voegelin خاطئة بالمعنى الإبستيمولوجي، إلا أنّ علاقة الخطأ هي المبدأ الذي يجمع هذه الفكرة بالحقيقة، الحداثة قامت بتحفيز نظام الحقيقة المرتبط ببعض الأعراق التي اخترعت تاريخيًا وتم تصورها اجتماعيًا، بمعنى آخر، علوم الحداثة كالأنثروبولوجيا والجغرافيا والفلسفة عملت على جعل فكرة العرق صحيحة إبستيمولوجيا. ولكشف هذه العلاقة بين الحداثة والعرق بطريقة واضحة يجب، كما يرى غيلروي، أن نجعل فهمنا للحداثة فهمًا متحركًا ومتنقلاً مع عمل الأنظمة الإمبريالية "التي على الرغم من أنّها كانت متمركزة أوروبيًا، إلا أنّها توسعت خارج الجسد الجغرافي الأوروبي سواء في صيغتها الاستغلالية أو التواصلية. الأنثروبولوجيا والجغرافيا لطالما فهمتا على أنّهما المواضع الأخيرة للسمات الإدراكية لثورة الحداثة الاجتماعية والثقافية في نسقها الكولونيالي. إلا أنّ تأثيرهما لم ينحصر في تعزيز هذه المنظورات التأديبية الجديدة. التحول الرئيسي نفسه في فهم العرق أعطى للفلسفة مكانة هامة من خلال مفهوم مفاده أنّ الخاصية والموهبة معطيان طبيعيان موزعان بشكل غير متساو على طول الخطوط العرقية والقومية"[16].

الهويات ليست مطلقات طبيعية أو ثقافية، هي دائمًا <**تحرك نحو لا وصولاً إلى**>، والمسألة العرقية في تشكلها تتضمن الطريقة التي من خلالها تم تنظيم الأعراق داخل ما هو سياسي، خاصة عندما تصبح الاختلافات العرقية ميزة من ميزات البنيات المؤسساتية أو تفاعل الأفراد. في كتابه: «ليس هناك أسود في اتحاد جاك»[17] تحدى غيلروي الأفكار الماهوية حول العرق والإثنية وأعلن بأنّه ضد تصنيف الناس إلى أعراق باسم الحداثة والعقل والتقدم والتنوير والقومية والوطنية. عمومًا غيلروي يرى أنّ ممارسة الإرهاب العرقي كان مكونًا حاسمًا من مكونات التقدم والعقل والعقلانية، وعمل على استخراج عناصر من التنوير تمكن من التنظير للحرية من داخل اللامساواة العرقية عبر ما سماه بالوعي المضاعف، بمعنى كيف نكون داخل الحداثة الأوروبية وخارجها، أو ما تسميه أنجيلا ماكروبي Angela McRobbie "سياسات أن تكون أسود ولا أسود"[18] في نقدنا للحداثة المعرّقة.

أشرت سابقًا إلى أنّ المنظور الكانطي حصر التنوير في الاستعمال العمومي لا الخاص، إلا أنّ المفكرة السياسية الألمانية حنة آرنت Hannah Arendt ترى أنّ مشكلة الحداثة تكمن في توسيع مجال الخاص على حساب العمومي. في عملها الرائد: الظرف الإنساني *(The Human Condition)* ميزت أرنت بين نوعين من الفعل، الخاص والعمومي[19]، فالخاص مجاله العائلة والعمل، والعمومي مجاله المشاركة في الحياة السياسية. التمييز بين الفضاء العمومي والخاص للحياة يقابله العائلة وعوالم السياسة اللذين وجدا

15 Voegelin, Eric. (July 1940) *The Growth of the Race Idea*. Review of Politics. p. 284.

16 Gilroy, Paul. (2000) *Between Camps*. London: Penguin Books. p. 58.

17 Gilroy, Paul. (1987) *'There Ain't No Black in the Union Jack'*. London: Hutchinson.

18 McRobbie, Angela.(2005) *The Uses of Cultural* Studies. London and Thousand Oaks: Sage.p. 40.

19 Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. p. 38.

منفصلين ومتميزين، على الأقل منذ ظهور الدولة-المدينة القديمة. أما الاجتماعي فظهوره، نسبياً، تزامن مع ظهور العصر الحديث أين أعطي شكله السياسي مع الدولة القومية. مشكلة الحداثة أنّها وسعت الخاص على حساب العمومي وأزاحته من خلال تعويضه بمقولة الاجتماعي، إلا أنّ هذه المقولة، جوهرياً، ليست ذات طبيعة سياسية، فالاجتماعي يمثل مجال الحاجيات الشخصية، يخضع لظرف حر وتحكم ذاتي. ما هو سياسي هو التعبير الأسمى للفعل، ولا يستند إلى المصلحة التي هي أمر شخصي. هذا الوضع النظري الذي انطلقت منه آرنت يفترض فصل السياسي عن الاجتماعي، لفهم ذلك يجب أولاً أن نحدد صورة هذا السياسي. السياسي بالنسبة إلى آرنت يتسامى عن الاجتماعي وعن عالم التنظيم البيروقراطي، لا وجود لموضع توسط بينهما "أنموذجها في ذلك دولة المدينة الإغريقية Polis وما اعتقدت بأنّه يكافئه حديثًا وهو الأنموذج الجمهوري للمجتمع المدني والكيبوتس Kibbutz. في هذين الأنموذجين يكون ما هو اجتماعي عبارة عن عقد بصورة ظاهرية ونسبية ولا يستند إلى التباينات، وهو ما يسمح للسياسة بأن تكون مسألة خطابية خالصة، هي أدركت بأنّ الحداثة أنتجت التباينات الاجتماعية، وهو ما يعني موت السياسية. وبالتالي فهمت الحداثة على أنّها صراع بين ضياع السياسي والبحث عن استعادة العافية عبر تعزيز مكانة الاجتماعي، وهو ما يعني استحالة مشروع الحداثة لأنّ السياسي لا يمكن أن يجد حلولاً للمجتمع»[20].

داخل النقد ما بعد الحداثي[21] يوجد نقاش حول قصور العقل، أو على الأقل أنواع معينة من استخدامات العقل التي بشر بها فلاسفة التنوير، حين أكدوا أنّ تجاوز العوالم ما قبل الحديثة يتم من خلال العقل. وقاموا من أجل ذلك بصياغة تحديدات تميز بين المعقول واللامعقول ضمن هذا العقل، بمعنى آخر حاولوا استعمال تعريفات تؤسس ظرفًا موحدًا يعمل كمعيارًا لما نعتقد أنّه إنساني، وهو ما أدى إلى إقصاء أولئك الذين لم يتوافقوا مع المعيار. هذه المسألة أدانتها آرنت حين تحدثت عن إهمال الحداثة لما سمته بالجماعية (plurality)، كما انتقدت فرضيتها حول التقدم؛ الحاضر أفضل من الماضي والمستقبل سيكون أفضل من الحاضر، إلا أنّها لم تكن كباقي نقاد ما بعد الحداثة في ازدرائهم المهووس للعقل، لأنّها رأت أنّ الفلسفة مصدر قيّم بإمكاننا أن نعول عليه في تحقيق طريقة عيش أفضل.

أوجدت الحداثة فضاء مواجهة مع الآخر مليئًا بمخاوف التمييز العنصري والجنسوية والتطهير العرقي، لذلك فالاهتمام بالآخرية أو الغيرية (Otherness) من الناحية السياسية واللاهوتية والسيكولوجية والفنية يحتل مكانة هامة داخل الفكر ما بعد الحداثي[22]، فضلاً عن أنّ فهم هذا الاهتمام لن يتم إلا عبر فهم دلالته الإيتيقية والسياسية. بالنسبة إلى أرنت فإنّ هذه الميزة الخصامية التي تميز فضاء الحداثة سببها تغييب السياسي «الفضاء الصحيح للبراعة الإنسانية». براعة غيبت داخل النزعة الشمولية (totalitarianism)

20 Delanty, Gerard. (2000) *Modernity and Postmodernity*. London and Thousand Oaks: Sage. pp. 67-68.

21 Mcgrown, John. (1998) *Hannah Arendt: An Introduction*. Minnesota: University of Minnesota Press. p. 37.

22 أنظر على سبيل المثال:

Taylor, Mark C. (1987) *Altarity*. Chicago: University of Chicago Press.

التي أعاقت الحداثة في عدم تجاوزها الطبيعي إلى ما هو سياسي، نحن كائنات قانونية وليست طبيعية، بمعنى أنّ مسألة الحقوق تم ابتكارها عبر تشكيل الكينونة السياسية، والتمتع بهذه الحقوق لن يكون إلا لأولئك الذين هم أعضاء في هذا الكيان بخضوعهم للقانون وبالتالي "فالخطوة الرئيسية الأولى للهيمنة الشمولية هي قتل الشخص القانوني في الإنسان"[23].

رفض الحداثة للعمومي هو ما جعلها تفتقد إلى المعنى الأصيل للحقيقة والعمومية، فالشعوب الحديثة لا تمتلك حسًا مشتركًا، كما أنّها لا تتقاسم عالماً مشاعًا بينها، شعوب معزولة بعضها عن بعض داخل الفضاءات الحميمة والخاصة المغلقة. الحقيقة التي تؤكد عليها أرنت توجد ضمن العمومي والسياسي، حقيقة حوارية (Dailogic) بالمعنى الباختيني ذات زوايا نظر متعددة، تقول: «حقيقة الفضاء العمومي تعتمد على الحضور الآني لجماعية الآراء»[24]. التعبير عن هوياتنا بوصفها هويات فعلية يعتمد على إشهارها، وبالتالي فالسياسي فعل يكشف عن الهوية داخل الفضاء العمومي أين يمكن رؤيتها وسماعها من قبل أي شخص، بدلاً من الإبستمولوجيات الحديثة التي موضعتها ضمن ما هو عميق وضمني بعيد عن الأنظار. ما تقصده آرنت بالعمومي يعني أنّ «كل شيء يظهر داخل [هذا] العمومي يمكن أن يرى ويسمع من قبل أي شخص ويمتلك إمكانية إشهارية واسعة. وكل شيء يكون مسموعًا ومرئيًا من قبل الآخرين أو من قبلنا نحن هو ما يشكل الحقيقة. أما الحقيقة التي يكون محلها الخاص فإنّها تقود إلى نوع من الوجود القلق، إلا أن تتحول من الفردي والحميمي إلى فضاء المعلن والدعائي»[25].

من الدراسات الكلاسيكية حول مسألة التنوير العمل الذي قام به رينهارت كوزالاك Reinhart Koselleck نقد وأزمة: التنوير والنشوء المرضي للمجتمع الحديث. حين وصف الحداثة بالخطاب الذي يمتطي أزمة، فهو خطاب طوباوي ذو خاصية نفاقية، عديم الفائدة سياسيًا. مشكلة هذه اليوطوبيا أنّها مؤسسة على خصوصية أخلاقية؛ إبطال الوعي الأخلاقي من قبل الممارسة السياسية التي استأثرت بها الدولة ومحاولة التنوير استرداد الأخلاقي والجمع بينه وبين السياسي. عمل كوزالاك يحاول أن يفسر طوباوية القرن العشرين بالعودة إلى أصولها في القرن التاسع عشر، ومفهوما "نقد" و"أزمة" يطرحان فرضية ترى أنّ "التنوير كان طوباويًا أو نفاقًا، لأنّه رأى نفسه مقصًى من السلطة السياسية التشاركية. والبنية الاستبدادية المتجذرة في ثنائيات السيادة والخضوع، السياسة والأخلاق، حرمت التنوير والحركة الانعتاقية التي أنتجها من رؤية نفسيهما ظاهرةً سياسيةً، وعلى العكس من ذلك فالنماذج الفكرية والسلوكية المطورة من قبل التنوير هشمت على صخرة التحديات السياسية التي ظهرت في أواخر 1789"[26].

23 Arendt, Hannah. (1966)*The Origins of Totalitarianism.* San Diego: Harcourt Brace. p. 477.

24 Arendt, Hannah. (1958) Ibid., p. 57.

25 Ibid., pp. 50-53.

26 Koselleck, R. (1988). *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society.* Oxford: Berg. pp. 2-3.

حاول كوزالاك أن يؤول أصول الاستبداد بردها إلى الحروب الدينية، كما فسر نشوء اليوطوبيا الحديثة من داخل سياق التفاعل السياسي الذي وجد فيه إنسان التنوير نفسه وجهًا لوجه مع نظام المطلقية. سياق، كما يرى كوزالاك، يدفعنا إلى الكشف عن بنيات الحداثة التي تبدو كما يرى عناصر للأنثروبولوجيا التاريخية «الإحساس بأنّنا نبتلع من قبل مستقبل مفتوح ومجهول، السرعة التي أبقتنا في حالة من اللهثان، والضغط الذي مارسه عصر ما بعد اللاهوت الذي برر السياسي والأخلاقي دون أن تكون له القدرة على خلق توفيق بينهما، هذه هي التحديات التي واجهها التنوير، والتي بدورها أنتجت عقليات ومواقف وسلوكيات حافظت على ظروف إنتاجها منذ ميلادها إلى الآن»[27].

من الناحية المنهجية هناك تركيز في عمل كوزالاك على الوظيفة السياسية التي خدمت التنوير البرجوازي داخل إطار الدولة الاستبدادية، التي كان ظهورها معينًا في خلق اليوطوبيا الحديثة. فهم التاريخ لن يتم عبر استجواب المضامين الماضوية لفلسفات التاريخ، ولا لأهدافها الطوباوية، ولا لبنياتها الأيديولوجية، بل من خلال فهم المعنى السياسي للتاريخ عبر دراسة الوضعية السياسية للوعي البرجوازي داخل الدولة الاستبدادية وهي «الوضعية التي انطلق منها التنوير البرجوازي. (...) فالاستبدادية فرضت نشوء التنوير والتنوير اشتغل بمثابة ظرف للاستبدادية وكيّفها»[28].

النشوء الباثولوجي للحداثة يكمن في تطفل النقد الأخلاقي على السياسي، فالأنتلجنسيا البرجوازية تم عزلها عن السلطة السياسية وهو ما جعل نقدها نقدًا عاطلاً وعاكسًا لعجزها السياسي، في مثال على ذلك سرية المحافل الماسونية التي تجسدت بمثابة يوطوبيا متعالية. أساس الحداثة لم يكن المجتمع السياسي بل الداخل السري للوعي البرجوازي، السرية هي البعد المخفي للتنوير، وروح التنوير لخصه الماسونيون، الذين كان هدفهم جعل الدولة شيئًا زائدًا عن الحاجة الرسمية، الأمل الطوباوي في أن يتمكن الأخلاقي من جعل السياسي عاطلاً. يعلق كوزالاك على هذه المسألة قائلاً: «السرية السياسية للتنوير تكمن في حقيقة مفادها أنّ تصوراته لم تكن ترى بوصفها تصورات سياسية، الإغفال السياسي للعقل والأخلاق والطبيعة (...) إلخ، يحدد بدقة فعاليته السياسية، وجوهره السياسي يكمن في كونه لا سياسيًا»[29].

إلغاء السياسي حدث طوباوي في أصله وخاصيته، والسبب كما يرى كوزالاك، أنّ التنوير فشل في هذه الإلغاء عندما حاول أن يسمح لفلسفة التاريخ بأن تنفي الواقع التاريخي[30]. ففصل الأخلاق عن الحقيقة

---

27 Ibid., pp. 3-4.

28 Ibid., p. 8.

29 Koselleck, R. (1988) Ibid., p. 147.

أنظر أيضًا:

Delanty, Gerard. (2000) *Modernity and Postmodernity*. p. 58.

30 Koselleck, R. (1988) Ibid., p. 12.

السياسية كان أمرًا محتومًا، والتعبير عن هذه الحتمية مثله تخطي الأخلاقي للأبوريا (المعضلة) السياسية. عدم القدرة على الاندماج والاغتراب عن الحقيقة جعل الإنسان الأخلاقي يفكر في تجاوز هذه الأبوريا/ المصير والقدر. مشكلة الحداثة هي هذه المسؤولية السياسية، كما اقترح كوزالاك[31]، حين رأى أنّ الحافز الطوباوي في الأيدولوجيا البرجوازية تملص من المسؤولية تجاه المجتمع الذي فُصِل عن الدولة، وهذا الانفصال لم يتوحَّد إلى داخل طوباويات فلسفة التاريخ. مشكلة الحداثة مرة أخرى، هي الجمع بين الدولة والمجتمع - السياسي والأخلاقي - لممارسة النقد.

كل مجتمع بشري يفهم ذاته من خلال مجموعة من الرموز التي تؤسس نظامه التمثيلي للمعنى والحقيقة، والمجتمع الغربي المسيحي تم صياغته داخل نظام ديني وآخر دنيوي، بعبارة أخرى، بابوي وإمبراطوري، بوصفهما نظامين تمثيليين للمعنى الوجودي والترنسندنتالي. انتهى صراع الحقيقة بنسخها المتعددة داخل هذا المجتمع بانتصار المسيحية زمن الإمبراطورية الرومانية، ونتيجة هذا الانتصار تجسدت في إزاحة القداسة عن السلطة في بعدها الدنيوي. من المتوقع أنّ تمثيلات الحداثة بعد ذلك ستحاول استرداد هذا التأليه ثانية لصالح الإنسان والمجتمع. إعادة هذا التأله كما يرى فوجلين ليس نوعًا من الوثنية الجديدة كما تم فهمه، وإنّما وصف الحداثة بالكهنوت الجديد هو التدليل على أنّ هذا التأليه أو الكهنوت يمتلك أصولاً دينية، أي من داخل المسيحية في حد ذاتها، تلك المكونات التاريخية-الدينية التي تم إقصائها وقمعها داخل المسيحية لأنّها عُدَّت هرطقة من قبل الكنسية التي قدمت نفسها ممثلاً كونيًا للحقيقة الدينية، يلخص فوجلين هذه الفكرة بقوله: «وجهة الإنسان الروحية بمعناها المسيحي لم يكن ممكنًا لها أن تمثل على الأرض عبر السلطة السياسية للمجتمع، بل كان ممكنًا لها فقط أن تمثل بواسطة الكنيسة. فالسلطة أزيحت عنها صفة القداسة بشكل جذري لتصبح سلطة داخل الزمن، أي ذات بعد دنيوي. هذا التمثيل المضاعف للإنسان داخل المجتمع عبر الكنيسة والإمبراطورية تواصل أيضًا خلال القرون الوسطى، ومشكلات التمثيل الحديثة ترتبط بمحاولات استعادة القداسة بوصفها خاصية فقدت عندما انتصر المعنى المسيحي على المعنى الدنيوي»[32].

الحداثة في إنشاءاتها الرمزية سعي نحو علمنة الحقيقة عبر تأويل معنى الوجود تأويلاً يخالف تمثيلات الفلسفة المسيحية لكثير من الرموز التي يحيا بها المجتمع الغربي. تأسيس أخرويات جديدة، أي فهم المعنى داخل فضاء المحايثة لا في بعده الترنسندنتالي، أَثَّر في بنية سياسات الحداثة من خلال تأسيس رمزية جديدة تفهم العالم فهمًا ذاتيًا دون حضور معنى ميتافيزيقي متعال. أو بشكل آخر، تخويل وجهات نظر معلمنة ودنيوية وتخليص الرموز من الغلق المسيحي عليها، في مثال على ذلك، التاريخ الذي تم فهمه مسيحيًا على أنّه يسير نحو نهاية تمثل موضع الكمال والتسامي، وجهة نظر طرحها القديس أوغسطين حين ميز بين التاريخ في بعده المدنس، أي صعود الإمبراطوريات وسقوطها، والتاريخ في بعده المقدس، الذي سيتوج

31 Delanty, Gerard. (2000) Ibid., p. 60.

32 Voegelin, Eric. (1952) *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago and London: The University of Chicago Press. p. 106.

بظهور السيد المسيح وعودة الكنيسة[33]. التاريخ في الحالة الأولى مجرد نهاية بينما في الثانية، أي التاريخ المقدس، تحقق لأخروية متسامية. تغليب الحالة الأولى على الثانية هو ما يمثل **علمنة المعنى**؛ محاولة فهم التاريخ خارج التصور الأوغسطيني له. النزوع نحو هذا الفهم المعلمن يصفه فوجلين بـ: **تحييث المعنى** «Immanentization of meaning»[34]. المعنى داخل التاريخ وللتاريخ أصبح معنى دنيويًا بدلاً من كونه ترنسندنتاليًا-دينيًا-. هذا التحول تجسد تدريجيًا من خلال سيرورة طويلة يسميها فوجلين «الانتقال من النزعة الإنسانية إلى التنوير»[35]. ومع ظهور فكرة التطور أصبح الخلاص خلاصًا محايثًا لا ترنسندنتاليًا، أي مدنيًا لا دينيًا، بشكل آخر، فهم التاريخ باعتباره ظاهرة دنيوية وهو ما يمكن تسميته **بالعلمنة**[36] Secularization.

من أشكال التحييث الأخرى التي طرأت على معاني الرموز المسيحية محاولة الحداثة خلق شكل (Eidos) للتاريخ[37]. هذا المسعى، كما يرى فوجلين، أوقع فعل المحايثة في مغالطة نظرية. لفهم هذه المسألة سوف نستعين بتعقيبات فوجلين عليها: الإنسان باستمرار ينتظر مجيء الوعد وتحققه، وعد الآخرة. ولكن هذا الوعد سيتحقق في الطبيعة في بعدها الماورائي. هنا يرى فوجلين أنّ التاريخ لا يمكن أن يكون له شكل لأنّ الطبيعة في ما ورائيتها ليس هي الطبيعة في معناها الفلسفي، بعبارة أخرى، في معناها المحايث. وبالتالي فمحاولة إيجاد شكل للتاريخ بدأت فقط عندما تم تحييث الوعد الأخروي المسيحي. أي؛ جعل الوعد يتحقق على الأرض، هنا والآن. ومن هنا سيتحول مسعى المحايثة إلى مسعى طوباوي عبر محاولته إنزال الجنة محطةً من محطات التاريخ الترنسندنتالي إلى العالم المحايث. مثل هذا التأسيس المحايثي للقيامة يعد مغالطة نظرية، يقول فوجلين: «التاريخ ليس له شكل لأنّ تدفق التاريخ يمتد داخل غد مجهول. وبالتالي فمعنى التاريخ معنى وهمي، وهذا الشكل الوهمي ابتُكر عندما عُومل رمز الإيمان كما لو كان مجرد فرضية مرتبطة بموضوع من موضوعات التجربة المحايثة»[38].

الحداثة بهذا المعنى لاهوت مدني (civil theology)، إلا أنّ هذا اللاهوت في أصله مجرد تنويعات نظرية على الرمزية المسيحية، التي هي في حد ذاتها ذات طابع نظري في حديثها عن وجهة الإنسان ما وراء الطبيعية. ظهور هذا المعنى أو ذاك يعزوه فوجلين إلى تفاوت في التركيز على مكونين من مكونات الرمزية المسيحية وتغليب أحدهما على الآخر من حين لآخر، كيف ذلك؟. يمكننا أن نميز بين مكونين للرمزية المسيحية في تمثيلاتها لهذه الوجهة/الحركة، الأول منهما هو المكون الغائي؛ سير هذه الحركة

33 Ibid., p. 118.
34 Ibid., p. 119.
35 Ibid., p. 119.
36 Ibid., p. 119.
37 Ibid., pp. 119-120.
38 Ibid., p. 120.

نحو هدف أو غاية. والمكون القيمي: القيمة باعتبارها حالة كمال متسامية. هذان المكونان يظهران من حين لآخر في التنويعات النظرية المرتبطة بتحييث المعنى عبر ذكرهما معًا أو التركيز على مكون دون آخر أو دمجهما معًا. وهذا ما يحدد السيرورة الهرمينوطيقية، أي التأويلية، للتاريخ وحركته كما يرى فوجلين حين يقول: «في الحالة الأولى، أي حالة المكون الغائي، عندما يتم التركيز على الحركة دون تقديم توضيحات حول فكرة الكمال النهائي ستكون النتيجة تأويل التاريخ تأويلاً تقدميًا. بينما في الحالة الثانية حينما نركز على حالة الكمال دون تبيان الوسائل التي من شأنها تحقيق ذلك سيكون هذا ما نسميه بالطوباوية التي تفترض عالماً قيميًا حالماً»[39].

أن نصف الحداثة بالإنشاءات النظرية المُغَالِطَة لا يعني أن نورط فهمنا لها في تحليلات ساذجة، أو أن نسفه منظريها ونتحامل عليهم ونخرجهم من التاريخ. بل علينا دائمًا أن نطرح السؤال الآتي: أي نوع من الناس هذا الذي أوقع نفسه في هذه المغالطة؟ ثم ما الذي تم فعله وتحقيقه بواسطة هذه المغالطة؟. ما من شك، كما يرى فوجلين، بأنّ هؤلاء صنعوا نوعًا من «اليقينية حول معنى التاريخ وحول مكانهم فيه. مكان لم يحظوا به من قبل»[40]. صناعة يقينيات حول المعنى مسألة هامة تفسر سيرورة علمنة المعنى المسيحي وتحييثه، فالبناء الرمزي المسيحي يقوم على جوهر غيبي، بعبارة أخرى، صناعة اليقين للتخلص من حيرة الإيمان. يحلل فوجلين ذلك بالاعتماد على تفسيرين: أنطولوجي وآخر إبستيمولوجي[41]. من الناحية الأنطولوجية جوهر الأشياء لا يوجد إلاّ داخل الإيمان وليس العقل. ومن الناحية الإبستيمولوجية لا يمكن البرهنة على الأشياء غير المرئية. وهذه الرؤية مسألة إيمانية أيضًا. المغالطة النظرية التي أشرنا إليها سابقًا يمكن نعتها الآن بالغنوصية (Gnosticism) التي تقدم نفسها بوصفها تجربة فكرية ووجدانية وتطوعية: فكرية من خلال اقتراحها لشكل من أشكال التأمل الذي يخترق حجب الخلق والوجود وخفاياهما، ووجدانية في افتراضها لوجدان يُقِيمُ جوهر العالم داخل الروح الإنسانية. وتطوعية عبر اتخاذها شكلاً من أشكال النشاط الإصلاحي للإنسان والمجتمع[42].

بإمكاننا أن نطرح سؤالًا يفسر المنطق الداخلي للتطور السياسي للمجتمعات الغربية، كيف تشكلت الذات الغربية الحديثة ذاتًا غنوصية؟. ذوات الحداثة ذوات تسعى إلى استرداد تأله عدّ هرطقة داخل النظام الرمزي المسيحي. والإنسان الذي أسلم ذاته لهذه التجارب الغنوصية، في سعيه إلى تقديس نفسه، امتنع عن الانخراط في المعنى اللاهوتي للإيمان والتجأ إلى هذه التجارب من حيث هي تجارب تحاول القبض على غيبية المعنى والإمساك بها. قبضة اليقين التي تحضر الله جهرة إلى الوجود الإنساني. إلا أنّ هذا اليقين المحايث للأخرويات الترنسندنتالية يقين مسيّس، يقول فوجلين: «الرموز الفكرية التي طورت عبر

39 Ibid., pp. 120-121.

40 Ibid., p. 122.

41 Ibid., p. 124.

42 Ibid., p. 124.

مختلف أنواع التحييث رموز متصارعة فيما بينها، ويعارض ويناقض بعضها بعضًا»[43]. المحايثة الآن مسألة سياسية، بطريقة أخرى، المعاني نتيجة للسلطة التي تسعى دائمًا إلى فرض نسخة رمزية على أخرى، وصيانة المعنى الغنوصي وتمكينه يحتاج دائمًا إلى الدخول إلى مواقع خطابية مورطة في عمليات السلطة. فالماركسية والكونتية والهتلرية مواقع احتلتها الذات الغربية لإنشاء خطابات محايثة فتحت المجال السياسي على الأيديولوجيا وعلمنة الأخرويات وأقصت الرمزية المسيحية من حيث هي طريقة تعقل للعالم. وبالتالي فالرحلة الغنوصية الطويلة في البحث عن لاهوت مدني هي التي أوجدت النزعة الشمولية (Totalitarianism) في زمن الحداثة، يقول فوجلين: "الحضارة يمكن أن تتقدم أو تتأخر في الوقت نفسه. إلا أنّ هناك حدًا لهذه العملية الغامضة في تحركها؛ يمكن بلوغ هذا الحد عندما تقوم طائفة من النشطاء تمثل الحقيقة الغنوصية بتنظيم الحضارة داخل إمبراطورية خاضعة لقواعدها. [أريد أن أقول بشكل صريح] إنّ الشمولية -أو حكم الحزب الواحد- مُحَدَّدَة ومُعَرَّفَة كقاعدة وجودية للنشطاء الغنوصيين، وهو ما يمثل نهاية الشكل التقدمي للحضارة"[44].

خلاصات:

حينما قرر الإنسان أن يستخدم عقله بشكل عمومي، بحسب كانط، فإنّ هذا العقل لم يكن معطلاً قبل هذا القرار التنويري، وإنّما سعى الإنسان للتغلب على حيرة الإيمان بصناعة يقينيات داخل التاريخ. وفي التاريخ أيضًا أوجد مكانًا سماه الحاضر واتخذ موقفًا بأن ليس له الحق في احتقار هذا الحاضر، بحسب بودلير. هذا الحاضر شكل وعيًا بأنّه هو الممثل الوحيد للحقيقة الجديدة. وهذه التمثيلات كان عليها أن تستعير مفردات الماضي ورمزيته لتفسير الوجود وتأويله وذلك عبر استبدال الحقائق لا استكمالها، بمعنى بناء نظام رمزي يخالف النظام التمثيلي الماضوي بالاستعانة بالمفردات نفسها مع إفراغ هذه المفردات من المعاني الأولى، بعبارة أخرى إقصاء المسيح ورموزه والاستعاضة عنه برمزية حداثية جديدة مثلتها تلك الموجات الفكرية المتتالية، الإنسانوية، والتنويرية، والبروتستانتية (...) إلخ. هذه التأملات الجديدة رأى فيها فوجلين تجاهلاً للسنن التي فطر عليها الوجود البشري، بسبب أنّ هذه التأملات إفساد نظري للحكمة البشرية القديمة التي تتعلق بمصير الأشياء تحت الشمس، مصير جُبِل على النمو والانحطاط، زمن للولادة وزمن للموت. التأمل الغنوصي لم يتجاهل فقط هذه الحكمة بل أفسد استعمالها واستعان بما يعارضها، حينما افترض مجتمعًا داخل وجود لا ينتهي أبدًا، بالتالي فالحداثة قدمت نفسها على أنّها "مبادئ مضادة للسنن الكونية للوجود"[45].

43 Ibid., p. 125.

44 Ibid., p. 132.

45 Ibid., p. 167.

هذه الأخطاء النظرية التي وقع فيها التمثيل الحداثي في بنائه للحقيقة جُعِلت أساسًا يقوم عليه الفعل السياسي للتدخل في العالم وتأويله. تدخل سمح لفلسفة التاريخ بأن تنفي الواقع التاريخي، كما قال كوزالاك، والسبب في ذلك كما رأى فوجلين[46] يعود إلى اعتلال الذات الحديثة التي أدركت بأنّ العالم الجديد ليس هو العالم الذي تعيش فيه فعلاً، عالم غنوصي امتزج اصطلاحيًا ومفرداتيًا ورمزيًا بالعالم الحقيقي. الهوس باستبدال الواقع المحكم، أي الحقيقي، بالواقع المتشابه، أي واقع على هيئة الحلم، هوس تبنى فيه الحالمون مفردات الواقع المحكم إلا أنّهم استبدلوا معانيها وغيروها، وكأنّ الحلم أصبح هو الحقيقة في حد ذاتها.

46 Ibid., p. 169.

قائمة المصادر والمراجع:

- Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. (1966) *The Origins of Totalitarianism.* San Diego: Harcourt Brace.
- Delanty, Gerard. (2000) *Modernity and Postmodernity*. London and Thousand Oaks: Sage.
- Derrida, Jacques. (1982) 'White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy', in *Margins of Philosophy*, trans, Alan Bass, Chicago: Chicago University Press.
- Gilroy, Paul. (1987) *'There Ain't No Black in the Union Jack'*. London: Hutchinson.
- Gilroy, Paul. (1993) *The Black Atlantic.* London: Verso.
- Gilroy, Paul. (2000) *Between Camps*. London: Penguin Books.
- Koselleck, R. (1988). *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society.* Oxford: Berg.
- Mcgrown, John. (1998) *Hannah Arendt: An Introduction*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- McRobbie, Angela.(2005) *The Uses of Cultural* Studies. London and Thousand Oaks: Sage.
- Michel, Foucault. (1984) *What Is Enlightenment?*. In Rabinow, Paul. (ed.). *The Foucault Reader.* Pantheon Books: New York.
- Taylor, Mark C. (1987) *Altarity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Voegelin, Eric. (1952) *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Voegelin, Eric. (July 1940) *The Growth of the Race Ideea*. Review of Politics.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016