

معنى "الحقيقة" في خطاب ما بعد الحداثة:

كيف أن التاريخ ربما يكون الحقيقة الوحيدة

رضوان زيادة

باحث سوري



قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

الحقيقة وخطاب ما بعد الحداثة:

تستمد ما بعد الحداثة مسماها من الحداثة نفسها، فهل تستمد مشروعيّتها وجدواها منها أيضاً؟ إنّ الخطاب ما بعد الحداثي يقرّ بهذه الصلة ويعترف بها، لكنه لا يحصر خطابه في خانة رد الفعل، فما من أحد يسرّه القول بأنه من فقس الشيطان على حد تعبير إيكو، فهو لذلك يؤسس خطابه كوارثٍ لزمينٍ جديد أن له أن يشقّ خطاه ويعلن وجوده، بعد أن قضت الحداثة نحبها وفقدت مبرر وجودها، فالنقطة البدء إذاً في خطاب ما بعد الحداثة هو صلتها أو انقطاعها عن الحداثة، فالقطيعة لا توجد ولا تتحقق إن لم تكن قائمة على صلة وسيطة تعطي للقطيعة مبررها التاريخي والمعرفي.

وإذا كان سؤال الحداثة نفسه لم يفقد ألقه وجدّته من حيث البحث في معناها الوجودي ومغزاها المعرفي فإنّ ما بعد الحداثة ترى في إعادة استنساخ السؤال نوعاً من التأييد التاريخي، وتصرّ على قراءة حقيقة الحداثة وفقاً لمفاعيلها في التاريخ والواقع، وليس وفقاً لأسسها النظرية والمعرفية، والعالم لا تعني له الحداثة إلا كونها كارثة إيكولوجية وإنسانية، فالحداثة ليست سوى الوجه الأبرز لبؤس العالم المتمدني أرضاً وزمناً.

الحداثة المتأكلة

كيف لنا أن نعرف الحداثة زمنياً أو معرفياً؟ إذ بقدر ما يبدو التقسيم التاريخي سهلاً بقدر ما يخفي إشكاليات معقّدة، فالتطور الخطّي للتاريخ يفرض علينا الإيمان بفكرة التقدم الكلي التي بلورها هيغل، لكن التاريخ غالباً ما أظهر لنا أنه لم يسر بالخط نفسه أو بالنهج ذاته على حد تعبير فوكو، كما أنّ تحقيب العصور انتهاءً إلى عصر الحداثة يخترن مسبقاً وضع الحداثة كنهايةٍ للتاريخ وكغايةٍ للحضارات جميعها، عليها أن تسعى إليها لتحقيق حلمها في الوصول إليها، يضاف إلى ذلك كلّ الجدل الذي لا يكاد يخفت حتى يحتد ويتعلق بتاريخية المصطلح ولحظة اكتشافه التي تعني حتماً بداية تفكير من نوع جديد.

وإذا كانت الحداثة نتاجاً غربياً محضاً ومحصّلة لسياق التطور التاريخي الغربي فهي وفقاً لذلك وريثة لعصور مختلفة تمتد من العصور القديمة فالإيونانية وعصر النهضة والأنوار لتنتهي إلى الحداثة بوصفها الزمن التاريخي الذي كُتف معارف العصور السابقة جميعها، وأعاد إنتاجها بصفة إنسانية من نوع جديد أطلق عليها النزعة الإنسانية، لتأخذ هذه النزعة سمة كونيةٍ ليس لفضائلها الخلقية فحسب وإنما لتداخل اعتبارات سياسية وعسكرية واجتماعية واقتصادية معينة.

فمصطلح الحداثة بتعبير بير بروكر كان بناءً على ما قامت أركانها بعد وقوع الحدث نفسه¹، فاستخدام اللفظ كان حديثاً جداً ومحصوراً بالحقل الأدبي، إذ عنت الحداثة عندها "الجدة" بما هي أداة للإبداع الخلاق والرؤى المبتكرة، ولا شأن لها بالمضمون، فقد كانت بس إلبوت برمزيته الجديدة يعبر عن "هوى" نقدي من نوع جديد لا وجود فيه للإحساس الجمالي أو للرومانسية الشعرية والتذوق الفني بقدر ما تختزن لغته ذروة الحداثة ونهايتها ونشأتها ودمارها الذاتيين، وهنا سنتكسب ما بعد الحداثة أولى رموزها، رغم أنه لدى الكثير من النقاد الأدبيين كان إلبوت قد دشّن ما بعد الحداثة وأعلن ولادتها، فهل ستولد الحداثة على يد من بشر بموتها؟ تلك هي أولى المفارقات الجدلية في علاقة الحداثة بما بعدها.

من غير شك تحتفظ لفظة "الحداثة" بالكثير من قوتها وألقها بسبب ارتباطها بشعور معاصر متميز يعني أننا نعيش في أزمنة جديدة بالكامل، فالحداثة هي وعي جديد، شرط تمكن الغرب من تحقيقه وإنجازه، وأحياناً تفاعل ضده من أجل تقويضه وإلغائه.

فالحداثة، وفقاً لذلك، زمن تاريخي أكثر من كونها وعياً جديداً، وإن كان هذا الوعي الجديد قد تمظهر في فترة تاريخية محددة مما جعلها لصيقة بعددٍ من المحددات بدءاً من العقلانية والتنوير وانتهاءً إلى فكرة التقدم، فهي تتجلى إذاً في مجموعة من القيم التي تعبر عن روح الزمن وفعل العصر. لذلك يبدو من غير المجدي أن نبحث عن تأريخ للحداثة وتقسيم العصور وفقاً لها على اعتبار أن اكتشاف العالم الجديد والتوسع الاستعماري واستحواذ أسواق جديدة يرمز إلى عصر النهضة، والنزعة الإنسانية والإصلاح البروتستاني يرمزان إلى عصر الأنوار، ثم في القرنين السابع عشر والثامن عشر أرسيت الحداثة قواعدها الفكرية مع عقلانية ديكرات الذي يعتبره المفكر الأمريكي ما بعد الحداثي ريتشاد رورتي أبا الحداثة ومؤسسها، أما هابرماس فإنه يعيد الحداثة إلى عصر الأنوار معتبراً أنها مشروع لم يكتمل بعد²، في حين أن النقاد الأدبيين يحددون تاريخ ميلاد الحداثة في النصف الأول من القرن العشرين، ويستخدمون المصطلح للدلالة على مجموعة من الحركات التي جاءت لتحطيم الواقعية أو الرومانسية، وكان ديدهنا التجريد والإغراق في الرمزية كالانطباعية والتعبيرية والتكبيبية والدادائية والسرالية، مع الإقرار بعدم وجود ما يوحد هذه الحركات، بل إنّ بعضها جاء ثورة كاسحة على بعضها الآخر³. وإذا كانت الحداثة الأدبية قد فرضت نفسها على الأدب المعاصر بعد الحرب العالمية

¹ - الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم بيتر بروكر، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة د. جابر عصفور (أبو ظبي: منشورات الجميع الثقافي، ط1، 1995) ص 20

² - هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار/حزيران 1986، ص 42

³ - Malcom bradury and games Macfolane (edites), Modernism (1890-1930), Harmond worth, 1967

وقد ظهر للكتاب ترجمتان: الأولى بعنوان: حركة الحداثة، ترجمة عيسى سمعان (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) والثانية بعنوان: الحداثة، ترجمة مؤيد فوزي حسن (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط2، 1995).

الثانية فإنّ التربة الخصبة التي ساعدت على ولادتها وإنضاجها يبدو أنها غير متفقٍ عليها أيضاً، إذ تتنازعها الثقافة الإنكليزية والأمريكية والفرنسية، فالنقاد الأمريكيون الجدد في الأربعينيات يقرؤون رموزهم كروادٍ للحداثة حيث إليوت وعزرا باوند ووليامز وغيرهم الذين تحوّل الشعر معهم من قضايا التعبير عن الذات إلى قضايا البناء والإنشاء مع إعادة ابتكار تقنيات تدور حول الأسطورة والخيال والحلم، إلا أنه في الوقت نفسه نلحظ الحركة الإنكليزية وعلى رأسها فيليب لاركن وأولن وأميس وكيرواك يسعون إلى العثور على نموذج لبناء شعري مختلف، ربما لم يجد له حضوراً وكثافة بالأثر الذي تركه إليوت في الثقافة الأمريكية، لكنه كان موجوداً بمعنى من المعاني، ممّا يعني أنّ الحداثة الشعرية ترعرعت في البيئة الأمريكية التي كانت تعدّ نفسها للدخول في زمن جديد مختلف، لذلك فقد بدت أنها ذات حاجة وجودية لإثبات تفرّدها وتميّزها وتمرّدها عن الرحم الذي خلقت فيه، أي الرحم الأوربي، لذلك كان من الطبيعي أن يجد رموز الشعر الحداثيين جمهورهم الأكبر في العالم الجديد، وأن يستهجن صوتهم في بلد التقاليد الأرستقراطية العريقة، وما يعزز ذلك التفسير أنّ نقطة الجدل الرئيسة التي تدور حول الحداثة الشعرية إنما تتعلق بعلاقتها بجمهورها، بين ثقافة محافظة تصرّ على ربط ذاتها بالطبقات العليا وبين ثورة شعرية تعتبر نفسها صوت الحركات التحررية والاحتجاجات النسوية وحركات الشواذ، لقد كانت تعبيراً عن التمرد على العصر وثقافته وقيمه وإعادة الاعتبار للعامة والقذارة والشارع، وهذا ما ستنبي عليه ما بعد الحداثة رؤيتها وتشقّ لنفسها طريقاً تعبّراً دائماً من خلالها عن حضور الهامش والمنبوذ والمبعد مما يعيد باستمرار الالتباس القائم بين الحداثة وما بعد الحداثة⁴ لا سيّما فيما يتعلق بمنشأهما وحدود الفصل والوصل بينهما.

ويبقى الحقل الأدبي المجال الأكثر صعوبة في خلق الحواجز ووضع الفواصل، لا سيّما مع وجود تداخلات متبادلة بين الحداثة وما بعدها، كما أنّ الحداثة كونها مشروعاً إنسانياً وحضارياً لم يتبلور في الحقل الأدبي بقدر ما بدا وظهر في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأصبحت عندها الحداثة بمثابة مجموعة قيم متصفة بها تتخلق من خلالها وترسخ وجودها في العالم عبر ثورات تقنية ومعلوماتية متكاملة، لذلك نعود مجدداً مع السؤال الأزلي: ما الحداثة؟ بعد أن فشلت كل المحاولات التقريبية للبحث عن شهادة الميلاد، يبقى إذاً الرهان على تحديد الظاهرة بعددٍ من المفاهيم المقاربة لمشروعها، والتي اتسمت تاريخياً بها وتجلّت في مظاهرها.

يظهر عندها مفهوم العقل والعقلانية بوصفهما الحامل الفلسفي للمشروع الحداثي، لا سيما وأنّ العقلانية قد اتخذت مع ديكارت باعتبارها أساس الحقيقة والمعرفة، إنها القيمة المطلقة والخط الفاصل بين عالم الآلهة

⁴ - بصر ليوتار على كتابة ما بعد- الحداثة بهذه الصيغة أي بوضع الرابط، في حين لا يضع هذا الرابط غالبية الكتاب والباحثين الأمريكيين، ومع الإقرار بأن مسألة الكتابة ليست ثانوية تماماً طالماً أننا نتحدث عن مفاهيم ما بعد الحداثة إلا أننا أثّرنا عدم وضع الرابط تماشياً مع غالبية الباحثين في هذه الظاهرة، وللمزيد فيما يتعلق بتحديد مفهوم ما بعد الحداثة راجع ما كتبه إيهاب حسن، نحو مفهوم "ما بعد الحداثة"، الكرمل، العدد 51 ربيع 1997، ص 12 وما بعدها

القديمة وعالم الإنسان الحديث مركز الكون، ففكرة الحداثة إذاً مقترنة اقتراناً وثيقاً بفكرة العقلانية، كما يصرّ على ذلك آلان تورين في قراءته لمشروع الحداثة⁵، ولكنه يتساءل هل ترتدّ الحداثة في مشروعها إلى العقلانية؟ هل هي تاريخ تقدّم العقل الذي هو أيضاً تقدّم الحرية والسعادة وتاريخ هدم المعتقدات والانتماءات والثقافات التقليدية؟ إنه يرى أنّ المشروع الغربي للحداثة لم يقتصر على ذلك، وإنما أراد هذا المشروع أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلانية إلى فكرةٍ أوسع، هي فكرة مجتمع عقلاني يحكم فيه العقل لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء، فالحداثة تصوّر المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به، وبوصفه أيضاً المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية من أجل تحقيق التجردّ من كل تحديدٍ للغايات النهائية.

لقد جعل ليبنتز Leibnitz من مبدأ العقلانية سبب الوجود وغايته، فكلّ شيء سبب معقول حسب قاعدته الشهيرة، فالإنسان قد تحوّل من متأمّلٍ للكون ومعجبٍ ببديع خلقه إلى غازٍ له منقّبٍ عن أسرارهِ، فأخذ يجوب العالم ويبحث له عن أسبابه المعقولة مميّزاً إياها عن الأسباب غير المعقولة، إلى أن انفتحت أمامه أبواب العلم الحديث، فصار يجد فيه ما يمده بمعرفة أسرار الموجودات، ويمنحه سلطة على الكون، ويستعويض به عن ألغاز الميتافيزيقا القديمة.⁶

لقد عاد ليبنتز إلى الرؤية الأرسطية القديمة القائمة على رفض التناقض⁷ مستلهماً في موندولوجيته (فلسفة الذرات الروحية) التي كانت التصورات السائدة آنذاك حول الميكروبات ومعطيات حساب اللانهايات الصغرى، ممّا ساهم بشكل كبير في ترسيخ قيمة العلم وفق أسسه التجريبية، فالعلم بدا ثمرة رئيسة من ثمار العقلانية التجريبية مع ليبنتز، وكان من الطبيعي بعد ذلك أن تنتهي العقلانية إلى نوع من ترسيخ الذاتية، ذات الإنسان العليا، التي فكت ألغاز الطبيعة وسيطرت عليها وتمكنت من كشف سرّ العالم وفضّ مكنوناته، فقد أضحي الإنسان يدرك نفسه كذاتٍ مستقلة، ذاتٍ لا تكتفي بأن تعلن ما يميزها عن الطبيعة، بل تروّض هذا العالم وتغزوه لكي تجعله، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه، مقاساً بالمعيار الإنساني، فالحداثة كما عبّر هيدغر هي عصر انبثاق تصوّرات الإنسان عن العالم.

⁵ آلان تورين، نقد الحداثة، الحداثة المظفرة، ج1، ترجمة صياح الجهم (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) ص 16

⁶ محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد- الحداثة، حوارات منتقاه من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1996) ص 13، وللمزيد فيما يتعلق بمسارات الحداثة وتحولاتها، راجع: محمد سبيلا، التحولات الفكرية للحداثة، الفكر العربي المعاصر، العدد 110-111، ربيع-صيف 199، ص30.

⁷ جون كوتنغهام، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1997) ص 7 وأيضاً: برتران سان-سرنان، العقل في القرن العشرين، ترجمة د. فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 2000).

ألم يصبح الإنسان سيّد العالم أجمع؟ لذلك لن تجد خياراته حواجز أو تقف أمام طموحاته عقبات، فخطّ التقدم يسير قدماً إلى الأمام ما دامت رغباته تتوافق دوماً مع ما يحققه.

لذلك يشكّل مفهوم التقدم الكلّي القائم على أساس التطور الخطّي للتاريخ مفتاحاً رئيساً لفهم الحداثة وفق حراكها التاريخي، فالتقدم غاية التاريخ، وتحقيقه يشكّل الرهان الرئيس المفروض على العقل البشري، وهنا لا نلاحظ اختلافاً كبيراً بين الفلسفتين الماركسية والليبرالية فيما يتعلق بمفهوم التقدم، وإن كانت الماركسية تضعه كبديلٍ عن التاريخ نفسه عندما تمجده ليصبح الصراع الطبقي مدخلاً رئيساً من أجل إنجاز التقدم التاريخي، ولذلك ظهرت مقولة نهاية التاريخ مبكرة عند هيغل، ليعود فوكوياما ويستثمرها في سياقٍ آخر مختلف معتبراً أنّ التاريخ انتهى الآن لحساب الفلسفة الليبرالية التي سادت العالم وأصبحت بمثابة المنتهى لجميع الحضارات⁸، ومفهوم التقدم كان حاضراً أيضاً في الفلسفتين النازية والفاشية وإن اختلفتا في طريقة تحقيقه، ومهما يكن فإننا نستطيع القول إنّ التقدم التاريخي شكّل الحامل الرئيس للحداثة وبنیان مشروعها، لذلك كان لا بدّ أن تركّز فلسفة ما بعد الحداثة بشكلٍ أوليٍّ على نقض مفهوم التقدم التاريخي وإبرازه بشكلٍ كارثيٍّ، وهذا ما جعل ما بعد الحداثة تدخل في جدلٍ دائمٍ ومستمرٍ مع الحداثة، بل إنّ وجودها مرتبطٌ بضرورة نقدها، وهذا ما استدعى هابرماس إلى القول بأننا بدلاً من التخلي عن المشروع الحداثي لحساب الفوضى التي يطلق عليها ما بعد الحداثة علينا أن نجدد المشروع الحداثي عن طريق ترميم أخطائه وتجاوزها، فما بعد الحداثة لا تتحدد إلا انطلاقاً من الأفانيم التي أسست عليها الحداثة رؤيتها للعالم والعكس صحيح أيضاً.

مع ظهور التيار ما بعد الحداثي اكتشفنا الحداثة بشكلٍ مختلفٍ وتمكّنا من التعرف عليها، ليس فقط في ضوء مشروعها التاريخي الغربي وإنما في آثارها وحقولها المختلفة، مما جعل الحداثة وإرثها التاريخي تبدو متآكلة وباليلة، وعلى حدّ تعبير ليريس (فالحداثة أصبحت لاغية في هذه الأزمنة الكريهة، إنها شيء تجاوزه الزمن، لقد كفّت الحداثة عن أن تكون حديثة)⁹، وتكاد الأدبيات الحديثة تستغرق في وصف "أزمة الحداثة" وفي بيان رثائتها وتناقضاتها بحيث غدت هذه الأدبيات ليست مقتصره على تيار أيديولوجي معين بقدر ما أصبحت نقطة البدء في القول الفلسفي والأدبي والسياسي والمعماري والفني وغير ذلك، فنحن لا نعيش أزمة وحيدة محددة بقدر ما كشفت الحداثة عن أزمتها عديدة جائلة في كل الأرجاء¹⁰، ضمن هذه المشروعية المعرفية سيجد

⁸ - فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، فؤاد الشايب، تقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993).

⁹ - حسان العرفاوي وروبير سانتو - مارتينو، الحداثة وما بعدها، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد 10-1999، 11، وللمزيد، انظر: كاظم جهاد، من نقد الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الكرمل، العدد 52، صيف 1997، ص 167.

¹⁰ - هنري لوفيفر، ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد (بيروت: دار ابن رشد، 1983) ص 45.

تبار ما بعد الحداثة مبرراته النقدية وسيجد في أفانيم الحداثة القائمة على مفاهيم العقلانية والتقدم والذاتية والتنوير صنميات أسست للفجائع الإنسانية المتزايدة بحيث بدا التقدم التقني غاية، في حين لا ينظر إلى الكوارث الطبيعية والإنسانية التي أنتجها. باختصار لقد فقدت الحداثة مبرر وجودها، وكان لا بد من إعلان نهايتها، ليس من أجل الدخول في عالم جديد، إذ يبدو المثقفون ما بعد الحداثيين الأكثر بعداً عن تقديم تصور كهذا أو أن يجعل هدفه ذلك، إنهم يرون ضرورة انهيار السرديات الكبرى حسب تعبير ليوتار ولكن ليس من أجل إنشاء أخرى مكانها، ولكن من أجل جعل الواقع الذي نعيشه أكثر واقعية وأبعد عن الوهم الذي رافقنا وكدنا نرتهن إلى الأبد في حباله.

فلاسفة التشكيك¹¹ أو الثائرون على الحداثة:

كان فرويد قد تحدّث في مقال له عام 1971 تحت عنوان "صعوبة أمام التحليل النفسي" عن الجراح النرجسية التي مُني بها الإنسان منذ نشأته، فكوبرنيكوس قلب معادلة المركزية الأرضية في النظام الكوني، وقرّر أنّ الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس كما كان شائعاً في النظريات التقليدية واليونانية القديمة، مما جعل مركزية الإنسان باعتباره سيداً للكون تتعرض للاهتزاز والاختلال، إذ أصبح تابعاً للنظام الشمسي وليس مركزاً للكون والنظام الفلكي، ثم جاء داروين ليصيب الإنسان بجرح آخر عندما اكتشف أنّ أصله ليس سامياً أو إلهياً وإنما يعود أصله إلى السلالة الحيوانية، فالإنسان الذي اغترّ بنفسه معتبراً أنه سيد البشرية وأصلها على هذه الأرض وجد أنّ نسله يعود إلى القرود، أما ثالث الجراح فكان مع فرويد نفسه عندما اعتبر أن الإنسان ليس سيد نفسه ومالك قراره، فالنفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها، إذ تحت سطح الوعي يكمن اللاشعور حيث تصنع قرارات الإنسان الأكثر مصيرية، وهكذا أصيب الإنسان بجرح نفسي بعد الجرحين الكوني والبيولوجي، فالإنسان الذي طالما تباهى بحيازته ملكة الوعي، ها هو ذا يفقد امتيازه ذاك عندما أكد فرويد أنّ الوعي متعين بالعمق اللاشعوري أكثر منه بالسطح الشعوري، إذاً لقد أحدث كوبرنيكوس ودارون وفرويد ثورة في الوعي والتأويل، ولم يتحقّق ذلك عن طريق اختراع غير المألوف أو غير المتخيل بقدر ما أعطوا معنى جديداً لشيء أبرزوه وأظهروه، فمعهم تغيّرت علاقتنا مع الطبيعة والذات والأصل، مما أضفى رؤية مغايرة عزّزت مشروعية الإنسان الغربي نفسه في مشروعه الحداثي رغم أنه أصيب بجراح نرجسية ألمته لكنها فتحت أمامه آفاقاً جديدة مختلفة كلياً عن السابق، فالشكّ والنزعة النقدية كلاهما جعلتا ديكرت يؤسس

¹¹ كان بول ريكور أول من أطلق على كل من ماركس وفرويد ونييتشه لقب أساتذة التشكيك، ويشرح ذلك قائلاً (لو عدنا إلى القصد المشترك فيما بينهم لوجدناه في اعتبار الوعي أولاً وفي مجموعه وعبارة "زائفاً". إن الفيلسوف المكوّن في مدرسة ديكرت يعرف أن الأشياء قابلة لأن يشكّ فيها، وأنها ليست بالشكل الذي تظهر فيه، غير أنه لا يشكّ في أن الوعي ليس كما هو يظهر لنفسه، ففي الوعي يتطابق المعنى مع الوعي به، منذ ماركس ونييتشه وفرويد أصبحنا نشكّ في ذلك، فيعدّ الشكّ في الأشياء دخلنا في مرحلة الشكّ في الوعي نفسه) محمد الشيخ، مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، دراسات عربية، العدد 8/7، أيار/حزيران 1991، ص 57

ترسيخ الذات الإنسانية ويدشن مشروعه العقلاني الذي ستنتب منه بذور الحداثة في أولى خطواتها، لذلك من الطبيعي أن تكون بذور ما بعد الحداثة تبدأ من الشك، فما قام به ماركس ونيتشه وفرويد الذين هم فلاسفة التشكيك كما يطلق عليهم مفكرو ما بعد الحداثة أنهم أسسوا لإمكانية قيام تأويل جديد على حد تعبير فوكو¹²، فهم لم يصفوا معنى جديداً على أشياء لم يكن لها معنى، وإنما غيروا في الحقيقة طبيعة الدليل، وبدلوا الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بها، وهنا يدخل فوكو في عملية تأويل للتأويل الذي قام به كل من ماركس ونيتشه وفرويد في قراءة المشروع الحداثي، فمفهوم السطح شديد الأهمية عند ماركس، ذلك أن ماركس بين أن كل ما يوجد من عمق في مفهوم البرجوازية عن النقود ورأس المال والقيمة ليس في الحقيقة إلا سطحيات، وهنا يتقاطع التوسير مع فوكو في قراءتهما أو تأويلهما لماركس، فحسب التوسير لا تعترف النظرية التاريخية لماركس بوجود الذات ولا الفاعل التاريخي، على عكس ما يشيع لدى الماركسيين الأرتوذكسيين، وهو لذلك يستعير مصطلح القطيعة المعرفية (الإبستمولوجية) من غاستون باشلار ليعيد توظيفه في التطور الفكري لماركس، إذ يقسم حياته الفكرية إلى مرحلتين كبيرتين لا توجد بينهما استمرارية بقدر ما تترسخ القطيعة¹³، فالمرحلة الأولى والتي هي مرحلة الشباب تمتد إلى كتاب (الأيدولوجيا الألمانية) عام 1845 حيث كان ماركس واقعاً تحت تأثير الفلسفة الهيجلية مركزاً على الإنسان بوصفه وعياً وإرادة، وعلى التاريخ بوصفه غاية وتقدماً، أما في مرحلته الثانية أو مرحلة النضج فقد أعاد ماركس النظر في العلاقة الجدلية بين الأيدولوجيا والواقع، فلم تعد الأيدولوجيا مجرد وعي زائف أو غير مطابق للواقع يكفي إعادة تصويبه حتى يتمّ التخلي عنها ونبذها مثلما تبشّر بذلك النظرية الوضعية استناداً إلى سلطة العلم، بل هي علاقة متينة بالوجود الاجتماعي للأفراد وليست مجرد بنية فوقية مضافة إليها¹⁴، وسيخضع ماركس إذاً لعملية التأويل المضاعف كما يسميها امبرتوايكو، سيصرّ الفلاسفة الجدد¹⁵ على قراءة ماركس بوصفه ناقداً للحداثة ومقوضاً لأسسها، بل إن دريدا سينعش طيف ماركس بوصفه روحاً متجددة علينا أن ندعو إلى تكاثرها والنهل من ينبوعها¹⁶، وبمحاذاة

12- ميشيل فوكو، نيتشه - فرويد - ماركس، والمقال عبارة عن نص شارك به فوكو في ندوة حول نيتشه، وترجمه عبد السلام بن عبد العالي في مجلة الكرمل.

13- لويس التوسير، قراءة رأس المال، ترجمة تيسير شيخ الأرض (دمشق: وزارة الثقافة: 1974).

14- رفيق عبد السلام بوشلاكة، مازق الحداثة والخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، إسلامية المعرفة، السنة 2 شتاء 1996، العدد 6، ص 110

15- لا تحيل عبارة الفلاسفة الجدد إلى التاريخ الزمني بقدر ما تعبر عن ممارسة جديدة للفلسفة وإعادة قراءة لمفهومها ووظيفتها بشكل مختلف مع دولوز وفوكو ودريدا وغيرهم بحيث لم تعد الفلسفة تلك الأبنية المعرفية الكبرى التي تجعل من مهماتها إعادة تفسير العالم والبحث في أسئلته الميتافيزيقية وإنما أصبح دورها يتحدد في اجترار المفاهيم والأدوات المعرفية بوصفها وسيلة التعرف على الذات والآخر بما يؤكد في النهاية نزعة الاختلاف ويرسخ التعدد والتنوع والمغايرة.

16- جاك دريدا، أطراف ماركس، ترجمة دمنذر عياشي (حلب: مركز الإنماء الحضاري: 1995).

ماركس سيعاد اكتشاف فرويد من أجل تأويله أو بالأصح تأوله، ذلك أنّ فوكو يصرّ باستمرار على قراءة فرويد بوصفه نيتشويًا.¹⁷

حيث لم يقرأ المرض على أنه نتيجة صدمة، بل حاول أن يبحث عن الاستيهامات الكامنة في منطقة اللاشعور الخفي الذي يحكم الإنسان، وبذلك أهمية الإنسان من وجهة نظر فرويد لا تكمن في كونه كائناً عاقلاً، ولا في كونه ذاتاً قاصدة وواعية متحكمة في نفسها، ولكن بوصفه كائناً حيويًا له حاجاته ورغباته المرتبطة بدوافع الغريزة ودوائر اللاوعي، وفرويد هزأ من الحداثة ومشروعها القائم على العقلانية والأنسنة عندما ردّ العقل نفسه إلى دائرة اللامعقول باعتباره أحد منتوجاته ومفاعيله، فالمعقول أصبح طريقاً لـ "اللامعقول"، وهذا ما دفع جاك لاكان لوصف التحليل النفسي الفرويدي بأنه يكشف لنا عن البنيات اللاشعورية التي تتحكم بسلوك الإنسان الذي لطالما اعتبر نفسه أنه الأكثر تحكماً بحركاته والأشدّ عقلاً لها ووعياً بها.

أما نيتشه نبي ما بعد الحداثيين ورسولهم - كما يصفه البعض - فقد تعرّض إلى علميات بعث وإعادة تأويل واستعادة مستمرة، فالنقد النيتشوي للحداثة أسس لتيارٍ خاص به، تيارٍ يسعى إلى تقويض بدايات العقلانية الغربية وكلّ القيم الملازمة لها عن طريق رفضه للقول بمنطقية الوجود أو الإيمان بغائية الكون، ذلك أنّ النماذج المنطقية التي يثبتها فلاسفة الميتافيزيقا لا تعدو أن تكون أو هاماً يصرّون على معاشتها من أجل حفظ تماسكهم الوجودي، وهكذا يمكن التأكيد بكامل الشرعية على حدّ تعبير جيانى فاتيمو أنّ فلسفة ما بعد الحداثة إنما ولدت في كتابات نيتشه، وبشكل أخص عن مجموعة الأعمال التي كتبها بعد كتابه (إنساني مفرط في إنسانيته)¹⁸ وهي تشتمل على كتابي (الفجر) في عام 1881 وكتاب (العلم المرح) عام 1882.¹⁹

إنّ نيتشه في نصه (إنساني مفرط في إنسانيته) ينظر إلى الحداثة بوصفها انهياراً، ولكنه لم يعد يبحث عن الخروج من الحداثة باللجوء إلى قوة مخلّدة، بل يسعى إلى إحداث انحلالها عن طريق تحذير النزعات التي تتسم بها، وذلك بإجراء نقد للقيم العليا في الحضارة مما يؤدي إلى تلاشي مفهوم الحقيقة وانعدام كل أساس للاعتقاد بأساس، أي لواقع يتأسس على الفكر وهذا ما يسميه نيتشه (إرادة الحقيقة) إذ لم يتبق للحياة والعالم معنى سوى إرادة القوة المحضة.

¹⁷ - إشكالية التأويل كانت حاضرة لدى ميشيل فوكو في العديد من دراساته وللمزيد حول ذلك، انظر بودومة عبد القادر، إشكالية التأويل بين ريكور وفوكو، كتابات معاصرة، العدد 38، آب/أيلول 1999، ص 81

¹⁸ - نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي (بيروت: أفريقيا الشرق، 1998).

¹⁹ - نيتشه، العلم المرح، ترجمة وتقديم حساب بورقية ومحمد الناهي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط 1، 1993).

لذلك لن يكون بالإمكان الخروج من الحداثة بتجاوز نقدي من داخلها، بل وجب البحث عن مخرج آخر، وهنا نصل إلى اللحظة التي يمكن تحديدها بوصفها لحظة ميلاد ما بعد الحداثة²⁰ على غرار إعلان موت الإله في كتاب (العلم المرح) وهنا يمكن المماثلة بين صرخة نيتشه في (موت الإله) التي كانت بمثابة الإعلان عن تصدع جميع الضمانات التي كانت تسمح بتعقل العالم، وتطويحاً بجميع المرتكزات والماهيات، بما في ذلك الإنسان نفسه الذي أصبح مجرد لعبة للتشتت والاختلافات في وجود عرضي لا ماهية له، وبين مفهوم نيتشه عن (العود الأبدي) إذا تأولناه على أنه الكشف عن ماهية الحداثة بوصفها حقبة إرجاع الوجود إلى الجديد، فموت الإله كان ضرورياً بالنسبة لنيتشه لأن الإنسان لا يتحمل أن يترك شاهداً عليه على قيد الحياة²¹ وبتعبير نيتشه نفسه (لقد وجب للإله حقاً أن يموت، لأنه كان يرى عمق الإنسان وخلفيته، كل عاره وقبحه المخفيين، كانت شفقتة بلا حياة، كان يتسلل إلى الثنايا الأشد قذارة، هذا الفضولي، هذا الفاقد للتحفظ، محسوس الشفقة هذا، لقد وجب أن يموت فقد كان ينظر إليّ بلا انقطاع، أردت الانتقام من هذا الشاهد أو أن أكف عن الحياة).

بعد موت الإله سيكتشف الإنسان أنّ هذا العالم لن يكون حقيقياً، إنه عالم وهمي واختراع قائم ما وراءه، فالعالم ليس مبنياً إلا على حاجات الإنسان النفسية الخاصة به، فهو ليس مؤسساً إطلاقاً على الإيمان به، لكن المرء لا يتحمل هذا العالم الذي لم تعد له الإرادة لِنفيه، لذلك فقد وصل المرء إلى الشعور بانعدام قيمة الوجود حين فهم أنه لا يمكن تفسيره في مجمله لا بواسطة مفهوم "الغاية" ولا بواسطة مفهوم "الوحدة" ولا عبر مفهوم "الحقيقة" لا يصل إلى شيء، لا يبلغ شيئاً بهذه الطريقة، إنّ الوحدة الإجمالية مفتقدة في تعدد الصيرورة، إذ ليست ميزة الوجود في أن يكون "حقيقياً" بل أن يكون "زائفاً"، فلم يعد للمرء أي مبرر لإقناع نفسه بوجود عالم حقيقي، باختصار، إنّ مقومات الغاية والوحدة والكينونة التي أعطينا بفضلها قيمة للعالم إنما نستعيدها منه، ويبدو العالم كما لو أنه فقد كل قيمة²². فإرادة القوة كما يرى بيير بودو تمثل آخر جهد نيتشوي للسيطرة على الزمن، فالإنسان والعالم اللذان تحركهما إرادة القوة يخلقان العودة الأبدية في الوقت ذاته الذي يعطيها فيه، فلا تعود بناهما الزمنية تتعاقبان في التطور، فهما يقفان جامدين متناغمين مثل خواء مليء بالوعود، مهتدين مثل كائنات كاملة على وشك الدمار لهذا السبب فإنهما إذ يجمدان نفسيهما في الحيز، يحاولان أيضاً أن يجمد الزمن فيهما لكي يعيدا تقويمه، لإفقاذه دوماً كان يحركهما، وكذلك لأجل إعادة الزمن لجوهره ولعدمه الأولين، فكل شيء يحدث كما لو كانت إرادة القوة أولاً رفضت لتلويث الزمن والحياة، وكما لو كان المقصود من الحياة أن

20- جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة د. فاطمة الجبوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) ص 187، وانظر: فتحي المسكيني، نيتشه "نابئة" الحداثة، الفكر العربي المعاصر، العدد 118 - 119، ربيع وصيف 2001، ص 30

21- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د.ت]).

22- جيل دولوز، نيتشه، تعريب أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1998) ص 102

تتوقف في الزمن لإفقاده معنى حضوره ووجوده، وهكذا بات الزمن المطلق لإرادة القوة التي ليست كذلك إلا بفضل وجود نوع من الغائية تصطدم بالزمن الكوني الذي يصبح "زماً من دون هدف" في الوقت ذاته الذي يكون فيه محتوماً لكي تبقى إرادة القوة في حالة التوتر، أن نعرف أن جهدها محكوم عليه بالفشل وأن تعرف أنها محكومة بالبقاء أيضاً خارج الزمن، فما يمتلكه المرء بالفعل لا يعود يمكنه أن يريده²³ وتستغرق فلسفة نيتشه العدمية لتضع الإنسان في حكم البعث الأبدى حتى في حال النجاح، فمسعاه لا معنى له لأنه ينزع نحو مراهة مستحيلة بين إرادة القوة والزمن المنفصلين، وهذا ما يمد فلسفة ما بعد الحداثة بالمشروعية الفلسفية عن طريق اتصالها التأويلي المستمر مع نيتشه بوصفه العدمي أو العبثي الأول، فالتأويل كما انتهى إلى ذلك فوكو في قراءته لنيتشه تجربة أساسية، إذ كلما أغرقنا في التأويل نقرب، في الوقت ذاته، من منطقة شديدة الخطورة لا يرتد عندها التأويل على أعقابها فحسب، بل يختفي كتأويل، محدثاً معه اختفاء المؤل ذاته، فبما أن النقطة النهائية للتأويل تظل دوماً نقطة تقريبية، فإن ذلك يعني وجود نقطة انفصال، تلك النقطة التي ينتهي إليها التأويل ليصبح مستحيلاً، عندها نصل إلى شيء شبيه بتجربة الحمق أو الجنون²⁴ كما انتهى نيتشه تماماً إلى ذلك في أيامه الأخيرة²⁵ حيث بدأ الهذيان رقيقه الدائم وخمدت روحه أو اضطربت التي لطالما بحثت عن المجد والعظمة، وإذا كان نيتشه قد عاش أفكاره، وهذا قلما يتحقق للفلاسفة، فإنّ عدميته الوجودية كانت مصداق خطابه العدمي الذي لم يقرأ فيه دعوة إلى مجرد السلب أو العبث بقدر ما أراد إحصاء مظاهر المرض أو الإنهاك التي تعرضت لها القيم في المجتمعات الحداثية، لقد أراد نيتشه أن يبعث الروح في خواء الإنسان، أن يخلق معنى وجوده ويتحمل مسؤوليته في إدارة مصيره ووضع مستقبله بصورة لا تأسره فيها هوية مسبقة أو تعريف حاسم ونهائي²⁶ وهذا ما يجعل نيتشه معاصراً لفكر المعاصرين أو ما بعد حدثي أكثر من الذين يعيشون العصر لكنهم لا يمتلكون روحه مما يجعل الحاجة لاستعادته ليست مشروعة فحسب²⁷ وإنما جزء من مشروع الوصل الفلسفي القائم على ابتعاث الرواد من أجل اجترار الجديد والكشف عن السابق، لكي يكون اللاحق وارثاً شرعياً ومالكاً لنبوءة الماضي التي لا يحدها إلا رواد الذاتية وليس نيتشه إلا أولهم ونبههم المتجدد، ولذلك لن

²³- بيير بودو، نيتشه مفتتاً، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1996) ص 143

²⁴- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشيل فوكو تعريب سهيل القش (بيروت: المؤسسة الجامعية، ط2، 1983) ص 13

²⁵- من الممكن القول أن حياة نيتشه الشخصية كانت مصداقاً عملياً لفلسفته وهذا ما أعطى أفكاره بعداً استثنائياً ذلك أنها تنطلق من تجربة أنطولوجية معيوشة، لذلك من الضروري الاطلاع عن العلاقة الجدلية بين التجربة الشخصية والتجربة الفكرية خصوصاً بالنسبة لنيتشه، انظر: رودولف شتاينر، نيتشه مكافحاً ضد عصره، ترجمة وتقديم حسن صقر (دمشق: دار الحصاد، 1998) وقد صدر الكتاب في طبعته الأولى عام 1895 أي إبان حياة نيتشه مما يضفي على الكتاب أهمية استثنائية لا سيما فيما يتعلق بطبيعة فهم معاصريه له خاصة أنه تصدى للكثير من مسلمات عصره وعمل على نقضها من جذورها، وللمزيد حول حياة نيتشه الشخصية انظر:

Nietzschein Turin: An Intimate Biographe, Lesley chambenlain, picador,1997

²⁶- علي حرب، الجنون من فرط العقل أو محنة الإنسان الأعلى، السفير الثقافي، الجمعة 23/حزيران/2001

²⁷- موسى وهبة، نقد الحاجة إلى نيتشه، السفير الثقافي، الجمعة 24/تشرين الثاني/2000

نرى غريباً أن يصر هيدغر على اعتبار نيتشه ميتافيزيقياً²⁸ ولكن بمظهر جديد، حيث ستعني الميتافيزيقا عند هيدغر الأنطولوجيا، فإرادة القوة التي أعلنها نيتشه يستعيدها هيدغر في إرادة القدرة، إذ لم يعد الوعي تصوراً نظرياً بل صار حساباً تابعاً للقدرة، قدرة المرء في تحويل الوعي إلى معرفة لا تقيم حساباً إلا لذاتها، وعندها يتم تحقيق تجاوز الميتافيزيقا الإشكالية الرئيسية التي حكمت تفكير هيدغر في معظم أعماله، فقد كان يصر على أن نوجه ضرباتنا إلى الميتافيزيقا داخلها، لأن حلم تجاوزها لن يتحقق بدون ذلك.

فتطوّر فكر هيدغر الذي بدا واضحاً في كتابه "الوجود والزمان"²⁹ قاده إلى ضرورة العمل من أجل تدمير تاريخ الأنطولوجيا، مما جعله يؤكد على التطابق الجذري بين مهمة الفكر وعمل التدمير أو التفكير، وهنا ستكون نقطة البداية لدى دريدا الذي سيعيد قراءة هيدغر وفقاً لأدواته المعرفية والمنهجية الجديدة.

إنّ الوضوح الكبير في تقارب مراحل السيرة الفكرية لكلّ من نيتشه وهيدغر يكشف أنّ النتيجة العدمية للانحلال الذاتي لمفاهيم الحقيقة والأساس لدى نيتشه تجد ما يوازيها في "اكتشاف" هيدغر للسمة "الحقّية" للوجود عند هيدغر، إذ ما عاد بإمكان الوجود أن يعمل بوصفه أساساً لا بالنسبة للأشياء ولا بالنسبة للفكر، فإذا انتقلنا إلى الإشكالية المركزية لدى النقاد ما بعد الحداثيين في هجومهم على الحداثة وجدناها تتمحور في اعتبارهم أنّ الحداثة تفتقد الأساس الذي انبنت عليه أو انطلقت منه، بمعنى غياب الأسس الموضوعية لأفكار التقدم والعقلانية والتنوير وغيرها، فهذه القيم تجد شرعيتها من حقلها الميتافيزيقي وليس من أساسها الموضوعي الذي تفتقده، وما زالت الحداثة بعد قرون تبحث عنه، لذلك ظهر الفكر ما بعد الحداثي وكأنه فكر ألهية أو متعة على حد تعبير فاتيمو، ذلك أنّ القيمة المحررة في فعل التفكير والتذكير تغيب عنه، ويظهر على الدوام بوصفه مجرد إعادة دفاعية للموروث الميتافيزيقي، فالفكر ما بعد الحداثي يأخذ على الحداثة عدم إدراكها لأسسها القائمة عليها، إلا أنه بالمقابل لا يمكنه أن يقدم أساساً لتغيير عملي "للواقع" مع تحفظ كبير في استخدام هذا اللفظ، الذي يبدي ما بعد الحداثيون وخاصة ليوتار أهمية خاصة له وتوظيفاً معرفياً مختلفاً عما ظهر في سياق النظريات العلمية والوضعية، ولذلك يجد هؤلاء في هيدغر مبدع أسئلة الميتافيزيقا لأنها تطرح معها طبيعة الإنسان، ولأن سؤال تجاوزها يتعلق بمصير الواقع الإنساني³⁰ لقد قدّم هيدغر مقارنة لذلك أثناء قراءته لتصورات العالم الحديث، فاعتبر أنّ الميتافيزيقا تؤسس عصرًا، وتمنحه من خلال تأويل محدّد للوجود، ومفهوم

²⁸- وصف هيدغر نيتشه في كتابه الشهير (نيتشه والفلسفة) بأن نيتشه يمثل لحظة اكتمال الميتافيزيقا الغربية لأن هذه الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا ليست إلا سقوطاً في الأخطاء الأساسية للوجود.

²⁹- انظر: محمد محبوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا (تونس: دار الجنوب للنشر، ط2، 1996).

³⁰- مارتن هيدجر، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة د. فاطمة الجبوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) ص24، وللمزيد حول وعي هيدغر بالحداثة، انظر: محمد سبيلا، الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيغل وهيدغر، الفكر العربي المعاصر، العدد 116 - 117، خريف 2000 - شتاء 2001، ص

معين للحقيقة مبدأ تشكله الأساسي، وهذا المبدأ يقلب، رأساً على عقب، جميع الظواهر التي تميز هذا العصر، ويتحكم فيها، ذلك أنّ الظواهر الأساسية للأزمة الحديثة التي يتجلى فيها هذا العصر تقوم على أساس العلم والتقنية، وتحول الفن إلى موضوع للتجربة الإنسانية المعاشة، وظهور التأويل الثقافي للحضارات، وأخيراً الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها، ولا يعني ذلك مجرد تنحيها ونكرانها، بقدر ما أصبح العالم ينظر إلى نفسه باعتباره لا منتهياً ولا مشروطاً ومطلقاً.³¹

لقد وصل هيدغر إذاً إلى لحظة تجاوز الميتافيزيقيا بعد شعوره بأنّ الميتافيزيقيا قد بلغت أوجها وأنّ تاريخ الميتافيزيقيا هو ضروب من الأوهام والأخطاء الأساسية، إلا أنه مع ذلك لا يمكن تصور مرحلة من مراحل التفكير الإنساني دون ظلال ميتافيزيقية لأنها قدر الوجود ومأواه، ولا سبيل إلى التخلص من ذلك إلا بتفكيك الميتافيزيقيا مما يؤدي بالنهاية إلى تقويض جميع مرتكزات الوجود الإنساني، عندها لن يبقى سوى الإنسان عارياً من الأوهام أمام حقيقة الوجود، وبذلك تكون الأرضية المعرفية والنقدية التي يشتغل عليها كلّ من نيتشه وهيدغر متقاربة إن لم تكن موحدة، وستكون تربة مناسبة لتنتبت على آثارها أفكار ما بعد الحداثيين الذين يصرون على العدم بوصفه حقيقة الوجود ومعنى الحياة.

فوكو بوصفه نيتشويّاً:

عندما صدر كتاب جيل دولوز (ما هي الفلسفة)³² كتب ميشل فوكو عن صديقه دولوز قائلاً: "يوماً ما سيكون هذا القرن دولوزياً"، ويبدو أنّ هذه المقولة تنطبق على قائلها أكثر من انطباقها على دولوز، ففوكو يكاد يكون الفيلسوف الأكثر شهرة وإثارة للتفكير في القرن الماضي، إذ تمكن من إنشاء خطاب فلسفي جديد خاصّ به بعدما أصبحت المقولات والمفاهيم الفلسفية تدخل في دائرة التكرار المنتظم والمحل، لكننا هنا لن نقف على فلسفته أو أصول أفكاره النظرية لأن ذلك يخرج بنا عن قراءة الإشكالية المحددة بالحفر في أصول الفكر ما بعد الحداثي، لذلك سنقتصر في قراءتنا لفوكو على علاقته مع نيتشه طالما أنه كان يرفض دائماً تصنيفه كنيوي أو عدمي ويصرّ على وصف نفسه بالنيتشوي، فقد كان راغباً في قراءة نيتشه وفي استحضاره بوصفه منهجاً أكثر من كونه رمزاً وناقداً جذرياً، وهذا ما جعل فوكو يلعب دور الحاضن المعرفي للكثير من أفكار ما بعد الحداثيين خاصة مفاهيمهم عن السلطة واحتكاراتها ومستوياتها، إضافة إلى دوره في التحقيب المعرفي الذي خلخل الكثير

³¹ - مارتن هيدجر، التقنية - الحقيقة - الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995) ص 139

³² - جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، 1997).

من أسس النظرية التي قامت عليها الحداثة بالنسبة لتصورها عن التطور الخطي للتاريخ النابعة عن مفهوم التقدم الكلي كما هي عند هيغل.³³

فمن الممكن القول إنّ المشروع المعرفي لفوكو يقترب من نيتشه أكثر مما يقترب من كانط أو هيغل، وذلك لتساؤله عن إرادة المعرفة أكثر من تساؤله عن المعرفة ذاتها، فمشكلة فوكو سياسية تاريخية أو تاريخية سياسية، وليست منطقية أو معرفية صورية³⁴، ومن هنا يتخلّى فوكو عن البحث فيما هو حقيقي وموضوعي ويرتبط أكثر بمختلف الممارسات الخطابية التاريخية، هذا على المستوى المعرفي، أما على المستوى العلائقي فإنّ فوكو كان دائماً يصرّح بأنّ علاقته مع نيتشه تعود إلى سنة 1953 وأنه مجرد "نيتشوي"، كما أنّ العديد من الباحثين قد توقعوا عند هذه العلاقة ودرسوا جوانبها المختلفة، وأول أوجه المقاربة بين نيتشه وفوكو يكمن في استخدام فوكو للجينالوجيا من نيتشه³⁵ بما تعنيه من استخفاف بالأصل ورفض له، فالأصل الأسمى عبارة عن فائض ميتافيزيقي، ولذلك ينتقد نيتشه مختلف معاني الأصل من معنى خلافة الإنسان إلى معنى السلطة وسيادة الإنسان بدلاً من المنشأ الإلهي مروراً بالأصل بمعنى موطن الحقيقة، ذلك أنّ وراء كل حقيقة مهما تكن راهنة مقيسة كثرة كاثرة من الأخطاء، فلا يصدقن أحد أنّ الحقيقة تبقى حقيقة، ونحن نرفع عنها الحجاب³⁶. إنّ تبني فوكو لهذا المنهج الجينالوجي في تحليل الخطاب هو الذي انتهى به إلى إعلان موت الإنسان على اعتبار أنّ مفهوم الإنسان اختراع تاريخي ابتدأ مع بداية ظهور العلوم الإنسانية عندما جعل الإنسان نفسه موضوع الدرس، لذلك فهو اكتشاف حديث النشأة ومن الممكن أن تكون نهايته قريبة³⁷، فنهاية الإنسان تتعلق بولادته، الإنسان لم يكن موجوداً في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، فالعلوم الإنسانية لم تكن قد بدأت تظهر تحت تأثير عقلانية ملحة أو مشكلة علمية لم تلق حلاً، أو لسبب عملي آخر، فإدخال الإنسان، طوعاً أو كرهاً، تمّ يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو ما يجب التفكير به وهو ما يجب أن يعرف في آن معاً، فالبروز التاريخي لكلّ علوم الإنسان حصل بالتزامن مع مشكلة ما، أو حاجة ملحة أو عقبة نظرية كانت أم

³³ - للمزيد حول ذلك، انظر: هيغل محاضرات في فلسفة التاريخ، ج 1، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، ط3، 1983) وأيضاً فتحي المسكيني، هيغل ونهاية الميتافيزيقا (تونس: دار الجنوب للنشر، 1997).

³⁴ - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 200) ص 178

³⁵ - السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994) ص 69

³⁶ - إنّ مفهوم فوكو عن الحقيقة كان محط دراسة الكثيرين، ومن أبرز هذه الدراسات: أوبير دوريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د،ت]).

³⁷ - انظر: عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر - هيدجر - ليفي ستروس - ميشال فوكو (بيروت: دار الطليعة، 1992) ويعتبر ميشال دوسارتو أحد أهم دارسي آثار فوكو بأن موت الإنسان الذي أعلنه فوكو يقصد منه موت كل تصور حول الإنسان زعم أنه حدد المعنى وقبض على الدلالة وتوصل إلى تشكيل نهائي وأبدي لمفهوم الإنسان، وهو ما يعنيه نهاية الكلام حول الإنسان - المركز واحتجاب الأنا من أجل ولادة الهامش، ميشال دوسارتو، الاختلاف وحفريات الخطاب، مقاربة نقدية لآثار ميشال فوكو، ترجمة الزين محمد شوقي، كتابات معاصرة العدد 33، آذار/نيسان 1998، ص

عملية، كلّ ذلك جعل تحوّل الإنسان إلى ظاهرة خالصة، فرداً أم مجتمعةً، أمراً حادثاً، فقد أصبح موضوعاً للعلم لأول مرة منذ ظهور البشرية.³⁸

ويبقى السؤال كيف أسهم فوكو في التمهيد النظري للفكر ما بعد الحداثي؟ وهل ثمة علاقة سببية للنبوية³⁹ وما بعدها في ولادة تيار ما بعد الحداثة بأطروحاته المتعددة؟ لا بدّ أن نؤكد بدايةً على ما كنا قد ذكرناه سابقاً وهو رفض فوكو المستمر لا عتباره بنويّاً، وإن كانت أطروحات دوسوسير اللغوية محط اشتغال فوكو في الكثير من أعماله، لا سيما كتابه الأبرز (الكلمات والأشياء)، كما أنه في الوقت نفسه تعامل مع مقولات كانط النقدية دون أن يجعل منه تعامله هذا كانطياً جديداً كما هي حال التيار الذي تزعمه ألفريد نورث هوبس، فأدق وصف له أنه كان كاتباً مهجناً كما وصفه إدوارد سعيد⁴⁰، مما جعل كتاباته نيتشوية وأحدث من الحداثة نفسها، فهي ساخرة ومتشككة وعنيفة في راديكاليّتها، إنها تملك جرساً خاصاً يجعل منها نسقاً ثقافياً متميزاً.

فوكو قرأ التاريخ لكن دون أن يسكن أو يمكث فيه، مما جعل البعض يتهمه بأنه ضد التاريخ، لكنه كان يمتلك مفهومه الذاتي عن التاريخ بوصفه تحليلاً للتحوّلات الفعلية للمجتمعات نافعاً عنه مفهوم الزمن أو الماضي وربطاً إياه بمفهومي التغيير والحدث⁴¹ فهدف البحث التاريخي هو أن يدرس التحوّلات والشروط التي تتم فيها هذه التحوّلات بالفعل وإقامة جملة من العلاقات انطلاقاً من الوثائق التاريخية المعطاة، مما ينفي عن التاريخ صفته التسلسلية التي أدت إلى تزوير الحدث لصالح التحليل السببي، في حين أنّ التاريخ يجب أن يُعنى بالكشف عن طبقات الأحداث التي تتضاعف والبحث داخله عن أنماط الحقب المختلفة، فالتاريخ ليس حقيّة واحدة بل كثرة من الحقب المتوالية والمستترة الواحدة خلف الأخرى، لذا وجب استبدال المفهوم القديم للزمن بمفهوم تعدد وتكاثر الحقب.

وبقدر ما امتلك فوكو مفهوماً خاصاً عن التاريخ حاول أيضاً أن يبلور رؤية جادة لمفاهيم أخرى تحولت في الفكر الغربي إلى أقانيم ثابتة وناجزة لا تمس، كحقوق الإنسان والعنصرية السياسية وغيرها، وهذا ما دفع أحد المحللين النفسيين إلى القيام بعملية تقريب بين كتاب فوكو (الكلمات والأشياء) وكتاب (كفاحي) لهتلر وانتهى إلى وجود تعارض بين فوكو ومفاهيم حقوق الإنسان، إلا أن فوكو في كتابه (ينبغي الدفاع عن المجتمع) قرأ

³⁸ - ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص ص 283-284.

³⁹ - للمزيد حول علاقة فوكو مع النبوية راجع: إديت كريزويل، عصر النبوية، ترجمة جابر عصفور (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993) ص 287، وأيضاً: جان ماري أوزياس وآخرون، النبوية، ترجمة ميخائيل مخول (دمشق: وزارة الثقافة، 1972) ص 151، وأيضاً: عبد الوهاب جعفر، النبوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، تقديم محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعارف، [د.ت]).

⁴⁰ - إدوارد سعيد، ميشيل فوكو 1927 - 1984، الكرمل، [م.س]، ص 281، وقد أصر سعيد على اعتبار فوكو أعظم تلاميذ نيتشه المعاصرين.

⁴¹ - ميشال فوكو، العودة إلى التاريخ، ترجمة الزواوي بغورة، مجلة أدب ونقد، ص 66.

مفهوم حقوق الإنسان والعنصرية بشكل مختلف، معتبراً أنّ «العنصرية هي، حرفياً، الخطاب الثوري، ولكن مقلوباً» وبدأ فوكو يتحدث عما يسميه بعنصرية الدولة التي هي عنصرية بيولوجية ومركزة⁴²، والنازية استعادت لحسابها الموضوع المتحدثة عن عنصرية الدولة المتعددة لحماية العرق بيولوجياً، ثم عادت واستخدمت العنصرية داخل خطاب رسولي مستثمرة الأسطورة الشعبية التي أتاحت الفرصة في لحظة معينة لنشأة موضوع الصراع بين الأعراق، أمّا العنصرية السوفياتية فسيكون لها طابع درامي أو مسرحي وفق نزعة علموية عندما أعادت الخطاب الثوري المتمحور حول الصراعات الاجتماعية إلى إدارة شرطة تتعهد الصحة الصامتة لمجتمع منظم، وما كان الخطاب الثوري يصفه بأنه عدو طبقي سيصبح في عنصرية الدولة السوفياتية نوعاً من الخطر البيولوجي، إنه المريض والمنحرف والمجنون، وهذا سيكون مدخل فوكو لتشريح مفهوم السلطة، فمن خلال مؤسستين كبيرتين هما السجن والمشفى أسس فوكو مفهوماً جديداً للسلطة متكناً على نيتشه في كثير من آرائه، فقد عمد فوكو إلى تحليل السلطة وأقامها على أساس مبدأ القوة الهدف الأساسي للخطاب الفلسفي حسب نيتشه، فولادة السجن وظهور المصح العقلي لم يكن نتيجة رغبة المجتمع في إدماجهما في علاقاته بقدر ما هدف إلى عكس ذلك تماماً وهو حجر تلك الفئات التي لا تملك عملاً أو وظيفة وبالتالي ظهورها كرقم متزايد في آثار البطالة، لا سيما مع بروز الأزمة الاقتصادية الحادة التي عرفت أوروباً في بداية العصر الحديث، مما سمح لنزعة اقتصادية هي الماركنتيلية باقتراح فكرة بناء المعازل، وهو لذلك ينتهي بأن سلسلة من الأحداث الاقتصادية والسياسية والمؤسسية والقانونية جعلت من الجنون مرضاً عقلياً، والأمر نفسه جعل من السجن عقاباً بديلاً عن التعذيب - الممارسة الشائعة لدى المجتمعات⁴³، فلم يتم التحول من التعذيب إلى العقاب بسبب النزعة الإنسانية للأنوار، وإنما تم التحول لأسباب سياسة تتمحور حول ظهور ما يسمى بأزمة التعذيب، والمؤشر الأساسي لهذه الأزمة هو حضور الشعب كشاهد على مشهد الفظاعة، فهذا الحضور هو المشكلة، ومشكلته أنه حضور ملتبس، إذ كثيراً ما ينقلب مسرح التعذيب من العبرة إلى التعاطف، ومن الانتقام إلى التسامح مع المجرم، وخاصة عندما يعلم الشعب أنّ العقوبة جائزة وأنّ الحكم ظالم، وهكذا يتحوّل المجرم إلى بطل ويبدأ التضامن معه، ومن هنا نشأ مفهوم السجن العقابي، بعد ذلك خضع السجن نفسه لكل التحولات الاجتماعية⁴⁴ إلا أنه ورغم ذلك كله لم يستطع أن يحقق غايته التي تتعلق بإصلاح الفرد وخفض معدل الجريمة، بل إنّ مهمة السجن تحولت إلى صنع الجانحين.

⁴² - حسن الشامي، ميشال فوكو عن العنصرية واللامسامية والنازية، الحياة، السبت 10/أيار/1997

⁴³ - ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ترجمة د. علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990) ص 103

⁴⁴ - المرجع نفسه، ص 236

وهكذا تمكن فوكو من قراءة مفهوم السلطة وفقاً لتمظهراتها السياسية والاجتماعية كما تجلّت في مؤسستي السجن والمصح العقلي، ممّا دفع دولوز إلى اعتبار أن فوكو قد ابتكر بذلك مفهوماً جديداً للسلطة كان الجميع يسعى إليه⁴⁵، ولكن، هل انتقل فوكو من ابتكاره لمعنى السلطة إلى صياغة لنظرية في السياسة؟ طالما أنه كان يستعيد مقولة كلاوز فيتس بشكل معكوس مراراً، فإذا كان كلاوز فيتس يرى أنّ الحرب هي استمراراً للسياسة ولكن بشكلٍ آخر فإنّ فوكو يرى في السياسة حرباً ولكن من نوعٍ مختلف، في الواقع كان فوكو يصرّ باستمرار على عدم امتلاكه نظرية سياسية وذلك بحكم منطقته الراض للروى الكلائية والشمولية وهذا ما سيستثمره مفكرو ما بعد الحداثة فيما بعد في نظراتهم السياسية، لقد كان يهدف، كما يقول، ليس لصياغة نظرية منتظمة وشاملة تضع كل شيء في مكانه، وإنما تحليل خصوصية آليات القوة وبناء معرفة استراتيجية شيئاً فشيئاً⁴⁶.

لذلك فمن السهولة أن نصل إلى استنتاج بسيط مفاده رفض فوكو المطلق للدولة ذات السيادة أو للطبقة الحاكمة، وبالتالي فهو لا يؤمن بثورة ديمقراطية، لأنّ العامة لا توجد في عالمه السياسي، وهو بالتأكيد لا يؤمن بالطليعة الثورية، لأنّ الطليعة ليست سوى الملك مخفياً، مُدّعٍ آخر للقوة الملكية، ولذلك وصفه نقاده بالسلبية تجاه أحداث مايو (أيار) 1968 دون أن يأخذوا بعين الاعتبار تصوره عن المثقف، إذ يرى أنّ صيغة المثقف الطبيعي مالك الحقيقة والعدالة وضمير المجتمع وممثل الكل قد ولى، وحلّ محله عصر العالم المتخصص في ميدان محدد ومجال معين⁴⁷، ولذلك لا يتمثل دور المثقف حالياً في أن يحدد للآخرين ما يجب فعله، أو أن يعمل على تشكيل الإرادة السياسية للآخرين، بل يكمن دوره في إعادة مساءلة البدهيات والمصادر عن طريق التحليلات التي يقوم بها في المجالات الخاصة به، وفي زعزعة العادات وطرق العمل والتفكير، وفي تبييد المؤلف المسلم به، وفي استعادة حدود القواعد والمؤسسات وفي المشاركة من أجل تكوين إرادة سياسية ترفض السلطة بكل أشكالها وأنواعها وتجلياتها⁴⁸.

فتحليل فوكو لكل من السياسة والسلطة ودور المثقف يتكامل بحيث يخرج برؤية يمكن وصفها بأنها متقاربة، حيث السياسة لديه رفضٌ للثورة بكل منطلقاتها، وهي لذلك تنحصر في العناية بإصلاحات الضبط الاجتماعي، حيث نشأت السلطة، وهو لذلك يستطرد في إطلاق أوصافٍ على المجتمع مثل "المجتمع التأديبي"

⁴⁵ - جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987) ص 30

⁴⁶ - ميشيل وولزر، السياسة عند ميشيل فوكو، ترجمة ممدوح عمران، الفكر العربي، العدد 88، ربيع 1997، ص 52

⁴⁷ - يتشكك فوكو في إمكان فئة المثقفين من الاستمرار في الوجود، ويرى أنه من غير المرغوب فيه أن تستمر في البقاء إلا إذا تخلّى هؤلاء المثقفون عن الاستمرار في الوجود، وعن وظيفتهم البنوية القديمة، حوار مع ميشال فوكو، أجراه برنار هنري ليفي، ترجمة مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، عدد مخصص عن فوكو، العدد الأول، السنة الأولى، إبريل 1986، ص 76، أما علي حرب فيستعيد هذه المقولات ويوظفها في سياقها العربي ضمن كتابه، أو هام النخبة أو نقد المثقف (بيروت: المركز الثقافي العربي 1996).

⁴⁸ - فرانسوا إولد، محاوره مع فوكو، ترجمة محمد ميلاد، كتابات معاصرة، العدد 21، أيار/حزيران 1994، ص 96

أو "المجتمع الانضباطي"، أو النظام الكلي الرؤية، وأكثر الوصوفات ترويعاً هو "الأرخبيل السجني"، ومنطلقه في هذه التسمية هو اعتبار أنّ نظام الضبط في السجن لا يختلف عن غيره في المجتمع في كونه يمثل استمراراً وتكثيفاً لما يجري في أماكن مجتمعية اعتيادية، ولذلك ينحصر دور المثقف في فضح هذه العلائق السلطوية المتشابكة وتظهيرها وإبرازها من الخفاء إلى العلن، ومادام المثقفون يصرون على لعب دور المبرر الكلي فإنّ خطابهم هذا يعكس كونهم جزءاً من نسق السلطة نفسها، وفكرة كونهم عملاء لهذا الوعي المكتوم أو الخطاب المضمر هي في حد ذاتها فرع من هذا النسق كما عبّر فوكو نفسه في أحد حواراته مع جيل دولوز حول علاقة المثقف بالسلطة⁴⁹. فدور المثقف إذاً ليس التموّج قليلاً في الأمام أو قليلاً بجانب لكي يقول الحقيقة الصامتة للجميع، وإنما النضال ضد أشكال السلطة والعمل من أجل إظهارها ومباشرتها.

فرادة فوكو تنبع من اختلافه وتميّزه في النظر إلى المسلمات أو اليقينيّات، ولذلك وجد فيه ما بعد الحداثيين معلماً بامتياز وهداياً إلى أسلوب في القراءة لا يشكك في ما يراه أو يقرأه فحسب بل ويتبع ذلك في التشكيك بأصوله وعلائقه ونهاياته، وهو ما نلحظه لدى تتبع فوكو في تعاطيه مع الحداثة كمرتكز فكري غربي وفي تعامله مع رموزها القائمين ككانط وديكارت وغيرهم.

يقرأ فوكو في إحدى دراساته نصّ كانط الشهير (ما الأنوار) الذي دشن عصر الحداثة وابتدائها⁵⁰، فيصف كانط بوصفه "لغزاً فلسفياً" لأنه يمثل نقطة تمرّكز الحداثة نفسها الأبستيمية والأنطولوجية، ثم يسعى جاهداً إلى التخلص من الوجه الأول للحداثة القائم على المركزية الأنثروبولوجية الغربية التي رسختها الكشوفات الأركيولوجية، لكنه بالمقابل يثمن الوجه الثاني المرتكز على المعرفة، ولذلك يؤسس فوكو في قراءته لكانط ما يسميه بصراع الحداثات⁵¹، فربما كان كانط المؤسس الحقيقي للسلسلة الأبستيمية للحداثة، لكن لا يمكننا إعطاء القيمة الفضلى لكانط وتجاهل نصوص أخرى اقتصادية وبيولوجية وأدبية، قد تمّ تحليلها بمستوى النصوص الفلسفية ذاتها، وبذلك فإن فوكو لا يقرأ الكانطية باعتبارها حدثاً فلسفياً، ولكن باعتبارها حدثاً أركيولوجياً محصوراً في علاقته مع باقي الأشكال النصية للمعرفة، ويخالف بذلك هيدغر الذي يرى في كانط الدافع إلى الحداثة الفلسفية، لكن فوكو يعترف بأنّ فلسفة كانط هي أول فلسفة ربطت صورة الإنسان بتحليلية النهاية، من حيث التفكير في الإنسان بكونه ثنائية تجريبية - متعالية، وهذا سمح لنيته أن يضع حداً لتعدّد التساؤل الكانطي حول الإنسان، فموت الله يدل على موت الإنسان مقابل "الإنسان الأسمى"⁵² وهكذا فوكو يستعيد نيته من أجل

⁴⁹ - حوار ميشال فوكو مع جيل دولوز، المثقفون والسلطة، تقديم وترجمة الزين محمد شوقي، كتابات معاصرة، العدد 31، تموز/آب 1997، ص 48

⁵⁰ - د. الزواوي بغورة، ميشال فوكو الأنوار والتقدم منظور الأنطولوجيا التاريخية، كتابات معاصرة، العدد 38، آب/أيلول، 1999، ص 76

⁵¹ - كيوم بوبلان، فوكو صراع الحداثات، ترجمة خالد سليكي، كتابات معاصرة، العدد 20، ك 1 1993 - ك 2 1994، ص 11

⁵² - المرجع نفسه، ص 14

قراءته لكانط، وهو ما يعيده ويكرره لدى دخوله النقدي مع نصوص ديكارت، فديكارت المبتدئ من الشك من أجل البحث عن الحقيقة والتي يأمل بوجودها باستمرار، يقابله فوكو بأن الحقيقة نفسها مطلب وهمي، إذ هي لا توجد أو لعل الذي يوجد هو مجرد أفق لحقيقة أو تعددية الأفق لا أكثر، فهي ضرب من الرغبة ولا تتجاوز ذلك، رغبة تقييم داخل هذا الكائن⁵³، أما الأكذوبة الثانية لديكارت فهي ما يحاول إيهامنا به من إمكان الذاتية، على اعتبار أنّ الذاتية ترد إلى أنها معرفة لذواتنا، ثم تتحول هذه الأخيرة إلى مشروع إنجاز فكر فلسفي يقام على دعامة أنّ الإنسان ذات قادرة على بناء الحقائق وامتلاكها، وهنا تكمن "وهمية" المشروع الديكارتي كنمط يطمئن إلى الإرادة، في حين أنّ فوكو من منظور نيتشوي يقرر أنه لا يمكن أن نرتد إلى إرادة واحدة، بل تتداخل داخلنا الإرادات وحين نتأكد من ذلك تلغي مشروعية الكوجيتو الديكارتي القائم على أحادية الإرادة، ويتأكد عندها حسب نيتشه أن ديكارت كان مخادعاً لـ "الإنسان الغربي" على حد تعبير فوكو.⁵⁴

أما ثالث مواقع النظر النيتشوي لديكارت حسب فوكو فيتعلق بتلك العلاقة التي يضعها ديكارت بين الإنسان والعالم وما تحمله من نظر تهميشي للعالم، فالديكارتيّة تبسيط للعالم، في حين أنّ العالم هو واقع مثقل بالغرابة والغموض والإشكال وفق نيتشه، فهذه الاعتبارات المتعددة حدت بنيتشه، ودائماً وفق فوكو، إلى ردّ الديكارتيّة إلى مسار لاديكارتي بل سابق عنه من مرجعيات مسيحية من جهة ضمن الفصل بين عالمين، ثم يضيف إليه بعض الأفلاطونية، فديكارت يعطي صورة أصلية وأمينة عن فلسفة لوثر، وباختصار، كان ديكارت حسب نيتشه نسيجاً مركباً من أفلاطون أولاً ولوثر ثانياً.⁵⁵

تلك هي بعض مقاصد المراجعة النيتشوية لديكارت والتي تختلف جذرياً عن التأويل الهيجلي لديكارت، طالما أنّ ديكارت لم يكن إلا صدى لماضٍ أو تكراراً ساذجاً وسالياً لفكر ماضٍ، إلا أنّ ذلك لا يمنع حسب فوكو من أن نيتشه يعترف لديكارت - ضمن موقعه الحداثي - بأنه أضفى على الفكر الكلاسيكي منزعاً علمياً، "فديكارت هو سقراط يقيم بيننا" كان يقولها نيتشه ويكررها فوكو، وإذا كان اشتغال فوكو على الفلاسفة السابقين له حمل معه نكهته الخاصة به فإن ابتكاره لحقول فلسفية بكر لم يطأها أحدٌ قبله هو الذي أعطاه صبغته الخاصة أو دمغته التي طبعت الفلسفة بعده، بحيث لم تعد الفلسفة بعد فوكو كما كانت قبل وجوده أو حضوره، فربما لم يكن فوكو ما بعد حداثي لكنه كان حلقة الوصل الضرورية الوجود من أجل أن يصل هذا التيار إلى غاياته أو نهاياته، فلم تأتِ كتابات فوكو لتبشر بعصر الحداثية البعدية فحسب، وإنما كانت أول تحقيقاتها التطبيقية

⁵³- محسن صخري، فوكو قارئاً لديكارت، دروس الجامعة التونسية (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1997) ص 41، وأيضاً: دروس ميشيل فوكو، ترجمة محمد ميلاد (الدار البيضاء: دار توبقال، 1994).

⁵⁴- المرجع نفسه، ص 42

⁵⁵- المرجع نفسه، ص 44

كما يؤثر مطاع صفدي أن يقول⁵⁶، فقد جاء فوكو ليفتح كتابه المتناهي كما عبّر هو نفسه (إنّ تناهياً بدون لا تناء، إنما يعني ولا شك أنه تناء ما كان لينتهي أبداً، وهو دائماً في حال تأخر بالنسبة لذاته، متبقياً له أيضاً بعض ما يفكر به، في اللحظة ذاتها التي فيها يفكر، ومتبقياً له دائماً من الوقت ليفكر من جديد فيما كان فكر فيه).⁵⁷

دريدا وهيدغر: وإشكالية الميتافيزيقيا:

يختلف الكثير من الباحثين في موقع دريدا من الفكر ما بعد الحداثي، فالبعض يضع فلسفته التفكيكية في صلب الفلسفة ما بعد الحداثية في حين ينظر الآخرون إلى ما بعد الحداثة بوصفها موقفاً متقدماً من التفكيك، وطبعاً المعيار في ذلك يكون بحسب عدميتها وعبثيتها، إلا أنّ قراءة دريدا بوصفه مفكراً ما بعد حداثي يخالف ويضاد نظرة دريدا نفسه لمنهجه وفلسفته/ والذي طالما أصرّ على ابتعاد فكره عن تيار ما بعد الحداثة، لكن ذلك كله لا ينفى "أبوته" لهذا التيار و"تزعمه" الروحي له، إذا صح التعبير، فلسفة الاختلاف التي يدعو إليها مع دولوز تقترب من منطلقات الفكر ما بعد الحداثي وتتضح معه.

وإذا كان هيدغر مُعتمداً سلفاً لدى ما بعد الحداثيين فإنّ اتصاله النقدي المستمر مع دريدا يؤكد الدور الذي لعبه دريدا في تسوية الأرضية المعرفية في قراءة هيدغر، ذلك أنّ التفكيك ليس مذهباً، ولا يشكل نهجاً أو نسفاً متكاملًا يقوم على مبادئ معينة، بل إنه كما وصفه دريدا نفسه استراتيجية تستهدف باستمرار تحقيق مطلب إيجابي⁵⁸. وهو لذلك يتجنب الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية مقابل أن يقيم داخل الأفق المغلق لتلك الثنائيات بهدف العمل على خلخلتها أو زحزحتها.⁵⁹

لن تكون فلسفة جاك دريدا محطّ اشتغالنا بقدر ما نقاربها من حيث إشكالياتها المتمحورة في تجاوز الميتافيزيقا، فقد ذكرنا أن إشكالية تجاوز الميتافيزيقا لدى هيدغر تعتبر نقطة انطلاق بالنسبة للفكر ما بعد الحداثي، لكن دريدا كان من المخلصين لهيدغر لا سيما في تعميق اشتغاله على الإشكالية نفسها، فيقول جاك

⁵⁶ - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة - ما بعد الحداثة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

⁵⁷ - كان من الضروري التطرق إلى مفاهيم فوكو عن المعرفة والجنس والسلطة باعتبارها تشكل مداخل النظر إلى رؤية فوكو الفلسفية والنقدية إلا أن ذلك يخرج بنا عن الإشكالية الرئيسية التي حددها البحث وهي الكشف عن الأصول الفلسفية للفكر ما بعد الحداثي في ضوء مفاصله الرئيسية، دون أن ننكر أن تجديد النظر إلى هذه اليقنيات الحداثوية من منطلق مغاير مع فوكو لعب دوراً بارزاً في مساعدة التيار ما بعد الحداثي في بلورة رؤيته النقدية الجذرية للحداثة. للمزيد حول ذلك يمكن مراجعة ما كتبه فوكو حول ذلك في: الانهزام بالذات، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1992) وإرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990) وحفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987) وقدم عبد العزيز العيادي في كتابه ميشال فوكو المعرفة والسلطة (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1994) رؤية متكاملة لتداخل هذه الأقسام الثلاثة عند فوكو كما كنا قد تطرقنا إلى ذلك في أكثر من مرة ضمن ثنايا البحث.

⁵⁸ - سارة كوفمان وروجي لايبورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط2، 1994) ص 13

⁵⁹ - عبد السلام بنعبد العالي، التفكيك استراتيجية شاملة، علامات في النقد، العدد 31، فبراير 1999، ص 10

دريدا عن نمط حضور فكر هيدغر في فلسفته (لا شيء ممّا أحاوله كان ممكناً لولا انفتاح الأسئلة الهيدغرية، ولولا الانتباه إلى ما يسمّيه هيدغر بالاختلاف بين الكينونة والكائن)⁶⁰. وفي مرّة أخرى أكدّ دريدا أنّ فكر هيدغر يظل بالنسبة إليه أحد أنواع الفكر الأكثر دقة وصرامة وإثارة وضرورة لزمنا هذا⁶¹، إلا أنّ ما يقرأه دريدا في هيدغر ليس وجهه الوجودي الأنطولوجي في (الوجود والزمان)، وإنما يبحث عن هيدغر المتأخر في أعماله غير المعروفة (مقاربات في شعر هولدرلين) و(في الطريق نحو اللغة) حيث يمجد هيدغر فعل الكلام، ويرفع القدرة على القول إلى مصاف الكينونة، حيث لا يوجد أي اسم يناسبها⁶²، إلا أنّ المفكر اليهودي ليفيناس الذي يعتبره الكثيرون سابقاً على دريدا في الكثير من مقولاته يعارض هيدغر في مقولة الكليّة التي يطلقها، إذ يرى أنّ بنية الفلسفة هي بنية علم ومعرفة، وهي تحافظ على هذه البنية حتى داخل كتابات هيدغر، فبواسطة هذه البنية تدمج الفلسفة وتمتص كل ما تفكر فيه، وأهم ما تمتصه الفلسفة، الغير، لكي تحرمه من غيرتيه وترده إلى الذات والوحدة، لكن دريدا يخالف ليفيناس في قراءته لهيدغر ويكتب مدافعاً عن فكر الكينونة معتبراً إياه ليس أنطولوجياً ولا فلسفة أولى ولا فلسفة قوة، فهو غريب عن كل فلسفة أولى، لذلك يجب ألا تتم معارضته بأي نوع من الفلسفة الأولى، كما أنّ فكر الكينونة ليس من شأنه أن يجمع الكائن واختلافاته ولا أن يسجنه، لأن فكر هيدغر بالأساس هو فكر الاختلاف⁶³.

إنّ مصطلح (التفكيك) نفسه الذي اشتهر به دريدا هو تحوير لمصطلح (التدمير) الذي كان هيدغر قد استخدمه، فعلاقة التفكيك كما يقول دريدا بالتدمير الهيدغري كانت دائماً مطبوعة منذ أكثر من عشرين سنة من قبل أسئلة الزحزحات، بل وحتى الانتقاد والنقد كما يقال أحياناً، لكن هل حضور هيدغر في فكر دريدا هو حضور صافٍ غير مشوب بشوائب نيتشوية؟ هنا من الصعب أن نحدّد معالم القطيعة بين الأقرباء الأكثر حميمية لا سيّما لدى اشتغالهما في الإشكال الميتافيزيقي.

فهيدغر ينتسب إلى نيتشه في كشف أساس الميتافيزيقا القائم على "إرادة القوة"، لكنها وفقاً لهيدغر "إرادة الإرادة" أو روح الإرادة الهيجلي (فالميتافيزيقا بكل أشكالها وفي كل أطوار تاريخها، هي قدر وحيد، لكن ربما أيضاً قدر الغرب الضروري وشرط سيطرته الممتدة إلى كل الأرض) وإذا كان نيتشه أول من أقام ربطاً بين الفكر الفلسفي والعلمي والديني وإرادة القوة، فإنّ هيدغر يرى ضرورة تجاوز الميتافيزيقا على المستوى الأنطولوجي بعيداً عن سياقات الفكر النظرية، وهو ما سماه هيدغر "إرادة الإرادة" ومبدأ السيطرة على

⁶⁰ - مواقع، حوارات مع جاك دريدا، هنري رونس وجوليا كريستيفا وآخرون، ترجمة وتقديم فريد الزاهي (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988).

⁶¹ - حوار مع جاك دريدا، العرب والفكر العالمي، العدد 6، ربيع 1989، ص 152

⁶² - محمد الشيخ، مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، في فكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد 10/9، السنة 27 تموز/ آب 1991، ص 43

⁶³ - المرجع نفسه، ص 44

الموضوع وعلى الطبيعة⁶⁴، ثم يأتي دريدا ليكشف المفارقات والمآزق المنطقية التي يقع فيها هيدغر، رافضاً مفهوم الماهية الذي بنى عليه هيدغر تصوره عن الكينونة ومعادياً للنزعة الإنسانية بإطلاق والتي يلحظ وجود بقايا خاصة إنسانية لدى هيدغر، كما أنه لا يرى إمكانية لنقد الميتافيزيقا من داخلها دون مساعدة مفاهيم ما وراثية، إنَّ دريدا يريد إذاً أن يكون هيدغرياً أكثر من هيدغر نفسه على حد تعبير لوك فيري، يبدو وفقاً لذلك أنَّ دريدا وهيدغر يتبعان الغايات التفكيكية نفسها إلا أنَّ الخلاف يبرز بينهما من خلال قراءتهما لأعمال نيتشه، حيث يرى دريدا أنَّ هيدغر محدد بتفسير موضوع حقيقة الوجود والتي تساهم بأسطورة التركيز الرمزي نفسها في صياغة الأصول والحقيقة والحضور، في حين يهدف دريدا إلى الكشف عن ميتافيزيقا الحضور من أجل تقويضها وتفكيكها.⁶⁵

تفكيك التفكيك، أو وهم الخروج من سلطة الميتافيزيقا:

لطالما أصرَّ دريدا على أنَّ التفكيك ليس منهجاً أو رؤية متكاملة، وذلك كي لا يتم التعامل معه بوصفه مجرد أدوات معرفية يمكن توظيفها أو تطبيقها في حقول المعرفة المختلفة، بل إنَّ استراتيجية التفكيك تتعامل مع النصوص بغض النظر عن تصنيفاتها، فهي لا تناصر منطقاً ضدَّ آخر، ولا تجلس الطرف المقصي في تراتبية ميتافيزيقية معينة، بل تحاول القضاء على التراتبية نفسها، وهي لذلك تتعامل مع النصوص الفلسفية لأنها تتعلق أساساً بمجمل تاريخ الفلسفة، دون أن تهمل الممارسات أو التضمينات السياسية اللامدركة⁶⁶، وانطلاقاً من التفريق بين مفهومي النص والنسق، حيث يتعدى النسق النص ويتجاوزه، في حين أنَّ النص ليس مجموعة دوال ومدلولات بل هو أثر (trace)، ومفهوم الأثر الذي يحتل مكانة مركزية في فلسفة التفكيك يشير إلى إمحاء الشيء وبقائه في الآن ذاته محفوظاً في الباقي من علاماته⁶⁷، لذلك فدريدا يرفض النسق لأنه يرتبط بالمنهج البنيوي، والمنهج البنيوي كما يراه دريدا مهووس بالبحث عن المركز، فهو وفقاً لذلك أسير ميتافيزيقاه الخاصة، في حين يتمثل مشروع دريدا في التفكيك في مجابهة الميتافيزيقا عبر زحزحة المركز نفسه، وبغية القضاء على كل مركز، لذلك فالتفكيك يتجاوز المنهج البنائي بالرغم من أنه يستعين ببعض أدواته ومفاهيمه، لكنه لا يظل سجين ميتافيزيقاه.

⁶⁴ - بيير ف. زيماء، التفكيكية دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1996) ص 46

⁶⁵ - كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والتطبيق، ترجمة رعد عبد الجليل جواد (اللاذقية: دار الحواز، ط2، 1996)، ص 77

⁶⁶ - حوار مع جاك دريدا، الكلام عمل تربيوي، ترجمة أحمد عثمان، القاهرة، فبراير/مارس 1997، ص 169

⁶⁷ - عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل (دمشق: دار الحصاد، 2000) ص 91

التفكيك يتعامل إذاً مع النصوص بوصفها إمكانات غير مستنفدة، نبع غير مستتهك، إذ تظلّ دائماً قابلة للاستثمار⁶⁸، لكنّ النص لدى دريدا يختلف عمّا قدمه اللسانيون من تعاريف مختلفة للنص، ذلك أنّ النص لدى دريدا مرتبط بالكتابة، ففي كتابه الشهير (في علم الكتابة) أو الغراماتولوجيا (Of grammatology) يرغب في زعزعة أو زحزحة (deplacement) التمرکز حول الصوت، لأنّ الصوت يعمل كوسيط بين العقل والسلطة المتعالية، ويريد أن يخلق تمرکزاً حول الكتابة، وهذا ما حدا بعدد من النقاد لاعتبار التفكيك انتقالاً من التمرکز حول العقل إلى التمرکز حول الكتابة⁶⁹، لكنّ الكتابة لا تعني هنا المفهوم التقليدي الذي ساد عن الكتابة خلال التراث الغربي بمعنى "الحرف" أو "النقش المرئي" والذي طالما عبّر الفلاسفة عن كرههم لها بسبب خشيتهم من قوتها في تدمير الحقيقة الفلسفية التي يريدون تقريرها، تلك الحقيقة التي تقوم على الأفكار المجردة كالمنطق والأفكار والفرضيات التي يرون أنها تُلوّث عندما تكتب⁷⁰، في حين أنّ الكتابة تصبح لدى دريدا القيمة الأولى، وتتجاوز حالتها القديمة من كونها حدثاً ثانوياً يأتي بعد (النطق) وليس له من وظيفة إلا أن يدل على النطق ويميل إليه، إنّ الكتابة تتجاوز هذه الحالة لتلغي النطق، وتحل محله، وبذلك تسبق حتى اللغة، وتكون اللغة نفسها تولداً ينتج عن النص، وبذلك تدخل الكتابة في محاوره مع اللغة فتظهر سابقة على اللغة ومتجاوزة لها، ومن ثمّ فهي تستوعب اللغة، فتأتي كخلفية لها بدلاً من كونها إفصاحاً ثانوياً متأخراً، والكتابة إذاً ليست وعاء لشحن وحدات معدة سلفاً، وإنما هي صيغة لإنتاج هذه الوحدات وابتكارها. وبذلك تقف الكتابة ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذٍ إلا أن تتولد من الكتابة، وهي حالة الولوج إلى لغة "الاختلاف" والانبثاق من الصمت، أو لنقل إنها انفجار السكون.⁷¹

فالآثر هو التشكيل الناتج عن الكتابة، وكلّ نص هو كتابة، وبهذا المعنى تشكل العلاقة المترتبة بين هذه المفاهيم الثلاثة المدخل إلى مشروع الاختلاف الذي يطمح دريدا إلى ترسيخه وتثبيته. وإذا كان اللفظ نفسه قد دار حوله جدل كثير في الساحة الغربية، وجدل آخر دار حول ترجمته في الساحة العربية بين الاختلاف والإرجاء والتأجيل، يبقى لفظ (difference) بمثابة اللفظ المفتاحي إلى فلسفة دريدا التفكيكية، فقد عمد دريدا إلى إبدال حرف (a) بـ (e) إلى اللفظة عامداً من خلال هذا التلاعب اللفظي إلى تحقيق ما يصبو إليه من خلال إدراج الاحتمال التأويلي داخل اللفظ الخلافي، إذ يحاول روجي لابورت أن يدنو من هذا اللفظ ويدرس إمكاناته واحتمالاته من خلال ما يسميه دراسة المعنى المزدوج للاختلاف.

68- محمد الشيخ، مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، دراسات عربية [م، س] ص 47

69- خالدة حامد تسكام، جاك دريدا أو نظرية التفكيك، الآداب الأجنبية، العدد 104، السنة 25، خريف 2000، ص 42

70- عبد الله إبراهيم، التفكيك: فاعلية المقولات الاستراتيجية، ضمن كتاب (معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة) (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 132، وأيضاً: عبد الله إبراهيم: التفكيك، الأصول والمقولات (الدار البيضاء: عيون المقالات، 1990).

71- د. عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1998) ص 55

فهو فعلٌ يراد به التأجيل إلى ما بعد، وأخذ الزمن والقوى بعين الاعتبار، في عملية تتضمن حساباً اقتصادياً، دورة مهملة، تأخيراً، احتياطاً، وكلها مفاهيم يمكن أن تلخص في كلمة التأجيل (temporisation) أما المعنى الآخر لـ (Differer) (بَإَيْن) وهو الأكثر شيوعاً والأكثر قبولاً للتحقق، ويعني ألا يكون مطابقاً، ألا يكون آخر، غيرية من التباين أو من النفور والسجال، إذ من اللازم أن يحدث بين العناصر الأخرى وبشكل سريع وديناميكي، فاصل، مسافة فسحة (Espacement)⁷²، أما "ليتش فانسان" صاحب كتاب (النقد التفكيكي) فإنه يقرأ الاختلاف بصيغة مختلفة، إذ يرى أنّ فعل الاختلاف يمكن قراءته بصيغ ثلاث:

- أن يختلف، ألا يكون متماثلاً أو متشابهاً.

- أن يبعثر ويشنت (من اللاتينية Differre).

- أو يؤجل أو يرجئ.⁷³

إلا أنّ الاختلاف ليس مجرد لفظ يُختلف حوله، بقدر ما سعى دريدا إلى بلورته في أعماله وقراءاته⁷⁴، فهو في قراءته لأفلاطون يسعى إلى تفكيك الفكر الغربي، منذ الميتافيزيقا اليونانية التي تشكل لهذا الفكر أصله وأساسه، حتى أعمال المعاصرين، تفكيك يستند إلى محاور متنوعة ويستهدف إنجاز مداميك عديدة وفي أولها التصور الغربي للكتابة وللهاشم⁷⁵، وترسيخ حق الاختلاف في التصور الغربي الذي لطالما أكد نفسه على أنه خطابٌ سيد، انعكاساً لخطاب الأب في الذات، وللخطاب المتعالي المترسخ في اللوغوس، كلام العقل الذي تدبرته ذات إلهية، ولذلك يأتي الاختلاف من أجل تحقيق التمايز، وهذا ما نلاحظه لدى دولوز الذي كتب (الاختلاف والتكرار) ليقرّ بأنّ المختلف هو المنشأ والمنبع، وأنه المرمى الذي يهدف إليه التكرار، فهو تكرر يخلف تمايزاً⁷⁶، وليس هدف الفلسفة في النهاية إلا إبراز ما هو مختلف أو متعارض، وعندما نقصد (المختلف

⁷² - سارة كوفمان وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا [م، س]، ص ص 37 - 38

⁷³ - بختي بن عودة، موقع لمقاربة اختلاف جاك دريدا، كتابات معاصرة، العدد، 15، أب/أيلول 1992، ص 39. وأيضاً: جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سي ناصر (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988) وأيضاً الملف الذي أعدته مجلة كتابات معاصرة عن جاك دريدا: التفكيكية والاختلاف، العدد 25، أيلول/ت 1995، ص 6 وما بعدها.

⁷⁴ - انظر: محمد علي الكردي، جاك دريدا وفلسفة التفكيك، إبداع، العدد 3، 2، فبراير/مارس 2000، ص 20.

⁷⁵ - جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، 1998) ص 5، وأيضاً راجع قراءة دريدا لألنيركامو في: أفكار حول جهنم، ترجمة جورج أبي صالح، العرب والفكر العالمي، العدد 12، خريف 1990، ص 121

⁷⁶ - فيليب مانغ، جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة عبد العزيز بن عرفة، كتابات معاصرة، العدد 34، تموز/أب 1998، ص 40، من المفيد أيضاً مراجعة مدى حضور مفهوم الاختلاف في الفكر العربي، انظر: د. أحمد عبد الحليم عطية: التفكيك والاختلاف: جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، دراسات عربية، العدد 2/1، السنة 34، ت 2/ك 1997، ص 53، وأيضاً القسم الثاني المتعلق بحضور التفكيك في النقد الأدبي العربي، دراسات عربية، العدد 4/3، السنة 34، ل 2/شباط 1998، ص 104

الخطاب السياسي لما بعد الحداثة:

وهم الواقع وحقيقة الخيال:

لم يبلور تيار ما بعد الحداثة نظرية سياسية متكاملة تنطلق من قراءة الواقع السياسي وتحليله لتبني عليه رؤيتها، إذ يبدو أنّ هذا الحقل نفسه كان مستبعداً من سياق تفكير منظري ما بعد الحداثة، وإن أثنوه بصيغ مختلفة عن طريق مقارنته من خلال مواقفهم الشخصية السياسية أو من خلال مقالاتهم اليومية التي تتناول شأنًا سياسياً محدداً فيبرز من خلالها تعاطيهم مع الحدث السياسي، أو يناقشون تعامل السياسيين مع القضية وما أثارته من سجالات ونقاشات، وقد بدا هذا واضحاً أثناء حرب الخليج الثانية التي اشترك في قراءتها الكثير من الفلاسفة والمفكرين الذين وجدوها مناسبة للإدلاء بمواقفهم الفكرية ومزجها مع الحدث السياسي الراهن.

كان جان بوديار أبرز من قرأها بروية استفزت الكثيرين، ولاسيما اليسار، واعتبرت حينها رؤية ما بعد الحداثة للشأن السياسي، بودريار كتب مقالة في (الغارديان) البريطانية قبل أيام قليلة من اندلاع الحرب مؤكداً أنّ هذه الحرب لن تقع أبداً، فهي شيء أفرزه زيف وسائل الإعلام العامّة وخطاب ألعاب أو السيناريوات المتخيلة التي فاقت كل حدود العالم الواقعي أو الاحتمال الحقيقيين، إنّ بودريار وليوتار وغيره من ما بعد الحداثيين تعرّضوا في كتاباتهم السابقة لا سيما كتاب "الوضع ما بعد الحداثي"⁷⁹ لليوتار إلى عملية نفي وجود الواقع كإطار عياني محسوس، إذ نحن نعيش في فلكٍ من الظواهر الخيالية أو المخادعة، فالحقيقة ولّت مثلما ولّى العقل التنويري أو ما شابهه من أفكار بائدة، وإنّ الواقع اليوم مشروط بكليته برقصة "الصور الزائفة" المتكاثرة أو مؤثرات الواقع، وإنه ما من جدوى لانتقاد الظواهر "الزائفة" بما أنّ هذه الظواهر هي كل ما نملك، أردنا ذلك أم لم نرد، والأفضل لنا من الآن فصاعداً أن نعقد سلاماً مع واقع ما يدعى بالوضع ما بعد الحداثي، بدلاً من التعلق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لا يملك أيّة مصداقية إجرائية خطابية أو دلالية، فالواقع إذاً محض ظاهرة خطابية، نتاج شيفرات متعددة، قوانين وألعاب لغوية أو أنظمة إشارية تكون وحدها القدرة على تزويدنا بالسبل لتأويل التجربة من منظور سياسي ثقافي معين.

السياسي لفلسفة دريدا وربطها بأصولها. الهيدغرية وبالتالي إظهار فلسفة التفكيك وكأنها تقود حتماً إلى انهيار أعمى أشبه بالنازية التي ارتبط معها هيدغر، انظر نموذجاً على هذه القراءة مارك ليلا، سياسة دريدا (نقد فلسفة التفكيك الفرنسية)، أبواب، العدد 18، خريف 1998، ص 9

لكن المتتبع لمواقف دريدا السياسية يلحظ التزاماً إنسانياً واضحاً، انظر: جاك دريدا: إلى موميا (أبو جمال) الصحفي الأمريكي الأسود المحكوم عليه بالإعدام، إذ نجده يحيي نضاله ويطلق عليه لقب (صوت من لا صوت لهم) إبداع، العدد 2، 3، [م،س] ص 8، وقد صدر لدريدا حديثاً سلسلة محاضرات يقرأ فيها ظاهرة العفو أو الغفران على إثر المصالحة المؤسسة سنة 1995 في جنوب إفريقيا ويبيدي فيها انحيازاً إنسانياً واضحاً لقضايا حقوق الإنسان على عكس ما يشاع عن عبثية التفكيك وعدميته، انظر: محمد شوقي الزين، جاك دريدا وفلسفة الغفران، المستقبل، الجمعة، 5/كانون ثان/ 2001، وأيضاً: حوار دريدا مع جريدة الاتحاد حول العولمة واصفاً ما يحدث بأنه غير إنساني ولا منطقي على الإطلاق، الاتحاد، الخميس، 18/نوفمبر/ 1999، كما أنّ دفاعه عن جامعة بلا شروط هو جزء من حضوره الفكري - السياسي في أثناء زيارته للقاهرة، انظر التفكيك والعلوم الإنسانية في الغد، ترجمة أنور رفعت ومنى طلبية، الاتحاد، الخميس/23/مارس 2000 و30/مارس 2000

⁷⁹ - جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، 1994).

فحرب الخليج كما رأى بودريار جاءت مصداقاً حقيقياً لمفهومه عن الواقع، فهذه الحرب هي حرب ما بعد حداثوية على حد تعبيره، إذ هي تمرين في البلاغة التي سوّقتها أجهزة الإعلام ووسائل الإقناع "ما فوق الواقعية" التي عكست العلاقة العكسية بين مدى التغطية ومستوى الإلمام الجماهيري المطلع وانتشار المعلومات الاحصائية العميقة التي ساهمت في توفير إحساس واهم بالتغطية الموضوعية والميدانية للأحداث عن طريق الإدعاءات السخيفة من "القصف الذي لا يخطئ" وعن "دقة الرمي" وكأنّ هذه الدعاية الإعلامية المجانية قد صمّمت لإقناعنا بأنّ الإصابات في صفوف المدنيين تكاد لا توجد، على الرغم من المذابح الجماعية في ملجأ "العامة" وغيرها. فالتسويق الإعلامي الواسع كان يعني تماماً تهميش الرأي المنشق إلى درجة الإسكات الكامل، والأسوأ من كل هذا الأثر الوحشي، هو رغبة الإعلام في استخدام مصطلحات عسكرية نحتها من القاموس الطبي عن طريق استخدام كلمات من مثل "الضرر المرافق" أو "مهمة تطهير ناعمة" أو "غارات استئنافية" إلخ، وقد استطاعت هذه التعابير أن تتغلغل بسرعة إلى الخطابين المناهض والمساند للحرب على حد سواء.

لذلك فإنّ جون بودريار عاد واشتغل على مفهوم "الواقع" نفسه ضمن كتابه "كلمات الجواز" ويقصد به أنّ الكلمات تحمل أفكاراً ودلالات بفضلها تنتقل هذه الأفكار على سطوحها وجغرافيتها، بمعنى أنها تعبر وتجاوز العوالم والفضاءات الفكرية عبر جغرافية الحروف والكلمات، فمثلاً مفهوم الشفافية يستدعي نقيضه وهو السر، لأنّ ما هو جلي لا ينفك عن نقيضه وهو الخفيّ، فالواقع في منظور بودريار لا يعدو مجرد غشاء مقنع أو شكل مصنّع، فثمة مفاعيل للواقع أو الحقيقية أو الهوية، لكن الواقع لا وجود له إلا كسراب، لا ينفك عن الابتعاد والاختفاء كلما اقتربت منه التحليلات أو حاولت وصفه الخطابات.⁸⁰

فمفعول الواقع هو أنّ الافتراضي أو الاعتباري يصنع واقعاً فوقياً أو فائقاً قائماً على التجانس والعديدية والمعلوماتية، ابتكار واقع فوقي هو نتاج الرغبة الإنسانية في التحكم في مهزم الواقع، لذلك انهار هذا الواقع وأصبحنا نشهد نقيض ما يدعو إليه الفكر الواقعي، فباسم حقوق الإنسان تفاقمت الانتهاكات الفاضحة وتجلّى الوجه الخفي للإنسان، لذلك أصبح من العسير التفكير في الواقع، لأنّ الواقع هو الذي أصبح يفكر فينا، تحققت الطوباويات وتلاشت الشعارات وطُبقت المشاريع والنظريات وذهب الفكر فيما وراء النهايات، وانتهى بودريار إلى ضرورة فكرٍ من نوعٍ جديدٍ هو فكر "اختراق الواقع" وإزاحة الهوية وتجاوز الثنائية أو الفكر كاستراتيجية محتومة، بقدر ما يفكر في الواقع أو العالم يتيقن بأنّ الواقع أو العالم يفكر فيه وليس به، وهو ما أسماه "بالفكر الراديكالي"، فهو فكرٌ غريب عن الواقع، فيما وراء المحسوس والمعقول لكنه لا ينكر مفهوم الواقع الذي ينكبّ

⁸⁰ - محمد شوقي الزين، مفاتيح في فهم الواقع قراءة في فكر جون بودريار، المستقل، الجمعة 25/آب/2000

على نقضه وتقويض مرآته الناصعة⁸¹، إذ يتساءل بودريار عن سبب إبقاء بعض المفاهيم في دائرة التابوهات والممنوعات، مع أنّ الواقع هو الذي يثير الاشمزاز ويضرب عمقاً في الوعي واللاوعي ويفلت من كل رؤية أو قراءة تحليلية بقدر ما يختفي من شدة وضوحه وبداهته ويتجلى من فرط تواريه وتعاليه، وهذا ما يحتم توليد فكرٍ يعمل على استدعاء النقيض والتماس المهمش والمستبعد وانفتاح على الغريب واعتداد بالوهم أو الإيهام في مقابل الواقع أو اليقين، وهذا هو "الفكر الراديكالي" الذي هو ليس فكراً نقدياً أو جدلياً وإنما فكر انقلابي أو تأرجحي، فهو التسليم المستمر بالعلاقة المتوترة بين الفكر والواقع، فهناك توتر وليس تواتراً أو تناوباً أو تبادلاً، بحيث لا ينوب الفكر مناب الواقع ولا يحلّ الواقع محلّ الفكر، هناك فقط الغيرية الراديكالية التي تحافظ على هذا التوتر، لأنه لو أمكن للفكر القبض على الواقع أو التماهي مع جزئياته أو التطابق مع صورته لما كانت كل هذه المآزق والأحلام المتساقطة والأيديولوجيات الآفلة والأفكار المتعثرة، فقد أصبح الواقع ظاهرة قصوى بمعنى أنه لا يمكن التفكير فيه كواقع فعلي وإنما كبنية خارجة عن فلكها ومنظور إليها من عالم آخر كوهم أو خيال.

فالفكر الراديكالي إذاً هو استحالة التخمين حول ماهية وبنية الواقع، فمثلما أنّ الفكر النقدي انفصل باسم الواقع عن الخرافة والأسطورة والرمزية الدينية، فإنّ الفكر الراديكالي هو دعوة إلى الانفصال عن الواقع، إنه موت الواقع إذاً مع بودريار، إنّ بودريار يصرّ على التمييز بين الفكر النقدي والفكر الراديكالي الذي لا يسعى للحلول محله، فإذا كان الفكر النقدي هو احتضان للمعنى بإقصاء اللامعنى، فإنّ الفكر الراديكالي يقف على تخوم المعنى واللامعنى أو الحقيقة والزيغ لأنه لا يمكن فصل الهوية الواحدة عن ازدواجيتها ووجوهها المتنافرة. فهو لذلك فكر غريب عن انحلال العالم في دلالة واقع موضوعي يسهل تفكيكه أو قراءته، فهو فكر لا يفكك وإنما يشكك في المفاهيم والأفكار على غرار اللغة الشعرية تجاه الكلمات والقوالب اللفظية، لكن نستطيع القول إنّ ما دفع بودريار لإنتاج فكره الراديكالي هو الإشكالية المتمحورة حول ميتافيزيقا الواقع، ذلك أنّ ما بعد الحداثيين ومنهم بودريار بالطبع يصرون على أنّ التطور التقني والمعلوماتي عمد باستمرار إلى تغييب الواقع وإخفائه، إذ يبدو متجاوزاً لصالح واقع افتراضي أو أثري يجري بسرعة تتعدى قدرة الإنسان حتى على توصيفها، وهو ما سماه بول فيريليو "ماكينة الإبصار"⁸² التي سوف تحلّ محلّ وعينا وإدراكنا، وستقوم بهذه المهمات نيابة عنا، مما يدفع الإنسان إلى أن يتخلى طواعية عن وسائل إدراكه وأن يعدم الثقة في حواسه الطبيعية، فهو ما عاد يفتنع بما تراه عيناه من الواقع لأنّ ما تعرضه أمامه تقنيات المعلومات يتجاوز ما باستطاعة عينيه التقاطه، و قس على ذلك كلّ الحواس الأخرى، فالتقنية إذاً تخدّر الإدراك بمعنى أنها تفقد المرء

⁸¹ - محمد شوقي الزين، الفكر الراديكالي فكر التشكيك في المفاهيم والأفكار، المستقبل، الجمعة، 8/ حزيران/ 2000

⁸² - بول فيريليو، ماكينة الإبصار، ترجمة حسان عباس (دمشق: دار المدى، 2001).

الإحساس بوعيه⁸³، وما يقصده فيريوليو بماكينة الإبصار هو سيرورة عملية تغييب العين في عملية الإبصار من خلال تطور التقنيات الإبصارية، وتبعاً لذلك فسرعة الإبصار هذه ألغت المكان لحساب الزمن، فالقيمة الاستراتيجية للمكان اختفت مع حلول السرعة اللحظية وانتفت، لذلك لم يعد مجدياً الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل بين هنا وهناك، إذ لم يعد لذلك أي معنى سوى أنه وهم بصري، وبذلك يحلّ محلّ الأزمنة الثلاثة المحددة للفعل، الماضي والحاضر والمستقبل زمان وحيدان هما الزمن الحقيقي (زمن البث المباشر) والزمن المؤجل (زمن البث اللاحق)، وذلك لأنّ المستقبل تلاشى في برمجة الحواسيب من جهة وفي تزييف الزمن الموسوم بالواقعية من جهة أخرى، إذ أصبح الواقع يحتوي في الوقت نفسه جزءاً من الحاضر وجزءاً من المستقبل المباشر.

وبذلك تقلب ماكينة الإبصار كما يعبر فيريوليو الفلسفة، كما ألغت الزمن من الفيزياء، إذ لم يعد السؤال حول الصحيح والخطأ وإنما من المحتمل وغير المحتمل، لقد تحوّل مركز الاهتمام من الشيء إلى صورته، ومن المكان إلى الزمان، وحلّ الخيار النسبي والافتراضي محل الخيار المحسوم الحقيقي والمجازي، كما أنّ البصريّات الهندسية لن تبقى قائمة على ما هو قابل للرؤية وغير قابل لها، إذ ستندرج الصورة الآن في الزمن المكثف، وستحلّ إلى جانب المفاجأة الغفلة وما هو غير منتظر، وبذلك سننتهي إلى إنتاج إبصار بدون رؤية، الذي ليس في حقيقته سوى إعادة إنتاج عمى كثيف قد يصبح أحدث وآخر شكل للتصنيع، تصنيع عدم الرؤية.

لقد أثارَت هذه الأفكار ما فوق الواقعية الكثير من المثقفين الرافضين لمثل هذه المفاهيم والتصورات، معتبرين أنّ هذا الرأي يسقطنا في عالم من الوهم والشك واللايقين والعدم، وربما كان كريستوفر نوريس في كتابه (نظرية لا نقدية، ما بعد الحداثة والمثقفون وحرب الخليج)⁸⁴ هو الأعلى صوتاً، ويتركز نقده في أنّ ما بعد الحداثة تنجرف بلا مقاومة لإظهار كافة أشكال الشك المعرفي في الواقع والعالم، وأنّ نهاية هذا الشك سيكون عالماً من العدم وانعدام الحقيقة، في حين أننا نستطيع أن نبعد الشك أو على الأقل أن نخفف من آثاره عن طريق توظيف وسائل بديلة أكثر استبصاراً لمقاربة المسائل الأساسية نفسها، فتصوير العالم كما يرى نوريس على أنه خليط نصف مطبوخ من الأفكار المتأنتية من أحداث المصادر المتداولة، أو من سلسلة الشعارات المزيفة، وأنّ المعرفة هي مجرد وظيفة من وظائف إرادة القوة المعرفية، وأنّ التاريخ ليس سوى نتاج خيالي يتصفى من مجموعة من الخطابات المتعددة التي تتصارع للفوز بالسيادة من مرحلة إلى أخرى، كلّ ذلك يعني نهاية الإنسان وعقم وظائفه التقليدية في حب المعرفة والسعي وراء الحقيقة طالما أنه يعيش في واقع واهم وفي خيال

⁸³- للمزيد حول دور التقنية المعلوماتية في تغييب الواقع، انظر: محمد شوقي الزين: جان بودريار، استراتيجياً السيمولاكور، صناعة النماذج فوق الواقعية، كتابات معاصرة، العدد 37، أيار/حزيران، 1999، ص 6

⁸⁴- كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية، ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة د.عابد إسماعيل (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1999).

النزعة العدمية والعبثية التي لحظها في أفكار ما بعد الحداثيين مقابل الالتزام الذي تصرّ عليه النظرية الماركسية في تعاملها مع المجتمع والسياسة والحياة بشكل عام.

أما مدرسة فرانكفورت فقد كان موقفها مختلفاً تماماً، إذ هي أصرت على إعادة قراءة الحداثة بوصفها مشروعاً لم يكتمل كما عبر هابرماس، وإذا تعرضنا لبعض أصول هذه المدرسة وأطروحاتها الحداثية فسيكون ذلك من زاوية تجديد النظر في الحداثة بشكل يمكن مقارنته مع ما طرحه النظرية ما بعد الحداثية في رؤيتها للحداثة.

من المعروف أنّ مدرسة فرانكفورت تطلق في آنٍ معاً على مجموعة من المفكرين وعلى نظرية اجتماعية بعينها، إذ كان هؤلاء المفكرون مرتبطين بمعهد البحث الاجتماعي الذي تمّ إنشاؤه في مدينة فرانكفورت على نهر الماين في عام 1923، غير أنه لم يتم إرساء أساس ما سوف يصبح معروفاً باسم "مدرسة فرانكفورت" إلا مع تعيين ماكس هوركهايمر مديراً للمعهد في عام 1930، وقد جمع هوركهايمر حوله فريقاً ضمّ شخصيات أصبحت مشهورة فيما بعد كهربرت ماركيز والفيلسوف الراديكالي الذي أصبح حليفاً للحركة الطلابية عام 1968، وتيودور أدورنو والفيلسوف الجمالي وأريك فروم عالم النفس التحليلي المعروف.⁸⁵

غير أننا لن نتوقف كثيراً عند الشخصيات الفكرية المؤسسة لها أو عند نظريتها التي عرفت بها والتمحورة حول "النظرية النقدية للمجتمع"⁸⁶، إذ إنّ بحث ذلك مما يطول ويخرج بنا عن هدفنا المحدد في النقد الذي طوره هذه المدرسة لمفهوم الحداثة لا سيّما مع أهم رموزها المعاصرين هابرماس⁸⁷، الذي انتقد بشدة الأطروحات ما بعد الحداثية مشككاً باستمرار في حاجتنا إليها، ومتسائلاً إذا ما كانت تنسف ما أرسته الحداثة، ومردداً أنه لا يمكننا أن ننقض الحداثة ونهدمها، بل أن ننقدها من أجل تجاوزها، وهذا لا يعتبر خروجاً على الحداثة أو نفيّاً لها وإنما استمرار لمشروعها الذي لم يكتمل.

ولذلك فهو غالباً ما يدافع عن مفاهيمها المؤسسة المتمثلة في العقل والإنسان والتنوير مستلهماً باستمرار كانط بوصفه أبا الحداثة ومؤسسها كما يرى هابرماس، ويصرّ على قراءة الحداثة الكانطية وفقاً لإيجابياتها المتمثلة في تحديد الاستخدام الشرعي للعقل، وفي منع العقل من التدخل في ما لا يعنيه، أي في المجالات

⁸⁵- بول - لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة ديسعاد حرب (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1990) ص 8 وما بعدها.

⁸⁶- للمزيد حول ذلك، انظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس (ليبيا: دار أوبا، 1998) وأيضاً: فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها - وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000) وأيضاً: إبراهيم الحيدري، مدرسة فرانكفورت محاولة في التعريف، أبواب، العدد 17، صيف 1998، ص 99

⁸⁷- للإطلاع على فلسفة هابرماس وآرائه النقدية يمكن مراجعة: علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د.ت.])، ص 87

الميتافيزيقية التي تستعصي على قدرته⁸⁸، ومنذ هذه اللحظة تمكّن كانط من تحقيق التكافؤ بين الذات والعالم، بل وتصير علاقة الذات المصورة بذاتها الأساس الوحيد لأشكال اليقين القصوى، إذ إنّ نهاية الميتافيزيقا يعني نهاية النسق الذي كان يحكم الإنسان، أما وأنّ الإنسان قد صار ماثلاً أمام ذاته فإنه سيتمكن من أن يقوم بالمهمة فوق الإنسانية من أجل صنع نظام للأشياء منذ اللحظة التي يعي فيها وجوده بوصفه وجوداً مستقلاً ومتناهيّاً في وقت واحد⁸⁹.

إنّ هابرماس يبحث عن أسلوب لإعادة بناء نظرية في الحداثة مؤسسة على العقلانية الكانطية ويوجه نقداً حاداً لنييتشه ولفوكو النييتشوي الجديد حيث يرى أنه مع نييتشه يتخلّى نقد الحداثة، لأول مرّة، عن المحافظة على مضمونه التحرري، والعقل المتمركز حول الذات يواجهه، لأول مرّة أيضاً، الآخر المطلق للعقل، وبحجة الاعتراض على العقل يستند نييتشه إلى تجارب الكشف الذاتي المعيشية من طرف ذاتية غير متمركزة ومتحررة من كل ضغوط الإدراك والنشاط الغائي، ومن كل الضرورات النفعية والأخلاقية، ذلك أنّ الأمر يتعلق عند نييتشه بتمزق مبدأ اكتساب التفرد الذي يفتح المجال المؤدي إلى إمكانية الهروب من الحداثة.

وحين يقول نييتشه بهذا الهروب فهو ينطلق من زاويتين الأولى تؤكد الاعتبار الجمالي للعالم الذي يخدم فلسفة إرادة القوة التي تنفلت من وهم الإيمان بالحقيقة، والزاوية الثانية تتمثل في كون نييتشه وجّه نقداً لادعاً للميتافيزيقا، ونييتشه حين أدخل هذه الأبعاد إلى التفكير الفلسفي يكون قد وضع الانفتاحات الأساسية لما يسميه هابرماس "النقد النييتشوي للحداثة" الذي أثر بشكل كبير في هيدغر ومن بعده فوكو وكذلك في أغلب فلاسفة التيار ما بعد الحداثي⁹⁰، ومع دخول نييتشه إلى قول الحداثة، تتغير الإشكالية رأساً على عقب، في مرحلة أولى كان تصوّر العقل بمثابة معرفة للذات، ثم حيازتها لكي تظهر بصورة مكافئة للدين في قدرتها على التوحيد، وأن تتخطى انشطارات الحداثة انطلاقاً من قواها المحركة الخاصة، غير أنّ هذه المحاولات من أجل نحت مفهوم للعقل على قياس برنامج حركة الأنوار أخفقت، إذ وجد نييتشه نفسه أمام الخيار التالي: إما أن يخضع العقل المتمركز على الذات لنقد كايث مرة أخرى، وإما العزوف عن هذا البرنامج في مجمله، وليأخذ نييتشه بالخيار الثاني، وبعزوفه عن مراجعة مفهوم العقل مرّة أخرى، يطرد جدل العقل، ولذلك يشك بإمكان الحداثة على الاستمرار في نضج معاييرها من ذاتها "لأننا نحن - الحداثيين - لا نملك شيئاً بأنفسنا" معتمداً في ذلك على التشويه الذي أحقه المذهب التاريخي بالوعي الحديث، المغرق بمضامين تافهة والمفرغ من كلّ مضمون

⁸⁸ - هاشم صالح، المعركة بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوروبي، دراسات عربية، العدد، 6/5، السنة 34، آذار/ نيسان، ص 98

⁸⁹ - هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة دفاطمة الجبوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 1995) ص 401

⁹⁰ - محمد نور الدين آفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط2، 1998) ص 131

جوهري، مما دفع نيتشه إلى أن يطبق مرة أخرى نموذج جدل العقل على أنوار المذهب التاريخي، غير أنه يطبقه هذه المرة ليفجر الغلاف العقلاني للحداثة بوصفها كذلك.⁹¹

وهكذا توبع النقد النيتشوي للحداثة مع تيارين، الأول أراد الكشف عن انحراف إرادة القوة من أجل تكوين العقل المتمركز على الذات مستخدماً طرائق الانثربولوجيا والتاريخ كما هي واضحة لدى فوكو، والثاني سعى إلى خلخلة الأساس الميتافيزيقي للفكر الغربي وتفكيك النزعة المتمركزة حول العقل، وذلك للانفلات من هيمنة فلسفة الذات كما وجدنا مع دريدا الذي شكّل لحظة فكرية مهمة من لحظات ما بعد الحداثة التي تستلهم نمط السؤال النيتشوي بصورة مستمرة.

لذلك فإنّ هابرماس يوجّه نقداً حاداً للتيار ما بعد الحداثي لا سيّما فيما يخصّ علاقته مع العقل، إذ يرى أنّ أطره ترغب في تجاوز العقل عن طريق رفضه، كما أنّ ما بعد الحداثيين يصفون الحداثة كحياة أضحت مشيئة ومستغلة، وموضوعة تحت تصرف التقنية أو منتشرة بشكل كلاني، وخاضعة للسلطة، ويخفي وراء كلّ هذه الاتهامات دافع الحساسية ذات الجروح المعقدة والأشكال المصعّدة من العنف، ويشبهها بأنها صيغ فارغة تدور في المفاهيم الجدالية للوجود وللسيادة أو للاختلاف والمغايرة، ويشير إلى عدم التناسب بين الأسس المعيارية التي يعلنها هذا التيار، وتلك التي تظلّ متوارية في خطابه، إذ هم لا يرفضون مبدأ الحداثة وفقاً لنتائج المشوّهة في علاقته مع الذات الإنسانية، بل أيضاً كلّ المعاني التي حملتها الذاتية قديماً بوصفها وعداً لم يوف بعد، غير مدركين أنّ ما يرفضونه هو ما سعت الحداثة إلى تحقيقه بالضبط، إذ أنّ الحداثة كانت تبحث عن ضماناتها الخاصة، بمفاهيم وعي الذات والحكم الذاتي وتحقيق الذات.⁹²

ويتابع بأنّ الرفض الكليّ للحداثة يفسر ضعفاً واضحاً في أقوال ما بعد الحداثيين، إن كانت أقوالهم مثيرة للاهتمام حقاً، إذ إنّ نتائجها يعوزها التمايز بين مجتمعات دخلت سيرورة العقلنة والتحديث وبالتالي فإنّ جوانب منها تحمل التحرير والمصالحة، وجوانب أخرى قمعية يجب العمل على تجاوزها وتخطّيها.

إنّ أسلوب النقد الهدام الذي استولى على الفكر بعد الحداثي في رفضه للمفاهيم نفسها لم يسمح له بالتمييز بين هذه الجوانب، لكي يسلط الضوء عليها، ومنذ ذاك يختلط كل شيء لديه، العقل المحرر والتلاعب، القوى المنتجة وقوى التدمير، النتائج التي تضمن الحرية، وتلك التي تحرمننا الحقيقة والأيديولوجيا منها، ووفقاً لهذه الأقوال، لا تكون هذه العناصر مرتبطة فيما بينها بعلاقات وظيفية مشؤومة، حيث تستمر بالتعارض متواطئة

⁹¹ - هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، [م،س]، ص 141

⁹² - المرجع نفسه، ص 517 وما بعدها.

بغير قصد في سيرورة متناقضة، إذ إنّ الفروق والتعارضات باتت ملغومة، وأكثر من ذلك متداعية، إلى درجة أنه في الأفق المسطح والكالح لعالم يدار كلياً ويخضع للحساب والسلطة، أمسى النقد عاجزاً عن تمييز التباينات والتلوينات المزدوجة، ووفق منطق التسوية هذا تتوافق زمنياً كلّ أشكال الحياة الحديثة وما قبل الحديثة.

وهم لذلك لا يدركون الثمن الذي ستدفعه المجتمعات بعودتها إلى شروط الحياة ما قبل الحديثة حيث العنف وفقدان القيمة الإنسانية والصراع المستمر بين الأطراف المتناحرة، فالحادثة أنجزت مجتمعها، ويجب علينا أن نقرأ مكامن الضعف ضمن مشروعها نفسه الذي أصبح الضامن الوحيد لتجاوز ما خلفته الحداثة نفسها من أخطاء ضمن سيورتها التاريخية، وهو لذلك يعود ليقرأ الحداثة في ضوء ما يسميه بالعقلانية التواصلية ومن أجل ترسيخ الحداثة السياسية القائمة على تعميق الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان.

لكن من الممكن القول إنّ هابرماس نفسه لم يكن بعيداً تماماً عن صدى الأفكار ما بعد الحداثيّة، لا سيّما في تحليله لعلاقة التقنية بالعلم أو صلة الرأسمالية المعاصرة بالمجتمع ما بعد الصناعي، إذ يرى أنّ "مجتمع ما بعد الحداثة" ولأول مرة رَبطَ بين التحرر من سلطة الطبيعة والتحرر من السلطة الأخلاقية، وبهذا تطور شكل جديد من السلطة، أطلق عليها هابرماس "السلطة التقنية"⁹³، وترافق مع هذه السلطة ظهور نوع جديد من الأيديولوجيا أشبه "بالأيديولوجيا التكنوقراطية"⁹⁴، ذلك أنّ العلم والتقنية قد اتخذتا اليوم وظيفة شرعية السلطة، وتظهر هذه الوظيفة في تدخل الدولة في ضبط وتوجيه العملية الاقتصادية من أجل الدفاع عن المقومات الوظيفية التي تقف أمام النظام، وبهذا انهار عملياً الأساس الأيديولوجي للتبادل الحر الذي كشف عنه ماركس نظرياً، وأصبح الإطار المؤسسي للمجتمع مجرداً من السياسة، وبهذا أيضاً تغيرت العلاقة بين النظام الاقتصادي والسلطة، ولم تعد السياسة تحتل بناءً علوياً، ولم يعد المجتمع مستقلاً استقلالاً ذاتياً، وهذا هو الشيء الجديد حقاً في أسلوب الإنتاج الرأسمالي لما بعد الحداثة.⁹⁵

وهو لذلك يدعو إلى ما يسميه "بالعقلانية التواصلية" من أجل تحقيق المجابهة مع المجتمع التقليدي ما قبل الحديث من جهة، ومقابل تسلط السلطة من جهة أخرى، إذ وحدها تلغي التباين القائم بين السلوك العقلاني وبين

⁹³ - هابرماس، التقنية والعلم كأيديولوجيا، ترجمة د. إلياس حاجوج، (دمشق: وزارة الثقافة، 1999).

⁹⁴ - من الممكن مقارنة مفهوم هابرماس للأيديولوجيا مع مفهوم هوركهايمر عنها، لاسيما أن هوركهايمر يعتبر المؤسس الفعلي لمدرسة فرانكفورت التي بقي هابرماس وفياً لمقولاتها إلى حد كبير، انظر: سليمان خالد المخادمة، نقد ماكس هوركهايمر للأيديولوجيا، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 70، ربيع 2000، ص 83

⁹⁵ - إبراهيم الحيدري، مدخل تعريفي إلى هابرماس في العلم والتقنية، أبواب، العدد 7، شتاء 1996، ص 62

التفاعل بين الأطراف، وقد برهنت أيديولوجيا الوعي العقلاني على قوتها وفاعليتها في حجب هذا التباين وإلغائه.⁹⁶

من الممكن القول إذاً إنّ نقد هابرماس للفكر ما بعد الحداثي كان مؤسساً على أرضية الدفاع على المشروع الحداثي ومنجزاته، وهذا ما حرصه على تجديد القول في الحداثة لتجاوز نقائصها وخوف الارتداء في أحضان ما بعد الحداثة التي تدخلنا في الظلام لكنها لا تقول لنا ماذا يوجد بعد الظلام الذي دخلناه.

غير أننا نلاحظ نوعاً آخر من النقد - النقض الذي قوبلت به أفكار ما بعد الحداثة وذلك اعتماداً على لغتها الغرائبية وألغازها التي لا يتمكن واضعوها أنفسهم من فضها على حد تعبير آلان سوكال الذي أثار كتابه (أشراك فكرية) (Impostures intellectuelles) والذي وضعه بالفرنسية مع صديقه جان بريكمون عام 1997 ضجة عنيفة لاسيما فيما يتعلق بإبراز ألغاز الفكر ما بعد الحداثي واستخدامه لنظريات علمية وفيزيائية لا يحسن توظيفها ومن أجل إرهاب القارئ وإقناعه بمدى علمية الأفكار وجديتها.

إذ كان سوكال وهو فيزيائي أمريكي وأستاذ في جامعة نيويورك قد تقدم في عام 1996 بمقالٍ عنوانه (اختراق الحدود: نحو هيرمونيطيقا تحويلية لجاذبية الكم)⁹⁷، لينشر في مجلة (Sociat Text) الأمريكية والتي تعنى بدراسة الأبعاد الثقافية والمعرفية للنظريات الفيزيائية والعلمية وفي عدد مخصص للرد على الانتقادات الموجهة إلى ما بعد الحداثة، وفوجئ سوكال بنشر المقال الذي قام فيه بتلفيق المعادلات وعرضها في أسلوب ما بعد حداثي معتمداً على كتابات دولوز ودريدا وغاتاري وجاك لاكان وجان فرانسوا ليوتار وبول فيريليو وغيرهم من المفكرين ما بعد الحداثيين الذين حظوا بأهمية فكرية رائدة في الأوساط الثقافية الفرنسية والأمريكية.

وقد قصد من مقاله تبيان الحيل الفكرية التي يوظفها ما بعد الحداثيين في استخدام النظريات العلمية البحتة بهدف تدعيم أفكارهم الفلسفية أو قراءتهم للظواهر السياسية والاجتماعية، وقد حشد في مقاله هذا كمّاً كبيراً من النظريات الرياضية والمصطلحات الفلسفية ما بعد الحداثية من مثل (سنرى في جاذبية الكم أنّ مركب الفضاء - الزمن يكفّ عن الوجود كحقيقة فيزيائية موضوعية، وتصبح الهندسة اتصالية relational وقرينية contextual والمقولات المفاهيمية التأسيسية في العلم السابق - بما في ذلك الوجود نفسه - تصبح إشكالية

⁹⁶- يورغين هابرماس، العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل، الفكر العربي المعاصر، العدد 46، صيف 1987، ص 18

⁹⁷- Alan Sokal, Transgressing the Boundaries; Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity, social Text, no 46/47, Spring/Summer 1996, P.217, 252

ونسبوية، وهذه الثورة في المفاهيم، كما سألين، لها علاقة عميقة بمستقبل العلم المتحرر وما بعد الحداثي⁹⁸، بعد نشر المقال توافدت الانتقادات مؤيدة ومناقشة لما جاء في المقال، لكن سوكال قام بعد فترة بالتعبير صراحة عن قصده متهماً مفكري ما بعد الحداثة بالخديعة والاحتتيال واستعمال صيغ رياضية وفيزيائية لا يفهما القارئ في بناء أنساقهم الفلسفية والأدبية وكأنها أنساق أو أفكار جديدة وخارقة، وهي أشبه ما تكون بتوظيفات "سحرية" أو "كهنوتية" لإبهار المريدين وممارسة سلطة الألقاب والنجومية على المعجبين.⁹⁹

وقد حاول في كتابه المشترك مع بريكمون أستاذ الفيزياء النظرية في جامعة لوفان في بلجيكا أن يحلل بإسهاب المزاعم العلمية والقبليات النظرية للأفكار الفلسفية والمطارات الأدبية عند مفكرين فرنسيين مثل جاك لاكان واعتماده على الطوبولوجيا (فرع من الرياضيات) في تفسير السلوك العصبي والانفصامي أو جوليا كريستيفا في إعادة تأسيسها للغة الشعرية والتحليل السميائي باعتماده على نظريات رياضية مثل نظرية هلبرت، الهندسة الجبرية، فضلاً عن جون بودريار الذي يتحدث عن الفضاء اللاإقليدي الذي يجوبه الوعي الحديث والذي يختبر فيه الوقائع وتدور في مساحته الحروب الفائقة (مثل حرب الخليج الثانية)، لقد أراد سوكال إذاً وزميله بريكمون التأكيد على أنه ليس كل ما هو غامض عميقاً بالضرورة، من خلال نزع الهالة المقدسة عن خطاب ما بعد الحداثة للعثور، حسب نظرهما، على خطاب هزيل وغير متماسك فضلاً عن خوائه من المعنى وإفراطه في الخطابة المجاز، فهو خطاب يغذي قوته المعرفية وسطوته النظرية من خلال معادلات رياضية وفيزيائية لا يفقه معناها ويضلل بها نفسه ويخدع من خلالها مريديه والمعجبين به، فضلاً عن اقتطاع هذه النظريات العلمية من سياقها العلمي البحث وإسقاطها على حقول نفسية واجتماعية غير موضوعية¹⁰⁰. ما هدف إليه الكتاب إذاً ومن ورائه تأييد الكثير من المثقفين هو كشف زيف الخطاب ما بعد الحداثي وادعاءته العلمية المتكررة، ويخلصان في النهاية إلى أنّ ما بعد الحداثة قد خلقت في المشهد الثقافي جوانب سلبية متعددة تركزت في هدر الوقت في العلوم الإنسانية وارتباك ثقافي يخدم الظلامية وإضعاف اليسار السياسي، ذلك أنهم يرون أنّ معظم مثقفي ما بعد الحداثة أتى من اليسار المتمرد أو المنشق عن الماركسية الأرثوذكسية وهو بموقفه الجديد هذا ينتكب لكل تراثه النضالي وإرثه التنويري لاسيما عندما يركز الخطاب ما بعد الحداثي على النسبية (Relativism) التي تذهب إلى أنّ كل الحقائق التي تقوم بالوجود الموضوعي ليست سوى مواقف ثقافية، إذ ليس هناك فارق بين الحقيقة والخيال، وهذا ما جعل الفكر ما بعد الحداثي يخلق حالة من الإحباط

⁹⁸ - علي الشوك، مثقفون دجالون: كشف المستور في زيف الادعاءات الثقافية، الحياة - آفاق، الأربعاء 16 حزيران 1999

⁹⁹ - محمد شوقي الزين، قضية سوكال والثقافة العربية المعاصرة، المستقبل، الجمعة، 11/ أيار/ 2001

¹⁰⁰ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مما يعني إلغاءه من الوجود، ولذلك أعاد ليوتار تعريفاً جديداً للعقل معتبراً أنّ وظيفة العقلانية نفسها أن تعقل الجوانب اللاعقلانية لأنها نتاج العقل نفسه.¹⁰⁵

لكن إيغلتن يعود ويؤكد في الكتاب نفسه أنّ ما بعد الحداثة نفسها ليس سوى نتيجة إخفاق تاريخي شهدته الحداثة، وأنّ كل ما بعد الحداثيين يؤسفهم أن يصلوا إلى هذا الاستنتاج، إلا أنه يقرّ بأنّ سياسات ما بعد الحداثة قد جمعت بين الإغناء والتهرب، بين الخصوبة والمراوغة. فإذا كانت قد فتحت الباب لمسائل سياسية حيوية جديدة، فذلك يعود في جانب منه إلى تراجعها غير المشرف عن قضايا سياسية أقدم، لا لأن هذه الأخيرة قد اختفت أو حلت، بل لأنها بدت عسيرة وعنيدة في هذه المرحلة، إلا أنها وبالمقابل خلقت ثقافة هي في منتهى السوء والرداءة، إذ وضعت مزلق تحت عددٍ من اليقينيّات المغرورة ودكت بعض الكليات المصابة بالبارانويا ولوثت بعض الطهارات الحصينة، ولوثت بعض المعايير العميقة، والنتيجة أنها أربكت أولئك الذين يعرفون حق المعرفة من هم، فقد تمكنت من سحب الأسس الميتافيزيقية من تحت أقدام خصومها الراديكاليين، غير أنّ ما يسيء إيغلتن هو ما يستحسنه "ما بعد الحداثيين" أنفسهم، عندما تركز على ثقافة الرفض والشك واللايقين وتعمل على زعزعة وخلخلة اليقينيّات، لأننا من كثرة ما حكمنا باليقين صرنا نتاج الواحد نفسه وعبداً للتاريخ والواقع الأوحده الذي لا نستطيع التفلت أو الخروج منه، إنّ ما بعد الحداثة تعلن بوضوح نهاية السرديات الكبرى لأنها لم تكن سوى كذبات تاريخية.

غير أنّ إيغلتن يرى في سردية موت السرديات سردية من أعظم السرديات التي تحاول أن ترسلها إلى النسيان، فما ترغب في نقده ورفضه تقوم بتأسيس شيء مغاير له ولكن في زمن جديد وضمن شكل جديد، لذلك فهو لا يرى فارقاً بين الماركسية وما بعد الحداثة فكلاهما يتعلق بالتقدم التاريخي الكوني، ففي حين أنّ الماركسية أشد حساسية وإدراكاً للفروق الموجودة بين ما هو تقدمي وما هو غير ذلك، نجد أنّ الراديكاليين ممّا بعد الحداثيين كما يسميهم إيغلتن ينزعون لأن يكونوا أحاديين حيال النظام الذي تواجهه هذه المعارضة، ولذلك فهو يرى أنّ نظرية الماركسية في الطبقة الاجتماعية والتغير التاريخي هي التي حفظت لها شعبيتها وبقائها ووجودها، والقول بأنّ الطبقة الاجتماعية أمر سيء بالمطلق كما يروج ما بعد الحداثيين فإنها تخطئ بين العرقية والجنسية عندما ترفع الإنسانية المجردة إلى أعلى مراتب الوجود.

وهنا يبدأ إيغلتن بكيل التهم للبيرالية والرأسمالية معتبراً أنّهما جوهر ما بعد الحداثة ومدافعاً عن الماركسية بوصفها جعلت الحلم بتحقيق نظام اجتماعي خالٍ من الحاجة والكذب ممكناً، إلا أنه لا يتوقف لينظر كيف بقي

¹⁰⁵ - راجع: جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، 1994).

الحلم وهماً وسراباً، وكيف جرَّ هذا الحلم الجميل الويلات على الإنسانية وفرض عليها أزمة من التأخر والاستبداد والاحتقار، ورغم ذلك كله فإنه يصرُّ على قراءة ما بعد الحداثة وفقاً لحاملها الرأسمالي دون إدراك أنّ ما بعد الحداثة نفسها خرجت من رحم الرأسمالية لنقدها وتجاوزها، وهكذا يدور النقد الماركسي في حلقة مفرغة من الماضي من أجل استرجاعه دون محاولة النقد من أجل التجاوز، إذ يبدو أنّ المسلّمات الماركسية أصبحت بمثابة الترسمة المكررة التي يرددها الجميع في وجه كل من يحاول الخروج منها وعليها.

نلاحظ أنّ النقد الذي ووجهت به ما بعد الحداثة كان في مجمله نقضاً ورفضاً للظاهرة في أسسها، ورغم أنّ الظاهرة قد رسخت جذورها في الثقافة الغربية بما يمكن ملاحظته في الاهتمام الفكري والثقافي الواسع برموزها وأفكارها، إلا أننا نجد عدم رغبة في الدخول في جدل نقدي معها وإنما رفضها وإغماض الطرف عن ترهاتها كما يصفها الكثيرون، وربما هذا ما منع ما بعد الحداثيين أنفسهم من التفاوض حول أفكارهم، إذ أصبحت هي نفسها بمثابة اليقينيّات التي لا يمكن الحوار حولها، ويبقى الرهان على قدرة الفكر ما بعد الحداثي من إنتاج زمن حضاري جديد كما يعلن ذلك باستمرار، في حين يتشكك الآخرون في ذلك ويرون أنّ ما بعد الحداثة لن تلعب سوى دور الموجة القصوى في لحظة تاريخية وزمنية، وبعدها ستنمكّن الحداثة من تجديد نفسها وإعادة وصل ما انقطع من جذورها، وغالباً ما تجري المقارنة مع الحركات السريالية والدادائية والوجودية وغيرها التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ولعبت دوراً في زعزعة الأسس اليقينية الوضعية التي قام عليها الفكر الغربي وجرّه نحو بقع ومناطق أكثر إنسانية، فهل ستلعب ما بعد الحداثة الدور نفسه أم ستنمكّن من تفويض الحداثة مع أسسها لتقف على أنقاضها وتدخل الإنسانية نفسها في دورة حضارية يطلق عليها الآن ما بعد الحداثة؟ لكن لا أحد يستطيع أن يتنبأ بنهايات المستقبل فربما نعيش على أعتاب عصر جديد تفتتحه ما بعد الحداثة لكنها لا تملك وهي لا تدعي أنها تملك مؤشرات لتوصلنا إلى نهايات هذا العصر.

لكن يبقى السؤال عربياً ملحاً وراهناً، ما جدوى التعاطي مع الفكر ما بعد الحداثي إذا كانت المجتمعات العربية لم تنجز حداثتها بعد؟ لذلك فالدخول في حوار نقدي مع المفكرين ما بعد الحداثيين أشبه بترف فكري لا قيمة له لدى المجتمعات العربية، إنّ هذا النوع من التفكير يبقى مأسوراً أو محكوماً بمفهوم التطور الخطي والسببي للتاريخ، بمعنى أنّ المجتمعات تتطور وفق خطوات متدرجة ومتلاحقة دون أن تعي دور التواصل الحضاري والمعرفي ليس في إنجاز الخطوات التاريخية فحسب وإنما من التمكن من كسب الزمن لتحقيقها والبناء فوقها أيضاً، يضاف إلى ذلك أنّ مفهوم الإضافة المعرفية الذي يتحقق عن طريق التجاوز والتنوع يكاد يكون معدوماً من الفكر العربي الذي يجب ألا يلعب سوى دور المتلقي بل والمتلقي السيء، وتغيب وظيفته في خلق التحاور من أجل تحقيق الإضافة، فالعالم الآن لا تصنعه حضارة واحدة إلا لأن الحضارات الأخرى



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com