جامعة محمد بوضياف المسيلة
كليـــة الحقـــوق والعلـــوم السياسيـــة
قسـم العلـوم السياسيـة والعلاقـات الدوليـة

المشـروع ما بعـد الحـداثي في التنظيـر للعلاقات الدوليـة

مذكرة مكملة لمتطلبات نيل شهادة ماستر علوم سياسية وعلاقات دولية
تخصص استراتيجية وعلاقات دولية

إعـداد الطالب:
محمد الأمين بن قانة

تحت إشراف الأستاذ
د. السعيـــد مـــلاح

السنـة الجامعية 2015/2014

مقدمـــــــة

مقدمة:

من الجلي أن علم الســياســـة منذ التقاليد الأرســـطية الإغريقية القديمة يعكس رؤية معرفية متمركزة حول الذات الأوربية، وعندما احتضنت المدرسة الأمريكية علم السياسة المعاصر خلال القرن العشرين أصبح هذا العلم أكثر ارتباطا بواقع المجتمع الأمريكي ومشكلاته، وهو ما أثر يقينا على التحولات المعرفية التي شهدها علم السياسة منذ ذلك الوقت، إذ تحتل الفلسفة الأمريكية –على الرغم من حداثة تجربتها مقارنة بالفلســـفات الأوربية– حيزا هاما ومكانة متميزة في الفكر الفلسفي العالمي ما فتئت تتعاظم قوة وتزداد انتشارا بفعل طروحاتها المتميزة وليس أدل على ذلك من تعاصـــر المذاهب الفلســـفية الكثيرة ومنها: الواقعية Realism والواقعية الجديدة New Realism، المثالية الجديدة New Idealism، الفلســـفة التحليلية Analytic Phelosophy، الوضـــعية المنطقية Logical Positivism، أو التجريبية المنطقية Logical Empricism وما إلى ذلك من تيارات فكرية.

فالثورة السلوكية التي ارتبطت بتقاليد الفلسفة الوضعية أحدثت نقلة نوعية في علم السياسة الذي تأثر في بداية الخمســـينيات والســـتينيات بمفهوم النظرية الكبرى والأخذ بعين الاعتبار التحولات التكنولوجية والاجراءات العقلانية.

وعقب نجاح الثورة الســلوكية في علم الســياســة كما في العلاقات الدولية خلال فترة زمنية وجيزة نهاية الخمســـينيات وبداية الســـتينيات، ظهرت بوادر التحدي البارادايمي "البنيوي" و "النقدي" بشكل متزامن في المجالين نهاية الستينات، رافضة سلبية النزعة العلمية في التعاطي مع الشؤون العالمية. وقد أطلق ذلك نقاشات نظرية اشتملت في البداية على "برادايمات" ثلاثة، كما اصـــطلح على تســـمية هذه المرحلة من النقاشـــات النظرية بالنقاش "المتعدد البرادايمي" Interparadigm Debate.

ولقد تحول النقاش خلال هذه المرحلة من نقاش حول أكثر النظريات اتســـاقا، إلى البحث عن أفضل النظريات إذا ما قسيت بالبيئة العالمية التي تحاول وصفها وتفسيرها. لكن الميزة هذه المرة

هي أننا أمام نقاش من نوع آخر لا يعنى بالمفاضـلة بين الافتراضـات المتنافسـة، بل بالمفاضـلة بين البارادايمات التي ترعاها.

فلمدة تقارب نصف قرن هيمنت الوضعية على الحقل الأكاديمي للعلاقات الدولية وحاولت تقديم رؤية موحدة للعلم، وذلك عن طريق اســـتخدام منهجية العلوم الطبيعية لتفســـير العالم الاجتماعي والذي اصطلح على تسميته بـــ "الحوارات الكبرى" والتي لم تطرح أسئلة حول الجانب المعرفي الابسـتمولوجي، وحتى الحوار بين النماذج الواقعية واللبرالية والراديكالية كان حوارا ضـيقا اذ لم تكن منظورات بديلة لبعضـها البعض حول العلاقات الدولية وانما بدت وكأنها ثلاث رؤى لعالم واحد حيث كانت تعمل جميعها في ظل نفس الفرضـيات الوضـعية و التي تمثل مضـمون المشـروع الحداثي في العلوم الاجتماعية، وربما هيمنت الواقعية بشـــكل أكبر على النقاش بل وعلى الحقل بأكمله، ولذا فقد تعرضـت لانتقادات معرفية نالت من أسـسـها وأركانها، وهو ما أدى إلى زعزعة نموذجها المعرفي المرتبط بها والدائر في فلكها، وقد مثل هذا النقد أزمة منظورية وفقا للمفهوم الكوني في علم السـياسـة، الأمر الذي أفضـى فيما بعد إلى تجاوز فكر الحداثة وتأسـيس نماذج ما بعد الحداثة، فمع بداية التسعينيات بدأت تظهر التيارات الابستمولوجية الحديثة كالنسوية والنقدية الاجتماعية والبنائية وما بعد الحداثة، وهي مقاربات تتحدى الأســس الابســتمولوجية الوضــعية للحقل، وذلك بالتزامن مع تزايد الأطروحات النقدية حول " أزمة الحداثة" والنقاش حول "البعد المعياري في العلاقات الدولية"، والمواقف النظرية المختلفة داخل النقاش الثالث (التأملية ضـــد العقلانية، التكوينية ضد التفسيرية، المناهضة للأسسية ضد الأسسية...)، وبذلك شهد حقل العلاقات الدولية اســهامات جديدة في المواضــيع المتعلقة بالثقافة والهوية، حيث اعتبرت كلها أن الواقع الاجتماعي ليس شيئا معطى بل يبنى بالإرادة الانسـانية وسمي هذا التصـور الجديد بالنظرية التكوينية التي تتبنى عكس التفسـيرية تفكيرا ما بعد وضـعي ونزعة ما بعد تجريبية، وتم التخلي عن النظريات العلمية الشـــاملة المفســـرة للأحداث والظواهر، والتي تم وضـــعها على أســـاس أنها تمثل الحقائق الكونية المنضوية تحت لواء الحضارة الغربية.

ومن بين هذه المداخل الجديدة، "ما بعد الحداثة" التي تدل على اتجاه عام غير محدد الملاح ولا تؤمن بإمكانية تطوير نظرية عامة للعلاقات الدولية.

ومع أن هناك طرقا مختلفة لفهم ماهية ما بعد الحداثة، إلا إن هناك فكرة رئيسية مستمدة من أعمال جون فرانسوا ليوتار، وجون بودريار تفيد بأن ما بعد الحداثة تشكك في ابستمولوجيا الحداثة (نظرية المعرفة للحداثة)، والقائمة على تمييز واضح بين الذات والموضوع. وهناك أمور أخرى قيلت في وصف ما بعد الحداثة تتعلق بما يطلق عليه ليوتار "ما وراء السرد" Metanarrative بمعنى أنه لا يوجد تفسير عالمي للسلوك يمكن التصديق به في عصر العقلانية القصدية.

لذا يمكن القول بأن الجذور الفكرية لنظرية ما بعد الحداثة ترجع إلى الفلاسفة الفرنسيين الذين تعتبر مساهمتهم بارزة في سبيل الوصول إلى صياغة ووضع إطار عام لنظرية ما بعد الحداثة. فكل من جاك دريدا Derrida وميشيل فوكو Foucault، وبودريلار Baudrillard، وجون فرونسوا ليوتار Lyotard يعتبرون أصحاب اسهام مركزي في هذا المجال ، كما تبرز أسماء أخرى ساهمت وبدرجات متفاوتة في تطوير أسس هذه النظرية منها : لاكان، كرستيفا، مافيسولي، ليبوفنسكي...

أما بروز ما بعد الحداثة كنظرية في حقل العلاقات الدولية فقد جاء مع سنوات الثمانينيات من القرن الماضي بعد ترجمة كتاب (الوضع ما بعد الحداثي) لجون فرنسوا ليوتار الى الانجليزية عام 1984. وبعدها مع أعمال جيمس دير دريان وريتشارد آشلي وغيرهم مع بداية التسعينيات.

وعموما فإن ما بعد الحداثة كتصور عام للأشياء تشير إلى نسق عام من الأفكار المتعلقة بمجموع متساو من المواضيع التي تمتد من الهندسة إلى النظرية الاجتماعية، أما ما بعد الحداثة كنظرية فأنها تفضل أن توصف بأنها موقف وليس اتجاها بعينه، إذ إنها موقف نقدي للتحديث الغربي.

أسباب اختيار الموضوع:

الأسباب الموضوعية:

إن سـبب اختيار موضـوع المشـروع ما بعد الحداثي في التنظير لحقل العلاقات الدولية هو حداثة ظهوره في هذا الحقل اضـــافة الى تطرقه لبعض المفاهيم التي أهملتها معظم النظريات والاتجاهات التفســـيرية **كاللغة، والخطاب، والنص،** واســـتعماله لمناهج بحث جديدة **كتقنيات قراءة النص، والحفريات في ثنائية الســـلطة والمعرفة** بالإضـــافة لتقنيات **الجينيالوجيا والتفكيك.**

الأسباب الذاتية:

لا يخلو أي بحث من أســـباب ذاتية تدفع لإنجازه، ويرجع ســـبب اختيار الموضـــوع لقلة الكتابات فيه وخصوصا إذا ما تعلق الأمر بالكتابات العربية حول نظرية العلاقات الدولية، وأيضا كمحاولة لمسـايرة هذا التيار الفكري الحديث نسـبيا، ولفهم بعض ظواهر الهيمنة الغربية على بقية العالم. بعيدا عن التحليلات التقليدية للنظريات الكبرى المهيمنة في العلاقات الدولية كالواقعية والليبرالية.

إشكالية الموضوع:

يتسـم الاتجاه ما بعد الحداثي بتعددية مفرطة تغيب عنها المرجعية والمعيارية ففي عالم ما بعد الحداثة تســقط كل المنظومات المعرفية والأخلاقية والجماعية، إذ أن الأمر برمته هو عملية تفكيك كاملة، كما يصعب الالمام بالمقولات الأساسية لما بعد الحداثة، وذلك لعدم وجود نظرية عامة لها، والسبب في ذلك هو أن اتجاه ما بعد الحداثة نفسه يقف ضد صياغة النظريات العامة، فهو اتجاه غير محدد الملامح ولا يؤمن بإمكانية تطوير نظرية عامة للعلاقات الدولية. ومن هنا يمكن طرح الاشكالية التالية:

ما هي الاسـهامات الفلسـفية، الابسـتمولوجية، والأنطولوجية للاتجاه ما بعد الحداثي في التنظير للعلاقات الدولية؟

التساؤلات الفرعية:

- ما هي المنطلقات التاريخية والفلسفية والفكرية للمشروع ما بعد الحداثي؟
- ما هي الخلفية الابســـتمولوجية والأدوات المنهجية التي يقدمها هذا التوجه في إطار نقده للمعرفة الحداثية الوضعية.

وللإجابة على هذا التساؤل نقدم الفرضية التالية:

يكمن الاســهام الأصــيل للمشــروع ما بعد الحداثي في العلاقات الدولية في شــقه الابستمولوجي.

الفرضيات الفرعية:

- في إطار نقده للابستمولوجيا الوضعية يتبنى التوجه ما بعد الحداثي ابستمولوجيا ما بعد وضعية.
- استطاع المشروع ما بعد الحداثي إنتاج إدوات ومناهج تحليلية جديدة، أدت إلى إمكانية تســـليط الضـــوء على الجوانب التي أهملها التحليل الوضـــعي نتيجة هيمنة الدوغما العقلانية.

منهجية البحث:

يحتاج أي بحث إلى مناهج من أجل دراسة موضوعه، وقد كان موضوع هذا البحث التوجه ما بعد الحداثي في العلاقات الدولية، ومن أل ذلك فقد تم الاعتماد على بعض المناهج وأهمها:

المنهج التاريخي:

يتضمن المنهج التاريخي دراسة الظواهر الماضية التي ولدت في ظروف زمنية لها خصائصها، كما يهتم بدراسة الظواهر الحاضرة التي ترجع جذورها إلى الماضي، والتطورات التي لحقت بها وأيضا

العوامل التي كانت وراء تلك التطورات، وبحيث أن هذا البحث قد تناول الاتجاه ما بعد الحداثي فقد كان لزاما الرجوع إلى الجذور التاريخية للحداثة الأوربية والمرتكزات التي قامت عليها فلســـفات عصر التنوير وأيضا الخلفيات الفلسفية السابقة التي مهدت الطريق لظهور التوجه ما بعد الحداثي.

المنهج المقارن:

للمقارنة دور كبير في عملية تكوين المفاهيم، كما تعتبر أساسية في عملية التصنيف، كما تهدف للوقوف على أوجه الاختلاف والتشابه بين الظواهر، ومن هنا كانت مطلبا رئيسيا في تحليل أي ظاهرة، وقد كان للمنهج المقارنة أهمية كبيرة في هذا البحث، حيث لم يخل هذا الأخير من المقارنة بين الحداثة وما بعد الحداثة، وبين التوجهات الوضـــعية وما بعد الوضـــعية، وكذا الحوارات الأنطولوجية بين الذاتية والموضـــوعية، والحوارات الابســـتمولوجية والمنهجية بين توجهات التفســـير والفهم في العلاقات الدولية.

صعوبات الدراسة:

تتمثل أهم الصعوبات التي واجهت عملية انجاز البحث في بعض النقاط نذكر منها:

الصـعوبة الأولى: وهي المتعلقة بموضـوع البحث في حد ذاته، كون التوجه ما بعد الحداثي حديث الظهور في حقل العلاقات الدولية، إذا ما قورن بباقي النظريات كالواقعية واللبرالية، حيث لم يتبلور هذا الاتجاه فلســـفيا إلا مع مطلع الثمانيات 1980، مع أعمال ليوتار، ولم يدخل حيز العلاقات الدولية إلا بعد نهايتها 1989، مع أعمال دير ديريان.

الصـعوبة الثانية: تتعلق بقلة المراجع الخاصـة بالاتجاه ما بعد الحداثي في مجال التنظير لحقل العلاقات الدولية، والسبب راجع إلى طبيعة هذا التوجه الذي يرفض تصنيفه كنظرية، ولذا فهو يرد في المراجع الخاصة بالتنظير بشكل مقتضب مقارنة بالكتابات حول النظريات التقليدية التفسيرية.

الصعوبة الثالثة: معظم الكتابات باللغة العربية التي تتناول موضوع الحداثة وما بعد الحداثة هي كتابات فلسـفية وأدبية، أما في مجال العلاقات الدولية فالكتابات فيها بالعربية قليلة جدا للحد الذي تبدو معه شبه منعدمة لضعف حركة الترجمة في هذا التخصص، إضافة إلى صعوبة الوصول

للمراجع الأجنبية، وزيادة على ذلك الوقت الذي تأخذه عملية الترجمة، خاصـــة وأن بعض المصطلحات المركبة لا يوجد ما يقابلها بالعربية، الأمر الذي يحمل على النقل الحرفي لها.

أدبيات الدراسة:

تم الاعتماد في هذا البحث على بعض مقالات المفكرين والباحثين ما بعد الحداثيين في مجال العلاقات الدولية، وأهمها مقال Richard Devetak بعنوان "Pstmodernism" الذي تناول فيه أعمال ريتشارد آشلي ضمن كتاب: Theories of Intrnationam Relations، تأليف كل من: Scott Burchill, Andrew linklater, Richard Devetak وآخرون.. الطبعة الثالثة المنشورة سنة 2005.

وكذلك مقال: Jef Huysmans، والذي تناول فيه أفكار جيمس ديرديان، بعنوان: "James Ded Derian : the unbearable lightness of theory"، ويقع المقال ضمن كتاب: The Future of International Relations، تحرير كل من: Iver B. Neumann, and Ole Waever ، الطبعة الصادرة سنة 1997.

أيضا مقال Jenny Edkins، بعنوان Poststructualism، والمنشور ضمن كتاب: International Relations Theory for the Twenty-First Century، تحرير: Martin griffiths الصادر سنة 2007.

كما تم الاعتماد على مقال مركز Lio Yongtao للدراســـات الأمريكية بجامعة Fudan الصينية بعنوان: Discourse, Meanings and IR Studies ، المنشور سنة 2010.

خطة البحث:

مقدمة

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والتاريخي والفلسفي للمشروع ما بعد الحداثي

المبحث الأول: الأسس الفلسفية والمنهجية للحداثة الغربية.

المطلب 1: السياق الاصطلاحي والتاريخي للحداثة الغربية.

المطلب 2: الحداثة كتصور عن عصر الأنوار (قيم الحداثة).

المطلب 3: الابستمولوجيا الوضعية للمشروع الحداثي.

المبحث الثاني: أزمة الفكر الغربي وظهور الاتجاه ما بعد الحداثي.

المطلب 1: الجذور الفلسفية لما بعد الحداثة.

المطلب 2: ما بعد الحداثة وإشكالية المصطلح.

المطلب 3: جدل الحداثة وما بعد الحداثة بين الاستمرارية والقطيعة.

المبحث الثالث: الخلفية المفاهيمية والابستمولوجية لما بعد الحداثة في العلاقات الدولية.

المطلب 1: مفهوم ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية.

المطلب 2: الابستمولوجيا ما بعد الوضعية في العلاقات الدولية.

المطلب 3: الجدل الابستمولوجي في دراسة العلاقات الدولية.

الفصل الثاني: المستوى الإبستمولوجي، المنهج وأدوات اكتساب المعرفة.

المبحث الأول: الاستراتيجية النصية لما بعد الحداثة.

المطلب 1: التفكيك ونفي مركزية الفكر الغربي.

المطلب 2: القراءة المزدوجة.

المطلب 3: القراءة المزدوجة لإشكالية الفوضى.

المبحث الثاني: أركيولوجيا السلطة والمعرفة ومناهضة الهيمنة المعرفية.

المطلب 1: الحفريات ومناهضة الهيمنة في ثنائية السلطة/المعرفة.

المطلب 2: منهج التحليل الجينيالوجي.

المطلب 3: مناهضة الأسسية والماهية.

المبحث الثالث: ثنائية الذات والموضوع في التحليل ما بعد الحداثي.

المطلب 1: مناهضة الفصل بين الذاتي والموضوعية

المطلب 2: حوار الفهم/التفسير في العلاقات الدولية

الفصل الثالث: المستوى الأنطولوجي، الموضوع والفواعل.

المبحث الأول: الخطاب، اللغة، والتناص.

المطلب 1: التحول اللغوي في العلاقات الدولية.

المطلب 2: الخطاب والمعاني في العلاقات الدولية.

المطلب 3: التناص كأساس أنطولوجي لفهم الواقع الدولي

المبحث الثاني: الدولة والسيادة في التحليل ما بعد الحداثي.

المطلب 1: تحليل جينيالوجي لمسألة الحدود، وقضايا الهوية.

المطلب 2: قراءة تفكيكية لسيادة الدولة ومستقبل السيادة.

الخاتمة

الفصل الأول:

الإطار المفاهيمي والتاريخي والفلسفي للمشروع ما بعد الحداثي

المبحث الأول: الأسس الفلسفية والمنهجية للحداثة الغربية.

المطلب 1: السياق الاصطلاحي والتاريخي للحداثة الغربية.

المطلب 2: الحداثة كتصور عن عصر الأنوار (قيم الحداثة).

المطلب 3: الابستمولوجيا الوضعية للمشروع الحداثي.

المبحث الثاني: أزمة الفكر الغربي وظهور الاتجاه ما بعد الحداثي.

المطلب 1: الجذور الفلسفية لما بعد الحداثة.

المطلب 2: ما بعد الحداثة وإشكالية المصطلح.

المطلب 3: جدل الحداثة وما بعد الحداثة بين الاستمرارية والقطيعة.

المبحث الثالث: الخلفية المفاهيمية والابستيمولوجية لما بعد الحداثة في العلاقات الدولية.

المطلب 1: مفهوم ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية.

المطلب 2: الابستمولوجيا ما بعد الوضعية في العلاقات الدولية.

المطلب 3: الجدل الابستمولوجي في دراسة العلاقات الدولية.

تمهيد:

تعد كل من "الحداثة" و "ما بعد الحداثة" ظاهرة تميز الثقافة الانجلو-أمريكية في المقام الأول في القرن العشرين[1]. وقد ارتبطت "ما بعد الحداثة" في بعدها التاريخي والمرجعي والسياقي بتطور الرأسمالية الغربية ما بعد الحداثية اجتماعيا، واقتصاديا، وسياسيا، وثقافيا. كما ارتبطت ارتباطا وثيقا بتطور وسائل الإعلام. وقد جاءت ما بعد الحداثة كرد فعل على المقولات المركزية الغربية التي تحيل على الهيمنة والسيطرة[2]. إذ تمثل ما بعد الحداثة حركة فكرية تقوم على نقد بل ورفض كثير من الأسس التي ترتكز عليها الحضارة الغربية الحديثة، كما ترفض المسلمات التي تقوم عليها هذه الحضـــارة، أو على الأقل ترى أن الزمن قد تجاوزها وتخطاها[3]، فهي تري أن الزمن قد تغير، وأن الظروف العامة قد تجاوزت كل الانجازات نتيجة لتقدم أســـاليب الإعلام والاتصـــال، أي ظهرت حالة جديدة من التاريخ تتطلب قيام نظريات ومفاهيم تتلاءم مع الأنماط المعرفية الجديدة والتطورات التي طرأت على النظام الرأسمالي نفسه خصوصا بعد ازدياد الاتجاه نحو العولمة[4].

كما تعمل ما بعد الحداثة إلى _جانب تقويض الفلسفة الغربية_ على انتقاد اللوغوس والمنطق عبر آليات التشكيك والتشتيت والتفكيك[5].

ويحمل مصطلح ما بعد الحداثة عددا من الخصائص الأساسية التي تكون مشتركة في أي نص. والتي تنشأ عن النزعات الرئيسية الفكرية والسياسية للقرن العشرين، وهناك حركتان أو نزعتان أو اتجاهان من هذه الاتجاهات قبل كل شـــيء لا يمكن الاســتغناء عنهما هنا: ألا

1- بيتر بروكر، **الحداثة وما بعد الحداثة**، تر: عبد الوهاب علوب، ط1؛ أبو ظبي الامارات المتحدة: منشـــورات المجمع الثقافي، 1995، ص 5.

2- ميجان الرويلي، سعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، ط2؛ الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، 2002، ص 142.

3- أحمد أبو زيد، "البحث عن مابعد الحداثة"، **مجلة العربي الكويتية**، عدد 506، الاثنين 1421/10/16، 1يناير 2001. [http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aeast-west/Modernity]

4- محفوظ حازم، "مستقبل المعرفة في عصر ما بعد الحداثة"، **جريدة الأهرام (المصرية)**، عدد 44989، الاثنين 14 صفر 1431-8 فيفري 2010.

5- سعد البازعي، ميجان الرويلي، مرجع سابق ص 142.

وهما الحداثة والماركسية[1]. فقد ارتبط نقد الماركسية البنيوية ارتباطا وثيقا بما أصبح يعرف باتجاه ما بعد الحداثة[2]، بالإضافة إلى أننا نحتاج عند تعريف ما بعد الحداثة أولا إلى أن نفهم المقصود بمصطلحي "حديث" و"حداثة"، وغني عن القول أن هذين الاصطلاحين يمكن أن نجد لهما تفسيرات مختلفة بقدر اختلاف التفسيرات حول اصطلاح "ما بعد الحداثة"[3].

ففي الكثير من الأحيان يوضع مصطلح "ما بعد الحداثة" جنبا إلى جنب مع مصطلح آخر وهو "الحداثة"، مع أن العلاقة بينهما مازالت محل أخذ ورد[4]. ولذا ربما تكون هذه العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة نقطة يحسن الانطلاق منها، فقبل البحث في ما بعد الحداثة، من الضروري الإشارة إلى الحداثة نفسها بوصفها حقيقة تاريخية ثقافية، وبعد ذلك ندخل في بحث ما بعد الحداثة، لنقارن بينها وبين الحداثة نفسها.

المبحث الأول: الأسس الفلسفية والمنهجية للحداثة الغربية:

يطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم، ويشمل الترشيد الاقتصادي والديمقراطية السياسية، والعقلانية في التنظيم الاجتماعي، وقد أصبحت هذه المسيرة الآن محل مراجعة من جانب الفكر الغربي نفسه، وبدأ التبشير بدخول العالم في مرحلة ما بعد الحداثة، وقد بدأت عملية المراجعة هذه أساسا من داخل النقد الأدبي ثم انتقلت إلى مجال الفلسفة[5].

ومن الصعوبة بمكان الإمساك بمصطلح الحداثة وتحديده أو محاولة التماس ضبط محتواه ووضع صورة دقيقة له. هذه الصعوبة مردها أسباب كثيرة وعوامل تتشابك فيما بينها لتزيد من حدة هذه الصعوبة. فاختلاف الرؤى والآراء بين الفلاسفة والمفكرين في تحديد تاريخ معين للحداثة وضبط مضمون محدد لدلالتها هو من بين عناصر الصعوبة، يضاف إلى هذا المواقف

1- أوليفر ليمان، **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين**، تر: مصطفى محمود محمد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004، ص 142.

2- إيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، تر: محمد حسين غلوم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999، ص 236.

3- اوليفر ليمان، مرجع سابق، ص 142.

4- ايان كريب، مرجع سابق، ص 236.

5- آلان تورين، **نقد الحداثة**، تر: أنور مغيث، مصر: المجلس الأعلى للثقافة 1997، ص6.

الإيديولوجية والحضارية التي غالبا ما تزيد من مسألة التعريف. تماما مثلما أن المفهوم الحضاري الشمولي الذي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني السياسية منها، الاجتماعية، الاقتصادية، التربوية، التقنية، الأخلاقية والثقافية.[1]

المطلب الأول: السياق الاصطلاحي والتاريخي للحداثة الغربية.

1-تعريف الحداثة:

يأخذ لفظ الحداثة Modernité في اللغات الأجنبية (الفرنسية والانجليزية) دلالته من الأصل اللاتيني للكلمة Mode ومن بين اللغات الأوربية كانت الفرنسية -تاريخيا-هي من استقبل ميلاد ونشأة لفظ الحداثة ليس في صيغة الاسم "حداثة" modernité، وإنما في صيغة الصفة "حديث" moderne المنحدر من اللفظ اللاتيني modernus، ومن اللاتينية الكلاسيكية modo، والذي يعني مؤخرا، أي حديثا ومنذ عهد قريب، أو الآن حاليا، فنفس اللفظ يطلق على شيء منتمي إلى الزمن الحاضر أو إلى حقبة زمنية حديثة أو جديدة نسبيا[2].

أما في المعجم الفرنسي "La rousse"، فإن الحداثة تعني: "مجموعة العقائد والميول التي لها هدف مشترك يتمثل في تجديد الثيولوجيا، العقد الاجتماعي، وسلطة الكنيسة، وجعلهم يتماشون مع ما نؤمن به"[3].

وبالمعنى التقني، "فالحديث" Moderne هو الذي يتعارض مع الوسيط، وأحيانا بتجاه عكسي مع المعاصر، "فالتاريخ الحديث" هو تاريخ الوقائع التالية لسقوط القسطنطينية سنة 1453، و"الفلسفة الحديثة" هي فلسفة القرن السادس عشر والقرون التالية حتى أيامنا[4].

ومفهوم الحداثة هو عبارة عن متتالية تتشكل من خلال صيرورتها، ونجد المسيري يعنى بتحديد علاقة "ما بعد الحداثة" بمفهوم "الحداثة" من جهة الكشف عن السياق التاريخي الذي مر به المفهوم عند الغرب، والعلاقة بين المراحل التي مر بها: حيث بدأ تاريخ المفهوم يتشكل

1- محمد جديدي، "**الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**"، 2005-2006، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، قسم الفلسفة، ص 104.

2- المرجع نفسه، ص 97.

3 - la rousse, Dictionnaires de français, http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais.

4- أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج2، ط2؛ تر: خليل احمد خليل، بيروت/باريس: منشورات عويدات 2001، ص 822.

بكلمة "حديث: modern"[1] والتي وضـــعت في مقابل "تقليدي" أو "قديم" وارتبطت بفكرة التقدم، وهذا يعني أنها كلمة معيارية؛ تعني أن "الحديث" دائما أحسن وأرقى من القديم، فعبارة "علم حديث" أو "عالم حديث" توحي بأنه علم أحسن وعالم أفضل[2].

وإن كانت الكلمة اللاتينية "حديث" Modernus، قد ظهرت في القرن الخامس للميلاد، فإننا نجد أن الكلمة الفرنســـية "حداثة" Modernité قد ظهرت بعد ذلك بحوالي عشرة قرون، ولهذا فقد دأب الباحثون على طرح مجموعة من التساؤلات من بينها: متى ظهرت الحداثة كتعبير عن رؤية خاصة للوجود والفكر والمجتمع؟ [3]

2–السياق التاريخي للحداثة:

يصعب الفصل زمنيا بين ما يسمى بالعصور الوسطى والعصر الحديث في أوربا، إلا أن أغلب المؤرخين يميزون بينهما انطلاقا من حوادث تاريخية مهمة كســقوط القســطنطينية ســنة 1453م واكتشاف القارة الأمريكية سنة 1492م[4].

وعلى هذا الأســاس يمكن تحديد العصــور الوســطى زمنيا من بداية القرن الرابع للميلاد إلى غاية نهاية القرن الخامس عشر للميلاد، وهي فترة زمنية طويلة يقسمها المؤرخون إلى ثلاث مراحل، استغرقت المرحلة الأولى سبعة قرون تميزت بالفوضى والتخلف وهي المرحلة المظلمة في التاريخ الأوربي، وثم أعقبتها المرحلة الثانية (1000م–1300م) وأهم ما يميز هذه المرحلة هي الحروب الصــليبية الاســتعمارية التي شــنتها أوربا الغربية بزعامة البابوية على الشــرق العربي الإســلامي. إضــافة إلى النظام الإقطاعي الذي نما وترســخ في هذه المرحلة. وفي القرن الحادي عشــر بدأ الفكر الأوربي ينطلق من عقاله، محاولا الخروج من دائرة الجمود الفكري المغلقة التي

1– محمد بن حجر القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ط1؛ الرياض: مركز البحوث للدراسات، 2013، ص 53، 54.

2– عبد الوهاب المسـيري، ندوة حول: **"الحداثة وما بعد الحداثة"**، طرابلس، ليبيا: جمعية الدعوة الإسـلامية العالمية، 1998/03/13، ص 61.

3– محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، ط 1؛ بيروت: دار الطليعة، 1996، ص 10.

4– فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، ط1؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006، ص26.

عاش فيها قرونا عديدة، وقد واجهت الكنيسة البابوية هذا الفكر المتحرر الجديد بشدة حيث رأت فيه خطرا يهدد كيانها ويشجع المواطنين على الخروج عن تعاليمها[1].

وقد شـــهدت أوربا تطورا ملحوظا في أغلب مجالات الحياة في المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى (1300م- 1500م) وهي المرحلة التي سبقت عصر النهضة، وقد عرفت هذه المرحلة بداية زوال النظام الاقطاعي بعد التحول الكبير الذي عرفه الاقتصـاد نتيجة اكتشـاف القارة الأمريكية والهند والصين وظهور المدن الصناعية- التجارية، ففي المجال السياسي تحولت نظره الشعوب الأوربية إلى الملك من زعيم اقطاعي إلى رئيس دولة كما ظهرت البرلمانات نتيجة انتشـار الفكر الديمقراطي، أما في الجانب الديني فقد خاضـت الكنيسـة البابوية صـراعا مع الأمراء والملوك من أجل تمكين السلطة الدينية من السيطرة على السلطة الدنيوية، وما نتج عن هذا الصراع انعكس سلبا على مكانة الكنيسة عند الناس، حيث تعرضت للهجوم العلني من طرف المفكرين الذين اجتهدوا في ترسـيخ المفاهيم العلمية الجديدة والتي سـاعد في انتشـارها اختراع الطباعة وتزايد عدد الجامعات في المدن الكبرى، كل هذه التحولات التي عرفتها المجتمعات الأوربية مهدت لعصر جديد هو ما عرف بعصر النهضة الأوربية.

ويمثل عصر النهضة حركة فكرية نشأت أولا في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي، يتسم بالاهتمام بالأدب والفن الكلاسيكي، ويهتم بالنشاط الفردي والعقلي والعلمي والفني، مشـكلة بذلك فترة في التاريخ الأوربي تمتد من القرن الرابع عشـر وحتى نهاية القرن السـادس عشـــر الميلاديين. ازدهرت خلالها الأنشـــطة الفكرية والفنية، وهي من اللفظ الفرنســـي Renaissance بمعنى إعادة الولادة Rebirth والتجديد Renewal أي يولد مرة أخرى To be born again، ومن اللفظ اللاتيني Renasci.[2] وسميت هذه الحركة "بالإحياء" Renaissance حيث كان روادها يعتبرون الفترة التي سبقتها بفترة سكون وجمود ويجب انتشال الإنسان وإحياؤه منها[3].

1- نعيم فرح، **الحضارة الأوربية في العصور الوسطى**، ط2؛ منشورات جامعة دمشق، 2000، ص12 -13.

2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، مصر: دار الوفاء، 2000، ص45.

3- عبد العزيز نوار، محمود محمد جمال الدين، **التاريخ الأوربي الحديث**، مصر: دار الفكر العربي، 1999، ص7.

والانطباع الأول عن عصر النهضة هو التعارض الصارخ مع عالم العصور الوسطى، إذ يعتبر عصر النهضة واحدا من أعنف الانقطاعات في المتصل التاريخي، وتمردا عنيفا مناهضا للعصر الوسيط. ويتعارض عصر النهضة مع المرحلة الوسيطة في العلم بصورة أشد حدة، ذلك أن علم عصر النهضة بدأ يتحرك في مسار تجريبي مكتمل الوضوح والعقلانية، عابرا كل غيبية وضبابية العصور الوسطى إلى حقبة حديثة باهرة الإضاءة، وتميزت هذه المرحلة الأولى للعلم الحديث بجو من الوضوح والدقة الواقعيين اللذان ميزا العلم الحديث طوال تاريخه، ولذلك فإن الانفجار الفكري العظيم الذي بشر بالعلم الحديث، ألا وهو الثورة العلمية، قد تلقى دفعته الأولى من عصر النهضة[1].

ويعتبر هذا العصر عصر الثورة الفكرية والفنية فقد شهد ميلاد تيارات ونظريات فكرية جديدة سعت إلى إحياء الدراسات اللاتينية والرومانية القديمة، ولكن بروح متجددة تستند إلى الشك والنقد والبحث وكشف الحقائق نابذة كل تلك المعارف الجاهزة التي كانت تفرضها الكنيسة البابوية. وهناك ثلاث حركات –على الأقل–أسهمت في تلك التحولات الكبرى التي شهدها المجتمع الأوربي في عصر النهضة.

أولى هذه الحركات: **حركة الإصلاح الديني** La réforme: بزعامة (مارتن لوثر Martin Luther[2])، فقد كان من أثر الثورة على فساد الكنيسة في أوربا، من جراء فساد الغالبية العظمى من قساوستها، أن قامت حركات إصلاحية دينية، في كل من ألمانيا وإنكلترا، وفرنسا. ففي ألمانيا قام مارتن لوثر يدعو إلى اصلاح الكنيسة والقضاء على الفساد فيها، فاعتبر أن المعتقدات الدينية المتعلقة بـ "صكوك الغفران" مجرد خرافات لا حقيقة لها من الناحية الدينية، لأن الصلة الروحية تقوم بين الفرد والله مباشرة، ولا حاجة لتوسط أحد بينهما حتى

1- توماس غولدشتاين، **المقدمات التاريخية للعلم الحديث**، تر: أحمد حسان عبد الواحد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر 2003، عالم المعرفة، ص 200.

2- لوثر مارتن (1483-1546) مصلح ديني ألماني ومؤسس البروتستانتية. نال شهادة البكالوريوس في الآداب من جامعة أرفورت 1502، ثم الماجستير في الفنون الحرة 1505، كما درس القانون ابتداء من عام 1505. انتسب إلى رهبانية القديس أوغسطينوس. نال بعد ذلك درجة الدكتوراه 1512 في الكتاب المقدس وشغل منصب الكرسي المقدس في جامعة فيتنبرغ أين ألقى فيها سلسلة شروحه للكتاب المقدس، كما أثارت القضايا 95 لإيرادات الغفران التي علقها على باب كنيسة قصر فيتنبرغ وقعا كبيرا؛ إذ كانت الكنيسة البابوية تسد الحاجيات المالية التي نشأت عن بناء كاتدرائية القديس بطرس عن طريق بيع ايرادات الغفران، وبذلك أثار لوثر بقضاياه ضجة بين أوساط المعرفيين واللاهوتيين. [أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط3؛ بيروت: دار الطليعة، 2006، ص 587].

ولو كانت الكنيســة[1]. ونتج عن هذه الحركة ظهور المذهب (البروتســتانتي)* الذي ســعى إلى احتكار الكنيسة البابوية لتفسير الكتاب المقدس، وهو ما يعني دعوة لحرية الفكر وعدم التقيد بأي حدود دينية أو ســلطوية، ومن هنا ذهب بعض المفكرين من أمثال ماكس فيبر إلى الربط بينها وبين بدايات الثورة الصـــناعية ويقظة القوميات في الغرب[2]، ولعل ما يهم المؤرخ الفكري أســاســا عن البروتســتانتية هو أنها كانت عاملا مذيبا، وأقوى العوامل المذيبة في زمانها لسـلطة العصور الوسطى[3].

والبروتســتانتية بخلاف الكاثوليكية وإلى حد ما الأرثوذكسـية، ولا تشـكل واحدة ذات ســـلطة مركزية هرمية بالرغم من وجود العديد من القواســـم المشـــتركة التي توحد بين معظم أطرافها. ولعل القاســـم المشـــترك الأســـاســـي بين كل هذه الطوائف هو إيمانها المطلق بأولوية الكتاب المقدس (العهد القديم والجديد على الســواء) على التقليد الكنســي كمصــدر للوحي وكتعاليم للعقيدة والسلوك. فالبروتستانت يستمدون إيمانهم مباشرة من خلال تفسيرهم الذاتي لنصـــوص الكتاب المقدس. ومن هنا تعدد التأويلات وتباينت. وهم بذلك يرفضـــون بقوة الكنيسة الكاثوليكية التي تعتبر أن التقليد الكنسي وتفسيرها الخاص للكتاب المقدس يعادلان من حيث الأهمية ما جاء في الكتاب المقدس ذاته. من هنا تبرز أهمية البروتســـتانتية كثورة واحتجاج على الكنيسة الكاثوليكية وتسلطها الديني والدنيوي في أوربا آنذاك وكمحاولة مبلورة للتخلص من النظام الاقطاعي الأوربي الذي كان يعيق نمو البرجوازية الصناعية والتجارية[4].

1- مهدي فضل الله، **فلسفة ديكارت ومنهجه**، ط3؛ بيروت: دار الطليعة، 1996، 68.

*- البروتستانتية هي مجموعة العقائد الدينية والكنسية المنبثقة عن حركة الإصلاح الديني في أوربا التي رافقت ظهور وتطور الثورة الصناعية فيها. وهي لغويا مشتقة من كلمة لاتينية الأصل تعني الاحتجاج أو الاعتراض. من أبرز مؤسسيها لوثر وكالفن أما أهم طوائفها فهي اللوثريون والاصلاحيون والانكليكان، والمنهجيون، والمعمدانيون والإنجيليون... [انظر: عبد **موسوعة السياسة**، مرجع سابق، ص 528].

2- عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، ج 1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د س ن، ص 528.

3- كرين برينتون، **تشـكيل العقل الحديث**، تر: شـوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر 1984، عالم المعرفة، ص 153، 154

4- عبد الوهاب الكيالي، مرجع سابق، ص 528.

الحركة الثانية هي **النزعة الإنسانية أو الإنسانوية Humanisme** ويعود جذر هذه المفردة إلى "الإنسان"، ولهذا فالإنسانوية كمفهوم أو مذهب فلسفي تركز على الإنسان كمحور لتفسير الكون بأسره[1].

وشهد هذا المفهوم تطورا ــ إن لم يكن تغيرا ــ هائلا في عصر التنوير والقرن التاسع عشر تمثل في حرية الانتقاد العقلاني للدين، بناءا على معطيات التجربة والعلم مفضيا بذلك إما إلى أنواع جديدة من الدين، أو إلى اللادينية، أو الى اللاأدرية. ولئن كانت هذه تمظهرات اجتماعية وسياسية، فإن المفهوم تدرج فلسفيا أيضا ليؤكد على الحرية والعقل البشري[2].

هذه الحركة أسسها مفكرو عصر النهضة ولذلك أطلق عليهم اسم الإنسانيين أو الإنسانويين (Humanistes) وقد ثاروا على السلطة الدينية ورفضوا نظرتها للإنسان وانتقدوا الطرق التقليدية في جميع الميادين مما جعلهم يبتكرون طرقا حديثة وأساليب جديدة وانصب اهتمامهم على الدراسات الانسانية بدل الدراسات القديمة التي كانت تركز على موضوع اللاهوت، وبذلك مجدوا الانسان وجعلوه محور الفكر وسعوا إلى بعث المعارف الإغريقية واللاتينية القديمة التي اهتمت بالقيم والحرية، وركزوا على الآداب والفنون والسياسة والتاريخ وكان هدفهم أن يطوروا الإنسان ذاته بالتعليم والتربية وأن يسعى لحب الخير للجميع. والحركة الإنسانية من أهم الحركات الفكرية التي ميزت عصر النهضة والتي أسهمت في ذلك التحول الكبير الذي شهده المجتمع الأوربي حيث تشترك مع البروتستانتية في تأثيرها كعامل تفتيت للمعايير التي تخلقت عن العصور الوسطى[3].

نشأة العلم الحديث (التجريبي) La Science empirique: وهي الخاصية الثالثة من الخواص الحضارية التي ميزت الفكر الانساني وقدمت لبدء ظهور الفلسفة الحديثة كانت نشأة العلم الحديث، والمقصود بالعلوم الحديثة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء، والتي نشأت نشأة تجريبية تقوم على أساس المنهج العلمي الحديث المتمثل في الملاحظات والمشاهدات والتجارب وتحقيق النظريات العلمية تحقيقا تجريبيا، وقد بدأ هذا الاتجاه العلمي والتجريبي

1- ميجان الرويلي، سعد البازعي، مرجع سابق، ص 46.
2- المرجع نفسه، ص 47.
3- كرين برينتون، مرجع سابق، 154.

والرياضـــي من القرن الخامس عشـــر وتعاظم دوره بازدهار الفلســـفة الحديثة في القرن الســـابع عشر.

ومن خصـــــائص الحركة العلمية، الاختراعـات التي أعـانـت العلمـاء على الـدقـة في الملاحظات والمشاهدات العلمية، بفضل نشاط غاليليو العلمي، وكوبرنيكوس* Copernicus، وكبلر** Kepler، ونيوتن Newton.[1]

المطلب الثاني: الحداثة الغربية كتصور عن عصر التنوير:

يختلف عصـــر النهضـــة عن عصـــر التنوير في أوربا فعصـــر "التنوير" L'illumination يرتبط أســـاســـا بصـــدور كتاب جون لوك "مقالة في الفهم الإنســـاني" 1690 Essay on the Human Understanding، كما يضـــم أيضـــا مفكرين انجليزيين أمثال لوك، وبركلي، وهيوم، وفرنســـيين أمثال فولتير وروســـو وهم الفلاســـفة الذين أقاموا أنســـاق فكرية عظيمة، واهتموا في أعمالهم بالإنسان والإنسانية وليس بالكون[2].

وقد ارتبطت الحداثة بمشـروع التنوير وفكرته عن العقلانية الكلية أي البحث عن المعرفة اليقينية وعن وسيلة للسيطرة على قوى الطبيعة والمجتمع[3]. وبشكل عام تشير الحداثة إلى فلسفة المجتمعـات الغربيـة وثقـافتهـا من حوالي 1850 إلى 1950، أي الفترة المتفجرة التي حقق فيهـا مجتمع ما بعد الثورة والمجتمع البرجوازي إنجازات هائلة، تكنولوجية وفكرية، وقاســـــى ويلات حربين عالميتين، وشـــــهد تحولا حضـــــريا كاملا في ظروف المعيشـــــة والعلاقات الاجتماعية.

---

* – نيكولاس كوبرنيكوس، Nicolaus Copernicus (1473–1543)، راهب وعالم رياضيات وفيلسوف فلكي بولندي ينتمي لعصر النهضة الأوربية 1600/1400م، يعتبر أحد أعظم علماء عصره، وأول من صاغ نظرية مركزية الشمس "héliocentrisme" وان الأرض تدور في فلكها وذلك في كتابه " في ثورات الأجواء الســـماوية" وهو مطر نظرية دوران الأرض، كما يعتبر مؤســـس علم الفلك الحديث، [https://ar.wikipedia.org/wiki].

– كبلر يوهان ,Kepler Johannes (1571–1630): عالم فلك ألماني، درس اللاهوت واطلع على نظرية كوبرنيكوس، ووضع قوانينه في حركة الكواكب حول الشمس في كتابه "الفلكيات الجديدة"، كما درس الضوء وكتب "الانكساريات". [أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 519.]

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص55-56.

2- المرجع نفسه، ص 45.

3- المرجع نفسه، ص 236.

وعكست فلسفة هذه الفترة وثقافتها التجريب والتغريب الذين كانا السمة المميزة لهذه الأشكال الجديدة للمعيشة والتفكير[1].

وحسب عالم الاجتماع البريطاني (جيدنز Giddens) في كتابه "**نتائج الحداثة**" فإن الحداثة مشروع حضاري يقوم على عدة أسس منها: الفردية، والعقلانية، والوضعية كأساس للبحث العلمي[2].

قيم الحداثة ومرتكزاتها:

1. الذاتية Subjectivité

إن مفهوم الذاتية هو أول المفاهيم التي شكلت قاعدة الحداثة في مجال الفلسفة حيث يقول فيتو: "الحداثة هي أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم". ومعنى ذلك أن إنسان العصور الحديثة أصبح يدرك نفسه كذات مستقلة، وبرى صورته واضحة بعد أن حجب ضباب القرون الوسطى عنه وضوح الرؤية.

ومن نتاج مبدأ الذاتية أن أصبح العالم صورة، أي وجودا قابلا لأن يتمثله الانسان ويغزوه بعد أن يتناوله بمقاييسه الكمية الحسابية، ويضبطه بقوانينه العقلانية، وقد شارك في رسم هذه الصورة كل من الفلسفة الديكارتية وعقلانية لايبنتز وشكية هيوم والثورة العلمية التي أفرزتها أعمال غاليليو، ونيوتن* والتي وجدت تعبيرها الأسمى في الفلسفة الكانطية.

إضافة الى نتيجة أخرى من نتائج مبدا الذاتية وهو انكفاء عالم الآلهة على نفسه وأفول حضورها في العالم بعد أن اجبرها الانسان على ان تترك له السيادة، وبذلك وضع الانسان سلم قيم جديدة وفق مقاييس نفعية[3].

1- أوليفر ليمان، مرجع سابق، ص 142.

2- ياسين السيد، ندوة حول: "**الحداثة وما بعد الحداثة**"، طرابلس، ليبيا: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1998/03/13، ص13 – 16.

* - نيوتن إسحق Newton Isaac (1646، 1727)، ولد في وولستورب وتحصل على البكالوريوس في الفنون 1665 ثم الماجستير 1668، وضع أول مؤلف له في مبادئ الحساب التفاضلي، ثم قادته دراسة البصريات إلى اكتشافه الشهير لتحلل الضوء الأبيض، وفي عام 1685 قدم لأعضاء الجمعية الملكية المجلدين الأولين من ذلك المؤلف العلمي الخالد والمعروف باسم "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية"، والذي تضمن عرضا كاملا لقانون الجاذبية الكلية استنادا إلى فرضية كوبرنيكوس. [أنظر: **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 685].

3- محمد الشيخ، ياسر الطائري، مرجع سابق، ص 12.

2. العقلانية rationalisme

ترتبط فكرة الحداثة ارتباطا وثيقا بالعقلنة، والتخلي عن إحداها يعني رفض الأخرى، وما يميز الفكر الغربي في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة، هو إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولا، والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والتقني فحسب ولكنه أيضا يوجه حكم البشر وإدارة الأشياء. وبذلك اصبحت العقلانية عنصرا لا غنى عنه للحداثة، وآلية تلقائية وضرورية للتحديث[1**].

والمذهب العقلي أو العقلانية Rationalism من اللفظ اللاتيني Ratio بمعنى عقل أو بصيرة، أما معناه الحرفي فهو أسلوب في التفكير أو التفلسف، وهو مذهب يقوم على العقل خلافا لمذهب اللاعقلانية Irrationalism. والعقلانية تعني قدرة الانسان على أن يسير في تفكيره وفقا للوعي، وبعيدا قدر الامكان عن تسلط المشاعر والعواطف، أو وفقا لاعتبارات المصالح. ويدل مصطلح العقلانية في الفلسفة على اتجاه مميز في نظرية المعرفة، وهو مصطلح يقابل التجريبية[2]، ويتمثل المذهب العقلي بسقراط وأفلاطون وأرسطو والفلاسفة المدرسيين وديكارت وسبينوزا ولايبنتز. الخ[3].

والعقلانية "مجموعة من الأفكار تفضي إلى الاعتقاد بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية"، ولهذا فإن الإنسان يمكنه في نهاية الأمر أن يفهم كل ما يدخل خبرته مثلما يفهم مشكلة رياضية أو ميكانيكية بسيطة، وأن ذات القدرات العقلية التي كشفت للإنسان صنع واستخدام أي آلة، سوف تكشف له في نهاية المطاف السبيل –كما يأمل المفكر العقلاني–لفهم كل شيء عن الموجودات الأخرى[4].

وترى العقلانية أن الحقيقة واضحة يمكن أن يكتشفها الانسان، ويميزها عن الباطل، فالعقلانية اتجاه تنويري يثق في الانسان ويرفع الوصاية الملقاة عليه لأنه يملك العقل وأيضا

1- آلان تورين، مرجع سابق، ص30، 31.

** - تجدر الإشارة إلى ضرورة التفريق بين مصطلحي الحداثة Modernism والتحديث Modernity ،كما سيأتي لاحقا.

2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 63، نقلا عن: **المعجم الفلسفي المختصر**، تر: توفيق سلوم، موسكو: دار التقدم، 1986، ص 304-305.

3- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص 44.

4- كوين برنتون، مرجع سابق ص 119

الحواس، كما يملك الوسائل التي تمكنه من إدراك الحقيقة واكتساب المعرفة، ولا حاجة إلى سلطة تفرض عليه لكي تدله على الحقيقة، كما كان الوضع في أوربا طوال العصور الوسطى[1].

وعلى الرغم من وجود بعض الجوانب للتوفيق بين النزعة العقلانية وبين المسيحية والتي نجد بعضا منها خلال عصر التنوير وعند النزعة المدرسية (الاسكولاتية)*، إلا أن مسار العقيدة العقلانية يتجه غالبا إلى الابتعاد عن المسيحية[2]. حيث كان مصطلح "العقلاني" Rationalist في الماضي ولا سيما في القرنين السابع عشر والثامن عشر يستخدم كثيرا للإشارة إلى المفكرين الأحرار من ذوي النظرة المقاومة للإكليروس والمقاومة للدين[3]. ففي عام 1627 قدم جوهانس كبلر تنبؤات دقيقة عن المدارات الإهليليجية للكواكب، وفي إنجلترا البروتستانتية كتب فرانسيس بيكون كتابا عن القوة الجديدة والاكتشافات التي يقدمها "المنهج العلمي"، وسرعان ما اكتشف العلماء "المحدثون" من أمثال غاليليو غاليلي أن قدرا كبيرا مما قاله أرسطو لم يكن سوى لغو فارغ، ولكن وعلى الرغم من أن الكثير من هؤلاء الرجال الجدد كانوا "محدثين" في مواقفهم فإنهم بطريقة أخرى كانوا لا يزالون من أتباع العصر الوسيط[4]. ولذا يعد رينيه ديكارت عموما الشخصية المحورية في الانتقال من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة[5]، حيث جاء بفلسفة جديدة ومغايرة لكل الفلسفات التي كانت سائدة قبلة طوال عشرة قرون من الزمن ونعني بذلك فلسفة المدرسيين وفلسفة أفلاطون وأرسطو التي هيمنت على التفكير الفلسفي في أوربا منذ العصر الوسيط[6]، ولذا يعتبر برتراند راسل أن ديكارت وبحق هو مؤسس الفلسفة الحديثة[7].

1- يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000، ص 12.

* - الاسكولاتية .scholastique (F). Scholastic philosophie (E) : فلسفة المدارس والجامعات في القرون الوسطى والتي بدأت من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر، واعتمدت بشكل خاص على أرسطو وحاولت التوفيق بين فلسفته وبين التعاليم الدينية، وعولت على منطقه وقياسه في استدلالاتها، وأشهر ممثليها توماس الاكويني في القرن الثالث عشر وتسمى أيضا "الاسكولائية" [أنظر: **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص 173].

2- كوين برنتون، مرجع سابق، ص 120.

3- جون كوتنغهام، **العقلانية فلسفة متجددة**، ط 1؛ تر: محمود منقذ الهاشمي، حلب، سوريا: مركز الإنماء الحضاري، 1997، ص 12.

4- ديف روبنسون، كريس غارات، **ديكارت**، تر: امام عبد الفتاح امام، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 21.

5-جون كوتنغهام، مرجع سابق، ص 47.

6- مهدي فضل الله، مرجع سابق ص 72.

7- برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج3، تر: محمد فتحي الشنقيطي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 104.

وقد اختلف العقلانيون فيما بينهم في اســـتخدام العقل للوصـــول به إلى المعرفة، ففي حين يقول ديكارت بالأفكار الفطرية، يذهب كانط* إلى وجود مبادئ قبلية في العقل، أي مبادئ في ذهن الإنسان قبل أي تجربة[1].

وإذا كان ديكارت قد أســـس الحداثة الفلســـفية بوضـــع مبدأ الذاتية (الكوجيطو)** كأساس للحقيقة واليقين، وكقيمة مطلقة، وخط فاصل بين عالم الآلهة القديم Theocentric وعالم الإنســـان الحديث مركز الكون Anthropocentric، فإن لايبنتز Leibnitz (1646-1716) هو أول من أسس الحداثة الفلسفية على مبدأ العقلانية، ونقصد بذلك المبدأ القائل: "لكل شيء سبب معقول"، ومحصلة هذا المبدأ أن الإنسان تحول من "متأمل" للكون معجب به، إلى غاز له منقب عن أسراره،[2] وقد كان لايبنتز*** يهدف شانه شأن ديكارت وسبينوزا إلى إنشاء وصف فلسفي متماسك وكلي الشمول للكون[3].

ويرى الفلاســـفة العقليون بأن الحقيقة: **واحدة** لدى جميع الناس وهي لا تتوقف على مزاج كل منهم كما يدعي الفلاســـفة الســـفســـطائيون الذين يشـــككون في قدرة العقل على الوصـــول الحقيقة المطلقة أو حقائق الأمور ويقولون إن الحقيقة نســـبية ذاتية Relatif وأن الانسان هو مقياس الأشياء أو كل شيء فما يراه حقا هو حق وما يراه باطلا فهو باطل.

---

*- ايمانويل كانط، (1724-1804)، فيلسوف ألماني، انتسب الى كلية اللاهوت بالجامعة إلا أنه وقف نفسه لدراسة الفلسفة والطبيعيات. وقد هيمنت العقلانية المتأثرة بلايبنتز على الجامعات الالمانية كما كانت أفكار وكتابات نيوتن تلقى اقبالا واســـعا في مجال الفيزياء، ونجم عن ذلك تبني كانط لمذهب العقلانية النظرية في الفلســـفة، والمذهب التجريبي في الفلســـفة العلمية، الامر الذي أصـــبح موضـــوعا أســـاســـيا من موضوعات الفلسفة الكانطية الى ان تجاوزها عن طريق الفلسفة النقدية، أشهر مؤلفاته، "نقد العقل الخالص " عام 1781، وفيه أعلن للعالم فلسفة ومنهجا جديدا للنظر في المسائل الفلسفية وتحليلها. [أنظر: **معجم الفلاسفة**، جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 514-516].

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 63.

- القول المأثور عن ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود**" "**Je pense donc je suis**" أو باللاتينية: «**Cogito ergo sum**». [نقلا عن: جون كوتنغهام، مرجع سابق، ص49].

2- محمد الشيخ، ياسر الطائري، مرجع سابق، ص 13.

***- لايبنتز غوتفريد فلهلم (1646-1716)، فيلسوف ألماني وعالم رياضيات ولاهوتي وكيميائي وهندسي...، انتسب الى كلية الفنون، كما قرأ أعمال بيكون وديكارت وغيرهم ممن رفضوا الفكر المتجمد للعصر الوسيط، نال شهادة البكالوريوس ثم التحق بكلية الحقوق، وضع في 1675 مبادئ الحساب التفاضلي والتكاملي، ويعتبر لايبنتز أعظم فيلسوف ألماني قبل كانط، [أنظر: **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 578، 583].

3- جون كوتنغهام، مرجع سابق، ص 70.

الحقيقة: **كلية مطلقة Universelle et Absolue** تتخطى زمانا معينا أو مكانا محددا لتشمل كل مكان وزمان. فما كان صادقا في الماضي ينبغي أن يكون صادقا في الحاضر، وصادقا في المستقبل، بصرف النظر عن المكان والزمان. "ما يصدق مرة يصدق أبدا". فقد تتغير مظاهر الاشياء وتتبدل، ولكن الأشياء نفسها تبقى في حقيقتها وماهيتها كما هي عليه، بالرغم من ضروب التبدل والتغير التي قد تطرأ عليها. وهذا معناه أن ماهية الأشياء Essence ثابتة. والذي قد يتبدل أو يتغير فيها، هي الأعراض فقط أو الصفات غير الأساسية أو الجوهرية فبالرغم من كل ما يطرأ على الإنسان من تبدل أو تغير في شكله، يبقى إنسانا بالنسبة لنا، ويبقى مخلوقا أو كائنا يتصف بالصفات الأساسية أو الجوهرية (التعقل) التي تميزه عن غيره من الموجودات.

وقوانين الجاذبية هي نفسها في كل زمان وهي ثابتة ومستقلة عن الزمان ولحظاته. فالأجسام تتجاذب فيما بينها بنسبة مطردة مع حاصل ضرب كتلها، وبنسبة عكسية مع مربع مسافاتها. وحتى مع اختلاف وزن الجسم عند القطبين وعند خط الاستواء فان العقل قادر على تفسير ذلك بفعل قوانين ثابتة مستقلة عن المكان.

ج/ **الحقائق الجزئية:** تعبير عن الحقيقة نفسها. وهي لا تناقض بعضها بعضا. والصعوبة تكمن في عدم معرفتنا للحقيقة كلها أو الشيء كله دفعة واحدة[1].

الأمر الذي ينكره اتجاه ما بعد الحداثة حيث ينكر وجود مثل تلك العقلانية الكلية أو امكانية المعرفة بالطريقة التقليدية التي نفكر بها عادة.

3–العلمانية Secularism:

تعتبر العلمانية من نتاج تسميات الحداثة، وأول مضامينها هو رسم حدود بين الزمني والديني، وتعني إبعاد الدين عن الشؤون الدنيوية ونفي الاعتراف به كإيديولوجيا وكمؤسسة[2]، فبعد حركة الإصلاح الديني وعصر النهضة، حصلت في أوربا قطيعة مع الماضي ومع العصور الوسطى، ثم توسعت هذه القطيعة وازدادت بعد عصر التنوير حتى وصلت أوربا إلى مرحلة

1- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص 43.

2- السعيد ملاح، **"نقاش الديمقراطية والدين في المجال السياسي العربي"**، المجلة العربية للعلوم السياسية، ص33.

الفصـــل بين الكنيســـة والدولة في بداية القرن العشـــرين[1]. ولم يعلن عن مصـــطلح العلمانية Secularism إلا في العقد الثاني من القرن العشـــرين ومن يومها صـــار سمة تميز فكر القوى المناهضة للدين وسلوكها[2].

والعلمـانيـة ترجمـة للكلمـة اللاتينيـة saecularism والتي تعرف في الانجليزيـة بـاســـم secrism كوصـــف، وباســـم secularism كاتجاه ومذهب، وتعني اللاديني أو غير المقدس ويفهم من ذلك أن يتولى قيادة الدولة (الحكم وأجهزته ومؤسـساته وخدماته) رجال زمنيون لا يستمدون خططهم من الدين، وإنما من خبرتهم البشرية في الإدارة والقانون[3].

وهي مفهوم سياسي اجتماعي نشأ إبان عصور التنوير والنهضة في أوربا، حيث عارض ظاهرة سـيطرة الكنيسـة على الدولة وهيمنتها على المجتمع وتنظيمها على أسـاس الانتماءات الدينية والطائفية ورأى أن من شـــأن الدين أن يعنى بتنظيم العلاقة بين البشـــر وربهم ونادى بفصـل الدين عن الدولة وبتنظيم العلاقات الاجتماعية على أسـس انسـانية تقوم على معاملة الفرد على انه مواطن ذو حقوق وواجبات وبالتالي اخضاع المؤسسات والحياة السياسية لإرادة البشر وممارستهم لحقوقهم وفق ما يرون وما يحقق مصالحهم وسعادتهم الانسانية.

وبهذا تكون العلمانية قد فصلت بين الممارسة الدينية والتي اعتبرتها ممارسة شـخصية، والممارسـة السـياسـية التي نظرت اليها كممارسـة اجتماعية، ورفضـت معاملة الفرد المواطن من خلال انتمائه لطائفة معينة.

وينطلق هـذا المفهوم التحـديـث من نظرة أوســـع واشمـل هي النظرة الإنســـانيـة (Humanism) التي مجدت الإنســان كمحور للكون ونظرت إليه على أنه سـيد نفسـه وحر الإرادة، ونادت بالعقلانية (Rationalism) كوســـيلة للتنظيم الاجتماعي ولتســـخير كافة الامكانيات لتحقيق حاجات الانسـان وسـعادته، وبالديمقراطية كأسـاس لعلاقة الفرد بالدولة والمجتمع[4].

1- محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ط1؛ تر: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، 1997، ص 21.
2- سيد احمد فرج، **جذور العلمانية**، ط 4؛ مصر: دار الوفاء، 1990، ص 19.
3- محمد برهام المشاعلي، **الموسوعة السياسية والاقتصادية**، ط1؛ مصر: دار الأحمدي للنشر، 2007، ص 99.
4- عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، ج 4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د س ن، ص 179-180.

وترتبط العلمانية بالحداثة سواء كان ذلك على سبيل الإضمار أو التصريح، فإذا كانت الحداثة على نحو ما يقول منظروها في العصر الحديث بدأ بهيجل ومرورا بماكس فيبر، وانتهاءا بمدرسة فرانكفورت، وخصوصا في جيلها المتأخر مع هبرماس، تقوم على عقلنة المنظورات والمسلكيات الفردية وما يصاحب ذلك من عقلنة البنى العامة للمجتمع، فإن ذلك يعضد ضرورة القطع مع التصورات السحرية والدينية لصالح نظرة وضعية دهرية، أي الانتقال نحو العلمانية باعتبارها قرين العقلنة بمعناها الواسع[1].

وتتعدد تعريفات العلمانية بتعدد زوايا النظر والخلفيات الفكرية والثقافية ثم بتعدد الحقول المعرفية، فمثلا غالبا ما يركز أصحاب النظرة الفلسفية في قراءتهم للعلمانية على أبعادها النظرية ومستتبعاتها الأخلاقية مثل إحلال الروح الوضعية والنسبية محل المعتقدات الدينية الكلية، أما علماء الاجتماع فينظرون إليها من زاوية أبعادها الاجتماعية والسياسية، في حين ينظر إليها علماء السياسة من زاوية ثنائية الديني والسياسي على وجه العموم، وعلاقة الكنيسة بمؤسسة الدولة على وجه الخصوص[2].

ولعل أكثر تعاريف العلمانية شمولا واتساعا ما صاغه ماكس فيبر، ذلك أنه يعطي العلمانية دلالة ثقافية عامة، يدعوها نزع الطابع السحري عن العالم، قاصدا بذلك تجريد العالم من جميع أشكال القداسة، وتحويله في نهاية المطاف إلى مجرد معادلات رياضية وفيزيائية قابلة للتوظيف الذرائعي والأداتي من قبل الانسان الحيث المتعطش للسيطرة والنجاعة العملية[3].

فالحداثة تستبعد أي غائية، والعلمنة وإزالة السحر والأوهام اللتان يتحدث عنهما ماكس فيبر واللتان تحددان الحداثة باعتبارها عقلنة تبرزان القطيعة الضرورية مع الغائية الدينية التي تنادي دوما بنهاية للتاريخ سواء عن طريق تحقق تام لمشروع إلهي أو اختفاء لإنسانية منحرفة لم تخلص لرسالتها[4].

1- رفيق عبد السلام، **في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات**، ط1؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008، ص23-24.

2- المرجع نفسه، ص19

3- المرجع نفسه، ص 62-63.

4- آلان تورين، مرجع سابق ص 29.

وتحل فكرة الحداثة فكرة العلم محل فكرة الله في قلب المجتمع، وتقصـــر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصـــة بكل فرد، –هذا من جهة–، ومن جهة أخرى فإنه ينبغي حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية أو الاعتقادات الدينية[1].

والعلمانية من حيث كونها نظرية فهي حديثة العهد إذ لا يزيد عمرها عن قرنين من الزمن وقد تأثرت نظريات العلمنة بدرجات متفاوتة بالتوجهات الوضـــعية والنزعات الإلحادية للقرنين التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[2]. وهي بنزعتها الوضعية والالحادية تغذي فكرة الانفصال والقطيعة وتتأسس على مقولة الانتصار الساحق للعلماني على الديني والحاضر على الماضـــي وحلول الوعي العلمي والعقلاني على الديني والغيبي، وبهذا يتم اندثار التعبير الديني وتلاشي مؤسساته الناظمة له، أو في أحسن الأحوال انكفاء دوره على حدود التعبير الفردي[3].

المطلب الثالث: الابستمولوجيا الوضعية للمشروع الحداثي

مفهوم الوضعية Positivisme:

الوضـــعي POSITIF. POSITIVE بوجه عام، هو مقابل الوهمي والإيجابي مقابل الســـلبي والوضـــعي هو ما كان للإنســـان فيه دخل ومنه القوانين الوضـــعية في مقابل القوانين الطبيعية، والوضـــعي هو المحس والمثبت وهو ما يعتمد على التجربة، ومنه العلوم الوضـــعية كالطبيعة والكيمياء ويتصل بهذا المعنى الوضعية عند أوغست كونت[4]

والوضعية POSITIVISME / POSITIVISM: هي مذهب أوغست كونت الذي يرى أن الفكر الانساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية والمحسوسة وما بينهما من علاقات أو قوانين. والعلوم التجريبية هي المثل الأعلى لليقين، وعلى ذلك لا جالك للبحث عن طبائع الأشياء ولا عن عللها الغائية[5].

1- المرجع نفسه، ص 29، 30.

2- رفيق عبد السلام، مرجع سابق، ص22

3- المرجع نفسه، ص56.

4- **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص214.

5- المرجع نفسه، ص 214.

وهي عبارة عن حركة فلسفية تتميز بتشديدها على العلم والمنهج العلمي بصفتهما مصدر المعرفة الوحيد، كما أنها تميز تمييزا قاطعا بين عالم الحقائق والقيم، وتعرب عن عدائية راسخة نحو الدين والفلسفة التقليدية. ويرى مؤيدو الوضعية أن للمعرفة مصدرين: العقلانية المنطقية، والاختبار التجريبي. فيثبت تصريح معين جداه إذا تبرهنت صحته أو خطأه لا غير. فالوضعية إذا في معناها الواسع النطاق، هي موقف ينطوي على الفكرة القائلة أن هدف المعرفة هو ببساطة وصف الظواهر التي نختبرها، وهدف العلم الالتصاق بمان لاحظه ونقيسه. أما المعرفة التي تخرج عن هذا النطاق فهي مستحيلة بنظر مؤيدي الوضعية. وبما أننا عاجزون ملاحظة المشاعر والأفكار مباشرة – حتى لو تمكنا من قياس بعض المرافقات المادية والفيزيولوجية)، فإنها ليست بالمواضيع المقبولة لدراسة علمية[1].

أما من وجهة نظر وضعية عن العالم، فالعلم عبارة عن وسيلة لبلوغ الحقيقة، لفهم العالم فهما كافيا يمكن من التنبؤ به والتحكم فيه، فالعالم والكون حتميان يخضعان لقوانين السبب والنتيجة التي يمكننا تبنيها إذا طبقنا مقاربة المنهج العلمي الفريدة. والعلم مسألة آلاتية أو آلية إلى حد بعيد. ونستعين بالمنطق الاستدلالي لنفترض نظريات بمكننا اختبارها. وبالنظر إلى نتائج دراستنا، قد نستخلص أن نظريتنا لا تتطابق والوقائع فنحتاج بالتالي إلى إعادة النظر فيها في سبيل استبيان الواقع على نحو أفضل. كما يؤمن مؤيدو الوضعية بالمذهب التجريبي، وهي الفكرة القائلة إن الملاحظة والقياس يؤلفان جوهر العلم. ويبقى الاختبار المقاربة الرئيسية للمنهج العلمي في محاولة لتبيين قوانين السلوك[2].

وضعية أوغست كونت

يرتبط إسم "الوضعية" Positivisme بأوغست كونت* August Comte (1798–1857). المفكر الفرنسي الذي عاش في ظل الاوضاع التي أعقبت الثورة الفرنسية، وقد راعه ما

1- مارتن غريفيتش، تيري أوكلاهان، **المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية**، دبي، الامارات العربية المتحدة: مركز الخليج للأبحاث، 2002، ص 456.

2- المرجع نفسه، ص 457.

* - أوغست Comte Auguste، أوغست إيزيدور فرانسوا- كزافييه كونت. 1998-1857، انتسب إلى المدرسة المتعددة الفنون(البوليتكنيك)، وشغل في السادسة عشرة من العمر منصب أستاذ الرياضيات، قرا لمونتيسكيو وكوندورسيه ولابلاس، ونشر أول مؤلف سياسي له "**تأملاتي**"، ثم نشر سنة 1829 المجلد الأول من "**الدروس في الفلسفة الوضعية**" والتي بلغ عددها 6 مجلدات، والتي تمثل اهم

أصاب المجتمع الفرنسي آنذاك من فوضى وتمزق، وعزا ذلك إلى تنافر الأفكار. وتساءل: كيف يمكن تحقيق الانسـجام في ميدان الفكر؟ الانسـجام الذي يتوقف عليه _في نظره_ التخفيف من تنازع العواطف وتنافر الأعمال[1].

وقد لاحظ أوغست كونت أن الاختلاف في ميدان الفكر والنظر إنما يقوم في الحالات التي يبتعد فيها الانسان بتفكيره عن الواقع، حيث يتناول بالبحث والمناقشة أمورا لا سبيل إلى معرفتها والكشـف عن كنهها، كالبحث في جواهر الأشياء واسبابها الأولى وغاياتها القصوى، والذي اكتســـى أول الأمر طابعا لاهوتيا وهميا (الحالة الأولى)، ثم طابعا ميتافيزيقيا تجريديا (الحالة الميتافيزيقية). أما حين ينصـرف الفكر البشـري عن هذه المواضـيع الفارغة ويكف عن التأملات الميتافيزيقية، ويقصر اهتمامه على ملاحظة الظواهر والتركيز على العلاقات التي تربط بينها، فإنه يتوصـــل إلى القوانين التي تتحكم في الظواهر والوقائع، وتجمع شـــتاتها وتجعلها في متناول الانســـان فيســـتفيد منها فكرا وعملا. ففي هذه الحالة، التي تمثل أرقى مراحل تطور الفكر البشري، (**الحالة الوضعية**، أو حالة الحقائق الواقعية) يحصل الاتفاق ويزول الاختلاف. وهذا ما تشـهد به العلوم الوضـعية من رياضـيات وطبيعيات، حيث يتفق الباحثون، ويتعاونون ويتقدمون. ولذلك كان من الضـروري _لإنقاذ الفكر البشـري من التيه الذي بقي فيه عهودا طويلة_ النظر في هذه العلوم للتعرف على مناهجها، وحصر أنواعها واستخلاص الدروس من تقدمها، ودفع هذا التقدم نفسه خطوات أخرى إلى الأمام[2].

وقد صـنف أوغسـت كونت العلوم ورتبها حسـب درجتها من التعميم والتجريد نزولا، ومقدار تعقيدها وتشابكها صعودا، إلى ستة أصناف: الرياضيات، الفلك، الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، الســـوســـيولوجيا أو (الفيزياء الاجتماعية). أما بقية العلوم فهي في نظره، إما مجرد تطبيق لعلم آخر، كالطب الذي هو تطبيق للفيزيولوجيا، أو مجرد علوم في الظاهر لا في الحقيقة

عمل لمؤسـس الوضـعية، حيث عرض فيها تفاصـيل ذلك الإصـلاح العقلي الذي جعل منه كونت شـرط التجديد المجتمعي، إذ تعتبر العلوم الوضعية مضمون ذلك الإصلاح ووسيلته في آن معا. [أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 540، 541].

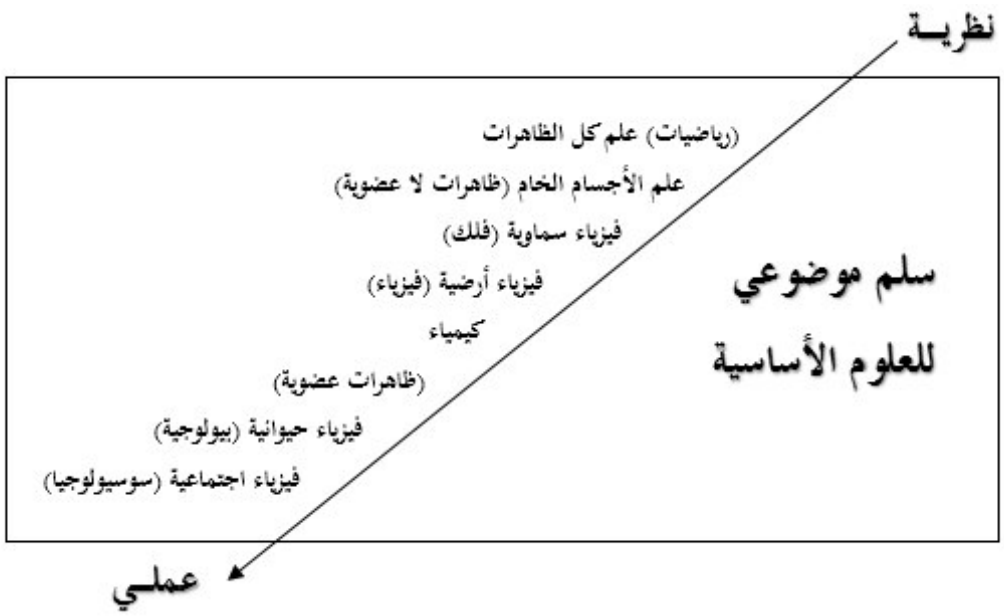
1- محمد عابد الجابري، **مدخل لفلسفة العلوم**، ط5؛ بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 25.

2- المرجع نفسه، ص 25.

والواقع، كالنحو واللغة ... أما علم النفس فليس علما مستقلا، لأن موضوعه تتقاسمه الفيزيولوجيا والسوسيولوجيا[1].

وقد تراجع كونت عن مصطلح "الفيزياء الاجتماعية"، حيث كان يرفض إدخال الرياضيات في العلوم الحيوية، لكن وبعد أن نشر عالم الفلك البلجيكي المهتم بالاجتماع "أدولف كيتليه"، كتابه "الفيزياء الاجتماعية 1869" والذي عالج فيه الظواهر الاجتماعية معالجة رياضية إحصائية دقيقة، ثار كونت واستبدل مصطلح "الفيزياء الاجتماعية" بمصطلح "علم الاجتماع"[2].

شكل 01: سلم العلوم حسب تصنيف كونت[3] (بتصرف)



كما أن هناك منظورا آخر لا يقل أهمية بالنسبة للمعرفة، وهي العلاقة بين ذات المعرفة وموضوعها، أي بواسطة علاقة الانسان بالعالم، حيث يضم كونت صفات العمومية للبساطة والسهولة، حيث تسمح لتمييز الظاهرات الخاصة بكل علم وعلاقتها المباشرة مع الإنسان، فالظاهرات الأكثر عمومية هي التي كذلك تتعلق بالإنسان الذي هو في مباشرة أقل مع وجود

1- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 25-26

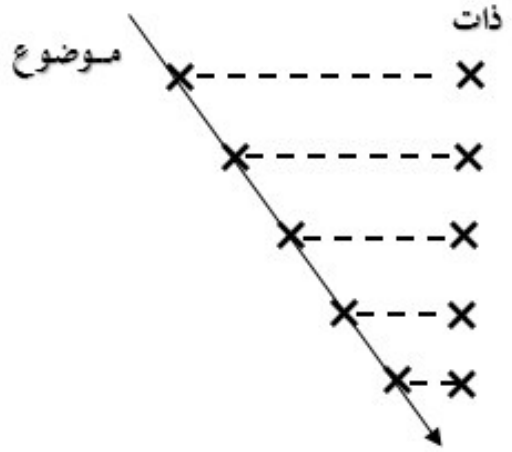
2- يمنى طريف الخولي، مرجع سابق، ص 144.

3- بيار ماشيري، **كونت، الفلسفة والعلوم**، ط1؛ تر: سامي أدهم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994، ص 113.

الوجود الملموس، لأنه يقيم إزاءها علاقة إبعاد قصوى، وهذا ما يسمح له بأن ينفصل عنها، وأن يعتبرها كمواضيع بحتة. فالظاهرات الأكثر عمومية أو الأكثر بساطة توجد بالضرورة على أنها الأكثر غرابة بالنسبة للإنسان، ولذلك يجب أن تدرس في حالة أكثر هدوءا للذهن، وأكثر عقلانية[1].

وعلى العكس، فالظاهرات الأكثر خصوصية، وبالتالي الأكثر تعقيدا والأكثر صعوبة للمعرفة، هي الأكثر ملموسية وذلك في نطاق أنها تخص الأنسان بمباشريه أكثر، ففي الصف الأخير من السلسلة توجد ظاهرات الانسان ذاته، الذي هو ذات المعرفة، يصبح موضوعها، من خلال التكوين لمعرفة خاصة لعلم الإنسان. وهكذا يبرهن كونت على التكامل للحقل الإجمالي للبحث النظري للواقع، وهذا ما يعطي معناه والغاية النهائية لكل مسار الفلسفة الوضعية، ويمثل مجهودا لإدراج العلم الإنساني في المنظومة العامة للمعرفة، بواسطة جهد متدرج والذي يقرب شيئا فشيئا الذات العلمية من موضوعها إلى حد المطابقة الكاملة. ويمكن رسم المسار العام للعملية المعرفية حسب المخطط في الشكل 2.

شكل 02: **الدينامية الداخلية لمسار المعرفة العلمية**[2] (بتصرف)



ولا يمكن للفلسفة الوضعية أن تقوم على الوجه المطلوب إذا بقيت العلوم غارقة في تخصصها بعيدة عن بعضها لا يدري المختص في إحداها ما يجري في الأخرى ولذلك بات من الضروري العمل على تجنب ما قد تتعرض له المعرفة العلمية من تشتت وتناثر نتيجة المغالاة في التخصيص، الشيء الذي لن يستغله سوى الفيلسوف الميتافيزيقي الذي يؤول المعارف العلمية

1- المرجع نفسه، ص 103.
2- المرجع نفسه، ص 104.

تأويلا ميتافيزيقيا يخدم وجهة نظره ككل أو رأيه في احدى القضـــايا التي يتركها العلم جانبا كونها قضايا ميتافيزيقية لا يجدي البحث العلمي فيها شيئا. وليس من سبيل إلى سد الباب في وجه الميتافيزيقا وأصحابها، سوى إنشاء اختصاص علمي جديد يضاف إلى الاختصاصات القائمة، تكون مهمته "دراســة التعميمات العلمية" الأمر الذي يزودنا بفلســفة علمية، هي (فلسـفة العلوم) بالذات، والتي هي تصـور أوغسـت كونت، عبارة عن " نظرة وحيدة تركيبية" معا، يلقيها المرء على جميع العلوم، وعلى القوانين التي تكشف عنها، والمناهج التي تستخدمها، والغايات التي تسعى إليها.

وفلسـفة العلوم، بهذا المعنى، هي البديل العلمي الوضـعي للفلسـفة الميتافيزيقية. حيث تمثل مع الفيزياء الاجتماعية (السوسيولوجيا) التي أنشأها أوغست كونت، الوجهان المتكاملان للفلسـفة الوضـعية التي نادى بها. وهي لفلسـفة التي ترى بأن الفكر البشـري غير قادر على معرفة جوهر الأشـياء لاكتشـاف ما هو ثابت منها يتكرر، أي ما يسـمى بالقوانين. وبالتالي فإن الفلسفة يجب أن تقتصر على إنشاء تركيبات من هذه القوانين لا غير[1].

وقد أدى التطور الذي لحق بالفكر الوضعي، خاصة مع ظهور حلقة فيينا، ثم الوضعية المنطقية، إلى أن يتحدث الكتاب بصـــور مختلفة عن فكرة الفلســـفة العلمية اعتقادا منهم أن الفلسـفة التي تتحدث عن الواقع وتتناول أبعاده هي في حقيقتها فلسـفة علمية، لكن الحديث عن الفلسـفة العلمية ووصـف معالمها وبيان جوانبها، جاء عنوانا بارزا لكتاب "نشـأة الفلسـفة العلمية" 1950 لـ: "هانز ريشنباخ" أحد أقطاب الوضعية المنطقية والمساهم الرئيسي في تأسيس مدرسة برلين الوضعية، والذي اعتبر في دوائر الفكر الوضعي مكافئا لرسالة فيتغنشتاين[2].

وضعية جديدة: NEO-POSITIVISME

إلى جانب وضعية أوغست كونت،كانت تتشكل في فرنسا في نفس الوقت: "الفلسفة الرسمية للعلم في القرن التاســع عشــر"، كما عرفت ألمانيا خلال نفس الفترة، اتجاها وضـــعيا ظاهريا تزعمه العالم الفيزيائي الفيلسوف أرنست ماخ Ernest Mack 1838-1916. وقد مثل هذا الاتجاه المادي رد فعل عنيف على المثالية الألمانية وفلسفة المطلق لكل من فيخته، وشلينج،

1- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 25-26.

2- ماهر عبد القادر محمد علي، **خرافة الوضعية المنطقية**، مصر: دار المعرفة الجامعية، 1994، ص 11.

وهيجل، من جهة، وضـد النزعة الميكانيكية التي سـادت في مجال الفلسـفة منذ نيوتن من جهة أخرى[1].

وقد غالى ماخ في نزعته الظاهراتية الحسـية، فهو يرى أن الطبيعة بالنسـبة للإنسـان هي جملة العناصـر التي تقدمها له حواسـه ومن ثمة فإن الحس هو المصـدر الوحيد للمعرفة. وعلى أسـاس هذه النزعة الظاهراتية Phénomènisme المغرقة في الحسـية قامت الوضـعية الجديدة بمختلف اتجاهاتها وفروعها، وقد نشـأت المدرسـة الفلسـفية المعروفة بهذا الاسـم أول مرة في عاصمة النمسا، حيث شكل فيها بعض أساتذة الفلسفة دائرة فلسفية خاصة[2] عرفت بـــ: "حلقة فيينا" أو "مدرسة فيينا، أسسها مورتيز شيليك Mottiz Schilick، ومن أبرز أعضائها: فيليب فرانك، أوتو نيوراث، ثم ر. كارناب، هـ. ريشنباخ، ل. فيتغنشتاين. وقد أعلنت نفسها بكتيب عنوانه: نظرة علمية إلى العالم: حلقة فيينا، 1928). وتسمى أيضا بالوضعية المنطقية.

وتتعلق الأطروحات الكبرى لهذه المدرسـة بأفكار كل من ج.إ. مور والفيزيائي إرنسـت ماخ، وبرتراند راسـل، وتتركز في نقد الدلالة mening؛ فهي تطرح أن كل قضـية ذات معنى، إما أن تكون منطوقا متعلقا بوقائع تجربة خارجية (بمعزل عن كل اسـهام للاسـتبطان)، وإما أن تكون "لغوا" بالمعنى الذي أعطاه فنغنشـتاين لهذه الكلمة. وقد أطلق اسـم (المذهب الفيزيائي) على هذا المبدأ الذي لا يتقبل أي نموذج معرفي آخر ســـوى نموذج الفيزياء، ورافقه دور كبير منسـوب إلى التحليل المنطقي، إلى البحث عن شـكلنة أو صـورنة كاملة لهذا المنطق، والى نقد اللغة في كل أشـكالها، ويرفض كل الأطروحات الميتافيزيقية بوصـفها "قضـايا ملفقة" خالية من المعنى[3].

الوضعية المنطقية POSITIVISM LOGIQUE

اتجاه فلسـفي معاصـر يعول أسـاسـا على التجربة، تحقيقا للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء ولغة الحديث ويعدها المصـدر الوحيد للمعرفة، وليس للعقل من عمل إلا مجرد تنسـيق

1- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 26، 27.
2- المرجع نفسه، ص 27.
3- أندري لالاند، مرجع سابق، ص 1120.

معطياتها وتنظيمها، ثم تحولت إلى دراسة تحليلية منطقية للغة العلم لتحقيق وحدة مشتركة بين فروع العلوم المختلفة[1].

وتدعى هذه المدرسة أحينا بـ: "الوضعية الجديدة" وأحيانا أخرى بـ: "التجريبية العلمية"، كما اشتهر بعض فروعها باسم "الوضعية المنطقية"، أما الاسم الغالب عليها، والذي يضم مختلف فروعها، فهو "التجريبية المنطقية".

- وهي تجريبية لأنها –وكباقي النزعات التجريبية–ترى أن التجربة هي المصدر الوحيد لكل ما يمكن أن نحصل عليه من معارف عن الواقع، إذ ليست هناك، في نظرها، أية أفكار قبلية ولا أية بداهة عقلية.

- وهي منطقية لأنها لا توافق هيوم Hume والتجريبيين في رأيهم القائل باستحالة بلوغ اليقين في الميدان الفلسفي أو العلمي لكون جميع معارفنا مستمدة من المعطيات الحسية المتغيرة باستمرار. وعلى العكس من ذلك ترى التجريبية المنطقية أنه بالإمكان الحصول على معارف يقينية في ميدان العلم شريطة التقيد الصارم بالمنطق والذي هو علم استدلالي صوري بحت، مثله مثل الرياضيات، ولذلك يميز المناطقة الوضعيون بين القضايا التي تنطوي على معنى، والقضايا الفارغة من كل معنى[2].

1–العبارات ذات المعنى meaningful: وهي إما العبارات التحليلية، أي قضايا العلوم الصورية (المنطق والرياضيات)، إما القضايا التركيبية التجريبية (قضايا العلوم الطبيعية الاخبارية).

2–العبارات الخالية من المعنى meaningless: وهي كل ما يخرج عن النوعين السابقين وخصوصا قضايا الميتافيزيقا.

ولذا فإن الوضعية المنطقية تطابق بين المعنى والعلم، وحيث لا معنى فلا علم! [3].

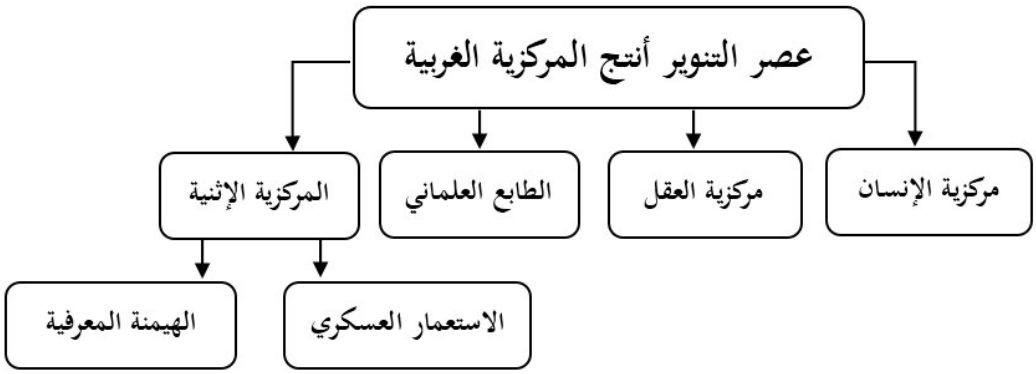
1- **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص214.
2- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 28.
3- يمنى طريف الخولي، مرجع سابق، ص 286.

المبحث الثاني: أزمة الفكر الغربي وتطور الاتجاه ما بعد الحداثي:

لا يمكن تجاهل أن القرن العشـــرين الذي شـــهد ذلك التقدم العلمي والفكري المذهل الذي تجاوز ما حققته البشـــرية من تقدم في تاريخها كله، قد حقق ما حققه بفضـــل الحداثة، والتي تمتد جذورها إلى عصـر الأنوار في القرن الثامن عشـر، أين سـعى فلاسـفة التنوير لتحرير الإنســان والتركيز على الفردية وقوانين العقل، دون أن يخطر لهم أن إنجازاتهم الفكرية ســتكون حاملا إيديولوجيا للسـياسـة الإمبريالية للرأسمالية الوليدة، والتي سـعت لامتلاك العالم لضـمان المواد الخام واليد العاملة الرخيصة من جهة، وامتلاك الأسواق المستهلكة من جهة أخرى.

فبدأت حركة المد الإمبريالية –الحاملة لإيديولوجيا فلسفة التنوير–تنظر لشعوب الجنوب بوصـفها شـعوبا في حاجة للتنوير، وبذلك تم تصـنيف البشـر إلى غرب "متحضـرين"، وغيرهم ممن سـواهم من باقي الشـعوب والثقافات غير الغربية، والذين أصـبح من واجب المتحضـرين تنويرهم[1].

شكل 03: كيفية تأسس مركزية وهيمنة الفكر الأوربي[2].



لكن مساوئ تحول فلسفة التنوير إلى أيديولوجيا لم تصب شعوب العالم الثالث فقط، بل طالت حتى شـعوب أوربا نفسـها في شـكل حربين عالمتين جسـدتا مأزقا حضـاريا في بنية الحداثة وفلسفتها، وكانت النتيجة تقسيم عالم الشمال لمعسكرين إيديولوجيين متنازعين، عاش

1- نصر حامد أبوزيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002. ص 18.
2- السعيد ملاح، مرجع سابق، ص 29.

العالم في ظل الصراع بينهما حربا باردة كبرى، احتوت حروبا صغيرة هنا وهناك دفعت شعوب العالم الثالث مرة أخرى تكاليفها الباهضة[1].

ونتيجة لذلك فقد ظهر ما يعرف بتيار ما بعد الحداثة الذي ينكر فكرة العقلانية الكلية لمشروع التنوير الذي اهتم بتصنيف الأشياء تصنيفا هرميا، كتصنيفه لما هو عقلي وغير عقلي، وما هو معرفة وما ليس بمعرفة، بل صنف حتى جيد الأدب من رديئه، وحسن الفن من قبيحه، ولذا يرى مفكرو ما بعد الحداثة أن عقلانية التنوير ليست سوى عقلانية الإنسان الأبيض وعقلانية الرجل، وهي بذلك مظهر آخر من مظاهر اضطهاد المرأة والأقليات[2].

المطلب الأول: الجذور الفلسفية لما بعد الحداثة:

يعتبر فريدريك نيتشه* Fredrich Nietzche حسب رأي ميشيل فوكو أحد المفكرين الثلاثة الذين بدأوا بالنقد الجذري للحداثة في الغرب، وهم ماركس ونيتشه وفرويد، ولعل نيتشة هو الأكثر جذرية، إذ طال تقريبا كل الأسس التي قام عليها كل التراث الفلسفي للإنسانية[3].

ويرى فوكو في كتابه "جينيالوجيا المعرفة" أن القرن التاسع عشر، وعلى الأخص ماركس ونيتشه وفرويد، قد أسسوا لإمكانية قيام تأويل جديد. فالكتاب الأول من الرأسمال، ونصوص مثل: "مولد التراجيديا" و "جينيالوجيا الأخلاق" و"تأويل الأحلام" كلها نصوص ومؤلفات أحدثت صدمة وخلفت أزمة في الفكر الغربي، حيث يقول فرويد في أحد مؤلفاته بأن الثقافة الغربية قد عرفت ثلاث أزمات، أولها تلك التي أحدثها كوبيرنيك في نفي مركزية الأرض، ثم ما أحدثه داروين Darwin في المجال البيولوجي، والذي شكل حدثا حاسما، ذلك أنه حسب

1- نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 18.

2- إيان كريب، مرجع سابق، ص 236، 237.

* - نيتشه، فريدريك فلهلم Nietzche, Fredrich Wilhelm (1844، 1900) ، ولد بـــ: روكن، بروسيا، التحق في الثامنة عشر بجامعة بون ثم جامعة لايبتزيغ، أين تأثر بكتاب شوبنهاور " العالم كإرادة وكتأمل" كما تأثر بموسيقى "فاغنر"، عين سنة 1868 أستاذا للفيلولوجيا اليونانية في بال، كتب كتابه النبوي الكبير "**هكذا تكلم زرادشت**" بعنوان فرعي: كتاب للجميع وليس لأحد، تغنى فيه بقيم الحياة على حساب قيم المعرفة، وكان يطمح لأن يكون بديلا عن الانجيل ومبشرا بالأزمنة الجديدة، فالثقافة الحديثة بحاجة لأن تؤسس على اعتقاد بقيم لا تكون قيم انحطاط، نظير تلك التي تلهم المسيحية ومذاهب التشاؤم العقلانية والأخلاقية والاشتراكية، وزرادشت هو الإنسان القوي الذي يحطم ألواح القيم القديمة ويستبدلها بأخرى، وقد عرض نفس هذه الأفكار في كتابه "**إرادة القوة**" محاولة لتحويل القيم كافة. [أنظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 677، 679].

3- أحمد عبد الحليم عطية، **نيتشة وجذور ما بعد الحداثة**، ط1؛ بيروت، لبنان: دار الفارابي، 2010، ص 122، 123.

داروين، لم يعد الإنســان ذلك المنحدر من أصــول ســامية بقدر ما يعود أصــله إلى أصــول حيوانية. وثالثا ما أحدثه فرويد نفســه عندما بين أن الشــعور يقوم على اللاشــعور، وأنه الى جانب الوعي هناك اللاوعي[1].

وقد جرت العادة في الفلســـفة الحديثة بتســـمية "ما بعد الحداثة" تلك الأفكار التي أخذت على عاتقها نقد الأنسية الحديثة ابتداء من أواسط القرن التاسع عشر وفلسفة عصر "الأنوار" (القرن الثامن عشـــر) على الأخص. وكما ســـجلت هذه الأخيرة قطيعة مع علوم الكون الكبيرة للتاريخ القديم ومهدت لنقد الأديان فإن مفكري ما بعد الحداثة هاجموا أقوى معتقدين كانا يحركان "المحدثين" في القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر.

أولهما: المعتقد القائل بأن الأنســـان هو مركز العالم، ومبدأ كل القيم الأخلاقية، والسياسية.

والثاني: وهو المعتقد الذي يعتبر العقل قوة هائلة ومحررة، وأننا، بفضل فلسفة "الأنوار" (اختصارا لعصر الأنوار)، سنكون أخيرا أكثر حرية وأكثر سعادة.

فبانتقاد "ما بعد الحداثة" لهاتين المسلمتين كانت نقدا للأنسية ونقدا للعقلانية في آن معا، وقد وصـــلت، بدون شـــك، إلى ذروتها مع نيتشـــه[2]. فعلى الرغم من أن مفهوم ما بعد الحداثة قد ظهر بشـــكل واضـــح في الســـبعينيات من القرن العشـــرين الميلادي، في كتاب الفيلســـوف الفرنســـي جون فرنســـوا ليوتار، (علم ما بعد الحداثة) وعنى بها التعددية الثقافية وتعدد أنماط الحياة، إلا أن كثيرا من الباحثين يرجع أصول هذا المذهب الأولية إلى الفيلسوف الألماني نيتشه، الذي نادى بموت الإله، بمعنى موت الاعتقاد بالإله ، والإله بالنسبة لنيتشه هو العالم المتســـامي أو عالم الأفكار والمثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية ، أي التحرر الكامل للإنسان من أي سيطرة لقيم أو ثوابت أو مرجعيات عقلية[3].

1- ميشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ط 2؛ تر: أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، المغرب: دار طوبقال، 2008، ص 46.

2- لوك فيري، **تعلم الحياة**، تر: سعيد الولي، أبو ظبي: مشروع كلمة للترجمة، د س ن، ص 225.

3- محمود فتحي عبدالعال أبو دوح، "**ما بعد الحداثة: إشـــكالية المفهوم**"، الحوار المتمدن-العدد: 2812 – 2009/10/27، [http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=189625].

ويعتبر نيتشه أحد المصادر الرئيسية في القرن التاسع عشر للأفكار التي تميز الوضع ما بعد الحداثي، فالنزعة النسبية الأخلاقية والمعرفية لعالم ما بعد الحداثة ونزعة الريبة (الشك) في إمكان تمييز الصدق من الكذب الحقيقة من الزيف نجد نموذجها في فكر نيتشه العدمي جذريا[1].

فقد قامت أفكاره على الفلسفة العدمية، حيث ينطلق فيها من الثورة على عقلانية "الأنوار" التي أحلت العقل محل الدين في تشكيله المرجعية الثابتة، والذي ذهب بالعقلانية إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه، فأعلن نيتشه أن هذا الإيمان السائد بالعقل ما هو إلا وهم، وأن المركزية التي حولتها العقلانية المادية من الدين المسيحي إلى الإنسان مركزية زائفة، إذ أن الإنسان ليس إلا كائنا طبيعيا وليس له أي أهمية خاصة[2].

وإذا كان ديكارت أول من صاغ مبدأ الذاتية، ولايبنتز أول من ذكر مبدأ العقلانية، فإن نيتشه هو أول من ذكر مبدأ العدمية، لذا يمكن القول أن فكر نيتشه هو فكر معاد للحداثة ويركز هجومه على فكرة الذات، حيث يستند في عدائه للحداثة على مبدأ العدمية وهو يعنى أنه لا قيمة للقيم، أي أن ما كُون في العصور السالفة من مبادئ راسخة ثابتة ومثلا عليا سامية صارت مع مجيء الحداثة عدماً أفقد القيم كل معنى أو حقيقة[3].

والعدمية Nihilisme مشتقة من اللفظ اللاتيني Nihil ومعناه "لا شيء" وهناك ثلاثة اتجاهات من العدمية، أولها العدمية الفلسفية Nihilisme Philosophique وهي أما مطلقة أو نقدية، حيث تتميز المطلقة بإنكار كل شيء، أما النقدية فتتميز بإنكار قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة، وفي كل الحالتين هي مرادفة للريبة Scepticisme. أما الثانية فهي العدمية الأخلاقية Nihilisme Moral وهي إما أن تكون مذهبا فكريا يدل على إنكار الأخلاق وإبطالها، وإما عبارة عن نزعة فكرية تدل على خلو العقل من أي تصور لهذه القيم. وهناك العدمية السياسة وهي مصطلح سياسي استعمله لأول مرة "تورجنيف" في روايته "أباء وأبناء" سنة 1862، ويطلق هذا المصطلح على المذهب السياسي والاجتماعي الذي اعتنقه عدد كبير من الثوريين الروس

1- ديفيد هوكس، **الإيديولوجية**، تر: إبراهيم فتحي، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص127.

2- محمد بن حجر القرني، مرجع سابق، ص 78، 79.

3- محمد الشيخ وياسر الطائر، مرجع سابق، ص 14.

قبل سقوط الحكومة القيصرية عام 1917، حيث يقوم هذا المبدأ على الامتناع عن الاعتراف بشرعية القيود القانونية المفروضة على الأفراد[1].

فالعدمية هي الاسم المستخدم لوصف عدة آراء فلسفية سلبية ومتطرفة، حيث ينفي العدمي شديد التطرف وجود أي شيء، بينما نجد الاتجاه الأقل تطرفا والذي يدعي "بالشكوكية" يعتبر بأن معرفة الأشياء غير مؤكدة[2].

وتأخذ العدمية المعنى الذي أعطاه نيتشه لها في مؤلفه "إرادة القوة"، بأنها غياب الهدف، وأن تنخفض قيمة القيم السامية[3]، وبأنها الوضع الذي يتدحرج فيه الإنسان إلى خارج المركز نحو المجهول، ومعنى اللفظة عدمية يتلقي بشكل إجمالي بتعرف هايدغر* لها: بأنها هي العملية التي بها في نهاية المطاف "لن يعود ثمة شيء" فيما يتصل بالوجود، فالتعريف النيتشوي كما التعريف الهيدغري لا يعتبر أن خروج الأنسان من المركز نحو المجهول ممكنا إلا إذا لم ثمة شيء فيما يتصل بالوجود، فالعدمية قبل كل شيء تمس الوجود ذاته، ويمكن تلخيص مجمل قضية العدمية بالنسبة لنيتشة في موت الاله، أو بعبارة أخرى "سقوط القيم العليا"[4].

كما كان نيتشه شكاكا بدرجة مفرطة، فلم يكتف فقط بأن أنكر أن يكون ما لدينا من معلومات صحيحا، بل أنكر أن يكون هناك طريقة للوصول للحقيقة أصلا. فهو لا يشكك فيما لدينا من وسائل للمعرفة بل ينكر أن يكون هناك أمكانية للوصول لحقائق الأمور بتاتا، وقد حمل على (المطلق) ونادى بأن كل العلوم إنما هي اعتقادات ونظرات خاصة ينشئها كل لنفسه. والمسألة لا تعدو أن تكون منظورات (وجهات نظر) مختلفة، وليس لأحد الحق، والحالة هذه، بأن يقرر أن رأيا أصوب من الآخر[5].

1- جيل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 66، 67.

2- مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، ط 1؛ عمان، الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009، ص 310.

3- نيتشه فريدريك، **إرادة القوة، محاولة لقلب جميع القيم**، تر: محمد ناجي، الدار البيضاء، المغرب: افريقيا الشرق، 2011، ص 13.

* - هايدغر مارتن، Heidegger Martin (1889-1976)، من أعظم فلاسفة ألمانيا، واهم فلاسفة القرن العشرين، وهو مفكر الوجود، حيث استخدم فينومينولوجيا هوسرل وطبق هذا المنهج على سؤال واحد هو: "**ما الوجود**"، فقد حاول في كتابه "**الوجود والزمان** " تحديد علاقة الوجود بالإنسان انطلاقا من الانسان، كما اعتبر أن الوجود ليس شيئا من الموجود. [أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 694، 695].

4- جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، دمشق، سوريا: منشورات وزارة الثقافة، 1998، ص 24.

5- محمود فتحي عبدالعال أبو دوح، مرجع سابق.

فالإشكالية الأساسية في الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة هي محاولة البحث عن مركز ثابت في عالم مادي كل ما فيه في حالة تغير وحركة، وفلسفة ما بعد الحداثة تحاول أن تنهي تلك الإشكالية وأن تدفع بكل شيء إلى "الصيرورة" وذلك من خلال نزع القداسة عن كل الظواهر، وهذا ما يؤدي إلى غياب المركز وسقوط المرجعية وسيادة النسبية والعدمية. ويطلق على فلسفة ما بعد الحداثة أيضا "anti-foundalism" والتي تترجم بعبارة "ضد الأسسية"، أو رفض المرجعيات، مما يعني السقوط في اللاعقلانية الكاملة، حيث يقول ريتشارد رورتي، إن ما بعد الحداثة تعني أن الانسان لن يقدس شيئا ولا حتى نفسه[1].

وقد كان لهذه الفلسفة الأثر البالغ في مفكري ما بعد الحداثة الذين انحدر فكرهم عن فكر نيتشة، فقد استنبط جاك دريدا*، من تقويض نيتشه مزاعم العلوم الطبيعية في الكشف عن الحقيقة، مذهبه التفكيكي للنصوص، كما كان لفكر نيتشه تأثير على مفكري المذهب النقدي الجديد (ما بعد الحداثة) مثل ميشيل فوكو الذي يرى بأنه ينبغي التأسيس على ما كتبه نيتشة في أصل الاخلاق، حيث يعتبر أن المبادئ التي تزعم أنها فضائل تخفي وراءها خطاب القوة المفروض على الإنسان[2].

ومن ثم فإن تيار ما بعد الحداثة في ضوء ذلك يمكن وصفه بأنه عدمي وذلك لأنه ينكر الاحكام التعميمية على نطاق المجتمع ويدعو إلى هجر مصطلحات الحقيقة باعتبار أنه لا يمكن الإمساك بتلابيبها في أي مجال وكذلك ترك مصطلح الموضوعية لأن الذاتية هي التي تحكم مختلف المسارات، كما يفقد التاريخ في ضوء هذا الاتجاه شرعيته لأنه غالبا ليس إلا مجموعة من الكتابات الدعائية وهذا الاتجاه العدمي يدعو إلى الجزئي على حساب الكلي[3]. فخلاصة فكر ما بعد الحداثة هو السعي للتأكيد على نفي التعميمات والقوانين العامة،

1- محمد بن حجر القرني، مرجع سابق، ص 76، 77.

* - جاك دريدا، Derrida، (1930-2004)، فيلسوف فرنسي، وهو مفكر ما بعد الحداثة الأبرز، وصاحب نظرية التفكيك التي ظهرت سنة 1970 والتي تأسس عليها فكر ما بعد الحداثة، [نقلا عن محمد بن حجر القرني، المرجع نفسه، ص 55.]

2- المرجع نفسه، ص 79، 80.

3- محمود فتحي عبد العال أبو دوح، مرجع سابق.

والتأكيد على غياب ما يســـمى، بالمرجعيات، وهيمنة النســـبية والمعرفية الأخلاقية، ومن ثمة استحالة الوصول إلى فكرة الكل؛ سواء فكرة الإله أو الأخلاق المطلقة أو الطبيعة البشرية[1].

المطلب الثاني: ما بعد الحداثة وإشكالية المصطلح:

يصعب تحديد معنى مصطلح ما بعد الحداثة، وهذه الصعوبة من طبيعة الاتجاه ما بعد الحداثي في حد ذاته، كما ترجع الصعوبة أيضا إلى الصيغة التي من خلالها نناقش هذا الاتجاه[2]، فقد استخدم العديد من المفكرين والنقاد والباحثين مصطلح "ما بعد الحداثة" حسب فهم كل منهم لمعنى كلمة (Modern) (حديث)، والمقطع اللاتيني (Post) (ما بعد...). ومن بين تفسيرات لفظة (PostModern) أنها إما تشكل "انفصالا" عن الحديث، أو "استمرارا" له.

وثمة مفاهيم أخرى تقوم على التعريف الدقيق لمفهوم "ما بعد الحداثة" على أســـاس (نقد) الحداثة أو إصـــلاحها. لكن ما يهمنا في هذا الصـــدد لفهم "ما بعد الحداثة" والأفكار المرتبطة بها، ليس مجرد تعريف أو فهم الشـــطر الأخير من المصـــطلح وهو "Modern"، وإنما تعريف المقطع اللاتيني "Post" (ما بعد...) بوصـفه إشـارة إلى "الانفصـال" عن مكونات أو مقومات الحداثة أو "اســتمراريتها"، أو بوصــفه مزيجا من "الانفصــال" و"الاتصــال" معا، أو جدلية "الانفصال" و"الاتصال"[3].

ولفظ "ما بعد" تقليديا، يعني الاتصال دون الانفصال وقد أضيف هذا اللفظ أول ما أضـيف إلى لفظ الطبيعة، فقيل "ما بعد الطبيعة"، وهو مصـطلح أطلق على مقالات أرسـطو التي شملت ثلاث مباحث كبرى هي: مبادئ المعرفة، والأمور العامة للوجود، والألوهية. وبما أنها تقع في الترتيب بعد مؤلف "علم الطبيعة" فقد أطلق عليها هذا الاســم المأخوذ من مكانها وهو "ما بعد الطبيعة"، فهنا نجد اتصالا بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، إذ أن فهم كتاب ما بعد الطبيعة غير ممكن من دون قراءة كتاب الطبيعة[4].

1- محمد بن حجر القرني، مرجع سابق، ص80، 81.

2- إيان كريب، مرجع سابق، ص 236.

3- أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص 127-128.

4- مراد وهبة، **الأصولية والعلمانية**، ط1؛ مصر: دار الثقافة، 1995، ص 85،86

غير أن الاتصال لا يعني بالضرورة الاتساق بين السابق واللاحق دوما، فقد يعني أحيانا الافتراق، وفي هذه الحالة قد نتوهم الانفصال. لكن قد تكون حقيقة الأمر أن ما افترق ناف لما افترق عنه، أي نفي اللاحق للسابق. فمثلا عندما يقال " ما بعد المجتمع الصناعي" وهو المصطلح الذي جاء به عالم الاجتماع الأمريكي دانيال بل، فهو يقصد بذلك تحول المجتمع الحديث من إنتاج السلع إلى اقتصاد الخدمات، وتأسيس المعرفة النظرية كمصدر للإبداع وتكنولوجيا عقلانية جديدة، وإحداث تغيير في البناء الاجتماعي.

كما يقال أيضا " ما بعد التاريخي" وهو المصطلح الذي جاء به الياباني فرانسيس فوكوياما في مقاله" نهاية التاريخ" والذي يعبر به عن أحداث جوهرية من تاريخ العالم كإصلاحات الاتحاد السوفياتي و أوربا الشرقية، فنهاية التاريخ، وما بعد التاريخ تعني نهاية التطور الأيديولوجي، وبزوغ الديمقراطية اللبرالية كشكل نهائي للحكومة الإنسانية.

وهناك أيضا "مجتمع ما بعد التجارة" والذي يعبر به الأمريكي بيتر دروكر عن ظهور تعدديات جديدة تفرز متطلبات جديدة تخص القيادة السياسية وهي تعدديات لم يسبق لها مثيل. حيث كان مركز القوة فيما مضى أحاديا، أما الآن فهو متعدد وخارج نطاق الحكومة[1].

كما استخدم مصطلح "ما بعد الحداثة" للإشارة إلى مفاهيم عديدة عن الحقبة الحديثة، التي تمتد من عصر النهضة الأوربية (Renaissance) وحتى عصرنا الراهن. وليس هذا فحسب، وإنما استخدم المصطلح حسب مفاهيم عديدة لمعنى "الحداثة" (Modernity) في الفنون والعمارة، ولمعنى "التحديث" (Modernization) في مجال التطورات الاقتصادية والتكنولوجية التي شهدها القرن التاسع عشر، إبان التوسع الصناعي والرأسمالي الذي صار يعد سمة للمجتمعات الحديثة[2].

كما يشير مصطلح ما بعد الحداثة إلى بداية عصر جديد عرف في الولايات المتحدة الأمريكية ابتداء من الستينات حيث تم استخدامه من طرف السوسيولوجيين والنقاد، حيث طرأت على الحياة الاجتماعية الأمريكية كثر من المستجدات، فظهر ما يسمى "بالمجتمع ما بعد الصناعي" و" مجتمع الكمبيوتر" أو مجتمع الاستهلاك"، وكل هذه المسميات وما تحتويه

1- المرجع نفسه، ص،86، 87.

2- المرجع نفسه، ص 127.

من ملامح تعرف بالمجتمعات ما بعد الحداثة (Post modernity)[1].وذلك راجع إلى أن هذا المفهوم يخضـــع لمقاربات وزوايا نظر متعددة متباينة؛ منها ما هو اقتصـــادي ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو فني، ومنها ما هو فلسـفي ... وليس أدل على ذلك من كثرة النعوت التي تطلق بهذا الصـدد؛ فنجد عالم الاقتصـاد "هيرمان كاهن" Herman Kahn يصـف عصـر ما بعد الحداثة بأنه عصـر "المجتمع ما بعد الاقتصـادي"، أما عالم الاجتماع الأمريكي "دانيال بل" Daniel Bell فيصـفه بأنه العصـر "ما بعد الصـناعي"، وهذا الناقد الفني "أميتاي إتزيوني" Amitai Etzioni يصـفه بعصـر "ما بعد العهد الحديث"، أما الفيلسـوف الفرنسـي "جون فرنسوا ليوتار" فيسميه عصـر "ما بعد المجتمع الحديث"، في حين ينعته الاستراتيجي الأمريكي "ربيجنيو بريجنســـكي" Zbigniew Brzezinski بعصـــر "مـا بعـد عهـد التكنولوجيـا والإلكترونيك". إذن تعددت الأوصاف ولكن الموصوف واحد، وهذا يدل على أن الاختلاف في التسمية والتعريف مرده إلى اختلاف زوايا النظر في حد ذاتها[2].

لـذا يختص مصـــطلح "مـا بعـد الحـداثة" Postmodernisme بوجود عـدد كبير من التعريفات له تتســاوى مع عدد التجليات أو المظاهر التي تسـفر عنها الممارسـات التي تندرج تحت هذا العنوان، فهذا المصـــطلح يشـــكل جزءا من مفردات فروع المعرفة المختلفة العديدة: الأدب والفن التشـكيلي والمعمار والسـياسـة وكذلك بالمثل الفلسـفة، وقد دخل هذا المصـطلح حتى إلى مفردات العلم واللاهوت. وفي كل حالة يحدد المصطلح اتجاها أو مرحلة في هذا الفرع أو العلم تكون مرتبطة به من عدة وجوه، لكننا لا نســـتطيع ببســـاطة أن نقول إنه يوجد في الفلسـفة مرحلة أو اتجاه معين يمثل في حد ذاته ما بعد الحداثة[3]. وهذا مما يزيد الغموض إذ أن ما بعد الحداثة تتعدد وتنقســـم إلى ما بعد حداثات مختلفة، مجموعها العام يشـــكل ما بعد الحداثة العامة، ويكون هذا الانقسام والتشظي سمتها الأساسية[4].

ويعتبر مصـــطلح ما بعد الحداثة من أهم المصـــطلحات التي انتشـــرت وســـادت من الخمسينيات الميلادية، ولم يهتم أحد بعد إلى تحديد مصـدره، فهناك من يعيد أصـل المفردة إلى

1- أميرة حلمي مطر، **مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن**، ط3؛ القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د س ن، ص 144.
2- محمد الشيخ، ياسر الطائري، مرجع سابق، ص 11، 12.
3- أوليفر ليمان، مرجع سابق، ص 141.
4- ميجان الرويلي، سعد البازعي، مرجع سابق، ص 223.

المؤرخ البريطاني آرنولد توينبي عام 1954، وهناك من يربطها بالشاعر الأمريكي تشارلز أولسن في الخمسينيات، وهناك من يحيلها إلى ناقد الثقافة ليزلي فيدلر ويحدد زمانها بعام 1965، غير أن البحث عن أصول المفردة يفضي[1] إلى اكتشاف استخدامها قبل هذه التواريخ بكثير، كما في استخدام جون واتكنز تشابمان لمصطلح "الرسم ما بعد الحداثي" سنة 1870، وأيضا ظهور مصطلح ما بعد الحداثة عند رودولف بان فتز في عام 1917.

غير أن الأصعب من تحديد أصول المصطلح هو تحديده كمفهوم نقدي أو فكري، إضافة إلى تحديد مساحة أو مساحات نشاطه، إذ أن حركة ما بعد الحداثة نشطة فاعلة في كافة الفضاءات الثقافية الغربية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفلسفية والأخلاقية والانثروبولوجية ...إلخ. ويختلف دارسو وممارسو هذا التوجه ما بعد الحداثي، لكنهم يجمعون على أن ما بعد الحداثة حركة فنية لعلها أبرز ما تكون في فن العمارة ثم أخذت في الأنتشار إلى جميع مجالات الفنون الأخرى[2].

وقد ظهر مصطلح ما بعد الحداثة في الأربعينيات والخمسينيات، ثم انتشر استخدامه في الستينات كمصطلح نقدي لرصد التغييرات الطارئة على المعايير الثقافية، ومن أهم رموزه، فريدريك جيمسون، جون فرنساوا ليوتار، يورغن هبرماس، وأندرياس هوبسن، وتشارلز جنكس، وجاك دريدا، والمصري إيهاب حسن[3].

ويقصد بـ: ما بعد الحداثة تلك النتاجات الفنية التي جاءت بعد الحرب العالمية الثانية، وهي خليط من الفن التقليدي، وفن اللافن (Anti-Art)، وفن الصدفة (Art of chance)[4].

ومنظروا ما بعد الحداثة يعرفونها على أنها مجموع الظروف والشروط المختلفة والمتعددة التي تختلط فيها المظاهر الاجتماعية بالمظاهر الثقافية، فلا يمكن التمييز بين ما هو اجتماعي وما هو ثقافي، فتنهار المسافة بين النظرية وموضوعها، ويتعذر الفصل بين النظرية التأويلية

1- المرجع نفسه، ص 223.

2- إيان كريب، مرجع سابق، ص 236.

3- جمال علي الدهشان، "**ما بعد الحداثة والتربية**"، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر العلمي الأول، "**التربية في مجتمع ما بعد الحداثة**" جامعة بنها، مصر: 21-22 جويلية 2010، نقلا عن، [http://geldahshancom.blogspot.com/2013/12/blog-post_3671.html].

4- ميجان الرويلي، سعد البازعي، مرجع سابق، ص 167.

والواقع الذي تحاول النظرية إدراكه وتوصـــيفه، ولهذا يرى منظروا ما بعد الحداثة أن جزءا كبيرا من مفهوم ما بعد الحداثة يعتمد على صـــعوبة الفصـــل بين البنية المعرفية وبين ما تنتجه هذه البنية من معرفة، إذ أن هناك تداخلا مستمرا بين أشكال المعرفة وما تسعى لدراسته، كما أن موضوع المعرفة يؤثر تأثيرا جوهريا في أشكال المعرفة نفسها، ومن هنا تتكون أهم سمات ما بعد الحداثة وهي الانعكاسية الذاتية self-reflexivity[1].

تمثل ما بعد الحداثة حركة فكرية تقوم على نقد بل ورفض الأســـس التي ترتكز عليها الحضـارة الغربية الحديثة، كما ترفض المسـلمات التي تقوم عليها هذه الحضـارة، أو على الأقل ترى أن الزمن قد تجاوزها وتخطاها، ولذا يذهب الكثيرون من مفكري ما بعد الحداثة إلى اعتبارها حركة أعلى من الرأسمالية، التي تعتبر هي الطابع الأساسي المميز لتلك الحضارة. بل إن البعض يرون أن عصـــر الحداثة قد انتهى بالفعل، وأن ما بعد الحداثة تهيئ _باعتبارها مفهوما نقديا للفكر السـابق_ لقيام مجتمع جديد يرتكز على أسـس جديدة تماما غير تلك التي عرفها المجتمع الغربي الحديث. ويبدو أن مفكري ما بعد الحداثة قد تأثروا في ذلك بأفكار بعض الفلاسـفة الألمان بالذات، مثل نيتشـه وهايدغر اللذين كانا قد أثارا فكرة إمكان قيام أسـس جديدة للفكر الإنساني الحديث والمعاصر[2].

المطلب الثالث: جدل الحداثة وما بعد الحداثة بين الاستمرارية والقطيعة:

تبين لنا أن الحداثة ظاهرة حضـارية متعددة الأشـكال وسـياق فكري متعدد المعاني، تتخذ من القديم نقيضا لها على الدوام، وتتطلع إلى اكتشـاف فضـاءات جديدة وعوالم مغايرة. لأنها تعبر عن فضـول غير متوقف وعن حسـاسـية تختلف عن المقاييس السـائدة، لأنها أداة لإحداث قطائع[3]. ولذا يشكل مفهوم التقدم القائم على أساس التطور الخطي التاريخي مفتاحا رئيسـيا لفهم الحداثة وفق حراكها التاريخي، حيث تركز ما بعد الحداثة على نقد هذه الفكرة[4]. فسقوط فكرة "الحتمية" سواء في العلم الطبيعية، كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة،

1- المرجع نفسه، ص 224.

2- أحمد أبو زيد، مرجع سابق.

3- محمد نور الدين أفاية، **الحداثة ولتواصل في الفلسفة النقدية**، ط2؛ (الدار البيضاء، المغرب: افريقيا الشرق، 1998)، ص 120.

4- جمال درويش، "**الدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة**"، 2007-2008، (مذكرة ماجســتير غير منشــورة، جامعة الجزائر، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية)، ص 34.

أو في التاريخي المعاصر، أثبتت أنه ليس هناك حتمية في التطور التاريخي من مرحلة إلى أخرى، إذ على العكس من ذلك ترى حركة ما بعد الحداثة أن التاريخ الإنساني مفتوح على احتمالات متعددة. ومن هنا يرفض ليوتار فكرة التقدم التي صاغتها الحداثة الغربية، والتي كانت تصور تاريخ الإنسان وفق نموذج خطي صاعد، لذا وبحسب ليوتار فليس هناك دليل على أن التاريخ الإنساني يتقدم دوما، إذ أنه قد يتراجع أيضا[1].

لكن هذا لا يمنع من وجود اتجاهات أخرى ترى أن ما بعد الحداثة لا تعدو أن تكون بعض تعديلات وتحويرات في بعض عناصر الثقافة الغربية (الحديثة) مثلما يحدث في كل الثقافات والحضارات خلال تاريخها، وأن هذه التعديلات والتحويرات نشأت نتيجة لتغير الظروف والأوضاع التي تحيط بتلك الثقافات، ولكنها مهما بلغ عمقها، فإنها لا تعدو أن تكون تغييرات هامشية لا تؤثر في جوهر الثقافة الغربية ومقوماتها الأساسية. وهذا ما معناه أن ثمة اختلافا بين المفكرين حول ما إذا كانت ما بعد الحداثة تمثل مرحلة قائمة بذاتها ولها مقوماتها ومقتضياتها الخاصة، أم أنها مجرد استمرار لمرحلة الحداثة رغم كل ما طرأ عليها من تغييرات، وبذلك تكون مجرد حالة للفكر والثقافة تتميز بوجود أنماط ثقافية لم يتم الاتفاق بعد على تحديد ملامحها[2].

فالبعض من المفكرين والباحثين الغربيين، يؤكدون على الارتباط بين التحديث والحداثة وما بعد الحداثة وعلى استمراريتها، وأن ما بعد الحداثة ليست ثورة على التحديث والحداثة بل هي في السياق ذاته، وتشكل مرحلة من مراحل "المشروع التحديثي". وهي النظرية التي تذهب إليها "مدرسة فرانكفورت" كما يمثلها "هبرماس" الذي يعد من أبرز نقاد ما بعد الحداثة وأكثرهم تأثيرا، والذي يمثل سجاله الفكري مع "جاك دريدا" و"جان فرانسوا ليوتار" رائدي تنظير ما بعد الحداثة؛ واحدا من أبرز ملامح المشهد الثقافي العالمي المعاصر. حيث يعتبر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس* (Habermas)، من أبرز المدافعين عن الحداثة في الغرب،

1- أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص 131.

2- أحمد أبو زيد، مرجع سابق.

* - يورغن هابرماس (1929- ...)، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، وهو صاحب نظرية "الفعل التواصلي" التي يدافع من خلالها عن مشروع الحداثة، وأنه مشروع لم ينته بما بعد الحداثة، بل هو في تواصل مستمر. [نقلا عن محمد بن حجر القرني، مرجع سابق ص، 55].

فقد شـــن هجوما ضـــاريا على حركة ما بعد الحداثة وانصـــارها بعد صـــدور كتاب ليوتار عام 1979، حيـث سمـاهم بـالمحـافظين الجـدد وهم دانيـال بـل Bell، وبـاتـاي Bataille، وفوكو Foucault، ودريدا، الذين يســـتندون إلى مواقف حداثية –حســـب قوله – لتبرير عدائهم للحداثة، الأمر الذي يبدو تناقضـــا لا حل له. وقد كتب في عام 1981 مقالا بعنوان: (Modern and Post modern Architecture)، استهل مقدمته بأن معنى البادئة "Post" في لفظ ما بعد الحداثة يمثل رغبة لدى دعاة ما بعد الحداثة في الابتعاد عن ماض بعينه، وفي الوقت نفسه عجزهم عن تسمية حاضرهم.[1]

ويعتبر "هابرماس" بأن الحداثة لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة لكنها تتجدد دوما كلما تجددت العلقات بالقديم والوعي بما هو قادم، فالحداثة لا نهاية لها ولا تعلن عن نمط نهائي فهي في تطور مســـتمر ينفتح على المجهول. ولذلك يؤمن "هابرماس" أن حل أزمة الحداثة هو مزيد من الحداثة أي مزيد من الاحتكام إلى العقل، وتحقيق درجة عالية من التواصـــل ســـواء داخل المجتمع الواحد أو مع المجتمعات الأخرى. ويرى أن تكنولوجيا المعلومات قادرة على توفير هذه الدرجة من الشـــفافية الاتصـــالية، وهي تقطع المجتمع طولا وعرضـــا حاملة معها تفاعلات الواقع، ما يزيد من قدرة المجتمع على تصـــويب أخطائه ذاتيا، والتكيف ديناميا مع المتغيرات الاجتماعية الحادثة[2]. كما يرى هابرماس من جهة أخرى أن الدعوة المستمرة للقطيعة مع الحداثة هي نقطة مهممة جدا في عدم قبول هذا التوجه، لأان القطيعة تحول ما بعد الحداثة إلى إيديولوجيا في حد ذاتها، وهذا ما يشكل تناقضا داخليا لهذا الاتجاه[3].

ويذهب بعض المفكرين العرب إلى تأييد هذا الرأي القائل بالاســـتمرارية، فما بعد الحداثة حسب رأي المسيري هو مصطلح نفي سلبي، فهي بعد شيء ما، وليست شيئا في حد ذاته، ولذا تقف خارج الزمان ولا تشـــير إلى ذات أو موضـــوع[4]، كما يرى سمير أمين أنه ليس هناك تعريف آخر للحداثة في رأيه، ذلك أن الحداثة لا تغلق في نمط نهائي، بل هي –على العكس من ذلك– في تطور متواصـــل ينفتح على المجهول الذي تدفع حدوده إلى الأبعد دون

1– أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص 131، 132.

2– محمد بن حجر القرني، مرجع سابق، ص 55.

3– جمال درويش، مرجع سابق، ص 35، 36.

4– عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 54.

إمكان بلوغها أبدا، فالحداثة لا نهاية لها، بيد أنها ترتدي أشـــكالا متتالية طبقا إجاباتها على التحديات التي يواجهها المجتمع في لحظة تاريخية معينة[1]. وهو نفس الرأي الذي يتبناه الأســتاذ محمد أركون، حيث يرى أن ما بعد الحداثة مصـــطلح غير صـــحيح من وجهة النظر التاريخية والفلسـفية أو السـوسـيولوجية، ذلك أن أنصـار هذا التوجه يفترضـون مسـبقا أنهم قد تجاوزوا الحداثة، وأنهم في طور عمل كل شـــيء وكأنه مختلف جذريا عما قدمته الحداثة، وهذا ادعاء فارغ لا مبرر له، فحســب محمد أركون ما بعد الحداثة هي اســتمرارية للحداثة، ويقول في هذا الصـــدد: "من الأفضـــل أن نقول مع الفيلســـوف الألماني هابرماس بأن "الحداثة مشـــروع لم يكتمل" حيث ما زال هناك عمل كثير ينتظرنا لكي نكمل مشروع الحداثة[2].

وبالمقابل فقد شن "ليوتار" هجوما مماثلا على هابرماس، أو شد عنفا، وذلك في مقال له عام 1982 بعنوان: (Answering the quetion What is Postmodernism?)، حيث يلخص فيه آراء أنصـار ما بعد الحداثة بشـكل عام، وفي الفلسـفة بشـكل خاص. حيث يقول ليوتار:

> "قرأت لواحد من كبار المفكرين دفاعه عن الحداثة، ضـــد من يدعوهم بالمحافظين الجدد، الذين يسعون للتخلص من مشروع عصر التنوير وهو لا يزال ناقصا ولم يكتملن وذلك تحت شعار "ما بعد الحداثة".... إن يورغن هابرماس يرى أن الحداثة إنما فشـلت في السـماح للحياة بالانقسـام إلى تخصصات مستقلة يتعهدها الخبراء كل في مجال تخصصه المحدود..."[3]

وهنا يتسـاءل ليوتار: "هل الهدف من مشـروع الحداثة هو بناء وحدة ثقافية اجتماعية تنتظم فيها كل عناصـر الحياة اليومية والفكر في وحدة عضـوية؟! ثم يجيب بأن ما بعد الحداثة ضـــد هذه الوحدة الوهمية". ومن هنا يذهب ليوتار إلى القول بأن مشـــروع الحداثة قد ســـقط نهائيا، بعد أن وصـل إلى نهايته، حيث أخفقت الحداثة في تحقيق وعودها، وعود عصـر التنوير

1- سمير أمين، قضايا، مرجع سابق، ص 206.

2- محمد أركون، "**ما بعد الحداثة**"، جريدة الشـرق الأوسـط، عدد 2/6/ 1998. نقلا عن: محمد سـبيلا، عبد السـلام بنعبد العالي، **ما بعد الحداثة**، المغرب: دار طوبقال، 2007، ص 48.

3- أحمد عبد الحليم عطية، مرجع ســـابق، ص 133، [نقلا عن: Jean Fransios Lyotard, The post modern Condition : Report on Knowledge Trans by Geoffrey Bennington and Massumi, [Manchester, 1984, p 35.

والعقلانية الغربية بتحقيق التطابق الكامل بين العقل والعالم[1]. ولهذا فإن ما بعد الحداثيين في ردهم على هابرماس، يقترحون تســـمية ما بعد الحداثة ليس بالمشـــروع الذي لم يكتمل، وإنما بالوعد الذي لن يتحقق أبدا[2].

الحداثة والتحديث Modernism/Modernity

حسب المسيري فإن المشروع الحديث هو استمرار للماضي والتراث، غير أن هناك من المفكرين من يرى المشروع الحديث شيئا جديدا تماما ويشكل قطيعة مع الماضي ومع المجتمع التقليدي بكل سماته وقيمه وآلياته[3]. إذ يعد الفصل بين مفهوم الحداثة والتحديث مدخلا منهجيا لتعريف الحداثة بصورة علمية. وغالبا ما يرسم الباحثون في ميدان العلوم الإنسانية حدودا فاصلة بين مفهومي الحداثة والتحديث. وعلى الرغم من هذا الترسيم العلمي يلاحظ هذا التداخل الكبير بين المفهومين. فغالبا ما يجري استخدام مفهوم تحديث للدلالة على الحداثة وعلى خلاف ذلك كثيرا ما يستخدم مفهوم الحداثة للإشارة إلى ظاهرة التحديث. فحسب أ. سيد ياسين، كلمة الحداثة هي ترجمة للكلمة الانجليزية Modernity، وغالبا ما يحدث الخلط بينها وبين modernism حتى في الكتابات الإنجليزية، وهو يرى أن هذه الأخيرة تعبر عن تلك الحركات الطليعية في الأدب والفن، كالسريالية عند "بيكاسو" في الفن التشكيلي وهذا ما يسمى بـ Modernism، والتي هي مشروع التنوير الغربي حسب د. عبد الوهاب المسيري. وفي مقابلها نجد ما يسمى بـ "ما بعد الحركات الطليعية" PostModernism، أو ما بعد الحركات الطليعية في الأدب والفن، وهناك مصطلح ثالث يسوده الخلط أحيانا بين هذا وذاك وهو مصطلح "التحديث" Modernization، وهو يعني نقل مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث[4]. أي أن التحديث ينطوي على عنصر حركة واندفاع وعلى ذات فاعلة، وعلى واقع مفعول به، وعلى حيز زماني يتحرك فيه الإنسان من عصر قديم إلى عصر جديد[5].

1- المرجع نفسه، ص 134.

2- جمال درويش، مرجع سابق، ص 38.

3- عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 61.

4- سيد ياسين، مرجع سابق ص 13.

5- عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 54.

والحداثة موقف عقلي تجاه مسألة المعرفة وإزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التوصل إلى معرفة ملموسة، أما التحديث Modernization فهو عملية استجلاب التقنية والمخترعات الحديثة حيث توظف هذه التقنيات في الحياة الاجتماعية دون إحداث أي تغيير عقلي أو ذهني للإنسان. فالتحديث يعني مظاهر الحداثة وقشورها بينما تعني الحداثة في الأصل اللحظة الواعية التي تتمثل في انتظام العقلانية والفردية والعلمانية والقيم الحرة في اندفاعة حضارية قادرة على إحداث تحولات عميقة في البنية الاجتماعية والبنائية للمجتمع.

ويفرق محمد سبيلا بين مفهوم "الحداثة" ومفهوم "التحديث"، فالحداثة مفهوم حضاري شمولي يطال مستويات الوجود الإنساني كافة، التقنية والاقتصادية والسياسية والإدارية والاجتماعية والثقافية والفلسفية، فهو أقرب ما يكون إلى مفهوم مجرد، أو مثال فكري يحدد السمات المشتركة بين تلك المستويات من خلال منظور أقرب ما يكون إلى المنظور البنيوي؛ بينما مفهوم التحديث مفهوم تطبيقي لمفهوم الحداثة المجرد، حيث يكتسي مدلولا جدليا وتاريخيا ويراعي خصوصيات المراحل التاريخية[1].

والتحديث في التجربة العربية يأخذ طابع المحاكاة الجوفاء لمظاهر المدنية في الغرب ونماذجه الحضارية وهذه المظاهر لا تنم عن حالة حضارية أو حداثية تنبثق من صميم المجتمع وتتكون في رحمه الحضاري. وغالبا ما يظهر أن هذه النماذج الحضارية تتعارض مع النسق الحضاري العربي في أصوله وتجلياته الذاتية. وهذا يعني أن استجلاب مظاهر الحداثة من الغرب قد يؤدي إلى مزيد من الضياع والاحتضار. وقد يعني ذلك، وهذه هي الحالة على الأغلب في عالمنا العربي، تعايش منظومتين اجتماعيتين متنافرتين في آن واحد هما: مجتمع تقليدي يمارس حياته وفق معايير وقيم تقليدية، ومجتمع حداثي يعيش وفق أحدث المعايير العصرية دون أن يتمثل روح هذه المعايير ويتشرب من تدفقاتها الذاتية. ووفقا لهذه التصور فإن التحديث العربي في التاريخ المعاصر يأخذ صورة متناقضة مع الحداثة الحقيقة.

وفي هذا السياق يميز محمد أركون في كتابه "الإسلام والحداثة" بين المفهومين: "فالحداثة موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل

1- محمد بن حجر القرني، مرجع سابق ص 53.

للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية أو الإسلامية، نقصد إدخال المخترعات الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي، لا يرافقه أي تغير جذري في موقف العربي المسلم للكون والحياة".

ويصف محمد أركون هذا بأمثلة مستمدة من واقع الجزائر والخليج العربي. ففي الجزائر وفي صبيحة الاستقلال عام 1962 انخرطت في التحديث في مجال التصنيع الثقيل وذلك عن طريق استيراد المصانع والمعامل والخبرات، وهذه ليست حداثة، فالحداثة كانت ممكنة عن طريق بناء المخابر في مجال الفيزياء والكيمياء والرياضيات. وفي الخليج نشاهد الموقف عينه فبلدان الخليج تستورد مظاهر الحداثة المادية من آليات وسيارات وأجهزة وأنابيب النفط ومصافيه وهي آلات ومخترعات كلفت أوروبا مئات السنين من البحث والتجريب العلمي وفي أصل هذه المخترعات تكمن روح ديكارت وفرانسيس بيكون وغاليلو وكوبرنيكوس وأديسون وغيرهم، وهذه هي الروح العلمية روح العلم الحديث التي تمثل جوهر الحداثة. ونحن ننقل مظاهر هذه الروح وليست روح العلم والمعرفة العلمية الحقة[1].

المبحث الثالث: الخلفية المفاهيمية والابســـتيمولوجية لما بعد الحداثة في العلاقات الدولية.

شهدت العلاقات الدولية بعد نهاية الحرب الباردة اختراقا جليا من المقاربات التي تهدف إلى شرح وتفسير ما طرأ على العلاقات الدولية، حيث انكب الكثير من الباحثين لإعادة النظر بالدراسة والتساؤل والنقد للأدبيات التقليدية للبحث في العلاقات الدولية، فكانت هذه المقاربات النقدية تستهدف توسيع مجالات التفكير والآفاق الابستيمولوجية والمنهجية ما وراء حدود التيارات المهيمنة[2]، فشكل هذا السياق ما يعرف بـ" ما بعد الوضعية في العلاقات الدولية"، وهو تيار نقدي يتساءل حول الكيفية التي تكونت بها المعرفة والحقيقة والمعاني

1 - عـــلـــي وطـــفـــة، "**مـــقـــاربـــات فـــي مـــفـــهـــومـــي الـــحـــداثـــة ومـــا بـــعـــد الـــحـــداثـــة**"، http://www.aljabriabed.net/n43_08watfa.htm، نقلا عن: محمد محفوظ، **الإســـلام، الغرب وحوار المســـتقبل**، (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص27-45

2- مارتن غريفيتش، 457.

"Singnifications" في هذا الحقل من العلوم[1]. حيث تتميز ما بعد الوضعية بالصفة النقدية التي تعتبر انشقاقا عن التقليدية للسياسة العامة، كما تعنى بالاهتمام بالخطاب والمصطلحات الموظفة للتعبير عن الواقع وبنائه. لذا يجمع الباحثون ما بعد الوضعين على سؤال جوهري وهو: "كيف يبنى الواقع؟"[2]. و "هل المعرفة العلمية ممكنة في حقل العلاقات الدولية؟" وقد بعث هذا التساؤل الذي واجهته العلوم الاجتماعية من قبل، حوارا جديدا في حقل العلاقات الدولية[3].

المطلب الأول: تطور مفهوم ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية:

ما بعد الحداثة هي نظرية اجتماعية تجد أصولها عند مجموعة من الفلاسفة الفرنسيين الذين رفضوا فلسفة الوجودية التي كانت مهيمنة في فرنسا في أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات من القرن العشرين. ولكن ولوج ما بعد الحداثة عالم العلاقات الدولية لم يتم إلا مع أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، بعد ترجمة كتاب: "الوضع ما بعد الحداثي" لجون فرنسوا ليوتار إلى الإنجليزية عام 1984. وتمثل ما بعد الحداثة إحدى النظريات الهامة في المحاورة الثالثة، بل يطلق عليها رونالد بلايكر صفة التحول الجميل The Aesthetic Turn.[4]

ويتضمن مصطلح "ما بعد الحداثة" نسق أفكار مستنبطة من الهندسة المعمارية إلى النظرية الاجتماعية. وقد استخدم لأول مرة من قبل الكاتب الإسباني فريدريكو دي أونيس في الثلاثينيات من القرن العشرين. أما ما بعد الحداثة كنظرية، فإنها تفضل أن توصف بأنها تمثل موقفا وليس اتجاها نظريا بعينه. إذ تعتبر موقفا نقديا للتحديث الغربي، ومن أبرز المساهمين في بلورة نظرية ما بعد الحداثة، نجد كل من: فوكو Foucault، ودريدا Derrida، ولاكان Lacan، فرنسوا ليوتار، ليبوفنسكي، كريستيفا Kristeva، بارتز berthas، وبودريلار Baudrillard.[5].

1 - Alex Macleod et Dan O'Meara, Theories des Relations Internationales: contestations et resistances, Quebec, Athena éditions,2007 p 255

2 - Ibid, p 256.

3- سليم قسوم، "التنظير لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، المحاورة الثالثة"، www. [Guessoumiss.wordpress.com.23/11/2011].

4- عبد الناصر جندلي، **التنظير في العلاقات الدولية بين الاتجاهات التفسيرية والنظريات التكوينية**، ط 1؛ الجزائر: دار الخلدونية للنشر، 2007، ص330.

5- المرجع نفسه، ص 330.

وهي مقاربة مميزة في دراسة العلاقات الدولية، ظهرت _في هذا الميدان على الأقل_ في الثمانينيات من القرن العشرين[1]، حيث بدأ تأثير التفكير ما بعد الحداثي في حقل العلاقات الدولية يظهر بشكل واضح وجاد بعد صدور كتاب جيمس دير دريان James Der Derian، ومايكل شابيرو Michael Shapiro بعنوان العلاقات "التناصية/الدولية" Internationa/Textual Relations (1989)[2]. والذي يعد جامعا لكل قراءات وأفكار ما بعد الحداثة للسياسة الدولية[3]. فقد تزامن ظهور هذه النظرية –مثل باقي النظريات التكوينية– في حقل العلاقات الدولية مع نهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفياتي[4]. أين شكل الوضع الدولي الجديد لعالم ما بعد الحرب الباردة نقطة انعطاف وتحول على المستوى السياسي وكذا على المستوى الأكاديمي. فإذا كان سقوط الاتحاد السوفييتي قد أدى إلى بروز الولايات المتحدة الامريكية كقوة عالمية مهيمنة ومتفردة برسم مشاهد السياسة العالمية، فإن هذا الحدث قد برز على المستوى التنظيري للعلاقات الدولية في نقطتين أولاهما: التحول في وحدات العلاقات الدولية بحيث لم تعد الدولة الفاعل الوحيد والأساسي نتيجة ظهور عدد جديد ومتزايد من الوحدات، والثانية: التحول في موضوع العلاقات الدولية حيث غلب العامل الاقتصادي بين المتغيرات الأخرى الاجتماعية والسياسية.

كما برزت عوامل أخرى دفعت نحو الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة كموقف نقدي، منها:

- ظهور عنصر الهوية والعامل الثقافي في السياسة العالمية.
- تطور المجتمع المدني في مواجهة هيمنة الدولة على المجال العام.
- أزمة الدولة القومية واندلاع الثورات العرقية والحركات الانفصالية[5].

1- مارتن غريفيش، تيري أوكالاهان، مرجع سابق، ص 355.

2 - Felipe Krause Dornelles, «Postmodernism and IR: From Disparate Critiques to a Coherent Theory of Global Politics», **global politics Network**, www.globalpolitics.net, P 02.

3- عبد الناصر جندلي، مرجع سابق، ص330.

4- خالد معمري، "**التنظير في الدراسات الأمنية لفترة ما بعد الحرب الباردة**"، 2008/2007، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، قسم العلوم السياسية، ص 108.

5- المرجع نفسه، ص 108.

وتتميز نظرية ما بعد الحداثة بثلاث أفكار رئيسية:

أولا: يعرب مؤيدو ما بعد الحداثة عن موقف عدائي حيال الادعاء بحقيقة مطلقة أو عالمية، وهم يرفضون الفكرة القائلة بحقيقة خارجية مستقلة عن آرائنا واللغة التي نستعملها للتعبير عن هذه الآراء، ويطالبون بالتالي بتقويض التمييز التقليدي بين النظرية والممارسة. ويعتبر مؤيدو ما بعد الحداثة أن كل مطالبة بالحقيقة مؤسسة على الحكايات الكبرى أو خلفية النظرة إلى العالم التي تصح بموجبها أو تسقط مطالبات معينة بالحقيقة. وبوجه خصوصي، علينا أن نحذر المطالبة بالحكايات الكبرى الحديثة المهيمنة، وبالتفسيرات المتنافسة حول الطبيعة البشرية الكونية، والمعرفة والتقدم التاريخي الذين يؤلفان أقسام مشروع التنوير المتنوعة ولا سيما الواقعية، اللبرالية، والماركسية، والمناهج العلمية الحديثة، ويرى مؤيدو ما بعد الحداثة أنه لم تقم أي مؤسسة بتشريع حكايات أخرى بصفتها خطابات منفصلة ومميزة تتحادث فيما بينها، وما إن تدخل نطاق الصراع، يستحيل القضاء فيما بينها[1].

ثانيا: يسعى مؤيدو نظرية ما بعد الوضعية إلى كشف النقاب عن الحكايات الكبرى المحررة المزعومة بصفتها تروج القمع فقد تولد من عمليات تحرير معينة أشكال جديدة من "السجن"، فحررتنا اللبرالية من الإقطاعية لتسلمنا بين يدي الرأسمالية، وأزاحت الماركسية ببساطة الرأسمالية لتضع مكانها الستالينية، وأهمل العلم الحديث أشكال المعرفة الإنسانية لما قبل الحداثة وهمشها، ويستبعد مفهوم الحكايات الكبرى خلاله، مفهوم "الآخر" الذي لا يوافق هذه الفئة بالذات، ويمكن بالتالي قمع الآخر المستبعد قمعا مشروعا. وفي الواقع، تكون الحقيقة قناعا للسلطة ذاتها.

ثالثا: فيما يتبين أن مفهوم ما بعد الحداثة يحظى بموقف أخلاقي مميز خاص به، يمكن تلخيصه بـ: " احترام الاختلافات".

في دراسة العلاقات الدولية يلفت العلماء المتأثرون بما بعد الحداثة الانتباه إلى الروابط التي لا تنفصم بين السلطة والمعرفة في العلاقات الدولية على صعيدي النظرية والممارسة، كما أنهم ينخرطون في مشاريع "تفكيك" المجالات. ويكمن الهدف في الإفصاح عن الاستراتيجيات

1- مارتن غريفيش، تيري أوكالاهان، مرجع سابق، ص 355.

التي تشيد من خلالها خطابات معينة عن السلطة/المعرفة في الميدان تسلسلا هرميا ذا علاقة بالمفاهيم المعارضة مثل: (النظام/الفوضى، الخارج/الداخل) وتقمع الانشقاق من خلال اللجوء على ما يزعم أنه خصائص موضوعية في العالم[1].

وتعتمد ما بعد الحداثة على تحليل الخطب والتناص Intertextuality، الذي يعبر عن ثلاثية: المؤلف، النص، والقارئ، وأن المؤلف يموت بمجرد كتابته للنص، وينتهي دوره، بينما تقع مسؤولية تأويل النص واستيعابه على القارئ، فعملية التأويل هذه هي ما يسمى بالتناص، وهذا ما يبني تصورا مغايرا لذلك الذي يدافع عنه الواقعيون الجدد والليبراليون الجدد. حيث أشار ليوتار في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي" إلى الإقرار بسقوط النظريات التفسيرية الكبرى وعجزها عن مواكبة التحولات والتغيرات الدولية المتعاقبة، واصفا إياها بالجامدة والقاصرة،[2] وعليه فإن ما بعد الحداثة ترفض القول بإمكانية سيطرة نظرية واحدة على مجمل التحولات والتغيرات الملازمة لأي ظاهرة وفي أي علم[3].

وتعتمد ما بعد الحداثة في إطارها الابستمولوجي على سلطة المعرفة، وبذلك تدعم هذه النظرية العلاقات الدولية بطريقة منهجية لفهم واستيعاب وتوضيح الواقع، حيث يرى ما بعد الحداثيون أن كل سلطة تتطلب معرفة، وكل معرفة تعتمد على علاقات القوة الموجودة وتعمل على تدعيمها. أما على المستوى المنهجي، فتتبنى نظرية ما بعد الحداثة منهجية بديلة عن تلك التي انتهجتها النظريات التفسيرية التقليدية ألا وهي تقنية التفكيك التي استخدمها ما بعد الحداثيون في تفكيك النصوص للبحث فيما بين سطور هذه النصوص، والكشف عن تلك النقاط التي يتجاوز فيها النص المعايير التي وضعها لنفسه[4].

المطلب الثاني: الابستمولوجيا ما بعد الوضعية. Postpositivism

ما بعد الوضعية عبارة عن مصطلح واسع يشتمل على طائفة متنوعة من وجهات النظر التي انتشرت في الميدان منذ أواخر السبعينات، وقد تضمنت النظرية النقدية، والبنائية، والنسوية،

1- المرجع نفسه، ص 457

2- عبد الناصر جندلي، مرجع سابق، ص 333.

3- خالد معمري، مرجع سابق، ص 109.

4- عبد الناصر جندلي، مرجع سابق، ص 333، 334.

وما بعد الحداثة، بالإضافة إلى النقاش في نظرية العلاقات الدولية المعيارية بين الكوسموبوليتانية والمجتمعانية. وعلى الرغم من الاختلافات فيما بين المصطلحات إلا أنه يمكن النظر إليها كجزء من حقبة ما بعد الوضعية في دراسة العلاقات الدولية. ويشترك مؤيدو ما بعد الوضعية في خاصية واحدة عند دراسة العلاقات الدولية، وهي رفض التوجه الوضعي، كما ينظر لما بعد الوضعية على أنها محاولة متعددة الأبعاد تسعى لتوسيع الآفاق الابستمولوجية والمنهجية في حقل العلاقات الدولية[1]. وبظهور هذه التوجهات النقدية تراجعت هيمنة الوضعية على طبيعة العلاقات الدولية.

فالبدايات الأولى للوضعية في العلاقات الدولية تعود إلى المدرسة السلوكية التي سيطرت على دراسة العلوم السياسية منذ الخمسينيات من القرن العشرين. إذ انتشرت المقالات والدراسات والكتب التي تطبق المنهجية العلمية للفلسفة الوضعية. وازدهرت الدراسات الأمنية التي عكست طبيعة مرحلة الحرب الباردة التي سيطر عليها الاهتمام بالأمن وسبل الحفاظ على البقاء للمعسكرين، والانتصار على الآخر. وقد انطلقت الوضعية في العلاقات الدولية من أربعة افتراضات أساسية وهي:

1- أن هناك قوانين أو شبه قوانين تحكم الظاهرة السياسية.
2- يمكن اكتشاف هذه القوانين عن طريق استخدام العقل.
3- الملاحظة والتجريب هما السبيل الوحيد لاكتشاف هذه القوانين.
4- يمكن فصل الذات عن الموضوع[2].

ولكن فترة الثمانينيات من القرن العشرين شهدت تطورا جديدا في دراسة العلوم السياسية بشكل عام، والعلاقات الدولية بشكل خاص، إذ برزت مجموعة من المداخل والتيارات الأكاديمية التي تنتقد الأسس المعرفية والإبستمولوجية والمنهجية للوضعية، والتي سيطرت مدة طويلة على دراسة العلاقات الدولية، فرغم التطور الكبير حققه علم العلاقات الدولية، إلا أن تيارات جديدة بدأت تنتقل من العلوم الاجتماعية وخاصة علم الاجتماع إلى العلاقات الدولية، حيث تشير هذه التيارات إلى أن مشروع الحداثة الذي بنيت عليه الوضعية لم يستطع تقديم ما سعى إليه

1- مارتن غريفيتش تيري اوكلاهان، ص 455. 456.

2 - Robert Jakson, Gerorge Sorensen, **Introduction to Intrnational Relations**, London, Oxford, 1999, p 228.

الإنسان وهو تحريره وإطلاق فكره لصناعة الخير للإنسانية جمعاء. وقد أطلق على هذا الجدل مع بداية التسعينات من القرن الماضي اسم "الجدل الراهن" والقائم بين التيارات الوضعية والتيارات الجديدة والتي تسمى النقدية أو ما بعد الوضعية[1].

وتتمحور حول النقاط التالية:

1-ترفض هذه التيارات افتراض الوضعية بوجود قوانين أو شبه قوانين تحكم الظاهرة السياسية، فهذه التيارات النقدية لا تقر بوجود حقيقة مستقلة ومنفصلة عن القيم الإنسانية وتأثير الانسان بمحيطه.

2-يرفض أتباع النظريات النقدية افتراض الوضعية بإمكانية فصل الذات عن الموضوع، أي أنه من الصعب وحتى المستحيل أن يكون الباحث موضوعيا غير متأثر بالقيم والمشاعر والعواطف الشخصية التي يحملها، إذ يرى النقديون أنه حتى ولو حاول الباحث أن يكون موضوعيا، فإنه لا يستطيع، كون ما يحمله هذا الفرد من معارف ومعنى للحقيقة هو حصيلة التفاعل المتبادل بين الفرد والبناء الاجتماعي الذي ينتمي إليه.

3-ترفض التيارات النقدية المنهجية الوضعية التي تقوم على الملاحظة والتجريب، فبالنسبة إلى النقديين فإن الظاهرة الاجتماعية والسياسية لا تتكرر إذ أنها فريدة من نوعها، وبالتالي استحالة تعميم نتائج الدراسات التي أجريت على ظاهرة معنية على ظواهر أخرى.

ومع تعدد هذه التيارات واختلافها، إلا أن نقطة البداية، وإسهاماتها في دراسة العلاقات الدولية تعد واحدة، وهي إخفاق مشروع الحداثة الذي قامت على أساسه الوضعية في تحقيق أهدافها المتمثلة في تحرير الإنسان من عبوديته للمادة أو للبيئة المحيطة به، فعلى العكس من التيارات الوضعية التي تقول بحتمية تأثير البناء في سلوك الوحدات الفاعلة، فإن التيارات النقدية تعطي للإنسان الأولية في قدرته على صنع البناء المادي. وبهذا الاتجاه ميز النقديون بين نوعين من النظريات، النظريات التقليدية (الوضعية)، والنظريات النقدية.

1 - Steve Smith, Ken Booth, ..et al, **Intrnatinal Teory** : **Positivism & Beyond**, London, Cambridge Press, 1996, P 23.

ويصف أتباع النظريات النقدية النظريات التقليدية بأنها نظريات شارحة Explanatory Theory، ونظريات الوضع الراهن Statuesque Theory،[1] وفي هذا الصدد يشير روبرت كوكس Robert Cox أحد أهم رواد النظرية النقدية في العلاقات الدولية إلى أن النظرية دوما توجد من أجل شخص ما ولخدمة غرض معين " Theory is always for someone and for some purpose"[2]. كما لا توجد نظرية في حد ذاتها بمعزل عن وجهة نظر ما في الزمان والمكان

"There is…no such thing as theory in it self, divorced from a standpoint in time and space. [3]

فلا توجد نظرية موضوعية (من دون غرض أو هدف وراءها)، فالنظرية التقليدية تأخذ العالم كما تجده من هيمنة لمنطومة من علاقات القوة المادية والاجتماعية المتجسدة في مؤسسات أصبحت جزءا من الإطار المفاهيمي لتحليل هذا العالم وفهمه[4].

فأصحاب النزعة ما بعد الوضعية يجمعون على تصور مشترك، على أن الحقيقة هي بناء اجتماعي، وما المعطيات الثابتة في المقاربات الوضعية التي يبدو أنها تتعلق بالنظام الطبيعي إلا خيال، وعلى العكس فالنظام الاجتماعي يبين أن النظام الطبيعي غير موجود كونه مجرد تخيل للأفراد[5].

وللتيارات ما بعد الوضعية نزعة معيارية ترفض الفصل بين القيم والحقيقة، أو بين النظرية والحقيقة، وتحرص على أن يأخذ كل تحليل، السياق الاجتماعي في الحسبان[6]. حيث تركز النظريات النقدية على العوامل التي أهملتها النظريات التقليدية من قيم وثقافة وهوية وما يتعلق

1- خالد موسى المصري، "الوضعية ونقادها في العلاقات الدولية"، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، المجلد 30، العدد الأول، دمشق: 2014، ص 338.

2 - Anthony Leysens, **The Critical Theory of Robetr W. Cox**, Palgrave Macmillan, England, 2008, p 88.

3 - Ibip, p 88.

4- خالد موسى المصري، مرجع سابق، ص 338.

5 - Alex Macleod et Dan O'Meara, Ibid, p 15.

6 - Ibid, p 14.

بالإطار المعرفي الشخصي كله من تاريخ ومميزات وصفات شخصية للفرد والقوى الاجتماعية التي تعد من أهم العوامل التي تساعد على تكوين رؤية لإنسان وتصوره عن أية ظاهرة في حياته[1].

وتتميز التيارات النقدية عموما عن الوضعية في عدة نقاط نذكر منها:

1- تعتبر التيارات النقدية أن طبيعة الإنسان محددة بظروف اجتماعية تسود خلال مدة معينة، فهي ليست معطاة، أي أن طبيعة الإنسان عدوانية وأنانية كما يرى الواقعيون، ولا جيدة وخيرة كما يراها اللبراليون.

2- أن هذه الظروف الاجتماعية، والسياسة العالمية بشكل عام تحدد بصراع تاريخي بين قوى اجتماعية مختلفة.

3- رغم الاختلاف في العرق، والجنس، والدين فإن للإنسانية جمعاء مصلحة في تحرير الإنسان، وجوهر تحرير الإنسان يكمن في التحاور وقبول الغير.

4- يفترض أتباع النظريات النقدية أن المعرفة أيديولوجيا، وليست حقيقة كما يدعي الوضعيون[2].

المطلب الثالث: الحوار الابستمولوجي في دراسة العلاقات الدولية:

تطورت دراسة العلاقات الدولية من خلال الجدالات بين التيارات المتعدد، وقد شهد الجدل الأخير أو ما يسمى بالجدل الراهن في العلاقات الدولية سجالا بين النظريات الوضعية من جهة، وما بعد الوضعية من جهة أخرى، وقد تبلور هذا الجدال –كما سبق– في الثمانينيات من القرن الماضي، أين انطلقت النظريات الوضعية من فرضية إمكانية دراسة العلاقات الدولية بالطرائق العلمية المستخدمة في العلوم الطبيعية، كما ركزت على الملاحظة والتجريب في الحصول على المعرفة، وعلى الموضوعية في البحث العلمي والابتعاد عن القيم، حيث تسمى هذه التيارات أحيانا بالتيارات العقلانية.

1 - John Baylis and Steve Smith, **The Globalization of World Politics**, London, Oxford, 1997, p. 177

2- خالد موسى المصري، مرجع سابق، ص 339.

أما ما بعد الوضعية فتنتقد الافتراضات الابستمولوجية للوضعية وتعطي أهمية كبيرة للقوى والعوامل الاجتماعية التي أهملتها التيارات الوضعية، كما اهتمت بالثقافة والتاريخ وكعوامل تؤدي دورا كبيرا في العلاقات الدولية[1].

وتشير الكتب والمقالات المنشورة خلال السنوات العشر الماضية في مجال دراسة العلاقات الدولية، إلى استمرارية هذا الجدل بين الوضعيين، ومجموعة التوجهات النقدية مثل ما بعد الحداثة ومدرسة فرانكفورت (النقدية)، والنسوية، غير أن ما يميز هذه المرحلة أيضا هو بروز بعض الدراسات التي تحاول أن تضع نفسها موضع وسط بين الاتجاهين، وهي النظرية البنائية ، التي تجمع بين بعض افتراضات الوضعية وخاصة افتراضاتها الأنطولوجية، وبين افتراضات ما بعد الوضعية، وخاصة دور الفرد والعوامل الاجتماعية والثقافية والهوية في تحديد معنى بعض المفاهيم الأساسية، مثل الدولة ، والمصلحة الوطنية، والأمن القومي التي يستند إليها الوضعيون في فهمهم للعلاقات الدولية[2].

فالبنائية تأخذ من الوضعية اهتمامها بالدولة كفاعل أساسي في العلاقات الدولية، وأن المصلحة الوطنية والأمن القومي محددان لسلوك الفاعل، وتأخذ من تيارات ما بعد الوضعية التركيز على الهوية والأفكار والقيم، حيث أن المصلحة الوطنية لدى البنائية ليست كما يعتقد الوضعيون بأنها معرفة دوما بالأمن القومي أو أنها معطى ثابت، بل هي ناتجة عن عملية التفاعل بين الفاعل والبناء، وهي الفكرة التي يركز عليها أتباع التيارات النقدية (ما بعد الوضعية)، وهذا ما يجعل البنائية جسرا بين التيارين[3].

وبهذا يكمن أن نجمل الواقع الراهن لعلم العلاقات الدولية بثلاثة اتجاهات:

1- الاتجاهات الوضعية: أو مجموعة النظريات التي يصفها البعض بأنها تتبنى المدخل العقلاني Rational Approch كمنطلق لدراستها للعلاقات الدولية.

2- مداخل ما بعد الوضعية: أو ما يسمى بالتيارات التأويلية Reflexive.

1- خالد المصري، "النظرية البنائية في العلاقات الدولية"، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، المجلد 30، عدد 02، دمشق: 2014، ص 330.

2- خالد موسى المصري، "الوضعية ونقادها في العلاقات الدولية"، مرجع سابق، ص 340.

3- خالد المصري، "النظرية البنائية في العلاقات الدولية"، مرجع سابق، ص 330.

3- البنائية: والتي تشكل الجسر الذي يصل بين الاتجاهين السابقين[1] كما يمثل الشكل التالي:

شكل رقم 04: الجدل الراهن في العلاقات الدولية*

1- خالد موسى المصري، "الوضعية ونقادها في العلاقات الدولية"، مرجع سابق، ص 340.

* - المرجع نفسه، ص 340.

خلاصة الفصل الأول

حاولنا من خلال هذا الفصل التعرف على مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، باعتبارها من أشد القضايا اثارة للجدل في الدوائر الفكرية والثقافية المعاصرة، وقد تطلبت محاولة فهم التوجه ما بعد الحداثي كنقد للحداثة، فهم السياق التاريخي الذي ظهرت فيه هذه الأخيرة باعتبارها سمة من سمات الحضارة الغربية، وفهم منطلقاتها الفكرية والفلسفية التي ارتكزت عليها، والقائمة على مبادئ العقلانية والفردية والعلمانية. وهي الأسس التي عملت ما بعد الحداثة على نقدها ورفضها، وجاءت كرد فعل عليها، فقامت على نقد المقولات الغربية المركزية التي ترى فيها أنها تحيل على الهيمنة والسيطرة.

وإلى جانب تقويض الفلســفة الغربية العقلانية وانتقاد اللوغوس والمنطق، تعمل ما بعد الحداثة على مناهضة الابستمولوجيا الوضعية.

لذا فمفهوم ما بعد الحداثة لا يأخذ أهميته بوصفه امتدادا زمنيا لحالات حضارية متعاقبة بل هو نسق من التصورات النقدية التي أبدعتها روح العصر المتجدد في مختلف ميادين الحياة الفكرية، فقد تطور من مجالات الهندسة، إلى الأدب، ثم دخل حيز دراسات العلاقات الدولية مع سنوات الثمانيات من القرن العشرين ونهاية الحرب الباردة.

فبعد سقوط الاتحاد السوفياتي الذي كان له أثر على المستوى التنظيري للعلاقات الدولية نتيجة ظهور عوامل جديدة كالعامل الاقتصادي والعوامل الثقافية والاجتماعية، والتحول في وحدات العلاقات الدولية، كان للتوجهات الجديدة المناهضة للنظريات الوضعية التقليدية دور كبير في تحليل السياسة الدولية لفترة ما بعد الحرب الباردة.

الفصل الثانـــي:

المستوى الإبستمولوجي، المنهج وأدوات اكتساب المعرفة.

المبحث الأول: الاستراتيجية النصية لما بعد الحداثة.

المطلب 1: التفكيك ونفي مركزية الفكر الغربي.

المطلب 2: القراءة المزدوجة Double Reading.

المطلب 3: القراءة المزدوجة لإشكالية الفوضى.

المبحث الثاني: أركيولوجيا السلطة والمعرفة ومناهضة الهيمنة المعرفية.

المطلب 1: الحفريات ومناهضة الهيمنة في ثنائية السلطة-المعرفة.

المطلب 2: منهج التحليل الجينيالوجي.

المطلب 3: مناهضة الأسسية والتمثيل والماهية.

المبحث الثالث: ثنائية الذات والموضوع في التحليل ما بعد الحداثي.

المطلب 1: مناهضة الفصل بين الذاتي والموضوعية

المطلب 2: حوار الفهم-التفسير في العلاقات الدولية

تمهيد:

يجادل بعض العلماء والباحثين بأن الأساليب البديلة لنظرية العلاقات الدولية لم تقدم أي مساهمات كبيرة في التنظير لهذا الحقل، وعلاوة على ذلك، فإن هذه الأساليب تؤدي بنظرية العلاقات الدولية إلى حالة من الفوضى وتركنا مع عدم وجود اتجاه محدد. ومع ذلك، وحسب كل من (دير ديريان وشابيرو Der Derian and Shapiro فإن التركيز على ما بعد الحداثة، يوضح لنا أنها أنتجت فكرة علاقة: السلطة/المعرفة، لانتقاد "الحقيقة المطلقة" الذي اقترحته الوضعية، كما يوفر التوجه ما بعد الحداثي أيضا منهجيات مختلفة مثل علم الجينيالوجيا، والنص والسرد، الخطاب، التفكيك والقراءة المزدوجة، والتي تقدم تفسيرا للسياسة العالمية. الى جانب ذلك، فإن ما بعد الحداثة تستخدم مجموعة متنوعة من الأساليب مثل تفكيك النص من أجل التغلب على النظريات والمفاهيم التي يعتقد الناس بها[1].

المبحث الأول: الاستراتيجية النصية لما بعد الحداثة:

يرى دير ديريان Der Derian أن ما بعد الحداثة تعنى بكشف وعرض التفاعلات النصية الكامنة وراء سياسات القوة[2]، والتي لا يمكن اعتبارها مجرد آثار لها وإنما هي جزء جوهري لا يتجزأ منها، حيث أن واقع سياسات القوة شأنه شأن أي واقع اجتماعي يتشكل من خلال التناص، ولذا يؤمن دير ديريان بأن التفكيكة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها تحليل العلاقات الدولية بعد أن بدأت بوادر "أزمة الحداثة" في الظهور، حيث تم التخلي عن الواقع الموضوعي وحل محله التناص، كما حلت وسائط المعلومات محل أنماط الإنتاج[3]. وهذا ما يطرح تساؤلين اثنين وهما: ما المقصود بالتفاعلات النصية؟ وما هي

1 - «**A Postmodernist View Of International Relations**», United Kingdom Esseys, [http://www.ukessays.com/essays/politics/a-postmodernist-view-of-international-relations-politics-essay].

2 - Richard Devetak, 'Postmodernism', in Scott Burchill and Andrew Linklater …[et al], **Theories of international relations**, Third Edition, palgrave macmillan, United Kingdom, 2005, p 167.

3 -Justin Pickard, «How do Postmodernists Analyse International Relations? », [http:/www.e-ir.info/2008/01/28].

الأساليب والاستراتيجيات التي تستعملها ما بعد الحداثة في إطار سعيها لكشف هذه التفاعلات؟[1].

والتناص هو موضوع ما بعد الحداثة المشترك، وقد انبثق هذا المفهوم من تعريف جاك دريدا Derrida "للنص" في علم الكتابة Grammatologie، ومن المهم توضيح المعنى الذي يقصده دريدا بعبارة "النص"، حيث لا ينحصر معناه فقط في الأدب وحقل الأفكار كما يعتقد البعض خطأ، وإنما يعني بدلا من ذلك أن العالم ككل عبارة عن "نص"، أو بتعبير أفضل فإن إدراكنا للعالم والصورة المشكلة عنه قد تشكلت كنص[2]، وكل ما يشير إليه هو عبارة عن تفسيرات، ويرى أنصار التوجه ما بعد الحداثي أنه لا يوجد ما يسمى بالتفسير المثالي الوحيد، ذلك أن من طبيعة العالم أنه متعدد، ولهذا ينبغي أن تكون التفسيرات متعددة هي الأخرى[3]، ولا يمكن لأي كان معالجة ما يسمى بالحقيقة المدركة عن العالم إلا من خلال تجربة التأويل[4].

ولهذا فإن التوجه ما بعد الحداثي يشدد على ضرورة التأويل والتفسير لهذه الحقيقة، وهنا يقتبس دريدا مقولة مونتين Montaigne*، "نحن بحاجة لتفسير التفسيرات أكثر من تفسير الأشياء".

ويشير التفاعل النصي إلى العلاقة التكميلية المتبادلة بين مختلف التفسيرات، ولاستخراج واستخلاص هذا التفاعل النصي فإن التوجه ما بعد الحداثي يعتمد استراتيجيات التفكيك Deconstruction والقراءة المزدوجة Double Reading.[5]

1 - Ibid, p 168.

2 - Ibid, p 168.

3 - «**A Postmodernist View Of International Relations**», op cit.

4 - Richard Devetak, op cit, p 168.

* - ميشيل دي مونتين، Michel de Montaigne (1533-1592)، أحد أكثر الكتاب الفرنسيين تأثيرا في عصر النهضة الفرنسي، كما يعتبر رائد المقالة الحديثة في أوربا، حيث اشتهر بمقالاته التي نشرت في ثلاث مجلدات. [نقلا عن: http/www. Ar. Wikipedia.org].

5 - Richard Devetak, op cit, p 168.

المطلب الأول: التفكيك ونفي مركزية الفكر الغربي:

قبل الشروع في الحديث عن الأصول المعرفية للتفكيكية، يجب أولا توضيح ما تعنيه هذه المفردة، وذلك حتى يتسنى لنا ربط العلاقة بين المفاهيم التفكيكية وأصولها المعرفية. إذ يصعب في هذا الموضوع تحديد مفهوم دقيق له أو تحديد دلالة ثابتة ومستقرة، كونه يشير إلى تيار فلسفي ونقدي يرفض التعريف والتحديد، إضافة إلى أنه لا يتصف بصفة واضحة، حيث يرى كوللر جوناثان أن التفكيك يتخذ مظاهر عديدة: فنجده تارة يبدو موقفا سياسيا، وتارة أخرى يكون استراتيجية سياسية أو فكرية، ومرة ثالثة يبدو طريقة في القراءة[1].

والتفكيكية وجه من أوجه ما بعد الحداثة، كونها فكرا تقويضيا معاديا للعقلانية والكليات، سواء كانت دينية أو مادية، وهي فكر يحاول الابتعاد عن الميتافيزيقا ومركزية الحقيقة وثباتها ليتجه نحو الصيرورة[2]، فهي أسلوب عام يقوم على زعزعة جذرية لما تم اعتباره مفاهيما مستقرة[3].

لذا فالتفكيكية مصطلح تقني تبلور من خلال أعمال جاك دريدا، ثم استعمل في المقاربات ما بعد الوضعية للعلاقات الدولية.

ويستخدم أحيانا بمفهومه الواسع بمعنى: "عكس البناء"، أو يرد أحيانا بمعنى: "التقسيم إلى أجزاء"، كما يقع هناك خلط آخر لهذا المفهوم، بمعنى التقويض أو الهدم Destruction. غير أن هذا ليس المقصود بمصطلح التفكيك في أعمال دريدا[4].

وقد اقترن مصطلح التفكيك بـ: جاك دريدا أكثر من غيره لبراعته في استثمار آلياته، مركزا نقده على –غرار من سبقه– على مركزية العقل والمعنى، وقد بدأ النقد التفكيكي معه بجملة من المصطلحات التي عرف بها مثل: الاختلاف، التشتت، علم الكتابة، المركزية الغربية، ومركزية العقل ...، وحسب دريدا فإن التفكيكية "تهاجم الصرح الداخلي سواء الشكلي أو

1– كوللر جوناثان، وآخرون، **البنيوية والتفكيك، مداخل نقدية**، ط 1؛ تر: حسام نايل، عمان: دار أزمنة، 2007، ص 147.

2– فريدة غيوة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، عين مليلة، الجزائر: دار الهدرة للطباعة والتوزيع، 2002، ص 188.

3 – Richard Devetak, op cit, p 168.

4 – Jenny Edkins, «Poststructualism», in Martin Griffiths.. et al, **International Relation theory of the twenty–First Century**, Routeledge, New York, 2007, p 96.

المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل وتهاجم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح، والبنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية".[1]

وانطلق دريدا في إرساء مشروعه ما بعد الحداثي من خلال جدلية الشك واليقين، فبعدما كان اليقين مسيطرا على العقول على المستوى العلمي والفلسفي وخاصة مع نظرية نيوتن، بدأت فكرة المطلق في التراجع لصالح النسبية. وهذا دليل على أن اليقين الذي لازم الحداثة لقرون بدأ في الأفول، فالعقل وتمركزه حول الذات إنما هو امبريالية طغت على العقل البشري، ويقول دريدا بنظام الاختلاف بين دال الكلمة ومدلولها، وهنا تأخذ مسألة الحضور والغياب كامل مصداقيتها، فالدال الحاضر الواحد قد تتعدد مدلولاته، وقد لا تحضر أصلا، والسؤال الذي يثير الاندهاش عند دريدا هو كيف نصل إلى وضع حدود دلالية فاصلة بين كلمة تكتب بطريقتين وتنطق نطقا واحدا، مثل كلمة الاختلاف: Différence، ففي الفرنسية نجد الحرف "a" في كلمة Différance لا يلفظ بشكل بين، ورغم ذلك فإنها تنطق كالأولى، لكن هذا الاختلاف لا يلحظ على مستوى النطق بل على مستوى الكتابة فقط، وعليه متى نميز بين كلمة Différence التي تعني الاختلاف، وكلمة Différance التي تعني الاختلاف المؤجل؟ ومتى يمكننا التيقن من أن الأولى بحرف "e" ليست هي الثانية بحرف "a" من دون كتابة؟ وهذا هو الاختلاف الإشكالي [2].

ويعد الاختلاف أحد الأركان الأساسية في تفكيكية دريدا، كونه يمثل مشروعا فلسفيا متواصلا اكتمل بناؤه على يدي دريدا، فمقولة الاختلاف تلعب دورا محوريا في مشاريع العديد من النقاد وفلاسفة الاختلاف، منهم نيتشة وهايدغر[3]. ولعل ما يجعل مقولة الاختلاف مقولة مركزية في المشروع التفكيكي، هو كونها المقولة الأكثر فعالية في مواجهة ميتافيزيقا الحضور، التي قامت التفكيكية بالأساس على نقضها، فالتفكيك بتأكيده على الاختلاف وإلغاء

1- عبد الوهاب المسيرين فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط 1؛ بيروت، لبنان: دار الفكر المعاصر، 2003، ص 111.
2- فريدة غيوة، مرجع سابق، ص 188.
3- عادل عبد الله، **التفيكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف**، ط 1؛ دمشق، سوريا: دار الحصاد، ودار الكلمة للنشر، 2000، ص 13.

الحضور وإرجاء المعنى وكسر سلطة التعالي الفلسفي، يكون قد أرسى دعائم الغيرية باعتبارها ثمرة مشروع الاختلاف وبديلا حضاريا وفلسفيا مغايرا لتصورات الميتافيزيقا الغربية[1].

وفي الواقع فإنه من المفارقات محاولة تعريف التفكيكية أو تحديدها ووصفها كطريقة أو منهج، حيث أن أعمال دريدا ونقاشاته حول التفكيك خصوصا، جاءت كنقد للتعاريف وتحليل النتائج، أو تحديد المنهاج، أو إمكانية وجود تعاريف وتحديدات للمفاهيم. حيث يرى أن هذه المحاولات لإنتاج يقين شمولي، يقضي على إمكانية قيام أخلاقيات سياسية، ولفهم معنى ذلك، فإن من الضروري فحص ودراسة انتقادات دريدا للميتافيزيقا الغربية واللوغومركزية Logocentrism[2].

فإلى جانب مقولة الاختلاف صاغ دريدا مقولة اللوغومركزية، كتعبير على تحدي سلطة احتكار المعنى، وكلمة logocentrism، مركبة في اللغة الفرنسية من كلمتين (Logos)، و(Centrism)، والثاني يعني التمركز وهو ليس بالمصطلح الإشكالي، حيث يمكننا القول بأنه نوع من ممارسة التسلط والنفوذ في الإحاطة بمراكز انتاج المعنى وتفعليه[3]. أما مصطلح اللوغوس (Logos)، فهو لفظة يونانية مشبعة بالدلالات ليس لها مفهوم ثابت ومستقر، وتتعدد استعمالاتها في شتى ميادين الفكر والفلسفة، مما أدى على تشعب إحالاتها التي يمكن حصرها في ثلاثة فضاءات:

- فضاء اللغة والتشكل اللساني: يشمل اللفظ والقول والخطاب.
- فضاء الفكر والعمليات الذهنية: ويشمل الفكر والتعليل العقلي والشرح.
- فضاء الكون الحسي: ويشمل الوجود والقوانين الطبيعية والمكان[4].

وعلى هذا الأساس تتشعب دلالة مصطلح اللوغومركزية وتتشظى لتعبر عن: تمركز الكلام، أو مركزية العقل، أو مركزية المنطق[5]. وكنتيجة فإنه يمكن القول أن أي جهة أو تيار

1- عبد الغني بارة، **الهيرمينوطيقا والفلسفة**، ط 1؛ بيروت- الجزائر: منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، 2007، ص 50.

2 - Jenny Edkins, op cit, p 96.

3- محمد سالم سعد الله، **الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية**، ط 1؛ اللاذقية، سوريا: دار الحوار، 2007، ص 167.

4- ميغان الرويلي، سعد البازعي، مرجع سابق، ص 219، 220.

5- عبد الله إبراهيم، **التفكيك، الأصول والمقولات**، ط 1؛ بغداد، العراق: منشورات عيون المقالات، د س ن، ص 60.

فلسفي أو ديني أو سياسي يرتكز على أحد هذه المركزيات الثلاثة لإضفاء الشرعية على خطاباته ومقولاته، أو ادعائه امتلاك المعنى، يكون قد وقع فيما يسميه دريدا باللوغومركزية، والتي قامت التفكيكية بالأساس من أجل هدمها[1].

واللوغومركزية هي طريقة تفكير أساسية في الفكر المعاصر وهي مستمدة تحديدا من الفكر الغربي، وتعمل من خلال انتاج الثنائيات: (الداخل/ الخارج، الرجل/ المرأة، الذاكرة/ النسيان، الوجود/ الغياب ...). وكل واحدة من هذه الثنائيات هي أكثر من مجرد تعارض بين مفهومين، بل تضع أحد المفهومين في تسلسل هرمي Hierarchy، أين ينظر إلى المفهوم الأول في الثنائية على أنه أساسي وفي مرتبة أعلى وذو قيمة أكبر من الثاني[2]. وحيث أن الناس يتقبلون المفاهيم واللغة التي تتشكل في شكل ثنائيات متعارضة: صحيح/خطأ، عام/ خاص... فهذا ما جعل المفهوم يستخدم بهذه الطريقة دوما في الأنظمة السياسية المعاصرة، فعندما تريد السلطة المهيمنة تكثيف الاعتماد على تفسير معين لحدث ما، فإنه يوضع أولا ثم تطرح باقي التفسيرات الأخرى الممكنة والمعاكسة جانبا[3].

غير أنه وحسب دريدا فإن المفاهيم ذات الأولوية لا يمكنها العمل في وجود الأخرى، والتي تعتبر كطيف أو ظل لها، ولهذا يطلق أحيانا على طيف المفهوم الثاني "المشكل خارجا"، أو بعبارة أخرى لابد من استبعاد المفهوم الثاني حتى يظهر الأول للوجود. وعلى سبيل المثال: مفهوم "الذاكرة" والذي لا يعني شيئا إذا لم يكن لدينا في اعتبارنا مفهوم "النسيان" مسبقا، أي أن مفهوم الذاكرة يحمل في طياته طيفا خفيا لمفهوم النسيان. ولهذا فإن أعمال دريدا تقترح وجوب النظر إلى المفاهيم الغائبة عن الوجود أيضا، بدل التفكير فقط في تلك الموجودة في الواقع[4].

وحسبما يرى دريدا فإن الميتافيزيقا الغربية قد بنيت على أساس هذه المعارضات في المفاهيم، والتي تميز في الغالب أحد المصطلحات على الأخرى —كما سبق– ومن هنا يأتي

1– محمد عناني، **المصطلحات الأدبية الحديثة**، ط 3؛ مصر: الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، 2003، ص 51.

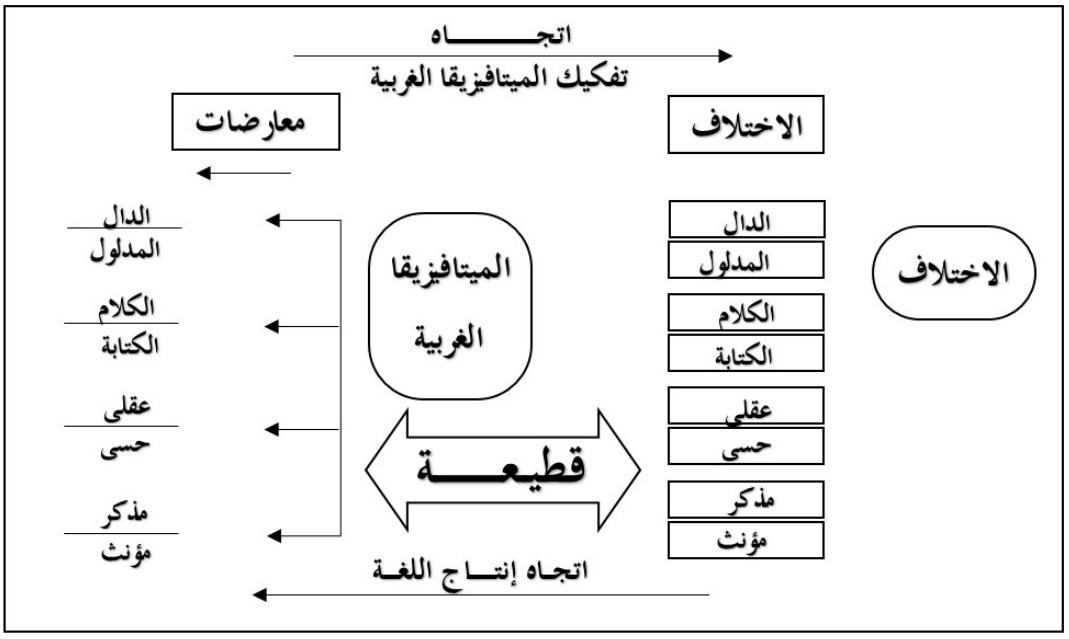
2 - Jenny Edkins, op cit, p 96.

3 - «**A Postmodernist View Of International Relations**», op cit.

4 - Jenny Edkins,op cit, p 96.

عمل دريدا الذي ينصب على تجاوز هذه المعارضات عن طريق تفكيك الميتافيزيقا للوصول إلى الاختلاف وبذلك إعادة المفاهيم المفقودة التي تجاهلها الفكر الغربي[1]. وهذا ما يوضحه الشكل التالي.

شكل رقم 05: آلية تفكيك المتافيزيقا الغربية (الثنائيات المتعارضة)، للوصول للاختلاف* (بتصرف)



لكن ما يهمنا هنا من ذلك كله هو استخدام دريدا هذا التحليل لنقد مركزية فكرة الانطولوجيا والوجود في الفكر الغربي، وهو يرى أنه إن كان هناك وجود لشيء ما فإنه قد تم جلبه لحيز الوجود من خلال طريقة معينة في التفكير، كما أن جلبه لهذا الوجود يترتب عليه آثار سياسية سلبية.

ومن خلال النقاشات التي لا تنتهي ونقاشات ما هو موجود أو الكيفية التي ينبغي من خلالها أن تحدد الأشياء، تطرح العديد من الأسئلة مثل: ما هي الدولة؟ أو ما هو الإرهاب؟ ليظهر بعد ذلك أن هياكل السلطة ليس لها أي أساس تتشكل من خلاله سوى تقسيمات تلك التسلسلات الهرمية المجحفة، ومن هنا تعمل التفكيكية بطريقة آلية لتبدأ الهياكل الفكرية

1- مجدي عبد الحافظ، "جاك دريدا، استراتيجية القراءة ونقد التمركز الغربي"، **أوراق فلسفية**، عدد 15، مصر: 2005، ص 50.
* - المرجع نفسه، ص 51.

التي تأسست من خلال اللوغومركزية بالتعثر والانهيار. فالتفكيكية ليست ميزة او خيارا مطروحا بل هي أمر لا مفر منه، وهذا يعني أن اعتماد هذا المنهج في التحليل لا يهدم شيئا.

إذ أن التفكيكية deconstruction، ليست تقويضا او هدما Destruction، بل هي –كوسيلة– لا تنطوي على اكثر من الإيعاز والمساعدة في مختلف مراحل العملية التي تؤدي إلى فهم معنى معين، كما تسعى إلى لفت الانتباه إلى أن طريقة التفكير التي تأسست وقامت عليها اللوغومركزية طريقة غير مستقرة وغير مقبولة في الواقع، وفي المقابل يطالب التفكيكيون بتبني مقاربات سياسية أخرى.

ذلك أن التفكير العقلاني يقوم على افتراض أن المعرفة والحقيقة قابلة للتحقيق، حيث يمكن التوصل إليها من خلال أشكال مختلفة من العمليات العقلية المنطقية والتحليل التجريدي. ويشير المنهج التفكيكي إلى أن هذه الطريقة العقلانية في التفكير يمكن أن تسبب مشكلة، وبدلا من ذلك يدعو هذا المنهج إلى الاعتراف بالحاجة إلى قرارات أخلاقية– سياسية، والاعتراف باستحالة قيام معرفة كاملة، أو وجود أنطولوجي.

فإجراء تحليل فلسفي أو ميتافيزيقي على أساس التجريد والقواعد العامة، قد يعود بنتائج موهمة وغير يقينية، الأمر الذي قد يترتب عليه نتائج خطيرة على المستوى السياسي.

ولذا ينادي دريدا إلى قبول الانفتاح وإعطاء أهمية للجوانب الأخلاقية–السياسية في عملية صنع القرار، وبخاصة تلك القرارات التي يجب اتخاذها في الظروف الاستثنائية، حتى لو كانت "المعرفة" غير كافية لتضمن نتائج هذه القرارات. ومن المؤكد أن دريدا لا يدعو إلى الارتياب أو النسبية ولكنه يدعو إلى الاعتراف باستحالة تحديد الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بشكل يقيني مطلق أو تجريدي. [1]

ويستعمل ما بعد الحداثيون منهج التفكيك في تحليل حرب العراق وأحداث الحادي عشر من سبتمبر، إذ من خلال عملية التفكيك يتم الكشف عن عدة تفسيرات للحرب الأولى في العراق، فمن وجهة نظر الحكومة العراقية كان الهدف من الحرب استعادة أراضيها، أما من وجهة نظر عدد من أعضاء النخبة في الجيش العراقي فقد اعتبروا الحرب فرصة جيدة

1 – Jenny Edkins,op cit, p 96.

لتحقيق إنجازات جديرة بالثناء، في حين شكلت الحرب لجنرالات الجيش العراقي فرصة جيدة لتلقي ترقيات، ومن ناحية أخرى، فإن النساء اللواتي كن يعانين في بغداد وأصبحن بلا مأوى فسبب الحرب في نظرهن راجع إلى القدر أو بسبب أمريكا أو هو عقاب إلهي. أما الجنود الانجليزيون والمصريون فربما يرون حقائق مختلفة للهدف من وراء الحرب، وإلى جانب هذا كله يدعي الرئيس الأمريكي السابق جورج هربرت بوش G.H. Buch (الأب)، أن الغرض من الحرب كان لمنع ظهور دكتاتور آخر مثل هتلر في منطقة الشرق الأوسط[1].

ويمكن استعمال منهج التفكيك مرة أخرى للبحث في أكثر من حقيقة واحدة عن حرب الخليج الثالثة (حرب العراق 2003)، ففي 2003/02/05، أعلن "كولن لوثر باول" وزير خارجية الولايات المتحدة الامريكية أن إعلان الحرب كان بسبب امتلاك العراق لأسلحة دمار شامل، ومن جهة أخرى نجد أن الحكومة الامريكية تصرح بأن الهدف من الحرب هو تدمير العلاقة بين حكومة صدام حسين وتنظيم القاعدة الإرهابي، أما الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش الإبن فقد ادعى أن الحرب على العراق كانت حتمية من أجل تحويل العراق إلى دولة ديمقراطية، في الوقت نفسه الذي جادل بعض الباحثين أن أمريكا كانت تهدف في الحقيقة إلى نهب احتياطات النفط في العراق.

وهكذا فإن الإدارة الأمريكية تميل لاستبعاد العديد من التفسيرات المحتملة الأخرى للحدث، وذلك عن طريق عرض واحد فقط من الأسباب الأكثر ملاءمة، مع مساعدة وسائل الاعلام لها في تحقيق ذلك[2].

ففي حين يشير الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش لما هو "خير وشر"، مشكلا بذلك إدراكا للعالم ببعض المصطلحات والمفاهيم، وبالتقنيات نفسها التي استخدمت خلال الحرب الباردة، يجادل الما بعد حداثيون في المقابل بأنه مصطلح أو مفهوم محض وكامل، ولذلك لوجود نقيضه دوما من جهة أخرى، فخلف كل مصطلح دوما هناك أكثر من حقيقة واحدة. تماما كما هو الحال مع حرب العراق، وأحداث هجمات الحادي عشر من سبتمبر على مركز التجارة في نيويورك. فما صرحت به الإدارة الأمريكية للعالم على أنه السبب وراء

1 - «**A Postmodernist View Of International Relations**», op cit.

2 - Ibid

هذه الأحداث، ليس السبب الوحيد، إذ أن الحكومة الأمريكية تميل إلى تكثيف الاعتماد على بعض التفسيرات فيما يتعلق بهذين الحدثين دون غيرها، وتترك باقي التفسيرات المحتملة الأخرى والتي قد تكون معاكسة تماما للتفسير الذي تقدمه وتصرح به، لذا فلا يزال هناك الكثير من الحقائق خلف هذه الحروب والتي لم يتم كشفها بعد، ولهذا يستعمل ما بعد الحداثيون تقنيات التفكيك للتنقيب عن هذه الحقائق[1].

المطلب الثاني: القراءة المزدوجة:

تعتبر القراءة المزدوجة الوسيلة الثانية المستخدمة من قبل ما بعد الحداثيين لقراءة النص بشكل أكثر عمقا، إذ أدركوا أن هناك دوما أكثر من قراءة واحدة لنفس النص.

وقد بدأ استخدام ما بعد الحداثيين لهذا الأسلوب في سنوات الثمانينيات من القرن العشرين، وذلك في محاولة منهم لتحليل مختلف جوانب السياسة الدولية، "كإشكالية الفوضى" في النظام الدولي، "Anarchy Problematique"، وغيرها من المواضيع المهيمنة على نظرية العلاقات الدولية، كما استخدموا هذا الأسلوب أيضا لتفسير الأحداث الدولية آنذاك مثل: حرب كوسوفو، وحرب الخليج.

وتعد كل من القراءة المزدوجة والتفكيك على حد سواء من المنهجيات التي يستخدمها ما بعد الحداثيون في التركيز على النصوص بغرض نفي الحقائق المطلقة، وترجع أصول كلا الطريقتين لدريدا الذي استخدم هذه التقنية، وذلك بإخضاع النص لقراءتين، حيث تكون الأولى مجرد تكرار للنص بالمفهوم السائد وتوضيح تماسكه واستقراره[2]، والهدف منها البرهنة على الطريقة التي يظهر بها النص والخطاب أو المؤسسة بالمظهر المستقر، ومنها تتوضح الكيفية التي تحقق بها المؤسسة أو الخطاب السائد الهيمنة والاستقرار،[3] في حين تأتي القراءة الثانية كمحاولة لقراءة نفس النص بطريقة أعمق من الأولى والعثور على التناقضات التي لم تكتشفها القراءة الأولى، ذلك أن جميع الأفكار الواردة في النص قد تبدو من خلال القراءة الأولى مستقرة طبيعيا، لذا فاستعمال القراءة الثانية قد تساعد الدارسين في ايجاد بعض

1 - Ibid.

2 - Ibid.

3 - Richard Devetak, op cit, p 169.

الاختلافات، فمنهج القراءة المزدوجة يكشف كيف أن النص لا يحوي فكرة واحدة متماسكة ومستقرة، وإنما يتضمن العديد من الأفكار في نفس الوقت والتي –زيادة على ذلك – قد تكون متناقضة.

والهدف من هذه التقنية ليس تفكيك النص أو الخطاب السائد من أجل توضيح صحته أو خطئه، ولكن لفضح كيفية اعتماده على قمع التناقضات الداخلية واخفائها للظهور بمظهر التجانس والاستقرار[1].

فالقراءة المزدوجة تعتبر أداة ما بعد حداثية مفيدة لتوضيح أوجه القصور في اللغات التحليلية السائدة، فعلى سبيل المثال "إشكالية الفوضى"، أو عدم وجود حكومة مركزية مهيمنة تفرض النظام في العالم، فإن هذا المفهوم يقوم على سلسلة من الافتراضات المشكوك بصحتها، والتي لا تخلو من الاستثناءات والاستبعادات.

فالسيادة/الفوضى مفاهيم متناقضة وأحدها يستبعد الآخر لذا يجب تفكيكها. لذا فإننا في مجال التنظير لحقل العلاقات الدولية نجد ريتشارد آشلي Ashley قد قام بقراءة مزدوجة لمفهوم "الفوضى" على مستوى الدولة، حيث قدم القراءة الأولى لمفهوم الفوضى الذي يستند إلى تفسيرات النظريات التقليدية للعلاقات الدولية[2].

فقام المحلل أولا بمعاينة النص في محاولة منه للوصول إلى تماسكه واتساقه الداخلي، ففي حالة آشلي، اقترب من خطاب إشكالية الفوضى بقصد فهم الكيفية التي يعمل بها الخطاب، وكيف اكتسب هذه الأهمية، وكيف تم الاعتراف بها كتشخيص قوي للمشكلة، وكيف صار مقنعا جدا لدرجة أصبح يبدو فيها بديهيا[3]. ثم توجه بعد ذلك من خلال القراءة الثانية إلى إظهار أن التعارض القائم داخل الثنائية الفوضى–السيادة، والذي يبدو طبيعيا بينما هو في الحقيقة تعارض زائف، حيث يبين آشلي أن ما اعتبرته الافتراضات التقليدية كحقيقة حول الفوضى ما هو في الأصل إلا افتراضات تعسفية.

1 Ibid, p 170.

2 - **A Postmodernist View Of International Relations**», op cit.

3 - Justin Pickard, op cit.

كما تعد القراءة المزدوجة أداة مفيدة لتحليل مرحلة ما بعد الحرب على العراق (ما بعد 2003)، وتوضح كيف أن الواقع ليس كما ينظر إليه من قبل وسائل الاعلام، كما يركز الما بعد حداثيون أيضا على تحليل تفسيرات مختلفة من الأحداث الجارية والشؤون العالمية الأخرى.

ففي الوقت الذي تهيمن فيه اللغات التحليلية التقليدية للمشروع الحداثي في تحليل حرب العراق من زاوية مفاهيم ومصطلحات الواقعية الجديدة، فإن ما بعد الحداثة تستخدم القراءة المزدوجة لجعل الافتراضات المتناقضة التي تقوم عليها هذه التفسيرات واضحة[1].

المطلب الثالث: قراءة آشلي المزدوجة لإشكالية الفوضى:

تعد قراءة "ريتشارد آشلي"Ashley المزدوجة لإشكالية الفوضى anarchy problematique من أوائل وأهم القراءات التفكيكية في دراسات العلاقات الدولية، كما تعد مثالا ملموسا على أسلوب ما بعد الحداثة في استعمال تقنية القراءة المزدوجة[2]، وكان عمله يستهدف بشكل رئيسي مفهوم الفوضى وفهم تأثيراتها على المجالين التنظيري والعملي. و"إشكالية الفوضى" «anarchy problematique» هو المصطلح الذي يطلقه آشلي على فوضوية النظام الدولي والتي تعتبر من أهم النقاط التي تثير الاستفسارات في حقل العلاقات الدولية.[3]

فمعظم الباحثين ينظرون إلى الفوضى على أنها الحالة التي تعيشها الأمم نتيجة لغياب سلطة عليا تفرض قيودا على السعي لتحقيق المصالح السيادية[4]، حيث نجد كينيث والتز Waltz يتعامل مع "الفوضى" و"الدولة" على أنهما ثنائية متعارضة، كون الدولة تعرف على أنها سلطة مركزية هرمية (hierarchy)، والفوضى هي غياب تلك الهرمية، ما يعني أن المنظومة الدولية –بحكم هذا التعريف– ستكون فوضى إلى أن توجد حكومة عالمية. ومع ذلك فقد اقترح بعض الباحثين مثل هيلين ميلنر Helen Milner، وآخرون حديثا أنه يجب النظر إلى

1 - **A Postmodernist View Of International Relations**», op cit.

2 - Justin Pickard, op cit.

3 - Richard Devetak, op cit, p 170.

4 - Ibid, p 170.

الهرمية–الفوضى على أساس أنهما سلسلة متصلة وليست ثنائية، كما ظهر أيضا الاهتمام بفكرة "الحكم بدون حكومة" govermence without govermment، والتي تبين الطرق التي يمكن بواسطتها يمكن حكم المنظومات الفوضوية عن طريق المؤسسات، ولكن ما ينبغي ذكره أن كل هذه اختراعات مفاهيمية مهمة غير أنها لا تمثل تحديا مباشرا للمعاني التقليدية الهرمية–الفوضى. حيث أن فكرة السلسلة المتصلة لا تزال تسلم بأن تجاوز إشكالية الفوضى لا تزال ممكنة كلما تم تركيز السلطة أكثر[1].

فالفوضى حسب التعبير التقليدي ليست مجرد مفهوم فارغ وإنما هي ناتجة عن غياب سلطة عالمية مركزية، وهي راجعة لطبيعة العلاقات الدولية بوصفها سياسات للقوة حيث تتميز بالمصلحة الذاتية، والسعي الدائم لامتلاك القوة.

ومن هنا جاءت أعمال آشلي وتحليلاته الأساسية لنقد الإشكالية الكامنة أساسا في هذا الاستدلال على فوضوية النظام الدولي. حيث توجد هناك تحليلات كثيرة أخرى إشكالية الفوضى يمكن أن تفهم عن طريق تقنية القراءة المزدوجة.

فالقراءة الأولى تجمع الميزات والملامح الأساسية (النواة الصلبة) للفوضى، في حين أن القراءة الثانية تفكك العناصر المكونة لها، حيث يتبين من خلال هذه القراءة الثانية كيف أن هذا المفهوم يقوم على سلسلة من الاستثناءات (الاستبعادات) والافتراضات النظرية المشكوك فيها.

فنجد آشلي يحدد في القراءة الأولى إشكالية الفوضى من حيث مفهومها التقليدي، حيث يفسر سبب فوضوية النظام الدولي بعدم وجود أي سلطة عليا، حيث يتكون هذا النظام من عدد كبير من الدول، والتي لا يمكن أن تخضع جميعها للقانون، وزيادة على ذلك، فلكل دولة من هذه الدول مصالحها الخاصة ومواردها وإمكانياتها[2].

أما في القراءة الثانية فيشكك آشلي في دليل الاستدلال في حد ذاته على العلاقة في ثنائية الفوضى/السيادة، واعتبار الفوضوية في النظام الدولي راجعة لطبيعة العلاقات الدولية

1 - Alexander Wendt, **Social Theory of International Politics**, Cambridge Univerersity Press, 2003, p 307.

2 - Richard Devetak, op cit, p 170

كعلاقات من سياسات القوة. والهدف الأساسي من هذه القراءة المزدوجة هو كشف التعارض والتناقض في ثنائية السيادة والفوضى، والتي تعتبر السيادة الحل التنظيمي الأمثل للنظام الدولي وتنظر لفوضويته على أساس أنها نتاج أو غياب السيادة، أو أن الفوضى لا تأخذ إلا معنى واحدا بوصفها نقيضا للسيادة.

فبهذا يتم جمع السيادة والفوضى لتكون ثنائية متعارضة، ومع ذلك يوضح كيف تعمل هذه الثنائية من خلال فرضية الدول ذات السيادة، حيث أن الانقسام في ثنائية السيادة والفوضى يعني إيجاد عالم محلي من الهوية والتجانس والقوة المشروعة التي تضمن التقدم والتطور داخل الدول ذات السيادة، أما في الخارج فهناك عالم تسوده الفوضوية والاختلاف وعدم التجانس والتهديد[1].

وهذه الطريقة في تمثيل السيادة والفوضى على شكل ثنائية متعارضة (يستبعد فيها أحد المفهومين الآخر)، تقوم على تحويل الخلافات من داخل الدول ذات السيادة إلى ما بين الدول ذات السيادة، ولتحقيق ذلك وجب على هذه الأخيرة القضاء على أي آثار للفوضى يمكن أن يحدثها المواطنون داخلها لضمان حسن التمييز بين السيادة والفوضى، بمعنى آخر فإن جميع أشكال المعارضة أو ما يسميه آشلي "الصراعات المعترضة"، والتي تشكك في يقينية الوحدة والسيادة والهوية، يجب قمعها أو نفيها، وذلك بغرض إعطاء معنى لإشكالية الفوضى، لا سيما وأن التعارض بين السيادة/الفوضى يتوقف على إمكانية حيازة الكيان السيادي ذو الحدود على مركز داخلي مهيمن لصناعة القرار قادر على حل مشكلة الاختلافات الداخلية أي قادر على صنع واتخاذ القرار بشكل فردي.

فإشكالية الفوضى والتأكيد على أنها ثنائية متعارضة (أي أن يستبعد وينفي أحد المفهومين الأخر)، له تأثيرات تتمثل في نقطتين:

الأولى: إظهار المجال الداخلي للسيادة على أنه القاعدة والأساس الشرعي المستقر للمجتمع السياسي الحديث.

الثانية: إظهار المجال ما وراء السيادة على أنه خطير وفوضوي.

1 - Ibid, 171.

وينتج عن هذه التأثيرات ما يسميه آشلي "الاقصاء المزدوج" Double Exclusion، أي أن هذا ممكن فقط إلا في حالة واحدة من الاثنتين: إما أن يتم فرض تمثيل فردي لهوية سيادية، أو أن يترك هذا التمثيل ليظهر بشكل طبيعي لا حاجة للجدال حوله.

ثم تطرح القراءة المزدوجة تساؤلات تتطلب حلا حول إشكالية الفوضى تتلخص في سؤالين:

أولا: مالـذي سـيحدث لإشـكالية الفوضـى إن لم يكـن واضـحا أن الـدول الحاليـة والمكتملة السيادة قد حققت وحدتها فعلا؟.

ثانيـا: مالـذي سيحدث لإشكالية الفوضى إذا لم يتم تجاوز مشكل غياب الحكومة العالمية المركزية وبقاء الافتراضات القائمة حول سياسات القوة؟.[1]

المبحث الثاني: أركيولوجيا "السلطة/المعرفة" ونفي الحقائق المطلقة

هـل هنـاك علاقـة ـ كمـا يقـترح العنـوان ـ بـين المعرفـة والسـلطة، أو بعبـارة أخـرى: بـين العلـم والسياسـة؟ مبـدئيا، يـرى الفلاسـفة والعلمـاء أن المعرفـة ذات بنـاء منطقـي مغـاير لخطـاب السياسة. ففي السياسة، يكون الفكر موجها، ليس نحو الحقيقة، بل نحو القوة والسيطرة. وكثيرا ما يقال: في السياسة ليست هناك حقائق، بل مصالح متغيرة. إلا أنه وفي النصف الثاني من القرن العشرين ظهرت توجهات فلسفية وعلمية ترمي إلى إعادة بحث الصلة بين المعرفة السلطة. وأشهر من طرق هذا الباب المعرفي فلاسفة ما بعد الحداثة مثل ميشيل فوكو* وجيل دولـوز وإدوارد سعيد وبورديـو وبودريـار، وعربيـا الجـابري وأركـون ونصـر حامـد أبي زيـد وعلـي حـرب وغـيرهم. وهـؤلاء يؤكـدون أن الخطـاب المعـرفي (سـواء أكـان علميـا أو دينيـا أو سوسيولوجيا) ليس خطابا بريئا من الاشتغال السياسي والسلطوي. وهؤلاء الباحثون يدينون في آرائهم لفلاسفة سابقين عليهم مثل نيتشه الذي كان يرى أن القوة —وليس الحق– هو ما

1 - Ibid, p 171.

* – ميشيل فوكو، ولد عام 1926، حصل على إجازة الفلسفة من السربون عام 1948، عرف عنه اهتمامه بدراسة العلاقة بين الجنون والحضارة، وهو أول من قدم مفهوم الكتل التاريخية للزمن، أهم كتبه الجنون والحضارة 1961، نظام الأشياء 1966، أركيولوجيا المعرفة 1969. نقلا عن: [شيلي واليا، **صدام ما بعد الحداثة**، ط 1؛ تر: عفاف عبد المعطي، القاهرة، مصر: رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ص 77.]

يحكم العلاقات بين البشر والأمم، وأن المنتصر هو من يؤسس لمفهوم الحق ومن ثم يلصق الباطل بخصومه المستبعَدين كلية من خطاب المعرفة. وتأثروا كذلك بفرويد وماركس وماكس فيبر ودي سوسير[1].

المطلب الأول: الحفريات ومناهضة الهيمنة في ثنائية السلطة والمعرفة

تعتبر القراءة الفكرية المعمقة للنص، والغور في عمقه العمودي وطبقاته، منهجا يسمى "الحفريات المعرفية" أو المنهج الأركيولوجي الحفري، وقد ترسخت الأركيولوجيا في العلوم الإنسانية بغرض البحث المعمق في متون الواقع، أو الوثائق التاريخية والنصوص المتوارثة وقراءتها مجددا قراءة مختلفة.

وتمارس الحفريات المعرفية تحليلا ونقدا لمضمون النص تاريخيا ولغويا وفلسفيا ونفسيا وأدبيا في التعامل مع الأثر النصّي الذي يتكامل مع الكتابة على أنها فعل خلّاق ينعكس في العديد من مجالات الحياة، والعلاقات البينية في المجتمع[2].

وقد وضع المفكر الفرنسي ميشيل فوكو أسس المنهج الحفري المعرفي "الأركيولوجي"، ومارسه في أعماله الفكرية، من خلال الحفر في النصوص، لأصناف معرفية مست الخطاب الذي يولد من خلاله الإنسان في علاقته مع الكلمات عبر مختلف الأشكال السلطوية في ممارسة الرقابة أو فرض القمع الفكري[3]، حيث يسلك المنهج في هذه القراءة، الحفر المعرفي، ثم التفكيك والتأويل. وحسب محمد أركون، فإن المنهجية الحفرية الأركيولوجية تبحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى وتتجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات اشتغاله[4].

1- شايع بن هذال الوقيان، "المعرفة والسلطة ومسارات النفي"، **صحيفة عكاظ**، الخميس 2014/03/12، عدد 4652، http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20140313/Con20140313683883.htm

2- هيثم الحلي الحسيني، "منهج البحث الأركيولوجي الحفري والدراسات المعمّقة في التراث العلمي" [http://www.alshirazi.com/world/article/2011/798.htm#_ftn7]

3- أسامة النصراوي، "مفهوم الأركيولوجيا واتجاهاته عربيا"، **جريدة العالم العراقية**، عدد 1271، 2015/05/1.

4- المرجع نفسه، نقلا عن: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي, وتاريخية الفكر العربي الإسلامي, والفكر الإسلامي نقد وإجتهاد.

واستطاع ميشال فوكو، أن يَستلهم نيتشه، في حديثه عن القيم والأخلاق، ليتكلَّم عن السلطة، متجاوزًا الطرح المنهجي نحو الطرح الأركيولوجي، من خلال ما عُرف بالـ"جينيولوجيا" أي تاريخ الحقيقة، فهذه الأخيرة تُعدُّ الأداة التي تسمح للفلسفة بأن تلتقي بالتاريخ؛ بجعل الفلسفة تتخلى عن منطلقاتها الميتافيزيقية، والدفع بالتاريخ إلى أن يكون اهتماما بما يحدث فعلا في جميع مستوياته المختلفة.

وقد انطلق فوكو من أرضيّة متحركة لعلاقات القوى، التي تولد دونما انقطاع، وبهذا المنظور، فليست السلطة بالضرورة هي رأس الهرم وحسب، وليست هي نابعة دائمًا من الأعلى، فهي ليست فوقية دائما، بل هي "محيطة" تأتي من كل صوب، وذلك بسبب انها متولّدة، تتفاعل في كل لحظة، فالكائن يقع تحت سلطة مكونة من شبكة علائقية من مجموعة سلطات متفاعلة فيما بينها بشكل دائم ومستمر[1].

لذا يؤكد التوجه ما بعد الحداثي على العلاقة القائمة بين السلطة والمعرفة، مناهضين بذلك الفكرة السائدة والمهيمنة على النظريات العقلانية الوضعية القائلة بأن المعرفة موضوعية ولا تمت بصلة لأعمال السلطة، كما يعارضون فكرة وجود الحقيقة المطلقة التي يدعي العقلانيون إمكانية وجودها بعيدا عن تأثيرات السلطة.

حيث يختلف ميشيل فوكو تماما مع هذه الفكرة، ويجادل على أن المعرفة نتاج السلطة إذ يقول:

"كل سلطة تتطلب وجود معرفة، وكل معرفة ترتكز على علاقات السلطة القائمة"

«All power requires knowledge and all knowledge relies on and reinforces existing power relations».[2]

1- مروة كريدية، "مفهوم السلطة وتأريخ الحقيقة"، جريدة إيلاف الالكترونية"، عدد 4529 الثلاثاء 15 أكتوبر 2013، http://elaph.com/Web/ElaphWriter/2007/3/218881.htm

2 - **A Postmodernist View Of International Relations**», op cit.

أي لا توجد سلطة بدون معرفة ولا توجد معرفة خارج السلطة، وبتالي لا صحة لفكرة وجود معرفة محايدة، ويعيد ستيفن سميث صياغة فكرة فوكو بعبارة أخرى: "كيف يمكن أن يكون للتاريخ حقيقة، إن كانت الحقيقة لها تاريخ؟".

«How can history have a truth if truth has a history ?»

ففي الوقت الذي نجد للماركسية والنسوية ومدرسة التحليل النفسي الفرويدي وجهة نظر تدعم فكرة وجود بعض الحقائق الأساسية عن العالم، فإن ما بعد الحداثة لا تزال على خلاف ذلك مصرة على عدم إمكانية الوصول المباشر للحقيقة، ويذكر ستانلي Stanlry Grenz وجهة النظر هذه في كتابه عن ما بعد الحداثة حيث يقول:

"تؤكد ما بعد الحداثة على ان كل ما نقبل به كحقيقة، وحتى الطريقة التي نتخيل بها الحقيقة تعتمد على المجتمع الذي ننتمي إليه، ....فلا توجد حقيقة ما عدا تلك الحقيقة النسبية لمجتمعنا.."[1]

أسس فوكو مفهوما جديدا للحقيقة ولعلاقاتها بالخطاب، وخلق اسلوبا في التفكير بشكل مختلف واحداث القطيعة مع المعارف السابقة والسائدة[2].

فالحقائق متعددة في التاريخ، تبعًا لتعدد القوى المشكِّلَة له من جهة، ولنمط العلاقات التي تقوم بين القوى من جهة أخرى. فعندما نتابع، في التاريخ، كيف انتصرت قوة على قوة أخرى، وكيف أنّ استراتيجية تحكَّمت في صراع القوى، نفهم لماذا تمَّ الرفع من مكانة حقيقة ما، واعتبرت صدقًا على حساب ما تمَّ إقصاؤه على أنه خطأ. في هذا المنحى، فإن إقامة تاريخ للحقيقة، انطلاقا من صراع القوى، ما كان ليتم لولا اكتشاف فوكو للربط أو ما يسميه "الحدث الأركيولوجي" وبهذه المعاني المتقدمة ستتخذ إشكاليات السياسة والسلطة والحقيقة والمعرفة، معاني أخرى، فلن تعود المسألة تحديد مواقع الحقيقة والسيادة الطبقية، بل إن مفهوم الحقيقة ذاته سيصبح عبارة عن مجموع الاستراتيجيات والعمليات التي يتم بفضلها إنتاج العبارات وتوزيعها وتداولها ، فالأمر لا يتعلّق بتحديد منهج الوصول إلى الحقيقة، وإنما بتحديد

1 - Ibid.

2 - Ibid.

الجهات التي تنتمي اليها هذه الحقيقة أو تلك، فالأركولوجيا لا تعني الانتصار لقيمة على قيمة أخرى، وإنما البحث في قيمة القيم وتحديد نظام الخطاب وسياسة الحقيقة[1].

ويشير "الحدث الأركيولوجي" إلى حدث من طبيعة خاصة، قلما يتم إليه، بسبب طغيان التركيز على الأحداث التي تبدو أساسية بفعل بروزها وحضورها، وقوة تأثيرها الملاحظ. فالأحداث البارزة والمحدثة ضجيجا وضوضاء، هي التي كانت دائما في مقدمة الأحداث التي توجه عمل المؤرخ، وبالتالي فإن المؤرخ يعطي أهمية كبرى لما يحضر، وما يعتبر نتيجة لحدث سابق، بفعل قوة تأثيره، وعدم إمكانية الشك في أهميته، لأنه حدث بديهي، وواضح للجميع[2]

فعلى خلاف هذا النوع من الحدث، تعمل الجنيالوجيا-الأركيولوجيا على إبراز نوع آخر من الأحداث؛ وهي الأحداث الصغيرة والتافهة التي تمر بدون أن تحدث ضجيجا ولا ضوضاء. لأنها أحداث لا تتشكل من وقائع، ولكن من علاقات نشأت من نقط متشتتة، ومتباينة ومتباعدة، وبالتالي لا تقدم نفسها على أنها أحداث حاضرة يمكن للجميع أن يتعرف عليها بإرادته الحسنة.

هذا النوع من الأحداث، التي تهم الجنيالوجي الذي يؤرخ للحقيقة، ترتبت عنه نتائج أساسية: أولها أن الحقيقة تتأسس قطعة قطعة، ومن عناصر مختلفة ومتباينة؛ وبالتالي فما يتم الرفع من قيمته على أنه حقيقي هو ما جعل المختلف والمتشتت مركزا للتفكير، ومجالا للصراع، وإطارا لتحديد قيمة القيم. من هنا يظهر أن فلسفة الحضور، كإرادة مفرطة في إنسانيتها، لا تعير اهتماما للبعد الإشكالي، الذي بدونه لن يكون التاريخ سوى سرد للأحداث؛ على خلاف هذا فإن "الحدث الأركيولوجي" الذي يحفر عنه الجنيالوجي، لا يتم الكشف عنه، بهدف إبراز أهميته، إلا انطلاقا من طرح إشكالي يجعل المؤرخ يركز، في تأريخه للحقيقة، على بيان شروط ظهور الحدث.

ثانيا: إن الاهتمام بالحدث المهمل والمنسي، ليست الغاية منه استذكار الحدث كما وقع، بل الوقوف عند التجربة[3] التي أدت بالحدث ليصبح حقيقة. وتحت مفهوم التجربة لا

1- مروة كريدية، مرجع سابق.

2- ادريس هواري، "جينيالوجيا الحقيقة عند ميشيل فوكو"، www.mohamedrabeea.com/books/book1_5810.doc،

3. المرجع نفسه.

يجب أن نفهم، فقط، السلوك العملي الذي يسلكه الناس في مرحلة تاريخية، بل كذلك "الاسم" الذي يمنحه هؤلاء الناس لوضعية تاريخية خاصة. لهذا تصبح التجربة، في هذا المنحى، باعتبارها حدثا، هو ما يجسد موضوع الصراع بامتياز.

ثالثا: إن "الحدث الأركيولوجي" لا يبرز لمؤرخ الحقيقة، إلا عندما يقف عند الحدود والأزمات والكوارث، لأن "الحدث الأركيولوجي" علامة، بالنسبة لمؤرخ الحقيقة، على أن ثقافة ما تضع ما تملك من قيم موضع تساؤل، بهدف تحديد رهان جديد لها. لهذا ندرك لماذا يوجه الأركيولوجي نظره، بشكل خاص، إلى اللااستمرارية، جاعلا منها أداة للتحليل، وفي نفس الوقت موضوعا لتأريخه[1].

لكن بالنسبة للفلسفة الكلاسيكية ولتفكير العامة، فان الحقيقة ليست إلا توافقا بين الشيء والفكرة التي نحملها عنه، وصحة هذه الفكرة مناسبة لدرجة هذا التوافق بين الخطاب والواقع، ولهذا فإن الجديد الذي أضافه ميشيل فوكو، هو نفيه القاطع لاجتماع وجود هذا التوافق لأنه، وبكل بساطة، لا يمكننا فصل الموضوع أو الشيء عن إطاره أي عن الخطابات التي تصور من خلالها البشر هذا الموضوع عبر مراحل التاريخ المختلفة. هكذا ولكتابة تاريخ ظاهرة اجتماعية ما، لا يجب —حسب فوكو– أن نبحث عن ماهية الظاهرة وعن تعريف لها، لكن أساسا عن الخطابات التي صيغت وتم التداول حولها.

حيث يرفض فوكو مفهوم الحقيقة كتوافق مع الموضوع، ولا يعترف إلا بالخصوصيات بدلا من «الحقائق الكبرى» التي تعودنا على تداولها، وهكذا تصبح كل الخطابات متشابهة لأنه لا يوجد خطاب يمتلك الحقيقة وحده كاملة بطريقة متفوقة[2].

ولإثبات ذلك يستخدم ما بعد الحداثيون منهج فوكو الجينيالوجي لتسجيل وكشف الدور الذي يقوم به التاريخ على ضوء هذه العلاقة القائمة بين السلطة والمعرفة. حيث تساعدنا الجينيالوجيا على فهم العملية التي بواسطتها تتشكل ما يسمى بالحقيقة والتي ترجع أصولها وجذورها إلى خطابات أخرى، كما تركز ما بعد الحداثة أيضا على الكيفية التي تهيمن

1- ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ط 1؛ تر: سالم يفوت، بيروت، لبنان–الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1986، ص 9

2- رشيد مرون، "**دور التجاوز والقطيعة في تقدم المعرفة عند ميشيل فوكو**"،[http://www.veecos.net/portal/index.php?].

بها الحقائق المجزأة، حيث يشكك الما بعد حداثيون بتطبيقهم للمنهج الجينيالوجي في مفاهيم: الوحدة، والتماسك، وقناعات الهوية الوطنية، ويشرحون كيف أن المظاهر القائمة على الوحدة والقناعات اليقينية ليست طبيعية وإنما مصطنعة.

ويذكر R. Devetak أن تكوينات مختلفة من السلطة والمعرفة تؤدي إلى مفاهيم مختلفة للسيادة والدولة والتدخل، ولهذا تركز ما بعد الحداثة على معارضة فكرة التاريخ، وتقول باستحالة وجود حقيقة، كما يؤكدون على فكرة وجود تواريخ متعددة وليس هناك تاريخ واحد كبير[1].

وعلى سبيل المثال فإن الحرب على العراق شكلت موضوعا مثيرا لاهتمام الباحثين الما بعد حداثيين للنظر في التبريرات المتغيرة، حيث تحول غرض الإدارة الأمريكية في شن الحرب على العراق من نزع سلاح الدمار الشامل إلى ذريعة نشر الديمقراطية. وقد كان للعلاقة بين السلطة والمعرفة أثر كبير في كسب التأييد والدعم العام من مواطني الولايات المتحدة الامريكية، والذي يعتبر أمرا أساسيا طوال فترة الحرب الجارية في أعقاب احداث الحادي عشر من سبتمبر، و"عملية الحرية الدائمة"* في أفغانستان، ومن هنا يتضح أن علاقة السلطة–المعرفة ساهمت في غياب احتجاج الشعب الأمريكي، إذ لم يكن للناس وسيلة للوصول إلى ما لا يعرفونه[2].

المطلب الثاني: منهج التحليل الجينيالوجي

قدم ميشيل فوكو في نص كتابه "يجب الدفاع عن المجتمع" نوعا من التحليل التاريخي لظهور السلطة، وهذا التحليل التاريخي هو عبارة عن منهج "جينيالوجي" استعمله في مقابل المنهج الأركيولوجي الذي اعتمده في كتبه السابقة خاصة تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي 1961، والكلمات والأشياء 1966[3]، ويعرفه بقوله:

1 - **A Postmodernist View Of International Relations**», op cit

* - **"عملية الحرية الدائمة"**: هو الاسم الرسمي المستخدم من طرف حكومة الولايات المتحدة الأمريكية لحربها في أفغانستان، إلى جانب ثلاث عمليات أصغر تحت مظلة الحرب العالمية على الإرهاب.

2 - **A Postmodernist View Of International Relations**», op cit

3- ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ط 1؛ تر: الزواوي بغورة، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 2003، ص 16.

"إن الجانب الجينيالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب، وهو يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات، وأنا لا أعني بسلطة الإثبات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الأفكار، بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات يمكن أن تنفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة"[1].

وقد أخذ تأريخ فوكو للحقيقة اسم الجينيالوجيا، حيث تعد هذه الأخيرة الأداة التي تسمح للفلسفة بأن تلتقي بالتاريخ؛ بجعل الفلسفة تتخلى عن منطلقاتها الميتافيزيقية، والدفع بالتاريخ إلى أن يكون اهتماما بما يحدث فعلا في جميع مستوياته المختلفة. من هنا تظهر الجنيالوجيا كوسيلة لتقويض الميتافيزيقا باعتبارها إنتاجا للحقيقة، من خلال نقد منطلقاتها، وإعادة النظر في الأساس المفاهيمي الذي تستند إلى الثنائيات. ولعل أهمية البحث الجنيالوجي، كتقويض للميتافيزيقا، تظهر في وصفه للواقع الإنساني، كواقع يتشكل من الصراعات والمصالح، ومن ثمة الهيمنة، والرغبة في التملك[2].

ومن المهم فهم فكرة الجينيالوجيا خاصة وأنها ذات أهمية كبيرة في المنظور ما بعد الحداثي في العلاقات الدولية، والجينالوجيا ببساطة هي أسلوب من الفكر التاريخي الذي يسجل ويعرض أهمية تأثير علاقات السلطة–المعرفة[3].

ويعد استخدام فريدريك نيتشه، وميشيل فوكو للمنهج الجينيالوجي من أشهر الاستخدامات لهذا المنهج،[4] لذا فعندما تذكر مقاربة ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية مصطلح الجينيالوجيا فإنها تشير بصورة عامة إلى أعمال ميشيل فوكو، والذي استعار الفكرة من فريدريك نيتشه[5]، وقد أصبح المنهج الجينيالوجي منهجا مستخدما في نظرية العلاقات الدولية بعدما قدمه ريتشارد أشلي في منتصف الثمانيات، ثم لاحقا من طرف العديد من

1- المرجع نفسه، ص 16.

2- ميشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، مرجع سابق، ص 53.

3- Richard Devetak, op cit, p 163.

4 - Andrea Michelle Paras, « **Aenealogy of Humanitarianism**: **Moral Obligation and Sovereignty in International Relations** », A thesis of Doctor of Philosophy, Department of Political Science, University of Toronto, 2010, p 44.

5 - Jenny Edkins, op cit, p 94.

الباحثين في هذا المجال منهم: Jens Bartelson ،Richard Price, Roxanne Doty حيث استخدموه في الاسهامات الأخيرة في نظرية العلاقات الدولية[1].

وغالبا ما يستعمل مصطلح الجينيالوجيا على نطاق واسع بشكل خاطئ وغير دقيق للإشارة إلى تاريخ أي مفهوم أو ممارسة اجتماعية، ذلك أن مفهوم فوكو للجينيالوجيا محدد بشكل واضح، فهو يحاول لفت الانتباه إلى مشكلة محاولات تأريخ الأفكار، فبالنسبة لفوكو فالتاريخ هو دائما "تاريخ من الحاضر"، إذ أنه مكتوب حتما من منظور الوقت الذي كتب فيه، فهو ينظر إلى الماضي من منظور الحاضر[2]، فالجينيالوجيا ترسم تاريخ الحاضر، غير أن هذا لا يعني أنها تنظر إلى الحاضر على أنه دائما مرحلة نهائية بشكل مستمر. بل يسمى بالتاريخ الحاضر لأنه يكشف الممارسات الخطابية الحالية، وهو يساعدنا على فهم أوضاعنا الحالية عن طريق كسر وحدته المحفوظة بشكل مصطنع أي يتصنع الطبيعية[3].

لذا يمكن أن ندرج تعريفا للجينيالوجيا كما يشرحها رونالد بليكر Ronald Bleiker الذي يرى بأن "الجينيالوجيا تركز على العملية التي من خلالها يتم إعطاء تصور عن الماضي، هذه التصورات التي أصبحت توجه حياتنا اليومية باستمرار وتضع حدودا واضحة للخيارات السياسية والاجتماعية"، وهي شكل من التاريخ الذي يؤرخ لتلك الأشياء التي يعتقد أنها كانت ما وراء التاريخ، بما فيها تلك الأفكار التي دفنت وتمت تغطيتها أو استبعادها من العرض أثناء كتابة التاريخ.

فالجينيالوجيا أكثر بكثير من أن تكون مجرد كشف عن الحوادث التاريخية في ترتيب زمني تقليدي، بل هي بدلا من ذلك "تاريخ كيفية بناء المعنى"[4].

فالتاريخ —من وجهة نظر جينيالوجية– لا يعتبر دليلا على الحقيقة والمعنى أبدا، وبدلا من ذلك فهو عبارة فقط عن مراحل متكررة ولا نهائية من لعبة الهيمنة حسب فوكو، لذا فإن

1 Andrea Michelle Paras, op cit, p44.

2 - Jenny Edkins, op cit, p 94.

3 -Jef Huysmans, « **James Der Derian**: **the unbearable lightness of theory**», in: Iver B. Neumann and Ole Waever, **The Future of International Relations**, First edition; England and new York, Routledge, 1997, p365.

4 - Andrea Michelle Paras, op cit, p45.

حصيلة التاريخ ليست إلا سلسلة من الهيمنات المفروضة في المعرفة والسلطة، ومهمة الجينيالوجيين هي تفكيك وتقويض التاريخ للكشف على المسارات المتعددة التي تم تعزيزها والاغلاق عليها في دساتير من الأشياء والمواضيع ومجالات العمل والمعرفة.

وزيادة على ذلك ومن وجهة نظر جينيالوجية ثانية فإنه لا وجود لتاريخ واحد كبير، بل هناك العديد من التواريخ متشابكة ومتباينة ومختلفة في رتابتها وتواترها ومقدار تأثيرات السلطة–المعرفة فيها.

فالجينيالوجيا تؤكد على المنظور الذي ينفي القدرة على تحديد الأصول والمعاني في التاريخ بموضوعية.

والمنهج الجينيالوجي في نفيه لجوهر الأشياء يؤكد على فكره أن كل معرفة قد نشأت في مكان معين وفي زمن معين وبذلك تكون قد شكلت قضايا لمنظور معين أيضا. لذا فموضوع المعرفة راجع إلى ظروفها وسياقها السياسية والتاريخي ولا توجد معرفة أبدا ليس لها ظروف، وحسب نيتشه: هناك أكثر من منظور للعالم الحقيقي، وكل منظور يجسد مجموعة من القيم[1].

وهناك ثلاث مبادئ أساسية يتبعها الجينيالوجيون:

أولا: التحليل الجينيالوجي لا يبحث عن استمرارية أو حركة تاريخية ترمي للوصول إلى هدف واحد أو إلى نهاية للتاريخ، حيث تؤكد الجينيالوجيا بدلا من ذلك على الطابع العرضي للأحداث التاريخية، أو على حد تعبير فوكو "يجب سرد الأحداث التاريخية بفردية خارج أي رتابة نهائية"؛ وهكذا فالجينيالوجيا تفسر التاريخ عن طريق ثغرات أو أحداث عرضي بدلا من فهمه على أساس أنه استمرارية تؤدي إلى هدف معين نهائي.

ثانيا: الجينيالوجيا لا تبحث عن أصل يجسد جوهر الأشياء، وبدلا من ذلك، فهي تبدأ من الافتراض بأن السر وراء الأشياء أنه لم يكن لها جوهر واحدن وحسب تعبير فوكو: "لا يوجد في أصل الشيء هوية موحدة له وإنما هناك فوارق واختلافات". وتستند الجينيالوجيا

1 - Richard Devetak, op cit, p 163-164

على فرضية أن الواقع ليس بباسطة واجهة متماثلة وموحدة، ولكنه مبني من طبقات متعددة متداخلة متشابكة بعضها ببعض[1].

ثالثا: الجينيالوجيا عبارة عن أسلوب لا يركز على الشيء في حد ذاته بل تركز على كل الظروف التي تحيط به وتؤثر عليه، وبهذا فهي في النهاية تركز على شيئين بدلا من موضوع واحد في حد ذاته. وهذا المعنى للجينيالوجيا يختلف عن جينيالوجية نيتشه حيث أن هذه الأخيرة كانت تهدف إلى البحث عن أصول ما قد تم تأسيسه، أما المعنى السابق فه عبارة عن عملية اكتشاف للظروف العرضية المحيطة بتأسيس حدث ما[2].

وفي كتابه عن الدبلوماسية "On Diplomacy" يستخدم جيمس دير دريان DerDerian الجينيالوجيا بكثرة وبمختلف تفاصيلها[3]، وفي فصل "البروتوكولات السياسية" يقول:

> "السؤال المركزي في هذا الفصل ليس كيف أثرت أعمال أوغسطين على سياسات شارمان؟، وإنما كيف مكنت مجموعة من النصوص، والقواعد، والسلطة السياسية من ظهور أولى مؤسسات البروتوكولات الدبلوماسية".

وتتكون الجينيالوجيا من تاريخ تفسيري للتفسيرات، بمعنى أنها عبارة عن سلسلة من التفسيرات، والمغزى من ذلك كله هو تفسير "مركزية الخطاب".

ويتضمن كتاب دير دريان "On Diplomacy" تسجيلا لسلسلة من التفسيرات لعلاقات السلطة المركزية، وهي ليست مجرد سلسلة دراسات ذلك أنها تسعى لكشف تلك الألاعيب التي تتصنع الطبيعية في خلق النظام من ظروف فوضوية. وكما يرى فوكو فالتحليل الجينيالوجي يرغب في كشف كيف أن قواعد كل نظام مهيمن تأسست من تعابير مؤقتة فقط كانت تسعى لفرض هيمنة معينة[4].

لذا، ووفقا للمفاهيم السابقة، فإن الأحداث تكتسب صفة الحقيقية ليس لأنها وقت فعلا بالضرورة، ولكن لأنها أصبحت مذكورة باستمرار وأصبحت محل سرد narrative،

1 - Jef Huysmans, op cit, p 365.

2- Ibid, p 365.

3- Ibid, p 366.

4- Ibid, p 365. 366.

والسرد ليس أكثر من مجرد إعادة عرض لبعض الأحداث السابقة، ومن الوسائل التي يمنحها هو اضفاؤه صبغة الواقع على بعض الاحداث، لكن للروايات والسرديات التاريخية أيضا مهام سياسية حيوية في الوقت الحالي، حيث يمكن استخدامها كموارد في الصراعات السياسية.

ولعل ما يسمى بأحداث الحادي عشر من سبتمبر خير مثال على ذلك حيث تعتبر أفضل طريقة للنظر إليه كعمل إرهابي، أو عمل إجرامي، أو عمل من أعمال الشر، أعمال الحرب، أعمال الانتقام، وأفضل من ذلك ربما من حيث الفكر كمثال عن صدام الحضارات، أو غيرها من الافتراضات الأخرى التي قد تكون سببت هذا الحدث. لكن السؤال المطروح هو: هل فعلا بدأت أحداث الحادي عشر من سبتمبر على الساعة 8.45 صباحا عندما اصطدمت الطائرة التابعة للخطوط الجوية الأمريكية بالبرج الشمالي لمركز التجارة العالمي؟ أم على الساعة 7.59 صباحا عندما أقلعت الطائرة من بوسطن؟ أم عندما بدأ المهاجمون التخطيط والتدريب على الهجوم؟، أم أن أحداث 9/11 بدأت قبل هذا الوقت بكثير، حيث جاء الهجوم كرد فعل على السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط؟[1]

فهذه الأسئلة تظهر كيف أن أحداث 9/11، تأسست على شكل سرد narative، ولا يمكن تفسيرها بمعنى عادي. وأفضل تحليل جينيالوجي هو ذلك الذي قامت به Maja Zehfuss، حيث تحدى هذا التحليل تلك الفرضيات القائمة على العلاقة بين أحداث 9/11، والحرب على الإرهاب كسبب ونتيجة[2].

المطلب الثالث: مناهضة الأسسية والتمثيل والماهية

إن الادعاء بعدم إمكانية تمثيل حقيقي للعالم من خلال المعرفة واللغة التي نصف بها أشياء العالم، يعني التخلي عن مهمة التأسيس أو مناهضة التأسيس في المعرفة، والفلسفة التي جرى حولها نقاش كبير لاسيما من طرف بعض المفكرين الذين ساندوا الحركة النسوية مثل رورتي[3].

1 - Richard Devetak, Op cit, 164.

2 - Ibid, p166

3- محمد جديدي، مرجع سابق، ص 182.

فعلى خلفية نظرية المعرفة الباحثة في الأسس المعرفية التي تريد أن تقيم عليها بناءات مذهبية تدعي بصلابتها وصحتها ومن ثمة تكون دعامة لبناءات أخرى، فإن اللاأسسية ليست مجرد خاصية للفلسفة المعاصرة فحسب، ولكنها في نظر البعض خاصي تميز ما بعد الحداثة. ومن أفضل السبل لوصف ما بعد الحداثة كونها حركة فلسفية هو كونها شكلا من أشكال النزعة الارتيابية حيال السلطة، والمعايير الثقافية والسياسية، والتي من دون شك –أي النزعة الارتيابية– قديمة تعود جذورها كتيار فلسفي إلى الفكر الفلسفي الإغريقي[1].

والارتيابية بالنظر إلى أنها تمثل الصورة السلبية للتيارات المناهضة لكل المذاهب الزاعمة في قولها بالحقيقة المطلقة. "فالمصطلح التقني الذي يطلق على هذا الأسلوب هو اللاأسسية"[2]، وتشير هذه النزعة إلى تلك النظريات التي ترفض لأساس المطلق واللاتاريخي للمعرفة المتصلة بالذات الإنسانية، واللاأسسية لا تحيل إلى مصدر خارج التاريخ والمجتمع لتبرز مزاعمها المعرفية، وهي حينما ترفض المطلقية والموضوعية واللامشروطية، فإنها تزعم بخلفية أخرى لفكرة التأسيس التي ترفضها بحيث تقيمها على السياقية والظرفية الاجتماعية في ممارسات الجماعة.

ويشكك اللاأسسيون في صلاحية أسس الخطابات، ويتساءلون عما يضمن حقيقة الأسس المزعومة في التدليل، ويعتبر نيتشه ممثلا قويا للنزعة اللاأسسية من خلال ارتيابه في القيم المتوارثة ودعوته الجلية، الصريحة إلى إعادة تقييم كل القيم. وقد تبعه في هذا المسعى فلاسفة الاختلاف الفرنسيين وخاصة فوكو، دريدا، ليوتار، كما نجد أيضا ريتشارد رورتي والذي يعتبر من بين الفلاسفة الانغلوساكسون الذين تأثروا بنزعة نيتشة اللاأسسية. حيث نجد أن جميع التسميات والمصطلحات التي أطلقت على فلسفة رورتي جاءت في صيغة السلب أي مناهضة لهذه النزعة حيث كتب قائلا: "في الغالب نعرف أنفسنا بلفظات سالبة فنسمي أنفسنا لا أفلاطونيين Anti-Platonists، أو لا ميتافيزيقيين AntiMetaphisicians، أو لا تأسيسيين Antifoundationalists. في مقابل خصومنا الذين لا يسمون أنفسهم أفلاطونيين

1 - Stuart Sim, «Postmodernism and Philosophy», in : Stuart Sim,**The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought**, Icon Books, 1998, p3

2 Ibid , p3.

أو ميتافيزيقيين أو تأسيسيين، بل هم في الغالب يطلقون على أنفسهم مدافعين عن الحس المشترك أو العقل".[1]

ومناهضة التأسيسية تؤدي بنا إلى رفض ومناهضة القول بالماهية، ففي خضم نقده للابستمولوجيا الحديثة يرى رورتي أيضا أن فكرة الماهية هي من أكبر المغالطات التي حملتها وروجتها الفلسفة الحديثة بتياراتها المختلفة من خلال الفكرة القائلة بأن نظرية المعرفة تمتلك القدرة على كشف الحقائق، لكن الصعوبة التي يكشف عنها رورتي ترتبط بالفكرة المشتركة بين الأفلاطونيين والكانطيين والوضعيين على حد سواء، أي تلك القائلة بأن "للإنسان ماهية – خصوصا تلك المتعلقة بكونه مكتشفا للماهيات–، وأن الكون مكون من أشياء بسيطة قابلة للمعرفة بوضوح وبتمييز، وبأن معرفة ماهياتها يزودنا باللغة الجوهرية لمقايسة كل الخطابات".

وليس هناك اتجاه أو فلسفة بعينها يمكن القول عنها أنها لا ماهوية، حيث نجد هذه النزعة مطروحة في كثير من المذاهب الفلسفية المعاصرة، منها الوجودية Existentialisme، التفكيكية Déconstructionisme، الكليانية Holisme، ما بعد البنيوية PostStructualisme وما بعد الحداثة PostModernisme، والتأويلية Herméneutique، واللاواقعية Anti Realisme.

وهي تعتبر سمة لتراث أهم فلاسفة الفكر المعاصر وهم: نيتشة، هايدغر، ودريدا، وبالرغم من أنها ميزت حملة من المذاهب الفلسفية المعاصرة، إلا أنها إحدى الخاصيات ما بعد الحداثية، ذلك أن رفض الماهيات يندرج في استراتيجيات تيارات ما بعد الحداثة، ويشرح رورتي ما يقصده باللاماهوية فيقول: "إنني أعني بها ذلك المسعى الذي يهدف إلى إلغاء التمييز بين الباطن Interiséque، والظاهر Extrinséque"[2]. حيث لا يمكن فهم الماهوية من دون استحضار التمييز الذي جعلته الكثير من الفلسفات بديهية تستوجب التصديق بصحتها، حيث يذهب هذا التمييز إلى اعتبار الكون، الانسان، والوجود وكل ما فيه بصورة

1- محمد جديدي، مرجع سابق، ص 183. نقلا عن: Richard Rorty, Philosophy and social hope, p.p. xvi.xvii.

2- المرجع نفسه، ص 174. نقلا عن: Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p.63.

عامة مشكلا من جزئين: أحدها ظاهري خارجي لا يمثل إلا المظهر والسطح وهو ليس حقيقيا ولا صحيحا، بينما الآخر باطني داخلي يرمز إلى الماهية والعمق، ويمثل كل الحقيقة[1].

ويبرز رأي رورتي الناقد لموقف المتشبثين بالماهية وبحسن معرفتهم ليحكموا على احتكارهم لمجال اعتقدوا أنهم أقدر من غيرهم على الغوص في أعماقع والوصول إلى ماهياته وبالتالي كانت نظرتهم إلى الفلسفة على أنها بحث عن الماهيات أو في الماهيات حتى يبرروا زعمهم بامتلاكهم دون غيرهم القدرة على الكشف عن الماهيات يقول رورتي بهذا الخصوص: "بالنسبة لأولئك الذين يريدون أن تكون للحقيقة ماهية، فإنهم يريدون بالمثل أن تكون هناك ماهية للعقلانية، للبحث أو للعلاقة بين الفكر وموضوعه. أكثر من هذان فهم يرغبون في استخدام معرفتهم بتلك الماهيات لانتقاد المفاهيم التي يرون أنها خاطئة". ويستبعد أيضا وبعبارات واضحة نافية أي وجود للماهية حيث يعلن:" لا وجود للماهيات في أي موضوع، ولا توجد أداة معرفية، متوفرة إجمالا، تسمح بتوجيه، وبنقد مسار البحث أو بإعطائه ضمانا"[2].

يمكن القول أن ما يتبع اللاماهوية Anti-essentialisme هو اللاتمثيلية، فالذي ينكر وجود ماهية سيكون بالضرورة لا تمثيليا ذلك أن تلازم النزعتين اللاتمثيلية واللاماهوية أمر بديهي[3]، وقد استمدت حركة ما بعد الحداثة نقدها من رواد سابقين أهمهم نيتشه، وفيتغنشتين، وهيدغر، وفلاسفة معاصرين أهمهم بارت وفوكو، ويرفض مفكرو ما بعد الحداثة كل عمليات التمثيل Representation سواء اتخذت شكل الإنابة Delegation بمعنى أن هناك مجموعة من الأفراد يمثلون باقي الشعب في البرلمان، أو التشابه Resemblence حين يزعم المصور أنه يحاكي في لوحته ما يراه في الواقع[4]، أو حين يزعم العالم أنه يحاكي الواقع من خلال عيناته البحثية[5]، والتمثيل في كل صوره مسألة محورية في ميدان العلوم الاجتماعية، ولهذا

1- المرجع نفسه، ص 174.

2- المرجع نفسه، ص 175، نقلا عن: Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme :Essais 1972-1980, p.p.301.302

3- المرجع نفسه، ص 180.

4- السيد ياسين، **الكونية والأصولية وما بعد الحداثة، أسئلة القرن الحادي والعشرين**، ط 1؛ ج 1، القاهرة، مصر: المكتبة الأكاديمية، 1996، ص 73، 74.

5- جمال درويش، مرجع سابق، ص 31، 32.

اهتمت حركة ما بعد الحداثة بنقده نقدا عنيفا في كل صوره[1]. وبالتالي أصبح الهدف الأساسي لما بعد الحداثة هو القضاء على المركزية الفكرية والسياسية، وكذلك القضاء على السرديات الكبرى في الثقافة العالمية، بالإضافة إلى التخلص من حتمية أن الكلمة مرتبطة بالشيء الذي تمثله ارتباطا آليا أو، لها معنى محدد، لأنه من المستحيل تمثيل أي شيء أو الكتابة أو الكلام عنه دون أن يكون هناك الجانب الذاتي والمنفعي في كل هذه الخطوات المقيدة بالأحكام المسبقة، ويعبر عن هذه الفكرة الباحث "ادوارد سعيد" من خلال قوله: "الاستشراق هو خطاب مقيد بدرجة التبادل بين القوى العقلية مثلما تعبر عنه فكرة ماذا نفعل نحن وما لا يفعل الغرب، وهل هو قادر على فهم ما نقوم به، فالمشكل الأساسي في عدم الفهم وعدم القدرة على تمثيل الآخر هو اختلاف الخطاب الثقافي لكل طرف، واختلاف معاني المصطلحات بين الثقافات وحتى بين أفراد الثقافة الواحدة مما يعرقل عملية التمثيل"[2].

المبحث الثالث: ثنائية الذات والموضوع في التحليل ما بعد الحداثي

سعت حركة ما بعد الحداثة إلى تقويض سلطة الأنساق الفكرية المغلقة، والتي عادة ما تأخذ شكل "المذاهب" و"الأيديولوجيات"، على أساس أنها –في زعمها– تقدم تفسيرا كليا للظواهر الإنسانية، حيث تلغي بذلك حقيقة التنوع الإنساني.

ولم تكتف حركة ما بعد الحداثة بمجرد إعلان سقوط هذه الأنساق الفكرية الكبرى فحسب، وإنما ألغت "الذات" الحديثة، ومن ثم قضت على التقابل بين "الذات Subject"، و "الموضوع Object" الذي كرسته الحداثة" الغربية.

المطلب الأول: مناهضة الفصل بين الذات والموضوع

توالت مساعي علماء الاجتماع خلال القرنين الماضيين للوصول إلى نظرية اجتماعية تقدم فهما متأصلا للمجتمع الإنساني، وقد ربطت هذه النظريات تصوراتها مع فهم معين لمفهوم الحقيقة، وعلى الرغم من تنوع تعريف الحقيقة عند مختلف نظريات العلوم الاجتماعية

1- السيد يا سين، مرجع سابق، ص 74.

2- جمال درويش، مرجع سابق، ص 32.

على تنوعها الغني، إلا أنها كانت تلتقي عند نقطة واحدة أساسية هي المنطلق الذي تنطلق منه أفكار مرحلة التنوير في تعريفها لماهية العلم، وفي دور الحقيقة في هذا التعريف، ولكن يمكن استثناء مفكر اجتماعي واحد من هذه الدوامة (على حد تعبير فيلسوف ما بعد الحداثة ريتشارد رورتي)، ألا وهو كارل ماركس.

وبالرغم من هذا التنوع الهائل في المواقف الفلسفية من مفهوم الحقيقة خلال حقبة الحداثة، إلا أن وجهتي نظر محوريتين هما من كان لهما الحظوة الأكبر، وهما:

– وجهة نظر الواقعيين والعقلانيين والقائلين بوجود "نظرية التطابق في الحقيقة" The Correspondence theory of Truth"، والتي يمكن تلخيصها في أن نظرياتنا عن العالم الخارجي ما هي إلا انعكاس لذلك العالم الخارجي المستقل عن ذواتنا العارفة.

– ووجهة نظر الوضعية القائلة بأن مفهوم الحقيقة مرتبط فقط بالمشاهدات الامبريقية ولا يتعداها إلى نظراتنا عن العالم الخارجي، حيث أن هذا الأخير موجود باستقلال عن الذات العارفة ولن يتأثر بقناعتنا ونظرياتنا عنه، وبالتالي فمن غير المفيد التحدث عن الحقيقة من غير علاقتها مع المشاهدات الامبريقية[1].

فكلا الموقفين تعاملا مع الحقيقة انطلاقا من العلاقة بين الذات والموضوع. فالحقيقة لكليهما هي الانعكاس الذي يتركه الموضوع على الذات العارفة بغض النظر عما إذا كانت قناعتهم بأن هذه "الحقيقة" مهمة أم أنها غير مهمة. وبهذا التصنيف فإن وجهتي النظر هاتين تعتبران بأن الذات العارفة هي متلق مستقل للموضوع، وكأن الواقع أو العالم الخارجي مستقل تماما عن الإنسان أو لنقل بشكل أصح بأن الإنسان مشاهد مستقل ومحايد لهذا العالم الخارجي. هذا الفهم الميكانيكي لمفهوم الحقيقة ترابط مع الفهم الميكانيكي لمفهوم المشاهد في العلم. فكما هو معلوم فإن الفيزياء الكلاسيكية تعتبر أن المشاهد مستقل عن العالم الخارجي، وانعكس هذا التصور على النظريات نظريات العلوم الاجتماعية التي تبعت بشكل كبير تطورات العلوم البحتة.[2]

1- توفيق شومر، "مفهوم الحقيقة بين الحداثة وما بعدها"، http://www.docstoc.com/docs

2- المرجع نفسه

لذا فمشروع الحداثة الغربي يتضمن تقابلا شهيرا بين فئتين: الذات والموضوع، وتدعو حركة ما بعد الحداثة –في جانبها التشكيكي– إلى إلغاء الذات الحديثة، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل: أولها أن هذه الذات من اختراعات عصر الحداثة، والثاني أن أي تركيز على الذات يفترض وجود فلسفة إنسانية يعارضها المفكرون ما بعد الحداثيون، وثالثها أنه لو قلنا بوجود الذات، فذلك يفترض وجود موضوع، وما بعد الحداثة ترفض هذه الثنائية بين الذات والموضوع[1]. حيث تؤكد ما بعد الحداثة على أن هذه "الذات" من اختراع عصر الحداثة، وأي تركيز على "الذات" يفترض وجود فلسفة إنسانية عامة، الأمر الذي يعارضه التوجه ما بعد الحداثي. كما يعارض القول بوجود "ذات" لأن ذلك يفترض بالضرورة وجود "موضوع"، وحيث أن هذه الثنائية بين "الذات" و "الموضوع"، وليدة التراث الميتافيزيقي والحداثة الغربية، فلذا ينبغي تجاوزها[2].

ذلك أن العلم الحديث حل محل الدين، ولهذا فقد حل –بالمقابل– الفرد العقلاني (الذات الحديثة) محل الله، كما يرى مشروع الحداثة الغربي. ومن هنا فالمفاهيم الحديثة سواء كانت علمية (مثل الواقع الخارجي، أو النظرية، أو السببية، أو الملاحظة العلمية) أو سياسية (مثل سياسة حقوق الانسان، أو التمثيل الديمقراطي، أو التحرر) كلها تفترض ذاتا مستقلة. وإذا ألغينا الذات، فمعنى ذلك إلغاء تلقائي لكل المفاهيم الحديثة المرتبطة بها. حيث أنه من غير ذات، تختفي الأهمية الكبرى التي كان يعطيها الماركسيون واللبراليون للمفاهيم الفكرية الحديثة مثل الوضع الاجتماعي، والجماعة، والشخص، والطبقة. وإلغاء الذات تعني ان الأدوات الرئيسية للبحث بصورته الحديثة مثل السببية أو إرادة الفاعل ستختفين بالإضافة إلى أن إنكار الذات يؤكد نزعة التشاؤم ما بعد الحداثية فيما يتعلق بفعالية التدخل الإنساني، والمخططات الإنسانية، والعقلانية، والعقل في العالم الحديث. لذلك كله تنتقد الحركة الدور المركزي الذي تلعبه الذات في تحليلات العلوم الاجتماعية، والتي تصور الانسان باعتباره قادرا

1– السيد ياسين، مرجع سابق، ص 70.

2–عصام عبد الله، "**نهاية فلسفة الذات**"، الخميس 13نوفمبر 2008،
http://elaph.com/Web/ElaphWriter/2008/11/381851.htm

وفاعلا ويستطيع الاختيار، مع أنه في الواقع ليس سوى عنصر يخضع لوقع النسق الاقتصادي والسياسي والثقافي على وجوده.

وهناك خلافات عديدة داخل حركة ما بعد الحداثة حول قضية إلغاء الذات أو بقائها مع تحديد دائرة فعلها، لأنه لا يتصور أي ممارسة فعلية للعلوم الاجتماعية إذا اختفت الذات من إطار التحليل[1].

ونستطيع أن نعثر على هذه الفلسفة الجديدة التي ترفض "الذات" الحديثة فى مفهوم الإبستمية Episteme عند ميشيل فوكو، والفلسفة اللامركزية acentree عند دريدا، وإن ساهمت الفينومينولوجيا Phenomenology عند هوسرل، والبنيوية بشكل عام، في تدعيم هذه الفلسفة الجديدة.

وإذا كانت البنيوية قد تسربت إلى الفلسفة من باب العلوم الإنسانية، فإنها قد أثرت تأثيراً هاماً على الفلسفة وتمثل تأثيرها أساساً في الاستغناء عن "فلسفة الذات" أو فلسفة الكوجيطو كما صاغها ديكارت ودشن بها الحداثة الغربية ومحاولة إقامة فلسفة ليس فيها للفاعل دور، ونلمس ذلك بوضوح عند "فوكو" ودريدا تحديداً.

خاصة في كتاب "الكلمات والأشياء Les Mots et Les Choses" الصادر عام 1966، حيث يحاول "فوكو" الكشف عن أنه في كل حقبة تاريخية معينة هناك خلفيات هي الأساس الذي تبني عليه المعرفة، والبحث عن مجمل هذه الخلفيات يشكل "القبلية التاريخية" يترتب على ذلك أن هناك نظاماً خفياً وراء الظواهر هو الذي يشكل الشرط الحقيقي الذي بدونه لا يمكن ان يكون هناك خطاب حول الأشياء يعكس حقيقتها أو بالأحرى يعترف به كخطاب مطابق للحقيقة. وهكذا فإن أركيولوجيا المعرفة عند فوكو تستغني نهائياً عن "الذات" لتستعيض عنها بالظروف التي تشكل الخلفية التاريخية، والسبب الحقيقي لكل معرفة[2].

1- السيد ياسين، مرجع سابق، ص، 70، 71.

2- عصام عبد الله، مرجع سابق.

والشيء نفسه مع دريدا الذي يستغني عن "الذات" في فلسفته إذ أنه يحاول أن يقوض نهائياً الفلسفة القائمة على "الذات" كما ورثها الغرب عن ديكارت، وهو في محاولته هذه يذهب أبعد مما ذهب إليه "فوكو" حيث يحاول أن ينسف المحور الرئيسي الذي بنيت عليه "الميتافيزيقا" وهو مركزية العقل، أي احتلال العقل والكلمة للنقطة الأساسية التي تجعل منهما المرجع الأخير لكل فلسفة، فيتلاشى بذلك كل رجوع إلى الإنسان كفاعل ومحور للفكر أي تلاشي فلسفة الذات لتحل مكانها البنية الأولية، بنية لعبة الاختلافات والفروق داخل اللغة[1].

المطلب الثاني: حوار الفهم–التفسير في العلاقات الدولية

تعد العلاقة بين ثنائية الذاتية والموضوعية ذات أهمية كبيرة في العلوم الاجتماعية، وعلى الأخص في مجال العلاقات الدولية، فالعلاقات الدولية هي المجال الذي يحاول إما "تفسير" أو "فهم" التفاعلات بين التوجهات الدولاتية، وغير الدولاتية[2].

ويتعلق الانقسام الرئيسي في العلاقات الدولية بطبيعة العالم الاجتماعي (الأنطولوجي)، وعلاقتها بمعرفتنا لهذا العالم (الابستمولوجيا)، حيث تثير القضية الأنطولوجية السؤال التالي: هل هناك واقع موضوعي فعلا، أم أن العالم يدرك كتجربة شخصية ذاتية واحدة من صنع البشر؟

ويعبر الموقف الموضوعي عن الطبيعة المادية، حيث يعتبر العلاقات الدولية شيئا وكائنا موجودا. في حين أن الموقف الذاتي يعبر عن الطبيعة المثالية البحتة للعلقات الدولي، حيث يعتبر أنها في الأساس فكرة أو مفهوم مشترك بين الناس حول الكيفية التي ينبغي أن ينظم الناس أنفسهم بها، وكيفية الاتصال فيما بينهم سياسيا، وتتشكل العلاقات الدولية حسب هذا الموقف عن طريق اللغة والأفكار والمفاهيم.

1- المرجع نفسه

2 - Xavier Guillaume, Reflexivity and Subjectivity: A Dialogical Perspective for and on International Relations Theory, Forum: Qualitative Social Resarch (FQS), http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/826.

أما القضية الابستمولوجية فتثير السؤال التالي؟ ماهي الطريقة التي يمكن من خلالها تحصيل معرفة عن العالم؟[1] وهنا أيضا نجد الموقف المعبر عن المفهوم العلمي "المفسر" للعالم، والذي تتمثل مهمته في بناء العلوم الاجتماعية على أسس امبريقية قائمة على الفرضيات العلمية التي يمكن التحقق منها.

أما الطرف الآخر فيدافع عن فكرة "فهم" العالم، ومهمة هذا الموقف هي أن نفهم ونفسر هذا الموضوع "الموضوعي" والذي هو قيد الدراسة، حيث ووفقا لهذا الرأي فإنه لا يمكن بحث القضايا التاريخية والقانونية والأخلاقية في السياسة العالمية في مجال العلوم من دون سوء فهم.

إذن وحسب ما تقدم فإن هناك حوارا بين وجود أو عدم وجود انقسام وفصل في ثنائية الذات والموضوع على المستويين الانطولوجي والابستمولوجي، وبين الفهم والتفسير للواقع في العلاقات الدولية.

وقد تبنى السلوكيون والوضعيون الموقف الوضعي، حيث سعوا جاهدين لتأسيس نظرية علمية تستند إلى رؤية للعالم كواقع موضوعي، وعلى الطرف الآخر النقيض، نجد الما بعد حداثيين الذين ينظرون للواقع نظرة ذاتية على أن الواقع من صنع الأشخاص[2].

وينبغي هنا الإشارة إلى أنه يوجد البعض من أنصار التوجه ما بعد الحداثي يرون بأن هناك بعض الإمكانيات لتفسير العالم الاجتماعي والسياسي، غير أن الغالبية منهم يرفضون ذلك، وهذا راجع للطبيعة العدمية للتوجه ما بعد الحداثي، لكن ووفقا لبعض الدارسين للعلاقات الدولية فالمواقف المتطرفة فقط والمتماسكة فكريا هي التي يتم اختيارها في المقارنة بين المناهج الوضعية وما بعد الوضعية، وليس تلك التي تتبنى موقفا وسطيا. فالمقارنة تتم بين الاتجاهات التي لا يمكن الجمع بينها لانطوائها على تبادل متعارض للافتراضات حول عالم العلاقات الدولية، ومع ذلك يسعى بعض الباحثين في العلاقات الدولية لتجنب المواقفة

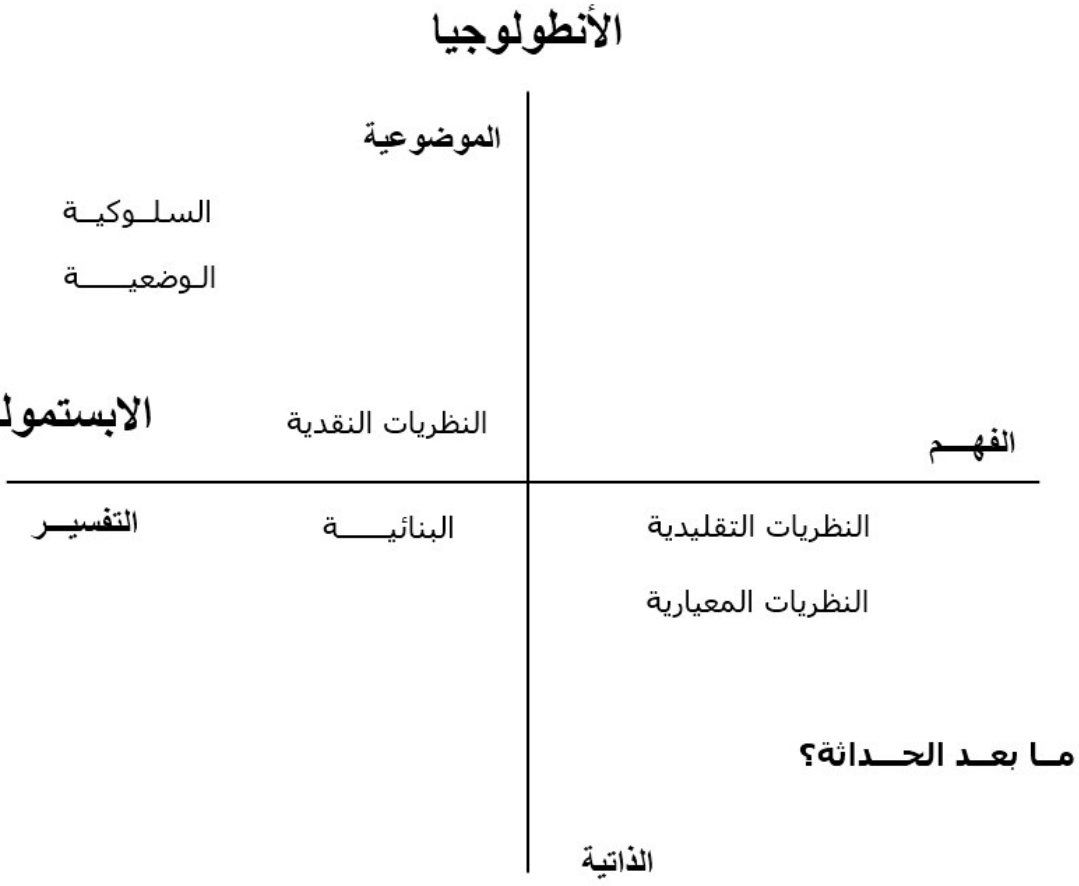
1 - Robert Jakson, Georg Sorensen, **Introduction to International Relations**, **Teories & Approaches**, 3erd Edition ; United kingdom : OXFORD University Press, 2007, p 299, 300.

2 - Ibid, 300.

الطرفية في الحوار المنهجي وتبني موضع وسطي بين الذاتية والموضوعية ووسطي أيضا بين الفهم والتفسير.

ويقدم الشكل التالي إشارة إلى المواقف المنهجية المختلفة على كلا البعدين الانطولوجي والابستمولوجي. وتشير علامة الاستفهام بجانب ما بعد الحداثة إلى الشكوك فيما يتعلق بموقف هذا الاتجاه بالنسبة لمحور الفهم–التفسير. فما بعد الحداثة على الرغم من أنها تتبنى موقف الفهم، وذلك في إطار نقدها لفكرة تأسيس النظريات، إلا أنها تنطوي على ميولات عدمية، وهذا ما خلق الشكوك حول التوجه ما بعد الحداثي فيما يخص انتمائه لهذا المحور. فالعدمية ليست فهما ولا تفسيرا، بل هي فئة مختلفة[1].

شكل رقم 06: الحوار المنهجي في العلاقات الدولية*



1 - Ibid, p 300.

* - Ibid, p 301.

خلاصة الفصل الثاني

قـدمت مـا بعـد الحداثـة العديـد مـن الإسـهامات الابسـتمولوجية للجانـب التنظـيري في العلاقات الدولية، ولعل أهمها هو منهج التحليل الجينيالوجي الذي يكشف علاقات الهيمنة القائمـة في ثنائيـة السـلطة والمعرفـة، ويـأتي الإسـهام الثـاني المتمثـل في الاسـتراتيجيات النصـية والمنهج التفكيكي لمناهضة فرض الطابع الشمولي التوليتاري بشقيه المعرفي والسياسي، والناتج عن هيمنة مركزية الفكر الغربي.

فتفكيك مفهومي السيادة والفوضى يقدم دراسة عن كثب للدول ذات السيادة، وهي دراسة ذات أهمية بحكم أن هذه الدول السيادية تعتبر من جانب موضوعي كوحدات أساسية في العلاقات الدولية.

كمـا قـدمت مـا بعـد الحداثـة إضـافة إلى إسـهاماتها انتقـادات للنظريـات التقليديـة الـتي تتبنى مناهج وضعية، وخاصة منها تلك الانتقادات التي قدمتها للنظرية الواقعية الجديدة.

الفصل الثالث:

المستوى الأنطولوجي، الموضـوع والفواعـــل

المبحث الأول: اللغة، الخطاب، والتناص.

المطلب 1: التحول اللغوي في العلاقات الدولية.

المطلب 2: الخطاب والمعاني في العلاقات الدولية.

المطلب 3: التناص كأساس أنطولوجي لفهم الواقع الدولي.

المبحث الثاني: الدولة والسيادة في التحليل ما بعد الحداثي.

المطلب 1: تحليل جينيالوجي لمسألة الحدود، وقضايا الهوية.

المطلب 2: قراءة تفكيكية لسيادة الدولة والمستقبل السيادة.

تمهيد:

تتعامل الواقعية أساسا مع الأمن والقوة المادية، وتنظر اللبرالية الاقتصادية في المقام الأول إلى الاعتماد المتبادل في الاقتصاد الدولي، وفي مقابل هذا تشكك التوجهات النظرية الجديدة، ومنها ما بعد الحداثة، في الأسس الوضعية للتنظير القائم، حيث تنحرف عن هذا النهج السائد وتوظف مفاهيم تحليلية تستند إلى اللغة، والخطاب، والهوية، ودور الأفكار، باعتبارها عوامل معيارية قيمية، من أجل تفسير سلوكات الدول وبقية الفواعل الأخرى.

وكمناهضة للأنساق الفكرية الكبرى والمهيمنة، توظف ما بعد الحداثة مجموعة من الأسس الأنطولوجية، كالتناص، وإعطاء الدور الأساسي للغة في فهم العالم الاجتماعي وبناء الواقع.

المبحث الأول: اللغة، الخطاب، والتناص

تتطلب مناقشة العلاقة بين اللغة والخطاب والمجتمع، النظر في مجموعة من العلاقات، كعلاقة اللغة بالسلطة والأيديولوجيا والثقافة، وطرح جملة من المستويات النظرية والمشكلات المعرفية، كأصل اللغة وسلطة اللغة والسلطات المساندة لها، والتمييز الذي تقيمه اللسانيات بين اللغة والكلام والخطاب والوحدات المشكلة للخطاب، ذلك أن الخطاب سلطة مادية، تملك القوة والقدرة، وسلطة تعبر الذات والمؤسسة على السواء[1].

وفي إدارة العلاقات الدولية تلعب اللغة دوراً مهماً في فهم ما يقال أو يكتب، كما يلعب تحليل الحدث والظاهرة ومقارنتهما مع لغة الخطاب السياسي الدور الأساس في معرفة مدى الترابط بينهما بغية تتبع ما إذا كانت تخدم الهدف، وتنسجم مع المعايير الدولية المعترف بها، ومع القانون الدولي والقيم الإنسانية، وتالياً الوصول إلى نتيجة وقرار عما يجب فعله تجاه الحالة، وهنا يجب التدقيق في المدى الذي يتغير فيه الخطاب مع تغيرات الحدث والظاهرة.[2]

1 – الزواوي بغورة، "**بين اللغة و الخطاب و المجتمع: مقاربة فلسفية اجتماعية**" http://insaniyat.revues.org/8643

2 – **عبد الفتاح عمورة**، " تحليل الخطاب، لغة السياسة ودورها في إدارة العلاقات الداخلية والخارجية"**2015/02/17**. **موقع تشرين**، http://tishreen.news.sy/tishreen/public/read/334375

المطلب الأول: التحول اللغوي في العلاقات الدولية

يوصف كل استعمال للغة language لغرض التخاطب بأنه أداء كلامي performance، وبأنه خطاب discourse، أو نوع من السلوك اللفظي verbal behaviour. وهو في كل الأحوال يهدف إلى تحقيق التواصل communication بين منتج الكلام ومستقبله سواء عبر الكلام أو الكتابة[1].

وتعتبر اللغة أنطولوجيا –ومنذ زمن بعيد – جهازا للتواصل البشري، ومرآة تعكس العالم الخارجي بموضوعية، غير أن مجال العلاقات الدولية، وفي الجانب التنظيري خصوصا ينظر للغة والخطاب كغيرها من العوامل الثقافية في العلوم الاجتماعية على أنها عوامل هامشية في التحليل السياسي.

إذ كان ينظر للغرض من وظيفة اللغة أنها تستعمل فقط كوسيلة للتمثيل وتبادل المعاني الموضوعية، ولهذا فهي لا تأخذ الكثير من الاهتمامات في تحليل الخطاب عند دارسي العلاقات الدولية، إذ ينحصر مجالاها في تخصصات الفلسفة واللغويات الاجتماعية.[2]

غير أن افتراض تحليل الخطاب والمعاني التي ينتجها أصبح واردا في كثير من تخصصات العلوم الاجتماعية، وإلى جانب الدور الكبير الذي تلعبه اللغة في التمثيل والاتصال، فإنه يمكن أن يكون لها دور فعال في أداء الأعمال الاجتماعية المختلفة، أو بناء "الحقائق" الاجتماعية.

وقد شهدت السنوات الأخيرة زيادة في وعي الدارسين للعلاقات الدولية بأهمية الدور الذي تلعبه اللغة في السياسة العالمية، حيث ظهرت العديد من الأعمال العلمية التي تتناول بالدراسة موضوع اللغة والخطاب في تحليل العلاقات الدولية، وهي الأعمال التي قدمها أصحاب التوجه ما بعد الحداثي في نظرية العلاقات الدولية، وقد ساهمت هذه الأعمال في بعث الدور الثقافي والاجتماعي في دراسة العلاقات الدولية في أعقاب الحرب الباردة.[3]

1 – باقر جاسم محمد، "الخطاب السياسي واللغة العادية"، **الحوار المتمدن**، عدد، 1468، 2006/02/21، www.ahewar.org

2 – Liu Yongtao, «Discourse, Meanings and IR Studies», **CONfines** , 6/11/ 2010, p 86.

3 – Ibid, p 86.

فالاتصالات والحوارات والجهود الدبلوماسية التي تدعو للتصدي للنزاعات والخلافات، تمثل اتجاها رئيسيا في السياسة العالمية[1].

فالدبلوماسية هي بالتعريف فنّ تحقيق الممكن بأقل الخسائر، وهي الأداة الأقوى لتجنب الحروب وحلّ الأزمات، ويعطي التحليل الدقيق لنشاط الدبلوماسية مؤشراً على مدى فعاليتها ونجاعتها أو فشلها في الإشراف على إدارة العلاقات الدولية زمن الحرب والسلم، يتجسد ذلك النشاط في تصريحات المسؤولين عن إدارة العلاقات الدولية وعلاقتهم مع نظرائهم في الدول الأخرى، والزيارات التي يقومون بها إلى دول حليفة أو شريكة أو صديقة، وفي النشاط الذي يقومون به داخل كواليس المنظمات الدولية، واللقاءات الثنائية أو الإعلامية التي يجرونها لشرح وتوضيح موقف بلادهم، من خلال ما يختارونه من مفردات وتعابير ومصطلحات سياسية تشق طريقها إلى آذان سامعيها[2].

وهذا دليل على أن استخدام اللغة أصبح أكثر بروزا في مجال العلاقات الدولية في فترة ما بعد الحرب الباردة، وهذا يوضح كيف أن العامل الثقافي يمكن أن يكون مصدرا للعنف والصراعات أو شرطا من شروط السلام والاستقرار. ففي إطار عملية البناء السياسي والاجتماعي لثقافة الأمن، فإن استخدام اللغة أو سوء استخدامها، وفهم المعاني أو إساءة فهمها يلعب دورا حاسما وبالغ الأهمية، ولهذا ينبغي أن تؤخذ اللغة بالاهتمام المناسب فيما يتعلق باستخدامها في العلاقات الدولية[3].

وتجدر الإشارة إلى أن هناك بعض الاختلافات حول هذا "التحول اللغوي" في العلاقات الدولية، إلا أن هناك نقاطا مشتركة رئيسية يتفق عليها أصحاب هذا التوجه.

أولها: أن العلاقات الدولية ليست فقط معطى مادي، بل تضم أفعالا عديدة لا تحصي من اللغة.

1 - Ibid ,p 87.

2 – عبد الفتاح عمورة، مرجع سابق.

3 - Liu Yongtao, Op, Cit, p 87.

ثانيا: على الرغم من وجود أحداث حقيقية وواقع موضوعي في العلاقات الدولية، فإن واقع العلاقات الدولية يفهم من خلال إشارات مثل اللغة، والواقع الذي يُفهَمُ ويُعَرف بهذه الطريقة لا يمكن اعتباره محايدا، بل هو واقع معدل ومُنتَج لغوياً.

ثالثا: أن الباحثين يدرسون العلاقات الدولية عن طريق استعمال اللغة بشكل ذرائعي، وذلك من خلال قراءاتهم وتفسيراتهم المختلفة للنصوص المشتركة، والتي تقدم في أبحاث على أنها "معرفة" في العلاقات الدولية.

رابعا: أن جميع عروض اللغة هي منتجات ضمن سياقات معينة تاريخيا ومكيفة اجتماعيا وثقافيا وبالتالي "فالواقع" أو المعرفة التي تشكلت عن طريق اللغة في العلاقات الدولية يمكن القول عنها أنها ليست معيارية فحسب، بل ذاتية أيضا وذلك بسبب موضعها الزماني والمكاني.

إذن وكجزء لا يتجزأ عن الثقافة، فاللغة لا تمثل المعنى فقط، بل تنتج المعنى، فاللغة والمعنى على حد سواء نظام رمزي وشامل من أشكال السلطة الاجتماعية. فإذا كانت العلاقات الدولية هي التخصص الذي يهتم بموضوع السلطة، فينبغي إذن أن يكون للغة واستخداماتها دور في مجال دراسات العلاقات الدولية[1].

المطلب الثاني: الخطاب والمعاني في العلاقات الدولية:

الخطاب هو وسيلة يمكننا من خلالها فهم العالم من حولنا[2]، وتسير مدلولات هذا المصطلح في النقد الغربي في خطين رئيسيين: يتمثل الأول في المبحث اللغوي الأسلوبي المعروف "بتحليل الخطاب"، أما الثاني فيتعلق باستعمالاته في النقد ما بعد البنيوي، خاصة في التاريخانية الجديدة أو ما يعرف بالدراسات الثقافية[3].

فعلى المستوى اللغوي البحت يشير مصطلح "خطاب" في معناه الأساسي إلى كل كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء كان مكتوبا أو ملفوظا. غير أن الاستعمال الاصطلاحي تجاوز ذلك إلى مدلول آخر أكثر تحديدا يتصل بما لاحظه الفيلسوف عام 1975م، من أن للكلام دلالات

1 - Ibid, p 87.

2 - باسل حسين، "**الخطاب وتحليل الخطاب**"، 2012/09/15 http://rooad.net/news-52.html.

3 - ميجان الرويلي، سعد البازعي، مرجع سابق، ص 155.

غير ملفوظة يدركها المتحدث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة. لذا فقد اتجه البحث فيما يعرف بتحليل الخطاب إلى استنباط القواعد التي تحكم مثل هذه الاستدلالات أو التوقعات الدلالية، وهو ما يصل هذا الحقل بحقل آخر يعرف "بنظرية القول الفعل" " Speech Act Theory".[1]

ثم بعد ذلك أصبح للخطاب مفهوم أخر أكثر أهمية تبلور في كتابات المفكرين المعاصرين وعلى رأسهم ميشيل فوكو الذي استطاع أن يحفر لهذا المفهوم سياقا دلاليا اصطلاحيا مميزا عبر التنظيم والاستعمال المكثف في العديد من الدراسات خاصة منها: "أركيولوجيا المعرفة 1972"، ومحاضرته "نظام الخطاب"، حيث يحدد فوكو في هذه الأعمال، أن الخطاب شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه. حيث يقول: "أفترض أن إنتاج الخطاب في مجتمع ما هو في الوقت نفسه إنتاج مراقب أو منتقى ومنظم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره والتحكم في حدوثه المحتمل وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة".

كما يضرب فوكو مثالا بالقيود المعروفة في كل المجتمعات تقريبا على ما يمكن أن يقال، وهي القيود النابعة –كما يشير في كتابه الكلمات والأشياء–، عما يسميه "شيفرات الثقافة"، وهي تلك القوانين المؤثرة بشكل لا واع في صيرورة المجتمع ومنتجاته الثقافية وغيرها[2].

فمن خلال الخطاب يتم توضيح الهيكلية الاجتماعية. الخطاب لا يعني اللغة، فاللغة حسب ميشيل فوكو هي جزء من الخطاب وليس العكس. والخطاب حسب نورمان فايركلوف يتكون من:

1 – النص: ويشمل النص المكتوب أو المسموع، الصور، الأفلام وأي وسيلة يتم من خلالها نقل الأفكار.

2 – الممارسة الخطابية التي ترافق الخطاب.

3 – الهيكلية الاجتماعية والتي يمكن أن يكون لها تأثير على الخطاب والمتلقي.

1 – المرجع نفسه، ص 155.

2– المرجع نفسه، ص 156

فالزمان، المكان، الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، له تأثير على مباشر على المتلقي المراد ايصال الخطاب اليه. على سبيل المثال عندما أراد الرئيس باراك أوباما ان يوضح استراتيجيته الجديدة في الحرب على الارهاب للشعوب الاسلامية 2009. لم يخاطب المسلمين من البيت الأبيض، بل اختار أن يخاطب الشعوب الاسلامية من جامعة القاهرة، لما لهذا المكان من رمزية. وقد استطاع أن يحقق نجاحا كبيرا ومقبولية لدى الشعوب الإسلامية[1].

هناك ارتباط واضح بين الخطاب والسلطة. فالسلطة تحاول الوصول إلى أهدافها من خلال الخطاب. ولقد أشار ميشيل فوكو إلى ذلك في نظريته حول تأثير السلطة، الخطاب والعلوم. حيث يعتقد فوكو أن السلطة هي التي تصنع الخطاب. وأن السلطة تؤثر في الممارسات الاجتماعية من خلال تحديد نوع الخطاب.

فالسلطة حسب فوكو تستطيع أن تخلق هيكلية اجتماعية معينة بالاعتماد على ركيزتين اثنتين هما العلوم والخطاب حيث يمكن توجيه البحوث العلمية وطرق التدريس باتجاه معين، ثم يأتي الخطاب ليوظف هذه العلوم باتجاه يخدم صاحب الخطاب ويمكنه من توجيه المتلقي بالاتجاه الذي يساهم في تحقيق أهداف صاحب الخطاب ولنضرب مثال على ذلك. فمثلا نرى أن الخطاب الغربي يعنى كثيرا بقضايا البيئة ومخاطر الانبعاثات ويوظف نتائج البحوث العلمية حول مخاطر الانبعاثات الغازية على البيئة من أجل العمل على خلق هيكلية اجتماعية تعمل على الحفاظ على البيئة من خلال عقد اتفاقيات دولية وتشريع قوانين تكون ملزمة لكافة الدول حول العالم[2].

أما بالنسبة لتحليل الخطاب، فإنه لا يُعنى بتعريف الهوية أو الهياكل الاجتماعية لكنه يلعب دورا مهما في خلق بيئات جديدة قد تقود الى تغير هذه الهويات أو الهياكل الاجتماعية.

الخطاب يعكس الهيكلية الاجتماعية كما ذكرنا، لذا فإن تحليل الخطاب ونقده هو تحليل ونقد للهوية وللهيكلية الاجتماعية وهذا قد يقود الى تفكيك هذه الهيكلية الاجتماعية.

1 – باسل حسين، مرجع سابق.

2 – المرجع نفسه.

هناك عدة طرق لتحليل الخطاب منها التحليل النفسي للخطاب والذي يبحث في كيفية تأثير الثقافة، الخلفية الايديولوجية والتاريخ على الخطاب حيث يؤكد فرويد أن الهيكلية الاجتماعية لها تأثير على الخطاب. النوع الآخر من تحليل الخطاب هو التحليل الايديولوجي والذي يبحث في كيفية عمل الخطاب على خلق أنماط جديدة من السلوكيات في الحياة السياسية من خلال جعل الأفكار الايديولوجية جزءا الممارسات السياسية. وعندما ترتبط الايديولوجيا بالسلطة فإن الخطاب المستخدم سوف يكون خطاب هيمنة يحاول وصف العالم من خلال وجهة نظر السلطة. وخطاب الهيمنة من شأنه العمل على تغير ميزان القوى بالطريقة التي تخدم أهداف صاحب الخطاب.

وبالعودة إلى المثال السابق فإننا يمكن أن ندرك أسباب عدم تركيز الخطاب الغربي حول البيئة على مخاطر التصحر أو التدمير البيئي الحاصل في العديد من الدول الإفريقية من قبل الشركات متعددة الجنسية، والتركيز بدل ذلك على مخاطر الانبعاثات الغازية، وذلك لأن الصين هي الدولة الأولى في العالم المسببة للانبعاثات الغازية نتيجة لاعتماد القطاع الصناعي الصيني على الفحم الحجري لحد الان. وإذا علمنا أن الاقتصاد الصيني هو من أسرع الاقتصاديات نموا في العالم حيث تقارب نسبة النمو الاقتصادي السنوي حوالي 10% وإذا استمرت وتيرة النمو الاقتصادي الصيني بهذه المعدلات فإن الاقتصاد الصيني يمكن أن يصبح الاقتصاد الأول في العالم وهذا سوف يؤثر على هيمنة الغرب على العالم[1].

وللخطاب فئات مختلفة باختلاف التخصصات في العلوم الاجتماعية، فنجد هناك الخطاب القانوني، الخطاب الديني، والخطاب الأخلاقي ... الخ[2]

ويأخذ دور الخطاب في مجال العلاقات الدولية أهمية كبيرة، خاصة خطابات السياسة الخارجية، لذل يمكن القول أن السياسية مرتبطة دوما ارتباطا وثيقا مع استخدامات اللغة، مثل المحادثات السياسية، أو الخطب والمناظرات، القوانين والتصريحات، المعاهدات والوثائق السياسية الأخرى، وغالبا ما تظهر الخطابات السياسية على الصحف والتلفزيونات، والإذاعات، وشبكة

1 – المرجع نفسه.

2 – Liu Yongtao, Op, cit, p 92.

الانترنت، كما تتواجد أيضا على الساحات السياسية المختلفة مثل: الحملات السياسية والتجمعات الحزبية والمظاهرات الشعبية، والمفاوضات الدبلوماسية[1].

واستخدام لغة معينة في العلاقات الدولية يعرب عن المعاني على مستويين اثنين على الأقل، الأول: هو المعنى السطحي: أي أن كل كلمة تحمل معنى واضحا، وهو المعروف في القواميس، أما الثاني فهو المعنى العميق الذي يحمل كلمة أخرى أو معنى ضمنيا وراء تلك الكلمة. وكلا المعنيين السطحي والضمني للكلمة يتغير مع تطور التاريخ والثقافة.

فعلى سبيل المثال كلمة "حملة صليبية"، معناها الأصلي عند الأوربيين هو تلك الإجراءات العسكرية للاستيلاء على الأراضي المقدسة في العصور الوسطى، وأخذها من المسلمين. ثم تلاشى هذا المعنى الأصلي للكلمة مع مرور الوقت. لكن وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عندما أعلنت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية عن " حملة صليبية" ضد الإرهابيين بدا وكأن الكلمة قد استعادت مسحتها الدينية، حيث توقعت إدارة بوش أن تلعب كلمة "صليبية" دورا في استثارة مشاعر الشعب الأمريكي، غير أن هذه الكلمة ساعدت أعداء الولايات المتحدة الأمريكية، ذلك أن قادة تنظيم القاعدة استفادوا منها لحشد قواتهم للدفاع عما سموه "ديار المسلمين" وانتقاما لضحايا الصليبيين، وبالتالي فإن فهم المعاني ينطوي على قراءة ضمنية لها تماما كالقراءة الحسية الصريحة[2].

ومناقشة المعاني المتعددة ظاهرة شائعة في الحياة الاجتماعية، فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر شنت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية الحرب على العراق باسم "الحرب على الإرهاب" الأمر الذي أثار نقاشات ساخنة في جميع أنحاء العالم بما في ذلك داخل الولايات المتحدة الأمريكية نفسها حول طبيعة هذه الحرب، حيث ادعى صناع القرار أن حرب العراق كانت جزءا من حرب عالمية ضد الإرهاب، كما أنها حرب لتحرير العراق، أما معارضو هذا الطرح فيرون أنها حرب عدوانية شأنها شأن حرب الولايات المتحدة الأمريكية في فيتنام عام 1960.

1 - Ibid, p 92.

2 - Ibid, p 93.

لذا وفي سبيل كسب التأييد الشعبي، قام صناع قرار الحرب الأمريكيين باستخدام سلسلة خطابية "لتعبئة الحرب" وإقناع الناس في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، ودفعهم للاعتقاد بأن نظام صدام حسين في العراق كان نظام شر وإجرام، إلى أن تقبل الناس في نهاية المطاف خطاب التعبئة[1].

المطلب الثالث: التناص كأساس أنطولوجي لفهم الواقع الدولي:

يعتبر مفهوم التناص، بعد ظهوره إلى الوجود، بفعل التجديد الذي لحق الفكر النقدي في سنوات الستينيات من القرن العشرين، من الأدوات النقدية الرئيسية، ووظيفته تبيان الدعوى القائلة بأن كل نص يمكن قراءته على أساس أنه فضاء لتشرب وتحول واحد أو أكثر من النصوص في نصوص أخرى[2]. ولكن، وخلال ربع قرن، أثار مفهوم التناص كثيرا من الجدل، ولم يفرض وجوده مؤخرا إلا بعد أن خضع لكثير من التنقيح والإصلاح على مستوى التحديد. ومن أجل إدراك ما له من أهمية؛ ينبغي تتبع هذا التطور[3].

فمصطلح التناص من المصطلحات الحديثة التي تم التواضع عليها في مجال الدراسات النقدية الأدبية ن ومن الملاحظ أنه ليس هناك اتفاق على مصطلح محدد فالبعض يرشح مصطلح "التناص"، والبعض الأخر يفضل "التناصية"، أو النصوصية أو تداخل النصوص، لكن رغم ذلك يضل المصطلح الأول أكثرها شيوعا[4]. ولا شك أن دراسة النص تؤكد على وجود بنية، ولكنها بنية لا مركزية ولا تعرف الانغلاق، ولهذا ظهرت أسئلة جديدة حول النص مثل:

ما النص؟، وكيف يتكون؟، وما الذي يجعل النص نصا؟ وهل له حدود، وما علاقته بالنصوص الأخرى المكتوبة أو التي هي في طور التكوين، وما طبيعة هذه العلاقة؟

وفي معرض الإجابة على هذه الأسئلة تم تقديم مفاهيم جديدة تتصل بالنص والتناص، حيث ترى جوليا كريستيفا" أن: "كل نص هو عبارة عن لوحة فسيفسائية من الاقتباسات، فكل نص هو تشرب وتحويل لنصوص أخرى"، أما ليتش Leitch، فيرى أن النص ليس ذاتا

1 - Ibid, p 95.

2 - بيار مارك دو بيازي، "**نظرية التناص**"، تر: المختار حسني، www.scribd.com

3 - المرجع نفسه.

4 - خالد بن ربيع بن محمد، "**التناص، افاق التنظير وآليات التطبيق**": www.ahlalhdeeth.com

مستقلة أو مادة موحدة، ولكنه سلسلة من العلاقات مع نصوص أخرى. ويعرف خليل موسى التناص على أنه "تشكيل نص جديد من نصوص سابقة أو معاصرة تشكيلا وظيفيا بحيث يغدو النص المتناص خلاصة لعدد من النصوص"[1].

وبعبارة أخرى فالتناص يشير إلى الظاهرة التي تشكل النصوص من التقاطع مع النصوص الأخرى، ونتيجة لذلك يمكن القول أن النص يشير دوما إلى ما وراءه، أي إلى النصوص الأخرى، والتي لا تظهر عند تأسيس المعنى النهائي[2].

أما في مجال العلاقات الدولية فإن ما بعد الحداثة تعتمد على تحليل الخطاب والتناص، فهي تعتبر أن الخطاب هو المنظار الوحيد لفهم سلوكيات الدول وسياساتها، والتناص كأساس أنطولوجي لفهم الواقع الدولي.[3] حيث يرى كل من جيمس ديرديان وشابيرو في كتابهما: العلاقات التناصية/الدولية، أن التناصية تستخدم أحيانا كمرادف لما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة، فالتناص يشير إلى أن العالم الاجتماعي يتكون في حيز من نص معين، وتتقاطع معه نصوص أخرى لتشكل معنى، ويتم تفسير النص بإعادة تفكيكيه إلى النصوص الأخرى المختلفة المشكلة له.

ولهذا يستعمل مفكرو ما بعد الحداثة، وعلى رأسهم جيمس ديرديان، تفكيك النصوص المتناصة كتقنية تحليل بناءة، فهو يقوم بمشابكة عدة مصادر من أنواع مختلفة في محاولته لتفسير قضية معينة، مثل: مقاطع من أفلام، برامج الكمبيوتر، الروايات، الأوراق الأكاديمية، خطب صناع القرار، الصور التلفزيونية وغيرها[4]...

وتقدم هذه التقنية القارئ مع النص كجزء من الأجزاء المختلفة المشكلة للنص[5]، فعقيدة التناص في دراستها للثلاثية المؤلف، النص والقارئ، ترى بأن المؤلف يموت بمجرد كتابته للنص وينتهي دوره، لتقع في المقابل على القارئ مسؤولية تأويل النص واستيعابه. وهي عملية التأويل

1 – المرجع نفسه.

2 – Jef huysmans, Op cit, p 366.

3 – جويدة حمزاوي، "**التصور الأمني الأوربي**"، 2011/2010، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الحاج لخضر باتنة، قسم العلوم السياسية، ص38.

4 – Jef huysmans, Op cit, p 366.

5 –Ibid, p367.

التي تريد ما بعد الحداثة من خلالها أن تبني تصورا مغايرا لذلك الذي يدافع عنه الواقعيون الجدد والليبراليون الجدد، وهو الأمر الذي أدى بالمفكر ليوتار إلى الإقرار بالسقوط الحر للنظريات التفسيرية الكبرى وعجزها عن مواكبة التحولات والتغيرات الدولية المتعاقبة، واصفا إياها بالجامدة. وفي هذا الصدد يسعى ما بعد الحداثيون إلى بناء تصور مفيد للعلاقات الدولية[1].

وتوظيف التناص عند الما بعد حداثيين يعني إعطاء الدور الأساسي للغة في فهم وإدراك الواقع الاجتماعي، وهذا لا يعني أن اللغة تعكس الواقع، وإنما باستعمال اللغة يبنى ويصاغ الواقع في مسار لانهائي من التفسير، ومن خلال التناص تدعو ما بعد الحداثة إلى ضرورة تضمين الخطاب حول العلاقات الدولية أصواتا كثيرة ومتعددة، ولتحقيق ذلك توظف مفاهيم معينة: كالتهميش، الامتياز، السكوت، النسيان، وقد كان لهذه المفاهيم تأثير في بروز وتنامي عدة حركات اجتماعية وسياسية ذات مطالب تتعلق بالهوية، التي تعتبر بناء اجتماعيا والتي أصبحت واحدة من بين أكثر القضايا الأكثر حساسية في السيادة الدولية[2].

المبحث الثاني: الدولة والسيادة في التحليل ما بعد الحداثي

تعتبر قضايا الدولة، والسيادة من الموضوعات ذات الأهمية الكبيرة في تأسيس تقاليد العلاقات الدولية، وقد اكتست فوق هذا أهمية جديدة بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، بل أصبحت من المواضيع الرئيسية في مقاربة ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية، وتقدم هذه المقاربة تحليلات جديدة لهذه المواضيع بعيدا عن الأساليب التقليدية، وذلك على ضوء الخبرات المكتسبة من تقنيات التفكيك والجينيالوجيا[3].

وتسعى ما بعد الحداثة لمعالجة مسألة حاسمة وهي المتعلقة بتفسيرات المقاربات الدولاتية لسيادة الدول، والتي كثيرا ما تخفي التاريخ الذي تأسست من خلاله هذه السيادة، الأمر الذي يعتبر ذاتية في السياسة الدولية.

1 – عبد الناصر جندلي، مرجع سابق، ص 334.

2– جويدة حمزاوي مرجع سابق، ص 38.

3 – Richard Devetak , Op cit, p171- 172.

وهذا يعود بنا إلى ذلك السؤال الجينيالوجي الذي طرحه فوكو قائلا: كيف؟، وبموجب ماذا أصبحت الممارسات السياسية والتمثيل والدول السيادية وضعا طبيعيا؟

ولهذا قدمت ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية بعض العناصر الأساسية منها التحليل الجينيالوجي في أصول الدولة الحديثة وقضية رسم الحدود، وتفكيك للهوية وإعادة التفكير في البنية الأنطولوجية لسيادة الدولة.

المطلب الأول: تحليل جينيالوجي لمسألة الحدود، وقضايا الهوية

يعتبر التحقيق وإعادة النظر في تأسس الدول كما يفعل الما بعد حداثيون، تحقيقا في الطرق التي تم من خلالها تقسيم الفضاء السياسي العالمي. فالعالم لا ينقسم بشكل طبيعي إلى مجالات سياسية متباينة، كما أنه ليس هناك سلطة واحدة لتقسيم العالم، وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى التركيز على ما يسميه Dillon everard "مسألة الحدود"، لأن أي موضوع سياسي يتشكل عن طريق علامات الحدود المادية، والرمزية، والإيديولوجية[1].

فما بعد الحداثة لا تهتم كثيرا بطرح سؤال: ماهي السيادة؟ بالقدر الذي تتساءل فيه عن كيفية انتاجها مكانيا، وزمانيا، وكيفية توزيعها، وكيف تأسست هذه المساحات ذات السلطة، وماهي عواقب ذلك؟ والمعنى الضمني الكامن خلف هذه التساؤلات، هو الإشارة إلى السياسات الذاتية في العلاقات الدولية (أي الدول ذات السيادة)، والتي ليست لا طبيعية ولا ضرورية، ولا يوجد أي سبب واضح ومقنع من وراء ضرورة تقسيم الفضاء السياسي العالمي، إلا أن يكون الهدف الرئيسي من وراء ذلك هو ترسيم الحدود. فعملية ترسيم الحدود ليست عملا "ما قبل-سياسي" بريئا، بل هو عمل سياسي بمضامين سياسية عميقة تهدف لإنتاج وتعيين حدود الفضاء السياسي.

ويعتبر ما بعد الحداثيون أن الجغرافيا هي نتاج السلطة، فعلى الرغم من أن كثيرا من الافتراضات تقوم على اعتبار أن الجغرافيا العالمية قد تأسست بشكل محايد وبريء، إلا أن الوقع عكس ذلك، فالجغرافيا والخرائط السياسية ليست نتاج الطبيعة، ولكن نتاج تاريخ من الصراع

1 - Ibid, p 175.

بين السلطات المتنافسة على سلطة تنظيم واحتلال وإدارة الفضاء السياسي العالمي، حيث لم تكن هناك أي مساحات سياسية فيما مضى قبل ترسيم الحدود.[1]

فوظيفة الحدود في العالم الحديث حسب وجهة نظر ما بعد الحداثيين هي تقسيم الفضاء السياسي إلى ثنائية متعارضة: فضاء داخلي سيادي، وفضاء خارجي تعددي وفوضوي، أي ثنائية متعارضة بين السيادة والفوضى. ولهذا كان رسم الحدود لحظة حاسمة في ظهور سيادة الدولة وسلطتها، فمن دون حدود ما كانت لتظهر لا سيادة ولا فوضى.

وهذا "الترسيم الاجتماعي للفضاء العالمي" كما يسميه الما بعد حداثيون، له تأثيرات تنتجها الدول السيادية ذات الحدود، وتتمثل هذه التأثيرات في ظهور "القوميات الوهمية".

لذا فحسب وجهة نظر ما بعد حداثية فإن مسألة الحدود محاطة بالكثير من الغموض والتناقض ذلك أنها تشكل حماية لا غنى عنها ضد الانتهاكات والعنف من جهة، وفي نفس الوقت من جهة أخرى تحمل القسوة والعنف. وهذه هي القضية التي تبحثها ما بعد الحداثة بطرحها لتساؤلات تبحث في كيفية تشكل الحدود، وكيف تعمل على انتاج النظام والعنف في نفس الوقت[2].

وبالنسبة لقضية الهوية فإن ما بعد الحداثة تدعو إلى حماية الخصوصيات الثقافية وتدافع عن التنوع الثقافي في المجتمع الدولي، وترى أن الاعتداء على الخصوصيات وطمسها هو أساس النزاعات، وفي هذا الإطار تشجع المزج بين الخطابات بجانب بعضها البعض واقتباس الآراء من مصادر شتى والمزج بين الصور المختلفة.

فقد تحولت الهوية كبناء اجتماعي إلى قضية مركزية في السياسات العالمية لها الأهمية والدلالات الكبرى في تفسير السلوك الدولي.

فتنامي المطالب الهوياتية بعد نهاية الحرب الباردة خاصة في الدول الاشتراكية السابقة والجمهوريات السوفياتية السابقة بالإضافة إلى مناطق أخرى كالأقاليم الكردية في كل من تركيا

1 - Ibid, p 175.

2 - Ibid, p 176

والعراق والأقليات التبتية في الصين، كان بمثابة الامتحان الفكري لنظرية ما بعد الحداثة، وقد برزت معالم النجاح الأولي للبناء النظري والمفهوماتي لهذه النظرية[1].

المطلب الثاني: قراءة تفكيكية لسيادة الدولة ومستقبل السيادة.

تحتاج انتقادات ما بعد الحداثة الأخلاقية لسيادة الدولة إلى أن تفهم كانتقادات تفكيكية للشمولية والتأثيرات الرادعة للصراعات المعترضة*، و-كما سبق- فالتفكيكية هي استراتيجية التأويل والنقد الذي يستهدف المفاهيم النظرية والمؤسسات الاجتماعية التي تحاول التعميم وفرض مركزيتها، لذا فمن المهم أن نلاحظ أن ما بعد الحداثة تركز على السيادة في نقدها لسيادة الدولة.

فالدول ذات السيادة اليوم تشكل نمطا واضحا على الذاتية في العلاقات الدولية. ولكن التساؤل يطرح حول ما إذا كانت مطالبات الدول ذات السيادة بأن تكون الموضوع السياسي الحصري والأساسي في السياسة العالمية له ما يبرره[2].

وهنا تشير انتقادات، وولكر Walker، على أن سيادة الدولة تفهم بشكل أفضل على أنها ممارسات سياسية تكونت تاريخيا لحسم ثلاثة تناقضات أنطولوجية.

أولها: العلاقة بين الزمان والمكان، والتي تم حلها من خلال احتواء الوقت في الفضاء الإقليمي الداخلي.

وثانيا: العلاقة بين العالمي والخاص، وقد تم حلها من خلال نظام الدول ذات السيادة والتي أعطى تعبيرا عن التعددية وخصوصية الدول من جهة، وعالمية نظام واحد من جهة أخرى.

ثالثا: العلاقة بين الذات والآخر، وتم حلها من خلال التصنيف: المحليون والغرباء، الأعداء والأصدقاء.

ولهذا يهتم وولكر بتفكيك هذه الثنائيات التي تبدو متعارضة من خلال إظهار كيف أنها تكونت بشكل تعارض متبادل.

---

1 - عبد الناصر جندلي، مرجع سابق، ص 451.

* - الصراعات المعترضة: هو اللفظ الذي يطلقه ريتشارد آشلي على الخلافات بين السلطة والمعارضة داخل الدولة.

2 - Richard Devetak, Op cit. p183.

وإعادة النظر في مسائل الهوية السياسية والمجتمع دون الخضوع للمعارضات (الثنائيات المتعارضة)، هو تفكير في الحياة السياسية ضمن نموذج ما بعد السيادة، وذلك بأن تؤخذ الأشكال الجديدة للهوية السياسية والمجتمع على محمل الجد، والتي يمكن أن تنشأ دون أن تستند إلى الاقصاء والفروق المكانية بين هنا وهناك، والذات والآخر[1].

فقد فرض الواقع الجديد على الدولة عدة قيود تمس بسياستها الذاتية التي كانت تتمتع بها، خاصة في مرحلة الحداثة، إذ أصبح مبدأ السيادة مرتبطا بعدة معطيات كالوضع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وأصبح تقدير الأوضاع الداخلية في الدولة من اختصاص فواعل خارجيين مستقلين عنها.

كل هذه العوامل أدت إلى تغير الموازين بين الدولة والمجتمع على أنها المصدر الوحيد للشرعية والسلطة، وهذا ما ينبئ بواقع جديد مفاده أن الدولة لن تبقى أداة لخدمة المجتمع المحلي أو العالمي، ولا المجتمع سيبقى في خدمة الدولة.

وقد خضع مفهوم السيادة إلى تبدل جذري بعد حرب الخليج، حيث أصاب هذا التبدل صميم مفهوم السيادة القومية، وذلك لصالح فكرة العالمية التي تكمن وراء تطلعات المنادين بتعزيز المنظمات الدولية كمنطلق للحكومة العالمية[2].

وتقوم الطروحات المعيارية ما بعد الحداثية على فرضية المنطق التفاعلي بين البيئات الداخلية الخاصة بالدول (تاريخيا حضاريا، ثقافيا، دينيا، بل وحتى نفسيا.) والتوجهات المنمذجة للعولمة. وهذا ما جعل هؤلاء يلحون على ضرورة التفكير كونيا والعمل محليا، وذلك من خلال القول بأن الدولة لم تعد سيدة عندما تتضارب مصالحها مع حاجيات الإنسان –المواطن. لأن الإنسان هو المكون الحيوي لحياة الدولة وليس العكس وهذا يعني أن قدسية الدولة التي تأسست في وستيفاليا لم تعد مجدية في ظل حراك إنساني يتميز بالنمو التماثلي سواء بالمناقضة بفعل الاندماج الإعلامي والتدفق المعلوماتي اللذان أنتجتهما الثورة غير المعهودة في تكنولوجيا الإعلام والاتصال، أو عن طريق الإذعان والإرغام بفعل تشابك حركيات العولمة الاقتصادية، السياسية

1 - Ibid, p 184.

2 – جمال درويش مرجع سابق، ص 130.

والثقافية بشكل يجعل من الصعوبة بمكان على أية دولة أن تقاوم هذه الحتمية التاريخية والغير قابلة للجدل[1]. فالواقع الدولي الجديد أفرز خمسة مبادئ أساسية كان على الدول التي دخلت مرحلة ما بعد الحداثة أن تعتمدها لضمان عدم اصطدام المصالح بينها:

1- اسقاط الحد الفاصل بين المصالح الداخلية والخارجية لكل دولة.
2- التعاون المشترك في القضايا التقليدية لكل دولة وذلك بالمراقبة المشتركة لهذه الظواهر وعدم حصرها في حدود دولة واحدة.
3- التخلي عن القوة في معالجة القضايا العالقة بين هذه الدول مما نتج عنه وضع قوانين مشتركة تنظم سلوك هذه الدول فيما بينها.
4- إزالة المراقبة الحدودية بين هذه الدول والتي جاءت عن طريق إدراك هذه الأخيرة للتغيرات الحاصلة في أدوار الدولة.
5- جل موضوع الأمن هو مسالة جماعية مبنية على الشفافية في التعامل مع القضايا البينية لهذه الدول، ومثال ذلك هو بقاء حلف الناتو رغم زوال أسباب وجوده وزوال كل الأحلاف العسكرية التي كانت قبل نهاية الحرب الباردة.

فالوضع ما بعد الحداثي قد فرض على الكثير من الدول توحيد المصالح وجعلها مشتركة، والعصر النووي أجبر الدول على انتهاج أسلوب التحالف لتفادي الصراع فيما بينها، وهذا ما جعل الولايات المتحدة الأمريكية تنظم إلى حلف الناتو، بعد ما أصبح قوة موازية لها في أوربا، فكان هذا الانضمام سببا رئيسيا للاستقرار في العالم[2].

لذا فعالم ما بعد الحداثة يهدف إلى جعل الدولة فاعلا محوريا ولكن مع تحويله من دولة سيدة في مجالها تعترف لها المجموعة الدولية بحق تبني نظامها السياسي والاقتصادي والقانوني الذي تراه مناسبا، إلى دولة منطقية ذات بنى وظيفية ناظمة حسب أولويات الاندماج في الحركات ما بعد الحداثة للعولمة على المستويات القيمية، التنظيمية والقانونية[3].

1 - محند برقوق، "الكوننة القيمية وهندسة ما بعد الحداثة"، http://www.politics-dz.com/threads/alkunn-alqimi-u-xnds-yalm-ma-byd-alxhdath.1686
2 - جمال درويش مرجع سابق، ص 133- 134.
3 - محند برقوق، مرجع سابق.

خلاصة الفصل الثالث:

تسعى ما بعد الحداثة إلى إعادة التفكير في مفاهيم سياسية دون الاستناد إلى فرضيات السيادة والحدود، وذلك من خلال تحدي فكرة أن الفواعل يجب أن تكون دولا ذات سيادة، فهي لا تتساءل عن الفاعل بقدر ما تتساءل عن السياقات التاريخية والثقافية والخطابات اللغوية التي يبنى من خلالها هذا الفاعل.

وهذا ما يفسر اعتبار نظرية ما بعد الحداثة، للدولة فاعلا أساسيا في العلاقات الدولية لكن إضافة إلى فواعل أخرى من غير الدول، كما تسعى ما بعد الحداثة لتوسيع الخيال السياسي بإعادة النظر في موضوع السيادة والتفكير في الحياة السياسية في ما بعد السيادة، وإضافة مجموعة من الاحتمالات السياسية لتحويل العلاقات الدولية، وقد أصبحت هذه المساهمات أكثر أهمية من أي وقت مضى بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

كما تركز على أهمية اللغة والخطاب وقضايا الهوية التي تعتبر بناءا اجتماعيا، كفاعل في السياسة العالمية. والتركيز على الأصوات المهمشة والمنسية التي تجاهلتها النظريات التقليدية.

الخاتمـــــــة

الخاتمة

هيمنت على حقل التنظير في العلاقات الدولية نظريات رئيسية كبرى كالواقعية والليبرالية والماركسـية، لكن وخلال العقدين الأخيرين من القرن العشـرين شـهد النظام الدولي تغيرات جذرية كتنامي ظاهرة العولمة، وصـعود الجهات والفواعل من غير الدول. فحتى الواقعية بدت غير كافية لشـرح قضـايا الهوية السـياسـية والحركات الاجتماعية عبر الوطنية، وتكنولوجيا المعلومات، ولذا فقد برزت مناهج بديلة بدت على أنها أكثر صلة بالسياسة العالمية، وغيرت من صورة نظرية العلاقات الدولية في القرن الحادي والعشرين.

فالتوجهات ما بعد الوضعية والتي تشمل النظرية النقدية، والنسوية وما بعد الحداثة، قد جاءت كرد فعل على المنهجية التي يتبناها الوضعيون والعقلانيون، ولذا يطلق أحيانا على هذه التوجهات "المناهج" البديلة لنظرية العلاقات الدولية.

ويجادل بعض أنصـار النظريات التقليدية على أن اسـهامات ما بعد الحداثة لم تكن ذات أهمية كبيرة في التنظير للعلاقات الدولية، بل وعلى العكس تماما من ذلك فقد أدت ما بعد الحداثة إلى حالة من الفوضى.

غير أن ما نخلص إليه من خلال هذا البحث، هو أن التوجه ما بعد الحداثي قد أسهم وعلى نحو فعال ابستمولوجيا في توفير العديد من الطرق والتقنيات لفهم وتفسير نظم السياسة العالمية.

حيث يمكن وصف ما بعد الحداثة على أنها تحدي لمشروع الحداثة السائد، تركز على مناهضة هيمنة النظريات، وتشرح كيف أن الاستنتاجات التي ينظر إليها على أنها عقلانية، تعمل فقط ضمن حدود معينة. حيث تشكك ما بعد الحداثة بالافتراضات الحداثية التي تدعي القدرة على انتاج معرفة موضـوعية عن العالم الاجتماعي، فكل انتاج للمعرفة في العلاقات الدولية هو عملية اجتماعية، تاريخية، وثقافية تتعلق بالممارسات الخطابية. وحتى لو سلمنا أن

هناك واقعا موضـــوعيا في العلاقات الدولية فإنه واقع يروى من خلال اللغة، فيتم تفســـيره وتأويله، أو تعديله، وبالتالي لا يصبح في الإمكان اعتباره موضوعيا تماما.

ولهذا يرى الما بعد حداثيون أن أي محاولة لتحليل أو فهم الواقع العالمي من خلال ما تقدمه لنا الصـور المسـوقة من طرف الغرب سـوف لن تؤدي بنا إلا إلى قراءة الصـورة الموجودة أمامنا فقط، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فحتى لو نظرنا للواقع من زاوية موضـــوعية باسـتعمال مناهج التحليل الحداثية فإننا سـوف نغرق في محاولات تشـكيل البيانات المختلفة والمعقدة لكل الظواهر التي تواجهنا دون الوصـول إلى حقيقتها لأن هذه الوسـائل لم تعد قادرة على الدفاع عن مصداقيتها.

ونظرية العلاقات الدولية كشـــكل من أشـــكال المعرفة، هي نتاج ســـياقات اجتماعية وثقافية معينة، كما أنها مقيدة بالزمان والمكان الذي يتواجد فيه المنظر، لذا فنظريات العلاقات الـدوليـة تـأخـذ بعض وجهـات النظر التي تلاحظ العـالم الخـارجي من زوايـا معينـة فقط على حساب تهميش وتجاهل بعضها الآخر.

كما تنتقد ما بعد الحداثة التصريحات التي تفرضها الوضعية والعقلانية على أن السلطة والمعرفة منفصلتان انفصالا موضوعيا لا تأثير فيه لإحداهما على الأخرى، وادعاءات التوجهات الحداثية بامتلاكها نظريات، وفي المقابل توضـــح لنا ما بعد الحداثة علاقة الهيمنة بين الســـلطة والمعرفة، والتواطؤ القائم بين علاقات القوة والإنتاج المعرفي، حتى نفهم أن الســـلطة في الواقع هي من تنتج المعرفة، وبهذا تقدم ما بعد الحداثة فكرة أن لا وجود للحقيقة المطلقة.

فمن وجهة نظر ما بعد الحداثيين، هناك دائما أكثر من حقيقة واحدة موجودة داخل نفس الحدث، الأمر الذي دفع بهم نحو اســتحداث تقنيات جديدة، مثل: التفكيك، والقراءة المزدوجة لتفيكيك النصـــوص، وإعادة النظر في المفاهيم التي تبدو طبيعية، أو تبدو بديهية بالضرورة.

فالمثال المذكور عن الحرب في العراق كقضـــية تناولها الما بعد حداثيون بالدراســـة، فقد فضلوا تصوير مجموعة واسعة من الأوصاف والتفسيرات بديلا عن ذلك التفسير الرسمي الوحيد المتداول والمعرف على أنه "الحقيقة". فالعلم حســـب الما بعد حداثيين يفهم على أنه نص، الأمر الذي يبعث على ضرورة النظر إلى هذا النص نظرة تأويلية. وحيث أنهم لا يؤمنون بوجود حقيقة واحدة فقط وراء تلك الحرب، فقد حاولوا الاستفادة من الجينيالوجيا والتفكيك والقراءة المزدوجة لتحليل النص بشكل أعمق، واستكشاف الأسباب المتعددة.

لذا فعلى الرغم من كثرة الخلافات حول اســـهامات ما بعد الحداثة إلا أنه من غير العادل تماما القول بعدم وجود أي اســـهامات كبيرة لما بعد الحداثة في التنظير لحقل العلاقات الدولية، حيث قدت ما بعد الحداثة مناهج ذكية، فالقراءة المزدوجة، والتفكيك مكنت من تقديم تحليل أفضـــل للقضـــايا الســـياســـية المعاصـــرة. وقد لعبت ما بعد الحداثة دورا كبيرا في العلاقات الدولية خصـــوصـــا بعد ظهور العوامل الجديدة كالعامل الاقتصـــادي، ودور وســـائل الإعلام والنظم الدبلوماســـية التي تطورت إلى أشـــكال مختلفة تماما عما كانت عليه من قبل. والتي بظهورها لم تعد نظريات العلاقات الدولية التقليدية قادرة على تحليل الأوضاع بسهولة.

ولذا تنتقد نظرية ما بعد الحداثة الواقعية بشـــدة، حيث ترى أنها تفتقر لتصـــور أو بناء نظري متناســق ومتكامل، يمكنها من التفكير حول بدائل مســتقبلية، في مقابل التفكير ما بعد الحداثي الذي يتمحور حول إشـــكالية الســـيادة الداخلية للدول والفوضـــى الدولية، ولذا فهم يميلون إلى الغاء ســـيادة الدول وخلق حكومة عالمية، يكون فيها النظام الدولي أقل مركزية من الدولة البيروقراطية الحديثة، وأكثر تنظيما من العالم في وضع ما قبل الحداثة.

قائمـــة المراجع

قائمة المراجع

المراجع العربية:

1-1: الكتب:

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، مصر: دار الوفاء، 2000.

2- إبراهيم عبد الله، **التفكيك، الأصول والمقولات**، ط 1؛ بغداد، العراق: منشورات عيون المقالات، د س ن.

3- أحمد عبد الحليم عطية، **نيتشة وجذور ما بعد الحداثة**، ط1؛ بيروت، لبنان: دار الفارابي، 2010.

4- الجابري محمد عابد، **مدخل لفلسفة العلوم**، ط5؛ بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

5- الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ج 1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د س ن.

6- ــــــــ، ــــــــ، **موسوعة السياسة**، ج 4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د س ن.

7- المسيري عبد الوهاب، التريكي فتحي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط 1؛ بيروت، لبنان: دار الفكر المعاصر، 2003.

8- المشاعلي محمد برهام، **الموسوعة السياسية والاقتصادية**، ط1؛ مصر: دار الأحمدي للنشر، 2007.

9- الرويلي ميجان، البازعي سعد، **دليل الناقد الأدبي**، ط2؛ الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، 2002.

10- الشيخ محمد، الطائري ياسر، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، ط 1؛ بيروت: دار الطليعة، 1996.

11- أركون محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ط1؛ تر: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، 1997.

12- بارة عبد الغني، **الهيرمينوطيقا والفلسفة**، ط 1؛ بيروت- الجزائر: منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، 2007.

13- برينتون كرين، **تشكيل العقل الحديث**، تر: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر 1984.

14- بروكر بيتر، **الحداثة وما بعد الحداثة**، تر: عبد الوهاب علوب، ط1؛ أبو ظبي الامارات المتحدة: منشورات المجمع الثقافي، 1995.

15- جوناثان كوللر، وآخرون، **البنيوية والتفكيك، مداخل نقدية**، ط1؛ تر: حسام نايل، عمان: دار أزمنة، 2007.

16- جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، **الحداثة وما بعد الحداثة**، طرابلس، ليبيا: 1998.

17- جندلي عبد الناصر، **التنظير في العلاقات الدولية بين الاتجاهات التفسيرية والنظريات التكوينية**، ط1؛ الجزائر: دار الخلدونية للنشر، 2007.

18- هوكس ديفيد، **الإيديولوجية**، تر: إبراهيم فتحي، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

19- واليا شيلي، **صدام ما بعد الحداثة**، ط 1؛ تر: عفاف عبد المعطي، القاهرة، مصر: رؤية للنشر والتوزيع، 2006

20- وهبة مراد، **الأصولية والعلمانية**، ط1؛ مصر: دار الثقافة، 1995.

21- حلمي مطر أميرة، **مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن**، ط3؛ القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د س ن

22- حسيبة مصطفى، **المعجم الفلسفي**، ط 1؛ عمان، الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009.

23- طرابيشي جورج، **معجم الفلاسفة**، ط3؛ بيروت: دار الطليعة، 2006.

24- ياسين السيد، **الكونية والأصولية وما بعد الحداثة، أسئلة القرن الحادي والعشرين**، ط 1؛ ج 1، القاهرة، مصر: المكتبة الأكاديمية، 1996

25- يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.

26- كريب إيان، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، تر: محمد حسين غلوم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999.

27- كوتنغهام جون، **العقلانية فلسفة متجددة**، ط 1؛ تر: محمود منقذ الهاشمي، حلب، سوريا: مركز الإنماء الحضاري، 1997.

28- لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج2، ط2؛ تر: خليل احمد خليل، بيروت/باريس: منشورات عويدات 2001.

29- ليمان أوليفر، **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين**، تر: مصطفى محمود محمد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004.

30- ماهر عبد القادر محمد علي، **خرافة الوضعية المنطقية**، مصر: دار المعرفة الجامعية، 1994.

31- ماشيري بيار، **كونت، الفلسفة والعلوم**، ط1؛ تر: سامي أدهم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994.

32- مجدي عبد الحافظ، "جاك دريدا، استراتيجية القراءة ونقد التمركز الغربي"، **أوراق فلسفية**، عدد 15، مصر: 2005

33– مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.

34– محمد بن حجر القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ط1؛ الرياض: مركز البحوث للدراسات، 2013.

35– محمد نور الدين أفاية، **الحداثة ولتواصل في الفلسفة النقدية**، ط2؛ الدار البيضاء، المغرب: افريقيا الشرق، 1998.

36– نوار عبد العزيز، محمود محمد جمال الدين، **التاريخ الأوربي الحديث**، مصر: دار الفكر العربي، 1999.

37– نصر حامد أبوزيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

38– سبيلا محمد، بنعبد العالي عبد السلام، **ما بعد الحداثة**، المغرب: دار طوبقال، 2007

39– سيد احمد فرج، **جذور العلمانية**، ط 4؛ مصر: دار الوفاء، 1990.

40– سعد الله محمد سالم، **الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية**، ط 1؛ اللاذقية، سوريا: دار الحوار، 2007.

41– عبد الله عادل، **التفيكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف**، ط 1؛ دمشق، سوريا: دار الحصاد، ودار الكلمة للنشر، 2000.

42– فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، ط1؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006

43– فاتيمو جياني، **نهاية الحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، دمشق، سوريا: منشورات وزارة الثقافة، 1998

44– فوكو ميشال، **جينيالوجيا المعرفة**، ط 2؛ تر: أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، المغرب: دار طوبقال، 2008.

45– ــــــ، ــــــ، **حفريات المعرفة**، ط 1؛ تر: سالم يفوت، بيروت، لبنان–الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1986

46– ــــــ، ــــــ، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ط 1؛ تر: الزواوي بغورة، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 2003.

47– فيري لوك، **تعلم الحياة**، تر: سعيد الولي، أبو ظبي: مشروع كلمة للترجمة، د س ن.

48– فريدريك نيتشه، **إرادة القوة، محاولة لقلب جميع القيم**، تر: محمد ناجي، الدار البيضاء، المغرب: افريقيا الشرق، 2011.

49– فرح نعيم، **الحضارة الأوربية في العصور الوسطى**، ط2؛ منشورات جامعة دمشق، 2000.

50– فضل الله مهدي، **فلسفة ديكارت ومنهجه**، ط3؛ بيروت: دار الطليعة، 1996.

51– صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ج2، بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1982.

52– راسل برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج3، تر: محمد فتحي الشنقيطي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

53– روبنسون ديف، غارات كريس، **ديكارت**، تر: امام عبد الفتاح امام، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2001.

54– رفيق عبد السلام، **في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات**، ط1؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

55– غولدشتاين توماس، **المقدمات التاريخية للعلم الحديث**، تر: أحمد حسان عبد الواحد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر 2003.

56– غيوة فريدة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، عين مليلة، الجزائر: دار الهدرة للطباعة والتوزيع، 2002.

57– غريفيتش مارتن، أوكلاهان تيري، **المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية**، دبي، الامارات العربية المتحدة: مركز الخليج للأبحاث، 2002.

58– عبد الله عادل، **التفيكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف**، ط 1؛ دمشق، سوريا: دار الحصاد، ودار الكلمة للنشر، 2000.

59– عناني محمد، **المصطلحات الأدبية الحديثة**، ط 3؛ مصر: الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، 2003

2-1 المجلات العربية:

1- أبو زيد أحمد ، "البحث عن مابعد الحداثة"، **مجلة العربي الكويتية**، عدد 506، الاثنين 1421/10/16 ، 1يناير 2001.

2-أسامة النصراوي، "مفهوم الأركيولوجيا واتجاهاته عربيا"، **جريدة العالم العراقية**، عدد 1271، 2015/05/1

3 -حازم محفوظ، "مستقبل المعرفة في عصر ما بعد الحداثة"، **جريدة الأهرام (المصرية)**، عدد 44989، الاثنين 14 صفر 1431-8 فيفري 2010.

4-ملاح السعيد، "نقاش الديمقراطية والدين في المجال السياسي العربي"، **المجلة العربية للعلوم السياسية**.

5-خالد موسى المصري، "الوضعية ونقادها في العلاقات الدولية"، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، المجلد 30، العدد 01، دمشق: 2014.

6-____، _____، "النظرية البنائية في العلاقات الدولية"، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، المجلد 30، عدد 02، دمشق: 2014.

المذكرات الجامعية:

1- جديدي محمد، "**الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**"، 2005-2006، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، قسم الفلسفة.

2 -درويش جمال، "**الدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة**"، 2007-2008، (مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية)، ص 34.

3 - حمزاوي جويدة ، "**التصور الأمني الأوربي**"، 2011/2010، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الحاج لخضر باتنة، قسم العلوم السياسية.

4 -معمري خالد، "**التنظير في الدراسات الأمنية لفترة ما بعد الحرب الباردة**"، 2008/2007، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، قسم العلوم السياسية.

المواقع الالكترونية

1. ادريس هواري، "جينيالوجيا الحقيقة عند ميشيل فوكو" www.mohamedrabeea.com/books/book1_5810.doc
2. باقر جاسم محمد، "الخطاب السياسيي واللغة العادية"، **الحوار المتمدن**، عدد، 1468، www.ahewar.org،2006/02/21
3. بيار مارك دو بيازي، "نظرية التناص"، تر: المختار حسني، www.scribd.com
4. بن محمد خالد بن ربيع، "التناص، افاق التنظير وآليات التطبيق": www.ahlalhdeeth.com
5. هيثم الحلي الحســـيني، "منهج البحث الأركيولوجي الحفري والدراســـات المعمّقة في التراث العلمي" http://www.alshirazi.com/world/article/2011/798.htm#_ftn]
6. جمال علي الدهشان، "ما بعد الحداثة والتربية"، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر العلمي الأول، "التربية في مجتمع ما بعد الحداثة" جامعة بنها، مصر: 21-22 جويلية 2010، http://geldahshancom.blogspot.com/2013/12/blog-post_3671.html]

7. برقوق محند، "الكوننة القيمية وهندسة ما بعد الحداثة"، http://www.politics-dz.com/threads/alkunn-alqimi-u-xnds-yalm-ma-byd-alxhdath.1686
8. حســـين اســـل ، "الخطـاب وتحليـل الخطـاب"، http://rooad.net/news-2012/09/15.52.html
9. كريدية مروة ، "مفهوم السلطة وتأريخ الحقيقة"، **جريدة إيلاف الالكترونية**"، عدد 4529 الثلاثاء 15 أكتوبر 2013، http://elaph.com/Web/ElaphWriter/2007/3/218881.htm
10. محمود فتحي عبدالعال أبو دوح، "ما بعد الحداثة: إشكالية المفهوم"، **الحوار المتمدن**-العدد: 2812 2009/10/27، [http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=189625].
11. شايع بن هذال الوقيان، "المعرفة والسلطة ومسارات النفي"، **صحيفة عكاظ**، الخميس 2014/03/12، عدد 4652، http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20140313/Con20140313683883.htm
12. مرون رشيد، "دور التجاوز والقطيعة في تقدم المعرفة عند ميشيل فوكو [http://www.veecos.net/portal/index.php?]
13. قسوم سليم، "التنظير لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، المحاورة الثالثة"، www. Guessoumiss.wordpress.com.23/11/2011]

2: المراجع بالإنجليزية

2-1 الكتب:

1- Baylis John and Smith Steve, **The Globalization of World Politics**, London, Oxford,

2- Griffiths Martin…[et al], **International Relation theory of the twenty-First Century**, Routeledge, New York, 2007.

3- Burchill Scott and Linklater Andrew …[et al], **Theories of international relations**, Third Edition, palgrave macmillan, United Kingdom, 2005.

4- Robert Jakson, Gerorge Sorensen, **Introduction to Intrnational Relations**, London, Oxford, 1999.

5- Leysens Anthony, **The Critical Theory of Robetr W. Cox**, Palgrave Macmillan, England, 2008.

6- Macleod Alex et O'Meara Dan, **Theories des Relations Internationales**: **contestations et resistances**, Quebec, Athena éditions,2007.

7- Smith Steve, Booth Ken, ..et al, **Intrnatinal Teory** : **Positivism & Beyond**, London, Cambridge Press, 1996.

8- Sim Stuart, «Postmodernism and Philosophy», in: Stuart Sim,**The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought**, Icon Books, 1998

9- Wendt Alexander, **Social Theory of International Politics**, Cambridge Univerersity Press, 2003.

2-2 المقالات بالإنجليزية:

1- Liu Yongtao, « Discourse, Meanings and IR Studies », **CONfines** 6/11/ 2010.

2-3 المذكرات بالإنجليزية:

1- Michelle Paras Andrea, « **A enealogy of Humanitarianism**: **Moral Obligation and Sovereignty in International Relations** », A thesis of Doctor of Philosophy, Department of Political Science, University of Toronto, 2010

2-4 المصادر والمقالات الالكترونية:

1- la rousse,**Dictionnaires de français**,www.larousse.fr/dictionnaires/francais

2- Felipe Krause Dornelles, «Postmodernism and IR: From Disparate Critiques to a Coherent Theory of Global Politics», **global politics Network**, www.globalpolitics.net, P 02.

3 – «A Postmodernist View Of International Relations», **United Kingdom Esseys**, [http://www.ukessays.com/essays/politics/a-postmodernist-view-of-international-relations-politics-essay].

4 - Pickard Justin, «How do Postmodernists Analyse International Relations? », http:/www.e-ir.info/2008/01/28.

5 - Xavier Guillaume, Reflexivity and Subjectivity: A Dialogical Perspective for and on International Relations Theory, **Forum**: **Qualitative Social Resarch** (FQS), http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/826.

الفـــــهرس

الفهرس

مقدمة: 1
الفصل الأول..... 12
المبحث الأول: الأسس الفلسفية والمنهجية للحداثة الغربية..... 13
المطلب الأول: السياق الاصطلاحي والتاريخي للحداثة الغربية..... 14
المطلب الثاني: الحداثة كتصور عن عصر الأنوار (قيم الحداثة) 20
المطلب الثالث: الابستمولوجيا الوضعية للمشروع الحداثي..... 28
المبحث الثاني: أزمة الفكر الغربي وظهور الاتجاه ما بعد الحداثي..... 36
المطلب الأول: الجذور الفلسفية لما بعد الحداثة..... 37
المطلب الثاني: ما بعد الحداثة وإشكالية المصطلح..... 42
المطلب الثالث: جدل الحداثة وما بعد الحداثة بين الاستمرارية والقطيعة..... 46
المبحث الثالث: الخلفية المفاهيمية والابستيمولوجية لما بعد الحداثة في العلاقات الدولية..... 52
المطلب الأول: مفهوم ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية..... 53
المطلب الثاني: الابستمولوجيا ما بعد الوضعية في العلاقات الدولية..... 56
المطلب الثالث: الجدل الابستمولوجي في دراسة العلاقات الدولية..... 60
خلاصة الفصل الأول: 63
الفصل الثاني: المستوى الإبستمولوجي، المنهج وأدوات اكتساب المعرفة..... 65
المبحث الأول: الاستراتيجية النصية لما بعد الحداثة..... 65
المطلب الأول: التفكيك ونفي مركزية الفكر الغربي..... 67
المطلب الثاني: القراءة المزدوجة..... 74
المطلب الثالث: القراءة المزدوجة لإشكالية الفوضى..... 76
المبحث الثاني: أركيولوجيا السلطة والمعرفة ومناهضة الهيمنة المعرفية..... 79
المطلب الأول: الحفريات ومناهضة الهيمنة في ثنائية السلطة–المعرفة..... 80
المطلب الثاني: منهج التحليل الجينيالوجي..... 85
المطلب الثالث: مناهضة الأسسية والتمثيل والماهية..... 90
المبحث الثالث: ثنائية الذات والموضوع في التحليل ما بعد الحداثي..... 94
المطلب الأول: مناهضة الفصل بين الذاتي والموضوعية..... 94
المطلب الثاني: حوار الفهم–التفسير في العلاقات الدولية..... 98

خلاصة الفصل الثاني: 101
الفصل الثالث: المستوى الأنطولوجي، الموضوع والفواعل..... 103
المبحث الأول: اللغة، الخطاب، والتناص..... 103
المطلب الأول: التحول اللغوي في العلاقات الدولية..... 104
المطلب الثاني: الخطاب والمعاني في العلاقات الدولية..... 106
المطلب الثالث: التناص كأساس أنطولوجي لفهم الواقع الدولي..... 111
المبحث الثاني: الدولة والسيادة في التحليل ما بعد الحداثي..... 113
المطلب الأول: تحليل جينيالوجي لمسألة الحدود، وقضايا الهوية..... 114
المطلب الثاني: قراءة تفكيكية لسيادة الدولة ومستقبل السيادة..... 116
خلاصة الفصل الثالث: 119
الخاتمة: 121
قائمة المراجع: 125
الفهرس: 134