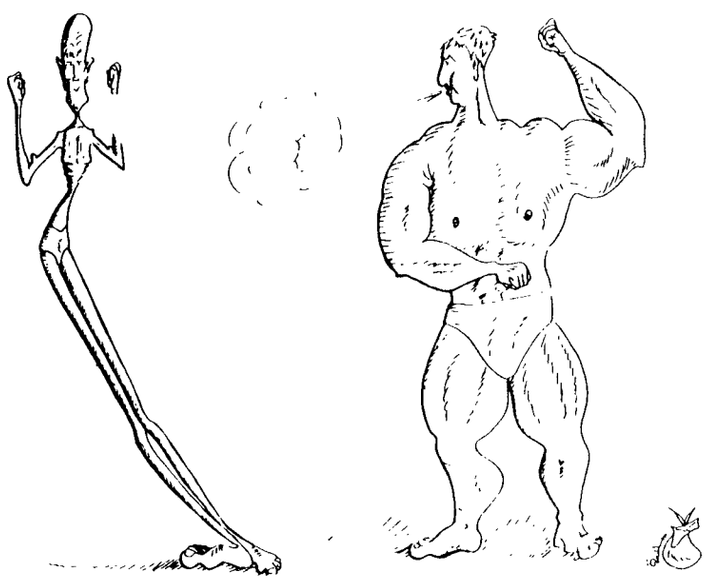
يوسف سلامة

نقد «ما بعد الحداثة»

الحضارة بين الحوار والصراع في عصر ما بعد الحداثة



الفكرة الحضاريَّة في الرأسماليَّة وما قبلها

يَكْشف تأمُّلُ التاريخ الحضاريّ الإنسانيّ أنّ حركة هذا التاريخ يتعذر فهمُها إلا باعتبارها مكوِّنةً من مجموعة من «الأفكار الحضاريَّة» أو «الكليَّات الحضاريَّة» التي تتحقَّق لحينٍ يطول أو يَقْصر، ثم لا تلبث أن تزول أو تتراجع أمام غيرها من الكليَّات، فتنتقل من الوجود الحيّ والفعّال إلى نوعٍ آخر من الوجود يتَّسم بالسلبيَّة وانعدام الفاعليَّة... وما إنْ تَعجز الأمةُ عن الإبداع والخلق في ظل «فكرتها الحضاريَّة» حتى تخرج من التاريخ. وأسطعُ دليلٍ على موت الأمَّة هو تحوُّلُها إلى أمةٍ مستهلِكةٍ لا للخيرات الماديَّة فقط، وإنَّما أيضاً لِما هو روحيّ وفكريّ.

أما الفكرة الحضاريَّة ذاتُها فبناءٌ متناقضٌ لا كيانٌ بسيطٌ متطابقٌ مع ذاته في كل جهاته ونقاطه. فلو كانت كذلك لما استطاعت أن تكون حيةً، ولا أن تلعب دوراً في إنتاج الحياة وخلقِها جديدةً في كلّ حينٍ في حياة أمة من الأمم...

و«الفكرة» في خصوصيَّتها أو تعيُّنها في أمة من الأمم هي ما نُطْلق عليه اسمَ «روح الشعب» أو «روح الأمَّة». وهذا الروح ليس إلاَّ مجموع اللوينات الأساسيَّة التي تشكَّل طابعاً عاماً يَسِمُ حضارةً ما بطابعه، بحيث تكفي نظرةٌ واحدةٌ لأن يتبيَّن المرء أنّ هذا المعمار والشعر والأدب والفلسفة والدين والثقافة الشعبيَّة أو العالمة إنَّما تنتمي إلى روحٍ واحدٍ يوجِّهها ويضمّها ويوحِّدها ويمنحها ما هو كليٌّ فيها، الأمر الذي يسمح لنا بأن نصف هذه المنجزات مجتمعةً بأنَّها تعبِّر عن «حضارةٍ» بعينها. وهذا يعني أمرين:

الأول: هو أنّ لكلّ حضارةٍ فكرتَها المميّزة التي تَطْبع الحضارةَ بأكملها بطابعها المميّز.

الثاني: هو أنَّ الفكرة الواحدة لا تَنْهض عليها إلا حضارةٌ واحدة. فإذا ما ضعفتْ هذه الفكرة أو ماتت، فإنَّه لا يمكن بعثُها من جديد في صورتها الجوهريَّة والأساسيَّة أبداً... ذلك لأنَّ الفكرة الحضاريَّة ـ أيّ فكرة ـ لا بدّ أن تكون مقترنةً بدرجةٍ من درجات التقدُّم، ولمّا كانت

الحضارةُ «اللاحقةُ» قد تجاوزتْ هذه الدرجة فإنَّه يغدو من المتعذَّر على الفكرة الحضاريَّة التي تحققتْ في حضارةٍ سابقة أن تُنتج حضارةً جديدة بل ستنتج مجرَّد شكلٍ حضاريٍّ قديمٍ هو أقرب إلى التكرار المملّ منه إلى الإبداع[1]...

وثمَّة سببان جوهريَّان يمنعان الفكرة التي سبق أن نهضتْ عليها حضارةٌ ما من أن تعود وتنهض عليها حضارةٌ جديدة: **أوَّلهما** استقرائيّ، يتمثَّل في أنّ استعراض تاريخ الحضارات الإنسانيَّة يَكْشف عن تعاقبٍ للحضارات في التاريخ، ولا يَكْشف أبداً عن حضارة معيَّنة اندثرتْ ثم عادت إلى الوجود من رقدتها لتُنتج لنا حضارةً جديدةً. **وثانيهما** يتعلَّق ببنية الفكرة من ناحية، وببنية الحضارة ذاتها من ناحية أخرى. فالفكرة مجموعة من الممكنات القابلة للتحقُّق في مستوى معيَّن، وآفاقُ الاحتمال فيها مقيَّدة باللحظة التاريخيَّة التي وُجدتْ فيها الحضارةُ موضعَ البحث. ومن ثمّة فإنَّ القول إنّ الفكرة الواحدة يُمْكنها أن تُنتج حضارتيْن مختلفتيْن قولٌ لا يخلو من التناقض حتى على المستوى الصُّوريّ البحت، فضلاً عن المستوى التاريخيّ المعيشِ ذاته.

والأمر الجوهريّ الذي تجب ملاحظتُه في كل الأفكار الحضاريَّة هو أنَّها جميعاً تتَّسم بميلها القويّ إلى الكلية والشمول والانتشار عن طريق «الغزو» الذي قد يتّخذ صوراً مختلفة. ومقْدرة الفكرة الحضاريَّة على الغزو متوقِّفةٌ ـ في جانب واحدٍ على الأقل ـ على نجاح فئةٍ من المثقفين بإنتاج التكييف الأيديولوجيّ لهذه الفكرة بحيث يحوِّلها إلى سلاحٍ فعّالٍ في مواجهة الأمم الأخرى. فالفكرة ـ مهما بلغ سموُّها ورقيُّها ـ ليست شيئاً بمعزلٍ عن القوة الباطنة فيها، وفي أرواح وعزائم مَنْ تعبِّر عن مصالحهم وعن رؤيتهم إلى العالم. وذلك لأنَّ الفكر بطبيعته يميل إلى فرض نفسه على صميم الواقع ليرتقي به إلى مستوى ذاته؛ ولذلك لم يكن المنطقُ إلاَّ ضرباً من «الاستيلاء» على العالم بالعقل.

غير أنَّه مع القول بأنَّ كلّ فكرة حضاريَّة تميل بطبيعتها إلى الانتشار والشمول عن طريق غزو العالم، فإنَّه بوسعنا أن ننظر إلى هذا الميل نفسه نظرتيْن مختلفتيْن:

فجميع الأفكار الحضاريَّة التي سادت قبل الحقبة الرأسماليَّة تختلف اختلافاً جوهرياً عن الفكرة الحضاريَّة للرأسماليَّة، حضارةِ العصر الحديث على وجه الدقة. صحيح أنَّ جميع الأفكار الحضاريَّة السابقة قد انطوت على الميل إلى الانتشار والشمول والإلحاق عن طريق الغزو بمختلف صوره وأشكاله، غير أنّ الحضارات السابقة على الحضارة الرأسماليَّة كانت تتمتَّع بقدرٍ أقلّ من الشمول والكليَّة. وذلك لأنَّ تلك الحضارات أو تلك الأفكار الحضاريَّة لم تكن لتستطيع أن تَبْسط هيمنتها بسطاً تاماً على الثقافات والحضارات والشعوب الأخرى، لكونها [أي الحضارات السابقة] لم تكن قد أصبحتْ بعدُ تكنولوجيةً ومسلَّحةً بمقدرةٍ لا حدَّ لها على توصيل رسائلها الإعلاميَّة والثقافيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة من خلال مجموعة من وسائل الاتصال حَوَّلتِ العالم إلى عالم صغيرٍ جداً (مايكرو كوزموس)، ومنحتِ الثقافةَ أو الحضارةَ الرأسماليةَ مقدرةً هائلة على ترويض العالم وإخضاعِه لمتطلباتها الاقتصاديَّة والسياسيَّة والاستراتيجيَّة. وهكذا ظَهَرَ إلى الوجود لأوَّل مرةٍ نمطٌ حضاريٌّ جديدٌ يمتلك جميعَ الأدوات والشروط التي تيسِّر الحوار، ولكنَّه، من ناحية أخرى، ينطوي على بنيةٍ عدوانيَّةٍ تحُول دون هذا الحوار وتُحْبطه في أيّ نقطة من نقاطه.

لقد كانت الحضاراتُ السابقة على الحضارة الرأسماليَّة أقلَّ اتصافاً بالكليَّة من الحضارة الرأسماليَّة، لأنَّ تلك الحضارات كانت تنتسب إلى كليّ محدَّد. فهي إمَّا أن تكون حضارةً إسلاميَّةً أو عربيَّةً أو يونانيَّةً أو هلنستيَّةً الخ. وهذا يعني أنَّها تبشِّر بثقافة أمةٍ من الأمم، أو بحضارةٍ هي مزيجٌ من ثقافاتٍ مختلفةٍ كالحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، أو تحيل على الحضارة التي أنتجتها بنيةٌ إثنيَّةٌ معيَّنةٌ كالحضارة اليونانيَّة مثلاً. ولقد كان الكليّان الأساسيَّان اللذان سيطرا على الأفكار الحضاريَّة السابقة على الحقبة الرأسماليَّة هما الدين والقوميَّة. والدين يمكن أن يَرِدَ عليه دينٌ آخر ويَنْقضَه ويحلَّ محلَّه، والقوميَّة هي الأخرى يمكن أن تتصدَّى لها قوميَّةٌ أخرى وتحلَّ محلَّها وتنتزعَ منها الهيمنةَ والسيادةَ اللتين تكون قد حققتهما لنفسها في هذا الجزء أو ذاك من أصقاع العالم. وبخلاف ذلك فإنَّ الحضارة الرأسماليَّة في عصرنا الراهن قد أصبحتْ تتمتَّع بقدر أكبر من الكلية والشمول بعد أن حلَّ فيها «العقلُ» محلَّ العاطفة، و«الإنسانُ» محلَّ «اللَّه»، و«العالميَّةُ» أو «الكونيَّةُ» محلَّ «القوميَّة» و«الوطنيَّة». وهكذا ظهر الإنسانُ في هذه الحضارة باعتباره مركزَ العالم، وظهرتِ الحريَّةُ والإخاءُ والمساواةُ على أنَّها القيم الأساسيَّة التي تَضْمن للإنسان الفرد مركزَ الصدارة في العالم والمجتمع. كما ظهرت الليبراليةُ في قلب هذه الحضارة على أنَّها الأداةُ التي تَضْمن للإنسان الفرد التعبيرَ عن حريَّته وعن

---

١ ـ وعلى سبيل المثال بوسعنا اليوم أن نشيِّد هرماً أضخمَ من الأهرامات التي أقامها المصريون القدماء. غير أنَّ هرماً كهذا سيكون مجرَّد هيكلٍ عظميٍّ لا روح فيه لأنَّه سيعكس خصائصَ الحضارة المعاصرة وروحَها بأكثر مما يَعْكس روحَ الحضارة المصريَّة القديمة وقيمها الأساسية: فهو لن يَعْكس فكرةَ المصريين عن الحياة والموت أو عن البعث والخلود، وبذلك لن يكون مصرياً أبداً.

الحضارة الرأسماليَّة أكثر كليَّة وشمولاً من الحضارات السابقة
بعد أن حلّ فيها العقل مكان العاطفة، والإنسانُ محلَّ اللّه، والعالميةُ محلَّ القوميَّة والوطنيَّة

كونه مركزَ العالم من الناحية الفكريّة والعقليَّة، وظهرت الليبراليةُ الاقتصاديَّةُ في قلب المشروع الحضاريّ للرأسماليّة على أنَّها ما يتمكن الفردُ بواسطته من إشباع حاجاته الماديّة المباشرة ومن إشباع إرادة القوة والهيمنة والسيطرة. وقد تبيَّن أنَّه من الضروري أن يتحوّل هذا المشروع إلى مشروعٍ عالميٍّ عابرٍ للقارات ومتجاوزٍ للقوميَّات والحدود السياسيّة إذا أريد له أن يبْسط سلطانَه على الكون بأسره، وإنْ لم يكن هذا ليتناقض مع بقاء المشروع على ارتباطٍ وثيقٍ بالمراكز التي نَشَأَ منها وتأسَّس فيها.

وهذا الطابع الكليُّ شبهُ المهيمن جَعَلَ من الممكن وصفَ الفاعليّة الرأسماليّة كما لو كانت تتألَّف من مجموعة هائلة من العلل التي تسير على خطوط الطول نفسها من الغرب إلى الشرق، وعلى خطوط العرض ذاتها من الشمال إلى الجنوب، مع محاولةٍ مستمرةٍ لأن يظلّ التأثيرُ العِلِّي سائراً في اتجاه واحد، أيْ من غير أن ينعكس هذا التأثيرُ بدوره من الشرق إلى الغرب ومن الجنوب إلى الشمال عملاً بمبدإ التفاعل بين العلة والمعلول. وهذا الميل الرأسماليّ إلى الهيمنة على العالم ليس بالأمر الجديد في تاريخ الحضارة، غير أنّ مقولة «التفاعل» كانت في زمن الحضارات السابقة على الرأسمالية هي المقولةَ المسيطرةَ على العلاقة القائمة بين الفكرة الحضاريّة وبين العالم والثقافات والشعوب التي تحاول هذه الفكرةُ أن تبسط سلطانَها عليها. ولذلك كانت تلك الحضارات حضاراتٍ متعدِّدةَ الأبعاد، في حين أنَّ الحضارة الرأسماليّة الحالية هي حضارةٌ أو ثقافةٌ ذاتُ بعدٍ واحد على الرغم من أنَّها أكثر مقدرةً على تحقيق مفهوم الكلية من سائر الحضارات السابقة.

وبناءً على ما تقدَّم نَخْلص إلى الأمور التالية باعتبارها عناصر جوهريَّة مرتبطة بالحضارة الإنسانيَّة:

١ ـ بناء القوة، وما يرتبط به من سلطةٍ وقهرٍ وعدوان، بناءً جوهريٌّ في التاريخ الحضاريّ للإنسانيَّة. والملاحَظ أنَّ التقدُّم الحضاريّ يكون مصحوباً ـ وبتزايدٍ مطّردٍ ـ بهدم ما يبنيه الإنسانُ بكلتا يديه عبر حقبٍ متطاولةٍ من العمل والكدّ.

٢ ـ ويصاحِبُ النموَّ المتزايدَ لغرائز العدوان والرغبةِ في إرادة القوة وعيٌ عميقٌ ومتزايدٌ بأنَّ التقدُّم إنَّما هو في حقيقته تقدمٌ في الوعي بالحريَّة. غير أنَّ من طبيعة الفكرة الحضاريَّة أن تضع، في مقابل هذا الميل المتزايد إلى تحقيق الوعي بالحريّة، إرادةَ القوة. وهذه الإرادة تَبلغ تمامَها في تنظير الفلاسفة الغربيِّين المعاصرين للحقيقة باعتبارها «إرادةَ الحقيقة» من ناحية، و«إرادةَ المعرفة» من ناحية أخرى، فضلاً عن الارتباط الماهويّ الذي يقيمونه بين «المعرفة» و«السلطة».

٣ ـ إنَّ هذا التضادَّ الحادَّ لم تستطع الحضارةُ على امتداد تاريخها أن تَعْثر له على حلّ، وهو ما جعل الألمَ والشرَّ والعدوانَ عناصرَ ماثلةً دوماً في صميم التجربة الإنسانيَّة. فلقد كان استعباد الإنسان عنصراً جوهرياً في سائر الحضارات الإنسانيَّة السالفة، وما يزال هذا العنصر ماثلاً في صميم الحضارة الرأسماليَّة التي توفِّر ـ إلى جانب هذا الاستعباد ـ أعلى درجات الحرية وإمكانِ تحققها.

٤ ـ ومع ذلك فثمة محاولاتٌ فلسفيَّة كثيرة استهدفتِ اكتشافَ الحد الذي يمكن أن يركَّب بين هذَيْن الحديْن المتقابليْن. ومن الممكن ردُّ هذه المحاولات جميعاً إلى نموذجين أساسييْن في التفكير.

أولهما النموذج الهيجليّ الذي أعلن مصالحةً بين الفكر والواقع، عندما قرَّر أنَّ الدولة البروسية ـ بديانتها البروتستانتية ونظامها الملكيّ الوراثيّ ـ هي التعبيرُ عن تحقق الفكرة في العالم. فلم يَزِدْ هذا الحلُّ الهيجليّ عن كونه انتقالاً للمثاليَّة الهيجليَّة إلى واقعيَّة فجَّة. ومع ذلك فقد عبَّر هذا الحلُّ عن رغبةِ الروح الإنسانيِّ في الوصول إلى نقطةٍ يتوقَّف عندها العذابُ الإنسانيُّ. وذلك لأنَّ أوروبا في ذلك الوقت بالضبط كانت تَدْخل منعطف الحداثة الذي اضطلعتِ الهيجليَّةُ بالتعبير عنه في أدقّ صورةٍ ممكنة؛ وهي حداثة اعتبرتِ الإنسان مركزَ الكون، ثم لم تلبث أن مارستْ ضده كلُّ ضروب النفي والسلب والاغتراب في القرنيْن التاسع عشر والعشرين.

وثانيهما الحلّ الماركسيّ الذي حَذَفَ في الشيوعية، أي في الفكر، كلَّ الأضداد، فرسم بذلك فردوساً أرضياً يستجيب لكلّ النوازع الإنسانيَّة الخيِّرة؛ غير أنَّه يظلّ فردوساً للفكر لا يستطيع التصدِّي للصور المختلفة للتمزُّق الإنسانيّ. وهكذا شكلتِ الشيوعيةُ عند ماركس تجاوزاً للمادية والوضعية والصرامة العلميَّة في اتجاه نزعةٍ مثاليةٍ ذهنية تَرْفع الأضدادَ في الفكر بينما يظل الواقعُ على ما هو عليه. وما لبث ماركس أن سلَّم ـ هو الآخر ـ بالواقع كما هو، في خاتمة فلسفته. فكشف بذلك كلٌّ من هيغل وماركس عن الحدود التاريخيَّة لمبدإ الواقع: أي إنّ تصوُّرَهما للفكرة متحققةً في صميم التاريخ إنَّما هو تحقيق نسبيٌّ محدود كَشَفَ عن المدى الذي ما يزال

يَفْصل بين الفكر والواقع، أو بين المَثَلَ الأعلى الذي يتطلع إلى الارتقاء بالواقع إلى مستواه وبين الحدود التاريخيَّة لمبدإ الواقع نفسه الذي يمتصّ في داخله ذلك المثال.

في قلب هذا العالم الرأسماليّ الذي أصبحت العلّيةُ فيه وحيدةَ الاتجاه، وذلك بعد أن كان عصرُ التنوير الأوروبيّ على امتداد القرن الثامن عشر قد نجح في تحقيق أهدافه المتمثِّلة في أن يتبوأ الإنسانُ المكانةَ المركزيةَ في العالم، وحلَّت بذلك القيمُ التي اخترعها الإنسانُ محلَّ القيم الدينيَّة، وانقلب النظامُ السياسيُّ من نظامٍ إقطاعيٍّ إكليريكيّ مستبدٍ إلى نظام ليبراليّ برجوازيّ متحرِّر... في قلب كلّ ذلك تكونتِ الاتجاهاتُ الأساسية للحداثة الفلسفية الأوروبيَّة. وهذه الحداثة الجديدة ما هي في حقيقتها إلاَّ شكلٌ من أشكال بناء القوة الذي أخذ في تحقيق مزيدٍ من النهوض والتقدُّم والسيطرة على الحياة الأوروبيَّة منذ ذلك الحين، وعلى حياة المجتمعات الأخرى غير الأوروبيَّة، نتيجةً لنظام الهيمنة على الآخر وعلى الطبيعة، وذلك عندما تمكنتْ أوروبا من ترجمة الحداثة الفلسفيَّة في صورةِ نظامٍ سياسيٍّ واقتصاديٍّ واجتماعيّ.

ومن الممكن تكثيفُ صورة الحداثة الفلسفيَّة الأوروبيَّة في مفهومٍ واحدٍ هو «الإنسان» باعتباره قد أصبح النقطةَ المحوريةَ والمركزيةَ في الكون. فقد أَجْهز عصرُ التنوير في القرن الثامن عشر على الاتجاهات اللاهوتية وعلى النظام الإقطاعيّ، فأفرغ العالَمَ من الآلهة، ورفع الإنسانَ ـ من حيث هو ماهية لا فردٌ ـ بدلاً منها سيداً على عروشها. وقد تمّ التعبير عن هذه الحداثة الفلسفيَّة ـ التي سرعان ما أكدتْ نفسَها في كلّ ميادين الحياة الأوروبيَّة ـ من خلال ثلاثة مفاهيم أساسيَّة هي الذاتيَّة والعقلانيَّة والعدميَّة. غير أنَّ التطوُّر الثقافيّ والفلسفيّ في القرن العشرين كشَفَ للمفكرين الأوروبيِّين عن أزمة الحداثة، وهي أزمةٌ تمثلتْ بصورة أساسيَّة في سيطرة العدميَّة على هذا الفكر. ولذلك اضطر التفكيرُ الفلسفيُّ المعاصر إلى الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

«الكليّ» في ما بعد الحداثة

يميل مفكِّرو ما بعد الحداثة عامةً ـ وميشيل فوكو واحد منهم ـ إلى تركيز تحليلاتهم على ما يسمُّونه بـ «الخطاب»، بدلاً من الانصراف إلى تحليل الواقع أو المضامين الحية للحقائق الفلسفيَّة التي تمخَّض عنها تفكيرُ هذا الفيلسوف أو ذاك في مشكلات العصر. وهذا يعني أنّ تحليلَ النصوص أو تفكيكَها قد أصبح يحظى بالمكانة الأولى في الجهد الفلسفيّ لمفكري ما بعد الحداثة. ولكنْ، إنْ كان صحيحاً أنّ الخطاب هو في جوهره نشاطٌ لغويٌّ، الأمر الذي جعل الكثيرَ من التحليلات ما بعد الحداثية تنصبّ على اللغة ذاتها، فإنَّ من شأن الاقتصار في تحديد معنى النص على ارتباطه باللُّغة أن يفقِر معنى الخطاب عند هؤلاء المفكرين. ذلك لأنَّ بوسعنا النظرَ بشكل أصحَّ وأعمقَ إلى الخطاب بوصفه منطوياً على القوى المهيمنة على المجتمع، وعلى مجموع الإكراهات التي يتم التعبيرُ عنها في ذلك الخطاب والتي تحدِّد في كثيرٍ من الأحيان المهمةَ الخاصةَ بكل فكرة. وهذا يسمح لنا في نهاية المطاف بالتعرُّف على ماهية الإرادة التي تقف من وراء هذا العنصر الإكراهيّ في هذا الخطاب أو ذاك، وهو ما يحيل الحقيقةَ إلى نوعٍ من «إرادة الحقيقة» المرتبطةِ ـ بصورةٍ أو بأخرى ـ بشكلٍ من أشكال السلطة التي تَفْرض نوعاً من الإكراه أو الهيمنة؛ وهو ما لا بدّ من أن يكون تأثيرُه حاسماً في إنتاج الحقيقة وفي توزيعها وفي القبول بها من شتى الفرقاء داخل الخطاب الذي يهيمِنُ على مجتمع ما...

ومن ذلك نتبيَّن أنّ خطاب ما بعد الحداثة لا ينطوي على أيّ «كليٍّ»، كـ «الإنسان» و«الطبقة» و«الإنسانيَّة» و«الأمميَّة» و«الحداثة» و«المثل العليا» و«الإخاء الإنسانيّ» و«وحدة المصير للجنس البشريّ بأكمله». بل إنّ كل ما ينطوي عليه هو محاولةٌ للكشف عن الآليات التي تتحكَّم بإنتاج هذا الخطاب، وعن السلطة القائمة من وراء هذه الآليات المنتجة في هذا المجتمع أو ذاك. وهذا يعني أنّ خطاب ما بعد الحداثة يكتفي بفهم ما هو قائم، الأمر الذي يُلحق ذلك الخطاب بالرؤية الوضعية التي تنتهي إلى الاحتفال بما هو قائمٌ وإلى تأبيد الأوضاع القائمة وتركِها بمنجاةٍ من فاعلية النقد الفلسفيّ الذي يتطلَّع إلى معارضة المعطى القائم. إنّ الاكتفاء بنقد الخطاب، إذن، ينطوي على نوع من التسليم أو العدميَّة، ويوحي بخلوّ القيم التي يحاول البشرُ خلعَها على العالم من أيّ معنى. وسواء أكانت العدميَّة تامَّةً أم ناقصة، فإنَّه ليس من شأن الاكتفاء بتحليل الخطاب إلا أن يؤدِّي إلى الوقوع فيها مرةً أخرى بصورةٍ شعوريَّة أو لاشعوريَّة. وهذا هو فيما يبدو مصيرُ التحليلِ ما بعد الحداثيّ في الفلسفة الغربيَّة المعاصرة.

ولو أنَّنا عدنا إلى ميشيل فوكو، بوصفه ممثِّلاً للفكر ما بعد الحداثيّ أو للفلسفة ما بعد الحداثية، لوجدنا أنّ محور الفلسفة يتركز عنده حول تحليل الخطاب: عناصره المكوِّنة وأساليبه الممكنة، ومغزى المنع ومغزى الإباحة، مغزى الحمق أو الجنون بالقياس إلى السواء أو الشذوذ، فضلاً عن إرادة الحقيقة. وعلى كل حال، فإنّ فوكو يرى أنَّه ليس هناك خطابٌ بريءٌ أو محايد، وذلك لأنَّ كل خطاب لا بدّ أن يكون مرتبطاً بالسلطة أو بنوع من السلطة؛ فضلاً عن أنَّ الخطاب ذاتَه سلطةٌ من حيث المبدأ. وهو يقول في شرحه لطبيعة الخطاب: «يبدو أنّ الخطاب في ظاهره شيءٌ بسيط، لكنّ أشكال المنع التي تَلْحقه تَكْشف باكراً وبسرعةٍ عن ارتباطه بالرغبة وبالسلطة. وما المستغرب في

إذا امتنع وجود مبادئ عامة يمكن الاحتكامُ عليها، أصبح الحوارُ مستحيلاً وأصبحت القوة الغاشمة هي الحَكَم في الصراعات بين الحضارات

ذلك ما دام الخطابُ ـ وقد أوضح لنا التحليلُ النفسيُّ ذلك ـ ليس فقط ما يُظهر أو يُخفي الرغبةَ، لكنَّه أيضاً موضوعُ الرغبة، وما دام الخطابُ ـ والتاريخ ما فتئ يعلّمنا ذلك ـ ليس فقط ما يترجم الصراعاتِ أو أنظمةَ السيطرة، لكنَّه ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها؟»[1]...

وليس من الضروريّ أو المحتوم أن يمارس الخطابُ سلطته ممارسةً إيجابية مباشرة، بل يُمْكِنه أنْ يقوم بهذا الدور بصورة سلبيَّة تتمثَّل في أنظمة المنع التي يَفْرضها على بعض المنطوقات فيجعلها تغيب، فينجم عن ذلك أن تمارسَ رغباتٌ أخرى أو أنظمةُ سيطرةٍ معيَّنةٍ سلطةَ الخطاب في صورتها المباشرة داخل المؤسسات وتوزيع القوى داخل المجتمع. وبوسعنا عزلُ ثلاثةٍ من بين أهم نُظُم الإبعاد أو الإقصاء التي يمارسها الخطابُ، وتتمثَّل في «الممنوع» و«قسمة الحمق» و«إرادة الحقيقة». وهذه الأخيرة أهمها جميعاً لأنَّ النظاميْن الأوليْن يصبَّان فيه في نهاية المطاف. وهي في صميمها «نوعُ القسمة الذي يَحْكم إرادتنا للمعرفة، وربما كانت بمثابة نسقٍ للإبعاد (نسق تاريخيّ) قابلٍ للتعديل ويمارس إكراهاً مؤسَّسياً نراه يرتسم أمامنا... إنَّها تميل إلى أن تمارس نوعاً من الضغط على الخطابات الأخرى وكأنَّها سلطة... ونحن بالمقابل نَجْهل إرادة الحقيقة كمجموعةِ آلياتٍ هائلة تستهدف القيامَ بعمليات الإبعاد»[2].

إذاً «إرادة الحقيقة» في جوهرها نسقٌ تتمثَّل إحدى مهامه في إقصاء الخطابات الأخرى التي قد تبدو غيرَ ملائمةٍ أو مطابقةٍ، وذلك من خلال مجموعة من الآليات لا تُحصى ولا يمكن تحديدُها بدقة. غير أنَّ هذا النسق ليس نسقاً مغلقاً من حيث هويته أو وظائفه، لأنَّه تاريخيّ، أي يمارس قدرتَه على الإرغام من خلال مؤسسات فعليَّةٍ لا يمكن لبنياتها أو وظائفها أن تكون مفهومةً إلا من خلال اقترانها بأوضاعٍ محدَّدة: الأمر الذي يجعلها قابلةً للتعديل والتطور التاريخيّ، شأنها في ذلك شأن الظروف التي وُجدتْ فيها تماماً. ومن هنا كانت السلطة والمعرفة التي تنتجها هذه المؤسساتُ أو تلك الأنساقُ المرتبطةُ بإرادة الحقيقة تستند إلى قاعدةٍ من الإكراه التاريخيّ لا إلى قاعدة من أيّ نوعٍ آخر، الأمر الذي حتَّم أن تكون الحقيقةُ المقترنةُ بهذا النوع من إرادة الحقيقة زائلةً وعابرةً وطارئةً، وربما أمكن وصفُها بأنَّها معرفةٌ عدميَّةٌ لارتباطها بمؤسساتٍ تستند في قيامها على مجموعة من الظروف والملابسات التاريخيَّة.

وأما فيما يتصل بالحقيقة ذاتها، فلا يُمْكن أن تكون خارج السلطة أو أن تكون بدون سلطة، وذلك لأنَّ الحقيقة محصِّلةُ هذا العالم وخارجةٌ منه ومتحققةٌ فيه أيضاً. ولذلك يقرِّر فوكو «أنّ الحقيقة هي من هذا العالم، فهي ناتجة فيه بفضل عدة إكراهات، وهي تمتلك فيه عدة تأثيرات منتظمة مرتبطة بالسلطة»[3]. وهذا يعني أنَّها محصِّلةٌ لصراع القوى في مجتمع ما: في الأحزاب، ودُور العبادة، والمؤسسات العسكريَّة والأمنيَّة والعلميَّة والاقتصاديَّة. وعليه، فليس ثمَّة حقيقةٌ بذاتها، بل كل ما هنالك هو حقيقةٌ انتهى إليها صراعُ القوى في هذا المجتمع أو ذاك، وحالما تتغيَّر نُظُمُ الصراع ونتائجُه تتبدَّل «الحقيقةُ» وتتبدَّل أنظمتُها المسيطرةُ كذلك... وإذاً، فليس ثمَّة حقيقةٌ يمكن لحوار البشر فيما بينهم أن ينتهي إليها أو يكتشفها. بل كلُّ ما هنالك هو صراعٌ ينتهي إلى أن يَنْسب الأقوياءُ أهميَّةً وسلطةً إلى بعض القيم فتصبح متمتعةً بقيمةٍ تظل ساريةً ما دام توزيعُ القوى السابق مهيمناً على المجتمع. وتلك القيم تَفْقد قيمتَها بالتدريج كلَّما اضمحلت القوى التي شكَّلتْها وارتقت بها إلى حدِّ وصفها بأنَّها «حقيقة». وواضح أنَّنا هنا بإزاء ثلاثة موجّهات رئيسة لا سبيل إلى فهم الحقيقة وشرحها إلا من خلالها:

الأول: أنَّ «لكلّ مجتمعٍ نظامَه الخاصَّ المتعلِّق بالحقيقة»[4] وما يرتبط بذلك من أنماط الخطاب التي يَقْبلها هذا المجتمعُ على أنَّها حقائق أو يرفضها باعتبارها خطأً وزيفاً وبطلاناً. وهذا يعني أنَّه ليس ثمة حقيقة كليَّة أو مشتركة بين جميع البشر، بل إنَّ ذلك أمر مستحيل أصلاً مادام لكلّ مجتمعٍ نظامٌ قوّى يخصّه. فضلاً عن أنّ هذا المجتمع ينفرد بنظامٍ خاصٍّ للصراع بين هذه القوى مختلفٍ إلى حدٍّ كبيرٍ عما هو عليه الحال في المجتمعات الأخرى. ومن ثمَّ تصبح «الحقيقة» جزئيَّة وخاصةً ومحليَّةً؛ وبذلك ينتفي عنصرُ الكليَّة أو العموميَّة أو الكونيَّة أو اللوغوس من مفهوم

١ ـ ميشيل فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٥.

٣ ـ ميشيل فوكو. «الحقيقة والسلطة»، حوار أجراه م. فونتنا مع ميشيل فوكو ونُشر في مجلة **القوس L'arc** العدد ٧٠، ١٩٧٧، وترجمه محمد سبيلا في المصدر السابق، ص ٦٥ ـ ٨٣.

٤ ـ المصدر نفسه

الحقيقة. وهكذا تنطوي المجتمعاتُ على أنفسها، ويصبح كلُّ مجتمعٍ عالماً أو كوزموساً مستقلاً عن كلّ ما عداه، ويصبح في نزاعٍ ومواجهةٍ مفتوحةٍ وشاملةٍ وغير محدودة مع المجتمعات الأخرى، بل مع العوالم الأخرى. وبذلك يصبح الحوارُ متعذراً أو شبه مستحيل ـ كما يبدو ـ بين الحضارات في عصرٍ ما بعد الحداثة.

الثاني: يترتّب على الأمر الأول أنّ لكل مجتمع مجموعةً خاصةً من الآليات والهيئات التي يناط بها تحديدُ المنطوقات الصحيحة من المنطوقات الخاطئة، وما يرتبط بذلك من تقنيات وإجراءات يؤدّي اتباعُها إلى تحديد «الحقيقة» ضمن هذه المنطوقات التي يتبناها مجتمعٌ ما.

الثالث: وهو مرتبط بالسابق، ويَكْشف لنا عن المكانة الخاصة التي يتمتّع بها أولئك الذين يوكِلُ المجتمعُ اليهم مهمةَ تحديدِ ما يمكن اعتبارُه حقيقياً. فبحسب ظروف المجتمع الخاصة، وبحسب درجة تقدمه أو تأخُّره، ستكون الهيمنةُ على الخطاب لهذه الفئة أو تلك مِنَ الذين يستحوذون على الفاعليّة التي تضفي الصوابَ أو الخطأ على ذلك الخطاب. والفئةُ المستحوذة قد تكون «الفيلسوفَ» في المجتمع الإغريقيّ القديم، أو «النبيَّ» في المجتمعات الشرقيّة، أو «التقنيَّ» في المجتمعات المتقدِّمة صناعياً، أو «المعلوماتيَّ» و«الإعلاميَّ» في المجتمعات التي تشهد انفجاراً لثورة المعلومات وهيمنةً غيرَ محدودة لوسائل الاتصال. تلك هي ـ في رأينا ـ «البراغماتية الجديدة» التي تقيس الحقيقةَ أو الخطأَ بمحصّلة الصراع الداخليّ في كل مجتمع، فتضطرّ إلى قياس الحقائق في ما بين هذه المجتمعات بمقاييس القوة. فالحقيقة هي للأقوى، والقوة هي المقياس الأوحد للحقيقة، وليس ثمّة حوارٌ ممكنٌ بين هذه المجتمعات أو تلك الحضارات، وكلُّ ما تبقى هو دخولُ الكلّ في صراع ضد الكلّ.

وهكذا فإنَّ مجال المعرفة ومجال السلطة يتداخلان: إذ ليس ثمّة معرفةٌ لا سلطة لها، مثلما أنّه ليس ثمّة سلطةٌ إلا وتستند إلى نوعٍ من المعرفة. وهذا يعني أنّ العلاقات المعرفيّة هي علاقاتٌ سلطويّة من نوعٍ ما، مثلما أنّ علاقات السلطة هي ذاتها شكلٌ من أشكال المعرفة أيضاً. ويبيِّن لنا فوكو أنّ هذه العلائق المتبادلة «سلطة/معرفة يمكن تحليلُها انطلاقاً من ذاتِ عارفةٍ قد تكون حرّة أو لا تكون تجاه نظام السلطة؛ بل يجب ـ على العكس من ذلك ـ اعتبارُ الذات التي تمارس فعلَ المعرفة، واعتبارُ الموضوعات التي يتعيَّن معرفتُها، واعتبارُ طرائق المعرفة، مفعولاتٍ لهذه المقتضيات الأساسية للسلطة/المعرفة ولتحوُّلاتها التاريخيّة»[1]. وهذا يعني أنّ الذات العارفة، والموضوعات التي تُطلب معرفتُها، والطرائقَ أو الأدواتِ التي تُستخدم في تحصيل المعرفة، كلُّها تمثِّل صورةً لآثار القوة أو القوى المتصارعة داخل المجتمع. لقد مات الإنسانُ أو الذاتُ الإنسانيّة في ما بعد الحداثة بعد أن كان نيتشه قد أعلن موت اللّه. كما أنّ المناهج العلميّة ذاتها لم تعد ترتبط بالذات العارفة أو بـ «الموضوع المعروف» إلاّ ارتباطاً عَرَضياً، وبات المطلوبُ منها قبل كل شيء أن تلبّي متطلّبات النظام والسلطة. وهكذا فإنّ ما بعد الحداثة، التي تعلِن عن موت الإنسان وتُحِلّ السلطةَ محلّه، وتمنح الأهميةَ أو الأولويّةَ لـ «نظام القوى»، تحيل «الموضوع المعروف» إلى ما يُشْبه أن يكون شيئاً في ذاته، لأنّه لا يتشكّل انطلاقاً من علاقة الذات به، ولا ماهية له في حدّ ذاته، بل ماهيّته تتحدّد بنظام السلطة/المعرفة... إنّ الموضوع يتحوّل، إذن، إلى هيولى وبوسع أنظمة السيطرة والتحكُّم في المجتمع أن تَخْلع عليه ما تشاء من الصفات والخصائص.

وبمقتضى ذلك تتغيَّرُ المعادلاتُ المعروفة في تاريخ الفلسفة وتاريخ الثقافة. إذ لا يعود نشاط الذات العارفة هو الذي ينتج معرفةً جديدةً للسلطة أو متمرِّدةً عليها، بل إنّ «السلطة/المعرفة، والعمليات والصراعات التي تجتازها والتي تتكوّن منها، هي التي تحدِّد الأشكال والمجالات الممكنة للمعرفة»[2]. وذلكم هو ـ في رأينا ـ موتُ الإنسان وانتفاءُ الذاتِ وآلية العلاقات المنتجة للسلطة/المعرفة. فالإنسان ـ بحسب ما بعد الحداثة ـ لا يزيد عن كونه أحد العناصر الداخلة في هذا التفاعل، وليس هو أفضلَها أو أهمَّها على الإطلاق. وأما مصيره، فلم يعد له الحقُّ في التفكير بأنّه هو الذي يوجهه ويقرره؛ ذلك لأنّ علاقات السلطة/المعرفة هي التي ستعيد إنتاجه وإنتاجَ مصير غيره من العناصر الداخلة في هذا التفاعل.

وفي ضوء ذلك ماذا تصبح المهمة الأساسيّة للذات أو الإنسان أو المثقف؟

يجيب فوكو عن هذا السؤال وكأنّ إجابته تأتي من خارج الإطار الذي سَبَقَ أن حدّده للحقيقة بقوله: «إنّ المشكل السياسيّ بالنسبة للمثقف ليس أن ينتقد المضامين الأيديولوجيّة التي قد تكون مرتبطةً بالعلم، أو أن يعمل بحيث تكون ممارستُه العلميّةُ مصحوبةً بإيديولوجيّة صائبة. بل أن يعرف ما إذا كان من الممكن إنشاءُ سياسةٍ جديدةٍ للحقيقة. إنّ المشكل ليس تغيير وعي الناس أو ما يوجَدُ في ذهنهم، بل تغيير النظام السياسيّ والاقتصاديّ والمؤسسيّ لإنتاج الحقيقة... إنّ المسألة السياسيّة إجمالاً ليست هي الخطأ أو الوهم أو الوعي المستلب أو الإيديولوجيّة، إنّها الحقيقة ذاتها»[3].

---

١ ـ انظر ميشيل فوكو: **المراقبة والمعاقبة**، ترجمة د. علي مقلد، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ١٩٩٠، ص ٦٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٦٥.

٣ ـ ميشيل فوكو: «الحقيقة والسلطة».

الحوار الداخليّ وحده قادر على تكوين ذاتٍ كليةٍ تنقلنا إلى الصراع مع الخارج

وخلاصة الأمر أنّ الحقيقة، بموجب التحليلات ما بعد الحداثية، ليست شيئاً يُكتشف، ولا حتى شيئاً يُمْكن لأحدنا أن يُقْنِعَ به الآخرين؛ ومن ثمَّ فهي ليست رسالةً يحملها مجتمعٌ أو أمةٌ إلى المجتمعات أو الأمم الأخرى، كما كان عليه الحالُ في الحقب السابقة على الحقبة الرأسمالية. بل هي ـ كما ذكرنا ـ محصّلةٌ لصراع القوى والإكراهات المتبادلة ضمن مجتمعٍ بعينه. وهذا يعني أنّها لا تتمتّع بأيّ دلالة زائدة على كونها قيمةً «مؤقّتة» نجحتْ أطرافٌ معيّنةٌ في الارتقاء بإرادتها الخاصة أو الجزئيّة بحيث أصبحتْ في وقتٍ ما «إرادةً كليّةً» أو عامةً وسائدةً في لحظةٍ ما وفي مجتمعٍ ما، وليس لهذه القيم قيمةٌ في حدّ ذاتها، لأنّ كل ما تنطوي عليه من قيمة إنّما هو مستمدّ من إرادة القوّة التي تَسْندها. وكل ذلك يعني أنّ العدميّة هي المصيرُ الذي ينتظر هذه القيمَ، لأنّ العدميّة هي الأساسُ الذي يُسند هذه القيمَ ويَفْرضها.

وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنّه ليس ثمّة شيءٌ يُمْكن أن يدور الحوارُ حوله. كل ما هنالك، وكل ما هو ممكن، إنّما هو الصراعُ المؤكّدُ بين شتّى «الخطابات» التي تعبِّر عن أشكال مختلفة من صراع القوى داخل المجتمعات المختلفة. وإذا لم يكنِ هناك حقيقة، وإذا لم يكن هناك معيارٌ للحقيقة، فعلى أيّ شيءٍ إذاً سينصبّ الحوار، وعلى أيّ هدفٍ سيتمحور؟ وإذا صحّ ما قاله باكونين: «إذا كان اللّهُ غيرَ موجود، فكل شيء مباح»، فإنّه يصحّ القولُ بالمثل: إذا لم تكن هناك حقيقةٌ، فالحوار ممتنعٌ بكل تأكيد.

ما بعد الحداثة وحوار الحضارات

إذا كان الخطاب محصّلةً لصراع القوى داخل كل المجتمعات، وإذا كان الخطابُ يختلف من مجتمعٍ إلى مجتمعٍ تبعاً لاختلاف القوى التي تتحكّم في توزيع المعرفة والسلطة في كل مجتمع وبعلاقة المعرفة بالسلطة في كل مجتمع أيضاً، فإنّ «الحوار بين الحضارات» يغدو أمراً شبه مستحيل [إذا كان لنا أن نستنطق أفكار ما بعد الحداثة]. وذلك لأنّ إرادة القوّة هي التي تتحكّم بإنتاج الخطاب، ومن ثمّ فإنّ العلاقات الحقيقيّة التي يمكن أن تقوم بين الحضارات هي علاقات قوة أو علاقات صراع، لا علاقات حوار، لأنّ العلاقات بين الحضارات ـ بحسب هذه النظريّة ـ «إرادةُ القوة» على جميع الأطراف المتقابلة أو المتواجهة.

وقد لا يكون الصراع المسلّح هو الشكل الوحيد للصراع بين الحضارات، وإنْ كان بين أهم هذه الأشكال وأخطرها. فثمّة ضروب أخرى للصراع قد تسمح ببلوغ الهدف من دون الانخراط الفعليّ في القتال. فوسائل الاتصال الجماهيريّ، والجهاز الإعلاميّ المتقدّم والمتطوّر في العالم الرأسماليّ، مثلاً، يمكن استخدامها في شنّ حربٍ حقيقيّةٍ على أيّ طرفٍ. فكأنّنا ههنا بإزاء نوع من الغزو الفعليّ قد يتّخذ صورةَ غزو ثقافيٍّ، وفرضِ رسائل معيّنةٍ على الطرف الضعيف، تتعارض ومفاهيمَه أو مصالحَه، ولكنّها تلبّي مصالح القويّ وتنسجم مع مفاهيمه. فبوسع الإعلام تكييف الذوات الفرديّة أو الذات الكليّة للأمّة، فيتلاعب بجهازها العقليّ ويكيّفه لمتطلباتٍ قد لا تكون متفقة مع مصالحها. وتزدادُ قوةُ الرسالة المعادية كلما كان الإعلامُ الوطنيُّ بعيداً عن الصدق والمصارحة ومكتفياً بترديد الشعارات، بدلاً من طرح المشكلات التي تواجه الوطنَ والمواطنَ.

إنّ تحوُّل الحقيقة إلى مجموعة من الخطابات الخاصة والجزئية التي تنتجها إرادةُ القوة في كل مجتمع بمفرده، وما يتولّد عن ذلك من اضمحلال «الحقيقيّ» وحلولِ مفهوم «الخطاب» محلّ مفهوم «الحقيقة»، يعني أنّ مفهوم اللوغوس قد انهار بصورة تامة. والأمر هنا يمضي إلى ما وراء انهيار العقلانيّة الكلاسيكيّة تحت الضغط النقديّ لتيارات ما بعد الحداثة. فـ «اللوغوس» ليس مجرّد خطابٍ أو لغةٍ أو تجلٍّ من تجلّيات إرادة القوة أو إرادة المعرفة أو إرادة الحقيقة، بل هو ما يَدْعم كلّ شيء: إنّه الكليّ الذي يستمدّ منه كلُّ شيءٍ مبرِّراتِه وما ينطوي عليه من حقيقة. وإذا ما انهار اللوغوس، وامتنع وجودُ تصوُّراتٍ كليّةٍ أو مبادئ عامّةٍ يُمْكن الاحتكامُ إليها أو الرجوعُ إلى معاييرَ مستمدّةٍ منها، أصبح الحوارُ مستحيلاً، وأصبحت القوةُ الغاشمةُ هي الحَكَمَ في كل النزاعات والصراعات بين الحضارات الإنسانيّة.

ومع سقوط فكرة اللوغوس تسقط فكرةُ الكوزموس، ويحلُّ محلّها مفهومُ الميكروكوزموس المنعزل عن غيره من العوالم الصغيرة. وهكذا يتحوّل الكونُ إلى أكوانٍ لا حصر لها، إلى ذرّاتٍ كونيّةٍ منفصلةٍ بعضِها عن بعض، بحيث لا يكون لها من داعٍ أو قاعدةٍ تتأسّس عليها سوى الخطابات التي تَعْكس إرادةَ القوة في كل ميكروكوزموس. وهكذا تضيع وحدةُ العالم ويتشظّى ويتهشّم. ومع هذا التجزؤ والتشظي تضيع

بصورةٍ شبهِ تامّةٍ كلُّ فرصة للحوار، ويتأكد ـ بدلاً من ذلك ـ مفهومُ «الصراع» بصورةٍ لا سابق لها في التاريخ الإنسانيّ.

وإذا كان الأمرُ كذلك، فهذا يعني أنّنا بإزاء نوعٍ من التعميم للفلسفة البراغماتية، أو صورةٍ من البراغماتية يمكن وصفُها بأنّها «البراغماتية الجديدة» بعد أن أصبحتْ كليةً. فإذا كانت إرادةُ القوة هي المنتِجةَ للخطاب الذي يَحْمل الحقيقةَ في كل مجتمعٍ، فإنّ مِنْ شأن الفائز في الصراع على مستوى العالَم أن يحدِّد بنفسه شكلاً «للخطاب الكونيّ» الذي يمكن أن يكون مقبولاً من طرف الأقوياء. وبالتالي فلو تصوَّرنا إمكانَ تحقُّق نوعٍ من السيادة لخطابٍ واحدٍ في العالم، فإنّما يكون هذا هو الخطابَ الحقيقيَّ أو الحقَّ بالضرورة، وذلك لأنّه الخطابُ الذي يرغب أقوى المجتمعات في هذه العوالم الذرية (الميكرو كوزمية) في أن يَفْرضه على الذرات الكونيّة الأخرى. وهكذا تظل إرادةُ القوة في عصر ما بعد الحداثة هي المحدِّدة لشكل الخطاب ومضمونه، سواء داخل مجتمعٍ بعينه أو داخل الخطاب الكونيّ الذي يمكن للمرء أن يتصوَّر إمكانَ سيادته على المستوى الكونيّ. وتلك هي الإمبرياليَّة في إحدى صورها الجديدة، التي تكشف عن أنّ الرأسمالية قد أصبحتْ تُفْصح عن نفسها وتعبِّر عن طبيعتها بصورةٍ أنقى وأوضحَ وأشدَّ مطابقةً لماهيَّتها الفعليَّة العدوانيَّة والربحيَّة.

ولمّا كانت الذاتُ العارفة والموضوعُ المعروف يتحوّلان في فكر ما بعد الحداثة إلى مفعولاتٍ لعلاقات السلطة ـ المعرفة، فإنّ الذات التي يُفترض أن تكون هي الفاعلة للحوار، والموضوعاتِ التي يُفترض أن تكون موضوعاً للحوار، يتم ابتلاعُها في نوعٍ من جهنَّمَ يمكن أن نطلق عليه اسم «جهنم اللامحددات» أو الغموض والاشتباهِ واللاتعَيُّن. فكل شيء هنا يصبح كلَّ شيء، وأيُّ شيء يمكن أن يكون أيَّ شيء. لقد ماتت الذوات، والموضوعاتُ تفككتْ، ولم يعد هناك محاورون أو متحاورون، كما أنّه لم يعد ثمّة ما يمكن انعقادُ الحوار حوله بصورةٍ جديّةٍ. فاختيارات الأفراد، إنْ وُجِدتْ، ليست إلاّ اختيارات تعسُّفية... في حين أنّ ما تحدِّده علاقاتُ السلطة ـ المعرفة على أنّه حقيقة هو كذلك حقاً، وعلى الأفراد أن يقبلوه سواء عملوا بقيمته وقبلوه أو جهلوا هذه القيمة ورفضوها؛ فعلاقات السلطة أقوى من إرادة الأفراد أصلاً. وهكذا لا يعود الإنسان عنصراً منجزاً في هذا العالم، لأنّ علاقات السلطة ـ المعرفة هي التي تعيد إنتاج مصير الإنسان، ومصيرِ غيره من العناصر الداخلة في هذا التفاعل الكوني.

وفي ضوء ما تقدَّم فإنّ العلاقات المحتملة بين الحضارات بمقتضى الفلسفة ما بعد الحداثة لا يمكن إلا أن تكون علاقات قوى وصراع. وهو ما يُلزِم كلَّ مجتمعٍ وكلَّ حضارة بضرورة النظرِ المدقِّق في مصيرهما المحتمل. فلم يعد من السهل على المجتمعات الضعيفة والمتأخرة، ولا على الحضارات الآفلة، أن تَثْبت في معركة الموت والحياة التي تخوضها الحضاراتُ الصاعدةُ والمجتمعاتُ القويةُ ضد العالم بأسره بقصد تكييفه لمقتضياتها الذهنيَّة ومتطلَّباتها السياسيَّة ومصالحها الاقتصاديَّة.

مِن الحوار في الداخل إلى الصراع مع الخارج

غير أنه لا ينبغي أن يُفهم من ذلك أنّ علينا أن نستسلم لهذا القويّ لمجرَّد أنّه قويّ ولمجرَّد أنّنا ضعفاء. وذلك لأنّ التاريخ لا يدوم على حالة واحدة، ولأنّ تقلُّبَ الأحوال فيه يعلِّمنا أنّ فِعْل الضعيف ـ إذا كان ممنهجاً ومنظَّماً ومعقلَناً ـ قد يكون حاسماً في تخطي القويّ وفي إنتاج أوضاعٍ تاريخيَّةٍ جديدة، وربما في إبداع تصوُّراتٍ حضاريَّةٍ أيضاً.

وليس في وسعنا هاهنا إلا أن نضع، في مقابل مقولة «القوة» و«الصراع» التي تتحكَّم في العلاقات بين الحضارات، مقولةَ «الحوار» التي يجب أن تكون هي المهيمنة على العلاقات الداخليَّة داخلَ كلّ مجتمعٍ بعينه وداخل كلّ حضارة بمفردها. فعلاقات الحوار ـ التي تنطوي على التعدُّديَّة، وعلى الاعتراف بالآخر، والتسليم بضرورة التداول السلميّ للسلطة، وما يقتضي ذلك كلّه من حياةٍ ديموقراطيةٍ وعلاقاتٍ تتّسم بالشفافية ـ يجب أن تكون هي المقولةَ المحتملةَ والمهيمنةَ على الصراعاتِ الداخليَّة ونزاعاتِ المجتمع الذاتيَّة. وهي وحدها القادرة على تكوين «ذاتٍ كليَّةٍ» أو جماعيةٍ أو روحٍ موحَّدةٍ نسبياً يمكننا بالاستناد اليها أن ننتقل من الحوار الداخليّ إلى ساحة الصراع الخارجيّ. ويبدو أنّ كلّ شيء في عالمنا العربيّ متوقِّفٌ على مدى الاعتراف الذي ستناله مقولةُ «الحوار» هذه بين الأطراف الاجتماعيَّة المختلفة داخل الدول العربيَّة القطريَّة: بين الحاكم والمحكوم، وبين الغنيّ والفقير، وبين الضعيف والقويّ، وبين المثقف والسياسيّ. فإذا ما اقتنعتِ السلطاتُ القُطْريةُ بأنّ مصيرَها هي ذاتها متوقِّفٌ على علاقات الحوار، فسيكون من الممكن لمجتمعاتنا أن تَشْرع في تشكيل «ذاتٍ موحّدةٍ» مستندةٍ إلى نوعٍ من «إرادة القوة» التي تخصّها، بل تمكِّنها من التحوُّل من الحوار في الداخل إلى الصراع مع الخارج.

والحوار ليس كلمةً تقال، وإنّما هو فعلٌ يغيِّر العلاقات بين القوى الاجتماعيَّة. ومعيارُ الاقتناع بمقولة الحوار يتمثَّل في إلغاء حالة الطوارئ، ورفع قانون الأحكام العرفيَّة أو العسكريَّة، حتى يَأْمَن كلُّ مواطنٍ أن يَعود إلى بيته إذا ما قال كلمة! □

دمشق