ملف العدد
ISSN: 2090 – 0449 Online
ISI International Scientific Indexing, [8140].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.3].

المذهبية التاريخية من منظور ما بعد الحداثة
دراسة في نقد الحداثة والهيمنة وتفكيك السرديات الكبرى

د. مصطفى عطية جمعة
أستاذ مشارك الأدب العربي والنقد
باحث في التاريخ والحضارة والفكر
محاضر في كلية التربية الأساسية – الكويت

مُلَخّص

لا شك أن حركة ما بعد الحداثة هي الحركة الفكرية الأكثر حضورًا وجدلاً على الساحة العالمية زمننا الراهن، بحكم أنها استمرار لمسيرة الفكر الغربي ذاته، وأنها نقد ومراجعة وإعادة تقييم لمآلات الحداثة الغربية التي سادت الحضارة الغربية الحديثة. وفي هذه الدراسة نسعى إلى مناقشة رؤية وفكر ما بعد الحداثة للتاريخ: أحداثًا وتدوينًا وقراءة وسردًا وتأريخًا، وذلك على مستوى نظرتها إلى الزمن التاريخي (الماضي)، وكيف يكون للتاريخ دور في فهم أحداث الحاضر وما فيه من ظواهر وإشكالات؛ كذلك علاقة العقل ما بعد الحداثي بالتاريخ القريب أو البعيد. ومن أجل تبيان موقف ما بعد الحداثة من التاريخ، وجدنا من الواجب علينا اتباع نهج المقارنة، بين رؤية فلسفات الحداثة للتاريخ، وتجليات التاريخ لدى أبرز مفكريها؛ قبل بسط القول في الموقف ما بعد الحداثي من التاريخ، لذا كان المنهج المقارن حاضرًا، جنبًا إلى جنب مع المنهج الوصفي التحليلي، مع ذكر أمثلة عديدة توضح الفكرة المطروحة وتبرهن عليها. في ضوء ذلك، جاءت خطة الدراسة على محورين أساسيين، الأول عن التاريخ في المنظور الحداثي، وكيف تعاملت فلسفات الحداثة العديدة مع التاريخ، وحرصها على تقديم رؤية شمولية، تنشد يقينًا فكريًا، وإجابات عن أسئلة عديدة، فاجأت إنسان العصر الحديث، والذي نحّى البعد الروحي عن رؤيته بشكل كبير، وقارب الدنيوية والأرضية والإنسانية، وحلم بجنة على الكوكب الأرضي المنهك بالصراعات والحروب، ولكن هيهات لما تخيل، فقد كانت القناعات الحداثية وتجمد أصحابها فكريا، وادعاؤهم اليقين المعرفي، سببًا في المزيد من التقاتل بين الشعوب والدول، مع ازدياد غربة الإنسان، وتقوقعه في ذاته، مما أوصل المشروع الحداثي إلى طريق مسدود، ومهّد للنقد الشديد الذي جاءت به حركة ما بعد الحداثة، والتي جادلت في اليقين الحداثي، لتقودنا إلى اللايقين ما بعد الحداثي، وفككت مقولات الحداثة ونجحت في ذلك، ولكنها لم تقدم بنية فكرية جديدة. ولا عجب في ذلك، فإن التفكيكية – نهجًا واستراتيجية – كانت جزءًا من مكونات الفكر ما بعد الحداثي، كما جاءت نظرتها للتاريخ مستقاة من واقع براغماتي يعيشه الإنسان المعاصر، الذي يرى الزمن مسطحًا، لا يمتلك أبعادًا، ولا عمقًا، ولا يعنيه الماضي كثيرًا، فعينه على الحاضر، الذي يراه موصولا بمستقبل، تتلاحق أحداثه وأنباؤه على مدار الساعة.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٢٨ يونيو ٢٠٢٠
تاريخ قبـول النشـر: ١٣ أغسطس ٢٠٢٠

كلمات مفتاحية:

فلسفة التاريخ؛ حركة الحداثة؛ علم التاريخ؛ قراءة التاريخ؛ المؤرخ

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.21608/KAN.2020.186449

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

مصطفى عطية جمعة. "المذهبية التاريخية من منظور ما بعد الحداثة: دراسة في نقد الحداثة والهيمنة وتفكيك السرديات الكبرى".- دورية كان التاريخية.- السنة الثالثة عشرة- العدد التاسع والأربعون؛ سبتمبر ٢٠٢٠. ص ٢٣٠ – ٢٤٧.

Official website: http://www.kanhistorique.org
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

Corresponding author: mostafaateia@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Inquiries: info@kanhistorique.org

Open Access This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

نُشرت هذه الدراسة في دَوريةُ كَان التَّارِيخية للأغراض العلمية والبحثية فقط، وغير مسموح بإعادة النسخ والنشر والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية.

مُقدِّمَةٌ

تأتي أهمية هذه الدراسة في كونها تستعرض حركة ما بعد الحداثة بوصفها الحركة الفكرية الأكثر حضورًا وجدلاً، على الساحة العالمية في زمننا الراهن، وبحكم أنها استمرار لمسيرة الفكر الغربي ذاته، وأنها أيضا حركة نقد ومراجعة وإعادة تقييم لمآلات الحداثة الغربية التي سادت الحضارة الغربية الحديثة، فمن المهم بمكان السعي إلى التعرف عن موقف ما بعد الحداثة من التاريخ، وفلسفاته، ومذهبياته المختلفة، والتي هي نابعة من فلسفات الحداثة. في ضوء ذلك؛ يكون هدف الدراسة متمحورًا حول تقديم مناقشة لفكر ما بعد الحداثة ورؤيتها للتاريخ: أحداثًا وتدوينًا وقراءةً وسردًا وتأريخًا، وذلك على مستوى نظرتها إلى الزمن التاريخي (الماضي)، وكيف يكون للتاريخ دور في فهم أحداث الحاضر وما فيه من ظواهر وإشكالات؛ كذلك علاقة العقل ما بعد الحداثي بالتاريخ القريب أو البعيد. وقد اتبعنا في منهجية الدراسة العرض والتحليل والمقارنة لفلسفات الحداثة في نظرتها للتاريخ، ورؤى أبرز مفكريها للتاريخ؛ ثم بسط القول في الموقف ما بعد الحداثي من التاريخ، لذا كان المنهج المقارن حاضرًا، جنبًا إلى جنب مع المنهج الوصفي التحليلي، مع ذكر أمثلة عديدة توضح الفكرة المطروحة وتبرهن عليها.

أما خطة الدراسة فقد جاءت في مبحثين أساسيين؛ المبحث الأول وناقش عن التاريخ في المنظور الحداثي، وكيف تعاملت فلسفات الحداثة العديدة مع التاريخ، وحرصها على تقديم رؤية شمولية، تنشد يقينا فكريا، وإجابات عن أسئلة عديدة، فاجأت إنسان العصر الحديث، والذي نحّى البعد الروحي عن رؤيته بشكل كبير، وقارب الدنيوية والأرضية والإنسانية، وحلم بجنة على الكوكب الأرضي المنهك بالصراعات والحروب، ولكن هيهات لما تخيل، فقد كانت القناعات الحداثية وتجمد أصحابها فكريًا، وادعاؤهم اليقين المعرفي، سببًا في المزيد من التقاتل بين الشعوب والدول، مع ازدياد غربة الإنسان، وتقوقعه في ذاته، مما أوصل المشروع الحداثي إلى طريق مسدود، ومهّد للنقد الشديد الذي جاءت به حركة ما بعد الحداثة، وهو ما يناقشه المبحث الثاني: والذي يتطرق إلى وهم اليقين الحداثي، ويفكك مقولات الحداثة ضمن استراتيجية ما بعد الحداثة في التفكيك، وقد ونجحت في ذلك، ولكنها لم تقدم بنية فكرية جديدة. ولا عجب في ذلك، فإن التفكيكية – نهجًا واستراتيجية – كانت جزءا من مكونات الفكر ما بعد الحداثي، كما جاءت نظرتها للتاريخ مستقاة من واقع براغماتي يعيشه الإنسان المعاصر، الذي يرى الزمن مسطحا، لا يمتلك أبعادًا، ولا عمقًا، ولا يعنيه الماضي كثيرًا، فعينه على الحاضر، الذي يراه موصولاً بمستقبل، تتلاحق أحداثه وأنباؤه على مدار الساعة.

المبحث الأول: الحداثة والتاريخ (الفلسفة والتجليات والنقد)

نستهدف -في هذا المبحث -الإجابة عن سؤال مفاده: ما موقف الحداثة وفلسفاتها من التاريخ؟ ولا يمكن اختزال الإجابة عن هذا السؤال، بعرض مفهوم الحداثة عن التاريخ ومناقشته؛ لأن مشروع الحداثة وفلسفاته متسع ومعقد للغاية، ففروعه متشعبة، وروافده متعددة، فلن نعي رؤى الحداثة للتاريخ، إلا ببسط القول عن علاقة الحداثة بالعلمانية الغربية من جهة، وكيف تجلت في نظرة الغرب إلى شعوب العالم وتسيّد الإنسان الأبيض من جهة ثانية، وانعكاس هذه النظرة على قراءة التاريخ المعاصر والحديث والقديم من جهة ثالثة، وأصداء هذه الرؤية الحداثية كما تجلت في الأفكار القومية، التي قامت على أساسها كثير من الدول في العالم العربي من جهة رابعة. فالقضية متداخلة، ولا يمكن فهمها في إطار فلسفي/ فكري فقط، وإنما لابد من ربط الوقائع بالأفكار، والشعارات بالممارسات، والنظر في امتدادات هذه الأفكار وانعكاسها في خطاب الغرب الموجه إلى شعوبه في الداخل، وفي نظرته، وخطاباته الموجهة إلى شعوب العالم خارج حدود أوروبا.

سيكون النهج في هذا المبحث معتمدًا على بعدين: العرض والنقد معا؛ للفكر الحداثي والفلسفات والأفكار التي انبثقت منه، والتي كانت سببا في تكوّنه. وذلك من أجل إجلاء الصورة وتوضيحها بعد ذلك في المبحث الثاني، الذي يتناول فكر ما بعد الحداثة ورؤيته للتاريخ، والتي شكلت مراجعة وانتقادا مباشرا للفكر الحداثي. جاءت المناقشة في هذا البحث بداية تنظيرا لفلسفة التاريخ، على اعتبار أن من أهم إضافات فلسفات الحداثة؛ جهودها في فلسفة التاريخ، وفق مذهبيات متعددة، ولكن جوهرها واحد، وهو ما تم شرحه، بالتركيز على الفكر المادي والدارويني والنزعة الإنسانية، وكيف تطورت إلى أبعاد عنصرية، تخص حضارة الرجل الأبيض، وتبرر استعماره للعالم، واستعلاءه على شعوب الأرض.

كان من المهم ذكر بعض الأمثلة الواقعية من أجل البرهنة على الفكرة المطروحة، وتبيان عاقبة النظر إلى الفكر الحداثي على أنه يقين وحقيقة، فالقضية ليست كتابات تنظيرية، ترسم جنة بالكلمات، وإنما فيما يتصل بهذه الكتابات من قناعات، تصل إلى درجة الدوجماطيقية لدى معتنقيها، وتجعلهم مستمسكين

بمقولات أثبتت الممارسة خطأها، وأبانت أن المسألة ليست تنظيرًا وإنما تنظير وتطبيق.

١/١-فلسفة التاريخ والمادية والعرقية

بدأ الاهتمام بفلسفة التاريخ في الحياة الفكرية الأوروبية منذ القرن الثامن، مع ازدهار حركة الفلسفة، وولوجها مجالات عديدة تتصل بالحياة والناس والدولة والقوانين، ضمن حركة كبرى من الانفتاح الإيجابي على الواقع والوجود. فالتأريخ عملية تتجاوز السرد التتابعي لأحداث التاريخ، لتنطوي على عملية من الانتقاء والتفسير. وقد عنيت فلسفة التاريخ بتقديم رؤية كلية حول التاريخ، تشتمل تفسيرا غائيا حول التطور التاريخي، أو دراسة القوانين الفاعلة في التاريخ [١].

فإذا كانت الإنسانية في حاجة إلى تسجيل تاريخها، وترتيب أحداثه، وتدوين حقبه وشخصياته ووقائعه، من أجل حفظها وتعليمها للأجيال المتتابعة، فإنها أيضا في حاجة إلى منطق/رؤية لقراءة التاريخ، ومعرفة محركاته، والوقوف على أسبابه ومسبباته، أملا في المزيد من التعلم من أحداث الماضي، وفهم الحاضر. فلن نستطيع فهم كثير من الظواهر والأحداث في حياتنا الحاضرة إلا بالحفر في أعماق التاريخ، أي أن التاريخ مفسر لحاضرنا، ويساعدنا على التخطيط للمستقبل، فأمة بلا تاريخ كأنها إنسان بلا ذاكرة، يسير متخبطا، لا يعي ما يراه، ولا ما وراءه.

وقد كان لحركة الحداثة الغربية قراءات عديدة للتاريخ، بل إنها أنتجت مدارس فلسفية كبرى سعت إلى فهم التاريخ، وتقديم رؤية كلية عنه، وهو ما يحسب لها دون شك، بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا في طبيعة التفسير، أو منطق قراءة التاريخ والأحداث، ولكنها نجحت – دون شك – في دعم الرؤية الكلية لقراءة التاريخ، ومعرفة أبعاده، وحفزت العقل البشري على أن يتجاوز نظرته إلى التاريخ من مجرد سرد الأحداث وتدوينها، إلى معرفة كنهها، وقوانين حركتها.

لقد رفعت حركة الحداثة الغربية شعارات براقة كثيرة، تتمحور حول: الفردية والعقلانية، وقدرة العقل الإنساني على الوصول إلى اليقين، وتحقيق الفردوس الأرضي، وحل مشكلات العالم، وقهر الطبيعة، باستثمار مواردها ومقدرات البشر، ومن ثم قدمت نظريات وتفسيرات بعينها نحو التاريخ الإنساني وحقبه. واستفاد المشروع الحداثي في فلسفاته العديدة، بالمنجزات العلمية والتقنية التي أسفر عنها العلم في العصر الحديث، ورآها بديلا عن العقل الغيبي، وانعكس ذلك في قراءة الحداثيين للتاريخ، والتي تجلت في أبعاد مادية، ورؤى نفعية دنيوية.

فعلى سبيل المثال، امتد تأثير " داروين " وآرائه في التطور إلى حقل التاريخ، فنظروا إلى ظواهر التاريخ وأحداثه، بمنظور مادي تطوري، يمكن دراسته من خلال دراسة بنية الظاهرة المادية ومكوناتها، مع إعلاء شأن الغرائز الطبيعية المادية المتمثلة في الطعام والشراب والجنس، وأنها من أبرز الدوافع لأحداث التاريخ وصراعاته، على اعتبار أن الجماعة البشرية لها متطلباتها البيولوجية التي تقاتل من أجلها. وتلاقى "داروين " مع الإيديولوجيات العلمانية، التي تفترض عدم وجود مخطط إلهي وراء الكون، ولكنها تفترض وجود غائية طبيعية تاريخية، تتمثل في إرادة الحياة أو القوة. وينصرف الأمر أيضا إلى انتقاد الرؤية الأخلاقية للتاريخ، فحب البقاء هو القيمة الوحيدة التي يمكن اتخاذها أساسا ماديا بيولوجيا في تحرك بني البشر ليصبح الصراع هو الآلية، والأنانية وحب الذات هما مصدرا الحركة. ولذا فإن العالم هو ساحة قتال بين الذئاب من البشر، والإنسان ذئب يفترس أخاه الإنسان، وبين الأمم التي لابد أن تصرع بعضها البعض لغاية البقاء، ولا توجد قيمة مطلقة لأي شيء، وكأن عالم البشرية غابة من الحيوانات المتصارعة.

وقد هيمنت النظرية التطورية ذات الأصل الدارويني على العلوم الاجتماعية، فالإيمان بالتقدم والحتمية التاريخية والاجتماعية هي تطبيقات في التاريخ والاجتماع[٢]. كما نرى في دراسات هربرت سبنسر، الذي صاغ ثلاثة أسانيد للواقع التطوري: قانون استمرار القوى، عدم إمكانية تدمير المادة، استمرارية حركة الأشياء، بالإضافة إلى أربعة مبادئ ثانوية وهي: استمرار علاقة القوى ببعضها، تحرك وتعادل القوى، كل قانون يسير عبر الخطوط التي تنطوي على أقل مقاومة، قياسية تتابع الحركة. كما أشار "سبنسر" إلى تصنيف المجتمعات الإنسانية مثل الكائنات العضوية، في طبقات، فكل طبقة لها مهنتها وثقافتها ووعيها ودخلها.[٣]

على جانب آخر، فإن الفكر الحداثي تشكل في أساسه من المنظور العلماني الشامل، والذي جعل الإنسان مركزا للكون، ثم اختزل الإنسان في وجوده ورغباته المادية، فأصبح إنسانا ماديا طبيعيا، غير قادر على تجاوز ذاته الطبيعية المادية، فيسري عليه مثل ما يسري على الطبيعة والمادة من مؤثرات وقوانين. ثم أُختزِل الإنسان في الإنسان الأبيض ومصالحه وأهدافه، ولم تصبح الثنائية محصورة بين الإنسان والطبيعة، وإنما هي ثنائية الإنسان الأبيض والطبيعة، وأن العبء الأكبر يقع على الإنسان

الأبيض/ المستعمر في استغلال خيرات الأرض لما لديه من علم وخبرات وتقنيات، يفوق بني البشر جميعا، ويحق له التحكم فيهم [٤].

فأصبحت الحداثة في النهاية صورة عاكسة لتصورات الغرب عن العالم من حولها، وتم اختزال الأمر كله فيما يفيد الإنسان الغربي، ويخدم مصالحه، وتأتي الكتابات التاريخية معبرة عن هذا التصور الاستعلائي على الشعوب، والذي ارتبط بشكل واضح بالمركزية الفكرية الغربية، وتقديم خطاب تاريخي فكري، موجه إلى الإنسان الغربي ذاته، يمتدح سماته وتميزه العرقي، وموجه أيضا إلى شعوب الأرض الضعيفة والمستعمَرة، لكي تتقبل فكرة تفوق الإنسان الأبيض، مما يلغي فكرة الإنسانية التي نادت بها العلمانية ثم الحداثة، وجعلتها محورا لتميز الإنسان في الكون، ومن أجل التخلص من سلطة الكنيسة والبابوات، ولكن الأمر اختلط بطابع عنصري، يتمثل في سيطرة الرجل الأبيض على العالم وغروره واستعلائه.

فقد سادت الغرب نظرية الطبائع العرقية، المعنية بتأصيل العرق الغربي، وتميزه بسمات تفوق خاصة، عن بقية شعوب العالم، وقد مارست هذه النظرية دورا فعالا في إعادة تركيب تاريخ الغرب، على أنه نتاج ميزات بشرية محددة، ومتصلة بمجموعة عرقية على وجه الخصوص، مما يعني إقصاء لشعوب العالم، والتفاخر بالانتماء إلى عرق غربي صاف نقي، يختص بالحضارة والتقدم [٥].

وقد تتطور الأمر أكثر، وانعكس في الفكر القومي المرتكز على العرق، وهي نزعة متأصلة في الغرب منذ القدم، وتجلى في افتخارهم بالرومان والإسبارطيين قديما، ثم تطور في العصر الحديث، حيث تفاخر المثقفون والفلاسفة والمجددون بأنهم يعودون إلى أصل سام نقي، فمثلا المثقفون الرومانيون يتغنون بـ " إنما نستمد أصلنا من روما "، وظهر الأمر أكثر وضوحا مع الجنس الآري، الذي شعر بتفوقه العرقي على أوروبا كلها، وعلى العالم أيضا، واستندت فكرة الجنس الآري إلى مفهوم السلف البدئي، والبطل النبيل. وفي المقابل، تم إقصاء المؤثر الشرقي في الحضارة اليونانية والرومانية، لتكون ملكا صافيا للإنسان الأبيض، بدون أية جهود ساهمت فيها الشعوب الآسيوية والإفريقية [٦] بما يخالف التاريخ الحقيقي.

وهذا ما يفسر لاحقا، ظهور النزعات القومية في الفكر الأوروبي الحديث، اقتداء بالصيحات القومية التي سادت أوروبا، وأصبحت كل جماعة عرقية تبحث عن تميز موروث لها، وتصوغ لها جذورًا ثقافيًا تخصها، وتقرأ التاريخ بما يتفق معها.

انعكس الأمر كذلك على تعامل أوروبا مع العالم من حولها، ونظرتها إلى الشعوب، وفق هذا النهج الاستعلائي الإقصائي، وتبدّى ذلك في مصطلح "رجل أوروبا المريض"، الذي كانت تنعت به الدولة العثمانية، والتي كانت تقف حامية لشعوب المسلمين من الغزو الاستعماري الغربي الذي كان سائدا في العالم خلال القرنين الثامن عشر، والتاسع عشر، وحتى النصف الأول من القرن العشرين، والمصطلح المذكور يعكس تصورا غربيا، ينظر للدولة العثمانية بوصفها إرثا سيُقسَّم ويوزَّع بين القوى الغربية، وهي رؤية لا علاقة لها بحقوق شعوب المنطقة. أيضا، فإن هذا المصطلح يجعلنا نقف على حدود أوروبا، الأمر الذي ينسينا صورة مجازية أخرى، وهي صورة "رجل أوروبا النهم المفترس"، أي الامبريالية الغربية التي كانت تبيد سكان إفريقيا، وأبادت من قبلهم سكان الأمريكتين واستراليا ونيوزلندا، وكان يسوق الأفيون في الصين لتغييب وعي سكانها، ويمتص خيرات آسيا [٧].

وليست المشكلة في المنظور الأوروبي بكل غروره وأنانيته فحسب، وإنما في شيوع هذه المصطلحات في الفكر العربي المعاصر، وترديده وكأنه مسلمات، دون وعي للخلفية الحضارية الغربية الكامنة فيه. فكثير من مفكرينا، قرأوا التاريخ العربي المعاصر ونظروا إلى العالم من منظور الحضارة الغربية وفكرها، فداروا في فكلها، ورددوا مقولاتها، وأصبحوا يقيسون واقعنا بمنظور الغرب ورؤاه.

٢/١-القراءات التاريخية الحداثية

ظهرت رؤية الحداثة للتاريخ، في مختلف المشروعات الفكرية التي قرأت تاريخ الأمم، والحضارات، وفق الفلسفات الحداثية، وقدمتها إلى الشعوب على أنها قراءات : علمية وموضوعية وعقلانية وتحديثية وتحررية وثورية، تنظر إلى التاريخ الإنساني باحثة عن الروح التقدمية، وتعي مسببات وأبعاد الحركة التاريخية على مر العصور، وترجعها إلى قوى عقلانية ومادية، بعيدا عن الرؤى الغيبية، وقد تنظر إلى الدين بوصفه لونا من الأساطير التي اخترعها الإنسان في مراحل تطوره الفكري، وفي صراعه مع الطبيعة، فالدين لديهم ملاذ نفسي وأمان من قوى الطبيعة المدمرة.

إن الغرب توصل إلى الحداثة بعد خوضه صراعًا حادًا وطويلاً، مع ظلام العقول في العصور الوسطى، والصراع بين العقل والنقل (الكنيسة)، ليكتمل المشروع الحداثي بانتصار عقلانية " ديكارت"، ومنهجية "بيكون" التجريبية العلمية، وكسر أصنام العقل، التي حالت بينه وبين الوصول إلى قوانين الطبيعة،

والسيطرة عليها، وواكب ذلك انتصارات سياسية واجتماعية وسلطوية. ولكن عقلانية الحداثة، أسفرت عن هوية منغلقة على ذاتها "الكوجينو"، كما أدت إلى التخصص الدقيق في المعارف، مما أنتج ثنائيات مختلفة بين النفس والجسد، والذات والموضوع، والأنا والآخر.. وغيرها. فأصبح الفصل بين هذه الثنائيات أمرا مطلوبا، بل ومنهجا لا غنى عنه لإدراك الحقيقة باسم الموضوعية العلمية، التي تدعو دائما إلى الفصل بين الذات الباحثة، وموضوع البحث. وللأسف، بدلاً من أن يحقق هذا الانتصار الكبير وعودَ الحداثة للإنسان بالرفاهية والسعادة؛ جلب إلى البشرية النزاعات والحروب والغزو والاستعمار والنهب واختراع أدوات الحرب والدمار الشامل والعنصرية [٨]، وامتصاص خيرات الأمم والشعوب، واستعبادها.

فمشروع الحداثة حمل شعارات تنويرية وإنسانية عالية، مسبوقة بفلسفات عميقة، ولكن مآلاته على المجتمعات الحداثية وعلى بقية شعوب العالم كانت كارثية، فقد حملت الأساطيل والجيوش الأوروبية والأمريكية شعارات حداثية مبهرة، خدعت بها الشعوب ولا زالت، ومارست أبشع عمليات القتل والاستغلال وإشعال الحروب، كما أن المجتمعات الغربية الحداثية تعاني من تصدعات قيمية وأخلاقية وفكرية، وتصاعدت النزعات الشعبوية، وتحولت الروح القومية إلى أدوات للغزو والسيطرة والعنصرية البغيضة، وصار العالم كما نرى : دولا شديدة الثراء والترف، وهي أقلية، لا تزيد عن ٢٠ بالمئة من سكان العالم، وتتحكم في أكثرية شعوب العالم.

فإذا ذهبنا إلى التاريخ، وقضاياه في المنظور الحداثي، وجدنا انتقادات كثيرة موجهة إلى بنية الفكر الحداثي في قراءاته للتاريخ، ولعل أبرزها ما ذكره عالم الاجتماع الشهير "آلان تورين" عن الفكر الحداثي حيث رأى أن التاريخ الحديث تم اختصاره في مسار ضروري أحادي يتمثل في صعود العقل والعلمنة، مع ارتباط الحداثة بتيار متدفق من التغييرات يروج لمنطق السلطة، ولتصلب الهويات الثقافية، مما أدى إلى ما يسمى بـ "صلف الإيديولوجيات الحداثية"، وتعالي ذوات أصحابها، واغترارهم[٩]، ظانين أنهم حققوا الكمال الإنساني والفردوس الأرضي.

وقد واكب هذا تنظيرات تاريخية غربية، سعت إلى فصل دراسة التاريخ عن الأدب والفلسفة، وإيجاد منهجيات خاصة لقراءة التاريخ ودراسته، مستندين إلى العقل، لأن العقل يبحث عن الأسباب من خلال الأسئلة المطروحة [١٠]. ويفسر هذا وجود مذهبيات فلسفية، قرأت التاريخ بمنظورها الخاص، وهو أمر مشروع بلا شك، ولكن غير المشروع، أن هذه الفلسفات والأفكار رأت أن قراءتها هي الوحيدة التي تملك اليقين، خاصة إذا ارتبطت بسلطة حاكمة، تدعم فكرا سياسيا وفلسفيا بعينه؛ وتدعم المؤرخين المناصرين لها، وتروّج لما يطرحونه.

لتكون لدينا إشكالية أخرى، وهي احتشاد السلطة وأجهزتها، وتأييدها لمذهبية فكرية وفلسفية معينة، ومن ثم السعي إلى فرضها على الناس، وتطبيقها في المقررات الدراسية التعليمية، في مختلف مراحل التعليم. كما أن هناك بعض الأنظمة لم تسمح بأية تفسيرات تاريخية أخرى موازية، وأصرت على احتكار رواية التاريخ في منظور واحد، وتجاهلت - وناصبت العداء - الروايات الأخرى للتاريخ، مثل التاريخ من منظور الجماعات المعارضة، وتاريخ الأقليات، ونفس الأمر ينطبق على التاريخ من وجهة نظر كولونيالية/ استعمارية، والذي تم تسويقه للشعوب الأوروبية، وأيضا للشعوب المستعمَرة. ويندرج في هذا الصدد ما يسمى "تاريخ المهمشين "، وهو فهم مختلف للتاريخ، وكتابة من نوع آخر، تركز على الدهليز والمخفي في التاريخ الرسمي (تاريخ السلطة)، وتهدف إلى تقريب حياة الأفراد العاديين الذين تركوا آثارا في أحداث التاريخ؛ وذلك من خلال تدوين تجربتهم الخاصة دون إغفال الظروف وسياق العصر الذي عاشوا فيه، كما يتوقف أمام تجربة رواة التاريخ من أسفل، من المؤرخين الإنجليز وكذا الهنود الآسيويين، والذين قاموا بتطوير هذا النوع من التاريخ لإعادة النظر في ماضيهم الكولونيالي. كما يتناول بعض القضايا التي مُنحت الأولوية في الدراسات الأكاديمية، دون إغفال امتدادات هذا النوع في ميدان التاريخ على مستوى أصعدة مختلفة [١١].

وليكون ذلك برهانا ساطعا، على صعوبة اليقين المعرفي، والاطمئنان إلى قراءة واحدة يقدمها المؤرخون وفلاسفة التاريخ. ونؤكد ثانية، على أن القضية ليست في رواية/ قراءة تاريخية بعينها، وإنما في ادعاء الحقيقة المطلقة. وقد تجلى التوجه الحداثي في قراءته للتاريخ، من خلال تطبيق تفسيرات ومذهبيات، ظنت أنها تقدم يقينا وموضوعية في تفسير التاريخ، والواقع أنها يمكن أن تكون قد أضافت منهجيات جديدة، ولكن لا يعني أبدا أن قراءتها نهائية أو تامة الموضوعية، أو يقينية، بل إنها تغافلت عن عوامل أخرى، وأحداث تاريخية.

فقد خضع التاريخ في المنظور الحداثي كما يرى "آلان تورين" إلى الرؤية الكلية الشمولية، التي حلت محل مفهوم المؤسسة والذي كان مركزيا في الفكر السابق، فالحداثة في قراءتها للتاريخ لا تنفصل عن التحديث، الذي يغير من حياة الأفراد ومظاهر

العمران، ورأت أن كل مشكلة اجتماعية هي في التحليل الأخير صراع بين الماضي والمستقبل[١٢]. سنجد أن " تورين " وضع يده على جوهر المنظور الحداثي للتاريخ، المتمثل في البحث عن القوى المغيرة لواقع الإنسان، وجعل الصراع لب حركة التاريخ، وحصره في الصراع بين الماضي والمستقبل، وهذا قد يصدق على البعض فقط. فلماذا يجب أن يكون هناك صراع؟ فيمكن أن يكون هناك استثمار للموارد، واستفادة من القدرات، وتعاون الجماعات/ الدول البشرية، دون صراعات وحروب. وفي النهاية، فإن الصراع تصور أحادي لقراءة التاريخ الإنساني، وهناك تصورات أخرى. والأدهى أن التاريخ بات محصورا في أسباب اقتصادية واجتماعية ومادية فحسب، وتم التغاضي عن أسباب أخرى في حركة التاريخ مثل الأفكار والروحانيات والقيادات.

وهو ما ينتقده " تورين " ويرى أن المنظور الحداثي يُخضع الأفراد ويختزل حياتهم وفكرهم لصالح قوى اقتصادية غير شخصية، فهذه النزعة التاريخية في أفضل نتائجها أو أسوأها نزعة إرادية أكثر منها طبيعية. ويذكر أهمية النظر إلى دور الفاعل التاريخي، وفكرة الضرورة التاريخية، ولقاء شخص أو فئة اجتماعية مع القدر، وهو ما ينطبق مع شخصية نابليون، والثورة الفرنسية وأحداثها [١٣]، وقد أعلت الحداثة من الثورة كوسيلة للتغيير المجتمعي، المستندة إلى ثلاثة عوامل: إرادة تحرير قوى الحداثة، والنضال ضد نظام قديم يعرقل التحديث وانتصار العقل، وتأكيد الإرادة الوطنية التي تتطابق مع التحديث [١٤]. أيضا، فإن الفكرة الثورية حتى في أكثر أشكالها اعتدالاً؛ دافعةٌ إلى الحركة الأكثر تكيفا، أي الأكثر قوة. فتقوم النزعة التاريخية وتعبيرها العملي بالفعل الثوري، بتعبئة الجماهير باسم الأمة والتاريخ ضد الأقلية التي تعرقل التحديث دفاعا عن مصالحها وامتيازاتها [١٥].

فعامل الثورة لا يمكن إغفاله مع عوامل أخرى في قراءة التاريخ، مع التحسب من فكرة التعميم، من خلال قراءة الحقب التاريخية، من منظور الثورة الفرنسية أو الثورات في أوروبا والاتحاد السوفيتي بشكل عام، مما يقودنا إلى تعميم فكر قد يصدق على بعض الحالات، ولا يصدق على الكل. فقراءة الحداثة للتاريخ، خضعت للتغييرات التاريخية التي عاصرها فلاسفة الحداثة ومفكروها، فاتخذوها نماذج لقراءة التاريخ الإنساني كله، وسقطوا بالطبع في التعميم، بدلا من أن تكون الثورات عاملا من عوامل، أصبحت هي العامل الأوحد، وهو ما يخالف حركة التغيير في التاريخ، بمعنى أن التغيير قد لا يكون ثوريا، أو عسكريا، وإنما يأتي بشكل سلمي، مع ظهور قوة روحية أو فكرية، تجمع حولها الأتباع، ويناصرها الشعب، ثم يحدث التغيير. والمثال على ذلك كثير من الحضارات القديمة التي قامت على أسس روحية أو فلسفات، دون ثورات دموية، وسقطت هذه الحضارات، دون ثورة مضادة تواجهها وتسقطها. أيضا، فإن النظر إلى الجماهير على أنهم كتلة واحدة/ أغلبية كاسحة تتوحد من أجل إسقاط أقلية مستبدة متحكمة وحاكمة؛ هو أمر لا يتقبله العقل والواقع بسهولة، لأن الجماهير على فئات وأعمار ومشارب واتجاهات مختلفة، ولا يمكن لكل هذه الشرائح أن تؤمن بالفعل الثوري وشعاراته وفلسفاته ورؤاه، خاصة إذا كانت الرؤية ثورية فلسفية أكثر من كونها ذات برامج وخطط إجرائية، يمكن تطبيقها، عندما يصل الثائرون إلى السلطة.

إن اللافت في فكر الحداثة، أن العقل والعقلانية، أساس في حركة هذا الفكر، والذي أطاح بالمقدس، الذي ساد المجتمع التقليدي، وكان عنصرا فاعلا في تماسكه، فلما جاءت النزعة الحداثية، أعلت من العقل، وسعت إلى أن يكون بديلا لهذا التماسك المفقود. إلا أن الحداثة سقطت في كونها اختزلت نفسها في العقلانية، مما أوصل الأمور في الغرب إلى حد الأزمة، فالعقلانية نجحت في الإدارة والاقتصاد والمؤسسات الحديثة، ولكنها لم تنجح في عقلنة وعلمنة الثقافة في المجتمعات [١٦]، وظلت الثقافة تمتاح من روافد أخرى غير عقلانية، أو أن العقل الحداثي لم يستطع مواجهة عوامل ثقافية أخرى، لا تزال تعتمل في النفوس البشرية، مثل الدين، التقاليد، المشاعر الجماعية، الموروثات الإثنية والقبلية. فنجحت العقلانية فيما يتصل بالمجتمع والمؤسسات والعلوم، وفشلت في الثقافة، بمعنى أن الرواسب الثقافية بقيت في العقول والقلوب بدرجات متفاوتة.

وهذا يجعلنا ننتبه إلى حقيقة مهمة، تتصل بواقع الفكر الغربي ذاته، لنطرح سؤالاً عن مدى تمكن الحداثة في المجتمعات الغربية، وهل طالت مختلف أوجه الحياة: المادية والمعنوية؟ والإجابة بالطبع لن تكون بالإيجاب أو النفي، لأن السؤال يتعلق بواقع معيش، أي درجات من النسبية، التي تحتمل تغييرات عديدة. وعلى صعيد التاريخ، فإن الرؤى الحداثية كانت متجاورة مع المفاهيم والطرائق الأخرى لقراءة التاريخ وتوثيقه، فظل التاريخ وفق رؤية الكنسية/ الدينية وسردياتها قائم، وله مؤمنوه، جنبا إلى جنب مع فلسفات الحداثة، صحيح أن الأخيرة لها الغلبة بحكم أنها وجدت دعما وحضورا في الجامعات ومراكز البحث، ولكن لا ينفي حضور اتجاهات وطرائق أخرى، تقرأ التاريخ، وتنتقد ما ذهبت إليه الحداثة.

١/٣-القومية والوطنية والتاريخ

أعلت حركة الحداثة من شأن العقل، والذات الفردية، والعلمنة، ورفضت/ همشت ما عداها من رؤى ومرجعيات، خاصة المرجعيات الدينية والروحية، وجعلت هويات المجتمعات الحداثية واحدة، متصلبة، ولعل المثال الأبرز يتجلى في الدولة القومية، التي أعلت من شأن التعصب الوطني/ القومي، وجعلته هوية واحدة، ونسيت أن هذا يتعارض مع حقوق أقليات، وثقافات وإثنيات، عاشت على أرض الدولة القومية/ الوطنية منذ قرون طويلة، ولا يمكن السيطرة عليها، وإلغاء هوياتها الخاصة بها، والتي جمعت طوائف الشعب خلف طروحاتها.

لقد رفعت عدد من الدول الكبرى شعار الدولة الوطنية، القائمة على أساس فكرة المواطنة، والانتماء إلى الأرض، التي هي حدود الدولة السياسية، في مواجهة الفكر القومي، المستند إلى تميز جنس ما عن بقية الأجناس. وإذا كانت فكرة المواطنة تعلي من المساواة والإخاء والترابط بين أبناء الوطن الواحد، في حدود أرضه، فإنه نظر إلى التاريخ وفق هذه الحدود المتكونة في العصر الحديث، فاعتز بالآثار الحضارية الموجودة على أرضه، وتغنى بهذه الحضارة، ونسبها إليه، على الرغم من اشتراك أقطار مجاورة له في نفس الحضارة. والمثال الأبرز هنا: الحضارة الفرعونية، فهي ممتدة في آثارها بين مصر والسودان، وكلتاهما يتنازعان في أدبياتهما التاريخية هذه الحضارة، وينسبها إليه. كما أن التطرف في فكرة المواطنة يؤدي إلى نزعة عنصرية بغيضة، تعلي من شأن حامل جنسية الدولة، وتحقر في المقابل الجنسيات الأخرى. وهو ما نراه جليا في النظرة العوراء التي تنتصر دائما لأبناء الوطن، في الداخل والخارج، وتهمل في المقابل أو تتغافل حقوق الجنسيات الأخرى، فقد تثير دولة كبرى مشكلة عظيمة بسبب اعتقال أحد مواطنيها في دولة أخرى، ولا تقيم وزنا لمظالم تعاني منها شعوب عديدة.

العديد من المؤرخين يقرأون الحرب العالمية الأولى على أنها صراع قومي/ وطني، وأنها استندت في شعاراتها إلى الوطنية المتطرفة، التي تعني محو الآخر والسيطرة عليه، وإفنائه. فبريطانيا العظمى غالت في الوطنية، والانتماء إلى التاج البريطاني، ورفعت شعارات عديدة حول ذلك، جعلت الشعب يتغنى بالوطن، ويستعلي في المقابل على الشعوب الأخرى، فلما جاءت الحرب العالمية الأولى وشاهد البريطانيون المذابح الجماعية ممثلة في ملايين القتلى من أبنائهم وأبناء الشعوب الأخرى، ورأوا أن مقولات الوطنية المتطرفة والإمبريالية المتعالية، شعروا بعمق الأزمة، فكانت الخبرة المترسبة في الوعي الجمعي، وفي المزاج الوطني العام، أنه من العبث الاستمرار في إحياء الإمبريالية المغالية في الوطنية التي شهدها العصر الفيكتوري والإدواردي السابقين، والتي كانت تصرخ بتحدي العالم، وتجعل كلا من الرجال والنساء يقومون بالتضحية بأنفسهم من أجل الإمبراطورية. الأمر الذي طرح أسئلة بقوة بعد الحرب العالمية الأولى، واستمرت الأسئلة بعد الحرب العالمية الثانية، بعدما كثرت الدماء وتعاظم التدمير، وكانت الانتقادات موجهة أيضا إلى الشخصيات السياسية صانعة القرار في الحكومة، والتي صبغت خطابها بالدين والوطنية المتطرفة [١٧]، مما مهد لمراجعات ضد الفكر الحداثي، وتطبيقاته التاريخية ورؤاه على صعيد الواقع، وكان سببا في تهاوي الإمبراطورية البريطانية.

أما الفكر القومي فمن أبرز معضلاته أنه قُدِّم للنخبة والعامة بوصفه إيديولوجيا أو عقيدة كلية، تقدم نظاما فكريا كاملا (أو هكذا يتوهمون) يتطلب من الناس الإيمان به بكليته أو الخروج عنه، ولم يقدم بوصفه فلسفة تسعى للإجابة عن تساؤلات عن الوجود والكون والبدايات والنهايات [١٨]، وأزمة الخطاب القومي المقدَّم، أنه يزعم امتلاكه يقينا في صياغة هوية الوطن، وفي التعبير عن تاريخه، وحشد الجماهير وراء شعاراته، وبالتالي لا يسمح بوجود أية معارضة له، وهو ما جعل الاستبداد قرينا للفكر القومي عندما طُبِّق في تجاربه العديدة [١٩]، وما صاحبه من نظم قمعية، ظلت تردد شعارات القومية والوحدة والحرية، وهي تمارس على الأرض أبشع مظاهر الدكتاتورية، وإلغاء الآخر/ المعارض، ومهادنة أعداء الأمة.

وتبدو الأزمة جلية في جذور الخطاب القومي العربي، مثل خطاب حزب البعث، ومؤسسه ساطع الحصري، والذي انطلق من قاعدة تفضيل العنصر العربي، وإثارة الحقد على الآخر المختلف، والغيرة منه في آن، مستغلا حالة التخلف التي يعاني منها العرب في العصر الحديث، بالمقارنة مع الآخر الأوروبي، ومستثمرا صعود الفكر القومي (القومية الطورانية) في تركيا، وغيرها من القوميات في المنطقة، مثل القومية الفارسية، والكردية. فجاء الخطاب مرتكزًا على الانتصار والاحتشاد للعنصر العربي (خطاب إقصائي)، وتحييد كل ما هو غير عربي، مشفوعا بمفردات تفخيم الذات القومية، والتغني بماض عظيم، وإنكار الأغيار، وتجاهل التنوع المجتمعي، ونبذ التشاركية، ونفي الثقافات المختلفة [٢٠].

وعندما قرأ الفكرُ القومي التاريخَ الإسلامي العربي، فإن قراءته انحازت لما هو قومي/ عنصري/ عروبي، وتجاهلت مكونات أساسية لا يمكن التغافل عنها في التاريخ، ذلك لأن العرب لم يصنعوا الحضارة الإسلامية وحدهم، وإن كانوا هم الأساس في حمل الرسالة الإسلامية وإبلاغها للشعوب الأخرى، فهناك شعوب وفئات بأكملها، غير عربية كثيرة، كان لها الفضل في المنتج الحضاري الإسلامي، فتم تجاهل كل ذلك، والإصرار على سردية واحدة للتاريخ الإسلامي يركز على العروبة وحدها، ويقرأ صعود العروبة تاريخيا وحضاريا ثم سقوطها، فيبدأ التاريخ بالنبي العربي محمد (صلى الله عليه وسلم)، ثم الخلافات الإسلامية : الراشدية، والأموية، والعباسية، لأنهم عرب، وينتهي بسقوط بغداد العربية عام ٦٥٦هـ، مغفلا القوميات الأخرى مثل الأتراك والفرس والمماليك والهنود والأفارقة وجهودها الحضارية والثقافية، بل إنه عادى القوميات الأخرى، ورأى أنها شكّلت احتلالا لأقطار العروبة مثل: الأكراد والأتراك والمماليك، علما بأن الخلافة الإسلامية بممالكها المتعددة، كانت تجمع بين هذه القوميات في إطار ديني وسياسي واحد.

فكتابة التاريخ القومي اعتمد نزعة إقصائية قائمة، بتمسك الفكر القومي بمنظور أحادي يغلّب النزعة القومية المؤسسة عليها الدولة، ويقصي كل ما يخالفها من أفكار ونزعات، كما يغض الطرف عن تاريخ الأقليات والإثنيات، ويفرض رواية واحدة، تتبناها السلطة، وتلغي ما عداها من روايات.

على صعيد آخر، وبالنظر إلى تطبيق الإيديولوجيات القومية في الصراعات السياسية المعاصرة، فإن السلطة التي اتخذت من الفكر القومي غطاء سياسيا وفكريا لها؛ انحازت إلى القطرية والفئوية على حساب البعد القومي، فتم التفاخر بكل النزعات القطرية والإقليمية، والتي قد تتعارض مع رؤيتها القومية للتاريخ، ليتحول الأمر إلى صراعات قطرية بين أقطار تتبنى فكرًا قوميًا واحدًا، مثل الصراع بين العراق وسورية، على الرغم من أن القطرين حكمهما حزب البعث القومي، وتحول إلى مناصرة سورية لإيران (ذات القومية الفارسية) في حربها ضد العراق، لنكتشف في النهاية أن القومية كانت شعارات، أكثر من كونها استراتيجية للتحرك السياسي.

كما أن الاستغراق في الإيمان بالفكر القومي والتمترس حوله، وجعله محركا للأنشطة السياسية يمكن أن يكون سببا في إشعال حروب دموية. والمثال على ذلك: حرب البلقان (١٩٩١-١٩٩٥م)، حيث وجدنا تلاقيا بين النظام الشيوعي الذي صنعه " جوزيف تيتنو "، وجعل من أقاليم البلقان المختلفة في إثنياتها ولغاتها وأديانها ؛ جعل منها دولة مركزية، مؤسسة على مبدأ حكم الفرد الواحد للدولة، متأثرا بالتجربة الشيوعية في الاتحاد السوفيتي في وحدة فيدرالية، وقد جعل " تيتو " – بحكم أصله الكراوتي – قومية الكروات والصرب والسلاف ليوغسلافيا هي المسيطرة لغة وهوية على دولته، مشعلا نار القومية، من خلال إعطاء الصرب والكروات نفوذا في الدولة وفي مناطق كل منهما، وتحولت الدولة إلى صراعات مكتومة بين قومياتها وانتماءاتهم المختلفة، ولاذت كل قومية بهويتها، حتى انفجرت الأوضاع في حرب دامية، اختلطت فيها المشاعر القومية (الصربية والبوسنية والكروات والألبان..)، مع الانتماءات الدينية، باختلافاتها المذهبية بين المسلمين والأرثوذكس والكاثوليك [٢١]، فصار صراعًا إثنيا قوميًا ثقافيًا دينيًا.

لقد حرص "تيتو" الشيوعي على إشعال نار الصراعات القومية، على الرغم من رايته الماركسية المرفوعة، والتي ترفض الأممية، وتؤمن بوحدة الشعوب في سبيل غاياتها الشيوعية، واستغل " تيتو " هذه الصراعات لاستمرار حكمه، على مبدأ "فرق تسدْ"، وتحولت القومية إلى عقيدة وهوية جامدة، وبدلا من أن يحرص النظام الحاكم على دعم التعايش وفق قاعدة التنوع ؛ أصبحت القوميات والإثنيات سببًا للتنازع والتصارع، وللأسف اختلطت أوراقها مع الدين من جهة، والتهييج الشعبي من جهة أخرى، فكانت المحصلة مئات الآلاف من الضحايا، وتمزق أرض البلقان وشعوبها، ووجود ثارات وأحقاد في النفوس يصعب نسيانها لأجيال.

ومن المشكلات البنيوية في الفكر القومي غياب المضمون السياسي والاجتماعي للدولة القومية، وعدم تأسيس قوى اجتماعية حقيقية حاملة للمشروع القومي، وكذلك نظرتها إلى الأقليات والإثنيات المخالفة، وكذلك موقفها من الديمقراطية[٢٢].

بالإضافة إلى أن الدولة القومية ليست حلا لدول متعددة الإثنيات والهويات والثقافات، كما هو الحال في الهند وجنوب أفريقيا، فالحل لمثل هذه الدول النظام الديمقراطي، القائم على التعددية الثقافية والتسامح وقيم التعايش والتثاقف.

ومن نكبات الفكر القومي العربي أن مثقفين قوميين كثرًا - وحركات سياسية قومية عدة -لم يجدوا حرجًا في منح "السلطة القومية" العسكرية ولاء، وأن يروا في قيامها كدولة قومية واحدة، بغض النظر عن ماهيتها وتكوينها. وكانت كل معركتهم الفكرية أن تستمر هذه النواة وتشتد عودا فلا تنتكس أو تأفل.

لم يسائلوا هذه السلطة وهذه الدولة من الداخل، فلم يفحصوا أعطابها، ومواطن الخلل فيها، ولا الآليات المضادة التي تدفع نحو تآكلها، ولم يضعوا الدولة في الميزان لأنهم لا يملكون رؤية مكتملة حول الدولة؛ سوى أن الدولة معطى جاهز وواقعة لا ريب فيها! فقضيتهم تحقق الدولة القومية، وهذه ينبغي أن تقوم بأي شكل وبدون شروط: مثل الانقلاب العسكري، أو التوحيد القسري، أو اللاتكافؤ بين أطرافها[٢٣].

وعلى صعيد آخر فإن الفكر القومي إذا اقترن بالرغبة في إقامة دولة حامية للقومية؛ سيؤدي إلى ظهور كيانات صغيرة ضعيفة تتمسك هي الأخرى بقوميتها، وهو ما حدث في أوروبا، فوفقا لدراسة ألمانية Minderheitenrechte شارك في تحريرها من قبل Pan and Pfeil (٢٠٠٢) هناك ٨٧ شعبا أوروبيا، ويشكل ثلاث وثلاثون منهم غالبية السكان في دولة واحدة على الأقل ذات سيادة، في حين ال ٥٤ المتبقية تشكل الأقلية. ويقدر العدد الإجمالي للسكان أقلية وطنية في أوروبا ١٠٥ مليون شخص، أو ١٤٪ من ٧٧٠ مليون الأوروبي [٢٤]. والمثال الأبرز صراع إقليم كتالونيا الصغير مع السلطة الحاكمة في إسبانيا، ورغبته في الاستقلال، وأيضًا صراع الأكراد في شمال العراق مع الحكومة المركزية في بغداد.

ومن هنا، كان الانتقاد لـ "فكرة الحداثة عندما تحددت بتدمير النظم القديمة وبانتصار العقلانية؛ (وبأنها) قد فقدت قوتها في التحرر وفي الإبداع، ولا تستطيع الصمود أمام الدعوات المعارضة مثل الدعوة الكريمة لحقوق الإنسان، وصعود الاختلافية والعنصرية"[٢٥]. وللأسف فإن الحداثة ارتبطت سياسيًا بحكومات سلطوية، استندت إلى الفكر القومي، أو الفكر القطري/ الوطني لتأسيس نظم حاكمة جديدة، مثل الدول في أوروبا وفي العالم العربي، وهي في غالبيتها مالت إلى الحكم الاستبدادي، المؤسس على نزعة قومية تطرفت إلى عنصرية وطنية بمرور الوقت، وأضحت سببا أساسيًا في تفكك الدول.

المبحث الثاني ما بعد الحداثة والتاريخ (النقد والتفكيك والمآلات)

في المبحث الثاني نسعى إلى مناقشة استراتيجيات ما بعد الحداثة في قراءة التاريخ، والتي انطلقت من انتقاداتها المباشرة إلى مآلات التاريخ وتمثيلاته كما تبدت في مؤلفات المؤرخين الحداثيين، والعوالم المتخيلة التي شيدوها في قراءاتهم للتاريخ. ولأن لبّ فكر ما بعد الحداثة هو المراجعة، والتقييم، والنقد، فإنه لا يقيم أبنيته الفكرية على النقد فقط، وإنما ينظر إلى الثمار المنتجة في أبحاث التاريخ الحداثي، ويقارن بينها وبين الجذور التي أنبتتها من فلسفات ومرجعيات، ومن ثم يتطلع مقارنا إلى منجزات العلوم والأبحاث الإنسانية، ليختبر فرضياته، ويناقش منطلقاته.

وعلينا الانتباه إلى أن فكر ما بعد الحداثة ليس كلا واحدًا، وإنما هو جهود عديدة، تلتقي في مجرى النهر، وكأن ما بعد الحداثة نشأت بعمل كلّ مفكرٍ فردٍ على حدة، حتى أن بعض المفكرين ما بعد الحداثيين، يرفضون إلحاقهم بهذا التوجه، مستمسكين بجهودهم الفردية، مثل " جاك دريدا " الذي يعلن صراحة أنه لا يفهم حركة ما بعد الحداثة، ولا يستطيع الحكم على ما لا يعرف أو يفهم، على الرغم من أن تفكيك المعنى من أهم استراتيجيات ما بعد الحداثة، ورائدها هو دريدا[٢٦]، وهذا في رأينا قضية تخطاها الواقع، فتيار ما بعد الحداثة بات مستقرا في الفكر العالمي، ولا يمكن بأي حال أن نعده ضمن حركة تصحيح الحداثة لمسيرتها، لأن ما بعد الحداثة نقد ممنهج، واضح المعالم والقسمات، لما وصلت إليه حركة الحداثة في العالم، في ضوء تهاوي دول وأحلاف سياسية بنَتْ مرجعياتها الفكرية على فلسفات حداثية. وكذلك ما أسفرت عنه النظريات والانتقادات العلمية والعقلية للموروث الحداثي، وما تحقق منه على أرض الواقع في العالم.

في ضوء ذلك، سنناقش استراتيجيات ما بعد الحداثة في نقد الحداثة تاريخيا، بناء على ما ذُكِرَ في المبحث السابق، مع الربط - على قدر ما يتاح – بالأمثلة والبراهين، التي تؤكد على التقييم ما بعد الحداثي للتاريخ والتاريخانية.

٢/١-إستراتيجيات ما بعد الحداثة في قراءة التاريخ

تستند نظريات ما بعد الحداثة - في رؤيتها إلى علم التاريخ - إلى جوهر فلسفتها التي تعيد قراءة الأنساق الفكرية، والنظريات، والمرجعيات الفلسفية، التي سادت العالم في العصر الحديث، خاصة في القرون : الثامن عشر، و التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، وأساسها المشروع الحداثي، الذي تبنته الحضارة الغربية، بكل ما انبثق عنه من فلسفات، كانت لها أبعادها وآثارها السياسية والاجتماعية والثقافية والفنية، وبكل النجاحات والإخفاقات والتقلبات التي صاحبت تطبيقه في الواقع، ولعل هذا أبرز ما يميز حركية الفكر الغربي، من حيث طرح الأسئلة المطروحة دائما على ما هو قائم، وتشريح الحاضر في ضوئها، ومن ثم التطلع إلى المستقبل، مما يدل على اتساع حرية النقد والتقويم بشكل مستمر.

فحركة ما بعد الحداثة، تمثل نقد الفكر الغربي لذاته، وإعادة تقويم وتقييم مشروع الحداثة الغربي برمته، والذي انعكس بدوره على كثير من دول العالم، بحكم أن الغرب الأوروبي والأمريكي، لهما الغلبة على مختلف الأصعدة، ومن الطبيعي النظر إليهما بوصفهما قاطرة البشرية نحو التقدم. وإن وُجِدت – بالطبع – تجارب نهضوية وتحديثية أخرى، تقاربت أو تباعدت عن التجربة الغربية، ولكنها امتاحت منها الكثير، وهذا ديدن المسيرة الإنسانية، في الاستفادة من تجاربها.

وقد وقفت ما بعد الحداثة موقف المتشكك/ المتمرد/ رافض اليقين من أي كتابات تفترض أنها تقدم الحقيقة بشكل مطلق. فالمنجز الأساسي في فكر ما بعد الحداثة، أنها غيرت من القوالب الجاهزة، وتشككت بقوة إزاء القوانين والأنظمة والقواعد التي تشكل خطابات المنتج المعرفي والأدبي والفني والتاريخي في العالم المعاصر، ورفضت ما بعد الحداثة في الوقت نفسه المسار الواحد الذي يتخذه مجتمعٌ ما نحو التاريخ، بمعنى أن يتبنى قراءة أحادية للتاريخ، تهمل/ تحارب/ تتغافل/ ترفض سائر القراءات الأخرى، والتي هي مكملة بلا شك لأبعاد التاريخ.

وهذا ما عبر عنه فيلسوف ما بعد الحداثة " إيهاب حسن "، بتأكيده أن ما بعد الحداثة تعتمد على النظر والتأمل في كثير من القضايا المتصلة بالحضور التاريخي والتفاعل اللغوي، وأبعاد المعرفة في علاقتها بالسلطة والقوة في عصرنا. فالتاريخ مثلا يتأرجح بين الاستمرارية وعدم الاستمرارية، وفق المعايير التي يمكن قراءتها في أطرها، ويدفعنا إلى معرفة الأفكار والمؤسسات، ومدى اتصالها أو انقطاعها عن مسارات التاريخ، وتشكلات حضوره ومكوناته، كما يمكن قراءة الحدث التاريخي وفق حقول ومجالات عديدة، ووفق نظريات عدة تعود إلى ماركس وفرويد وداروين وبودلير وسيزان، ضمن فلسفات العقل الغربي[٢٧].

فيمكن تفسير أحداث التاريخ ضمن معطيات ورؤى شتى، وبالتالي لا توجد معرفة تاريخية يقينية، وإنما هو خاضع إلى مؤثرات كثيرة، وليس قراءة واحدية أو أحادية، بل الانفتاح على قراءات متعددة نابعة من فلسفات الحداثة نفسها مثل القراءة القومية، أو التحليلية النفسية، أو الاجتماعية، أو المادية، أو الطبقية.. إلخ، وكلها نظريات تقدم سرديات تزعم الشمولية في قراءة التاريخ من منظورها؛ بجانب سبر أغوار المدونات التاريخية لغويا وإشاريًا، وعدم الاكتفاء بتفسير واحد في النص. في المقابل، فإن ما بعد الحداثة في سبل قراءاتها وتحليلها؛ تركز بشكل لافت على سرديات تأمل الذات والتشظي الساخر، والتركيب والخيال [٢٨]. إن استخدام مصطلح الـ " سرديات " في التأمل الذاتي، يعني عدم التوقف عند الفكرة أو الطرح النظري، وإنما قراءته ضمن الأنساق/ المظاهر/ الحوادث/ التجليات/ التطبيقات المتجسدة في الواقع، وهذه قراءة خاضعة للذات في الدرجة الأولى، لأنها تحتاج إلى طول تفحص، وعمق نظر.

أما "التشظي الساخر"، فهو الاستراتيجية المفضلة في فكر ما بعد الحداثة، حيث تعتمد التفكيك/ التشظي سبلا لفهم العالم، فلن نفهم الظواهر المتكاملة والمجسّدة في كياناتها القائمة، إلا بتفكيك أجزائها وعناصرها، وبالتالي لن يخضع العقل لإبهار الزعم بالاكتمال؛ بقدر ما يستنبط ما وراء الجزئيات، ويتعمق الأزمة فيها، ثم تأتي استراتيجية " التركيب والخيال "، والتي هي ناتج طبيعي للتشظي، فإذا فككنا ما هو مكتمل، فإن علينا تخيل ما يمكن تشكيله من جديد، فأي هدم يجب أن يتبعه بناء، وإن كانت ما بعد الحداثة برعت كثيرا في الهدم/ التشظي، إلا أنها لم تقدم بناءات كبرى، تُصلِح الخلل في الأبنية الفلسفية للحداثة، أو تبني جديدا منها. والأمر يتضح في قراءة التاريخ، حيث هاجم مفكرو ما بعد الحداثة فلسفات قراءة التاريخ المستندة للحداثة، ورأت أنها تقدم يقينيات زائفة، وأجوبة ناقصة لأسئلة كبرى.

وهو ما يحدده " إيهاب حسن " في موضع آخر، حيث يقرر أن الموقف الفكري لحركة ما بعد الحداثة من التاريخ ينطلق من رفض الفلسفات الشمولية، مع التركيز على الجزئيات والتفاصيل والرؤى المجهرية للكون والوجود. ويتبعها أيضا رفض الحتمية الطبيعية والتاريخية، التي أشاعتها فلسفات الحداثة، ولا سيما مفهوم التطور الخطي. ومناهضة كل أشكال السلطة، سواء في الخطاب أو السياسة أو الفن. وأيضا رفض اليقين المعرفي المطلق، وكذلك المنطق التقليدي، الذي يقوم على تطابق الدال والمدلول، أي تطابق الأشياء والكلمات [٢٩].

فجوهر فكر ما بعد الحداثة متمثل في نفي اليقين المعرفي الذي روّجت له فلسفات ما بعد الحداثة، وكشف ما وراء تفسيراتها من تناقضات فكرية وواقعية، من خلال تفكيك البنية الفكرية التي تشكل السردية التاريخية المقدمة. فيمكنك تقديم قراءة كبرى للتاريخ من المنظور الماركسي مثلاً، المستند إلى المادية الجدلية وصراع الطبقات، بخطاب يزعم في طياته عرض رؤى عقلانية مادية، ويقنع القارئ أنها صحيحة في منطقية أسبابها ونتائجها. وهو الشرك الذي سقط فيه الماركسيون، وتمسكوا بها، دون الالتفات إلى النقد الحيوي الموجه إلى النظرية الماركسية وقراءتها للتاريخ، والذي بدأ

مبكرًا منذ نهايات القرن التاسع عشر، واستمر من قبل المفكرين الأوروبيين طيلة القرن العشرين. فقد رفض نقاد الماركسية التاريخية التفسير الاجتماعي الاقتصادي بوصفهما عاملين وحيدين في قراءة التاريخ؛ ورفضوا تبعا لذلك نظرية الطبقتين المتناحرتين (صراع الطبقات) والنزعة التخطيطية المتكلفة[٣٠] لمراحل التطور التاريخي، ودعوا إلى التخلي عن الأيديولوجية الماركسية والعودة إلى فلسفة كانط [٣٠]؛ وجوهر هذه الفلسفة: التعرف على محدودية العقل البشري وقصوره المعرفي وبنيته ذاتها، مع نقد الميتافيزيقا التقليدية ونظرية المعرفة الكلاسيكية، وكان أجمل مساهماته وأبدعها كتابه نقد العقل العملي الذي بحث فيه جانب الأخلاق والضمير الإنساني، والانطلاق منهما [٣١].

وهي فلسفة لها آثارها المهمة بلا شك، لأنها تحدّ من غرور العقل البشري، وتسلطه، والمبالغة في تقديره للأمور، وإصداره أحكاما مطلقة، وتقف أمام النزعة العقلية المتألهة، التي وضعت ربطت العلم بالعقل، وجعلتهما مضادينِ للدين، فأضحى العقل/ العلم في مواجهة مع الدين، وجعلت للفلاسفة سلطانا لا يقهر، ومنحتهما قداسة غير قابلة للنقاش، ونزعت في المقابل القداسة عن الأديان. ونظن أن فكر ما بعد الحداثة ارتكز بشكل أساسي على فلسفة كانط، لأنه أعاد النظر في العقل وآلياته وتكوينه وقصوره، ومن ثم توجه بالنقد المباشر للعقل الفلسفي المغلق على أفكار وتصورات بعينها، ويصدر أحكامًا مطلقة وفقها. وعلى الرغم من ذلك، فإن هناك البعض من مفكري الحداثة يرفضون بنية العقل في فلسفة كانط، ويرون أنها تؤسس لما يسمونه المثالية الكانطية التي تتحول فيها الذات التاريخية إلى أبنية ذهنية مطلقة [٣٢].

وقد جاء نقدهم لكانط مؤسسًا على استراتيجية فكر ما بعد الحداثة نفسها، التي ترفض أي بناء ذهني للعقل بشكل مطلق، فالعقل عندهم: قاصر، محدود، خاضع لمؤثرات كثيرة، فلا تقبل أحكامه، ولا يتم التسليم بها. أما انتقادهم لما أسموه " البناء النهائي للعقل " -كما قرأوه في فلسفة كانط - فذلك أن العقل ابن لمرحلته التاريخية، بكل ما فيها من علوم ومنجزات ومؤثرات، وهو ابن أيضا لصاحبه بكل ما تحويه ذاته من تحيزات وقناعات. وهذا معناه، أن حركة ما بعد الحداثة، وقفت مضادة تمامًا لأي بناء عقلي ذهني مغلق في تصوراته، وينتصرون في المقابل لنسبية تكوين العقل وأحكامه. وبذلك فإن نقدهم لكانط، غير مضاد له، بقدر ما يعمق جوهر العقلية الكانطية.

على جانب آخر، فقد هاجم مفكرو ما بعد الحداثة -ومعهم نقاد الفكر الماركسي -مختلف التحليلات الوصفية الضخمة التي اتبعها الماركسيون في تفسيراتهم للعالم والتاريخ، ثم استمروا في نقد ما أسموه البدائية والتبسيطية المفرطتين في وصف المراحل الأساسية لتاريخ المدنية. ولم يكن هذا إلا منظورا مكررًا من خارج مقولات الماركسية في نزوعها الأصلي ومراجعها، ومن أبرزها التركيز على الطبقة العاملة، وحصر التفسير في التصور المادي للتاريخ. ومصطلح "مادي" هنا مهتم بالطريقة التي ينفّذ بها الإنتاج المادي (تقنية الإنتاج) وفق شروط الملكية أي أن علاقات الإنتاج هي العامل المحدِّد في التنظيم السياسي وفي التمثيل الثقافي لفترة زمنية. كما وجه علماء الاقتصاد السياسي انتقادات حادة لهذا التصور المادي للتاريخ الذي لا يضم ببساطة إلا نقدًا لتمثيلات زائفة [٣٣]، مما يعني حصر قراءة التاريخ ضمن سببية واحدة تتمثل في العوامل المادية البحتة، بكل ما ينتج عنها من علاقات، وتجاهل عوامل أخرى مهمة في تفسير الأحداث. فالتاريخ أحداث ووقائع بشرية في البدء والمنتهى، مما يجعل هناك دوافع عديدة للتغيير والحركة والتأثير، مثل الدوافع الدينية، والاجتماعية، والرغبة في الزعامة الفردية، وتكوين الدولة، وبناء الأمم، وتأسيس الحضارات، وأيضا التعرض لكوارث طبيعية، ناهيك عن شروط البيئة الجغرافية، وطبيعة العصر، وخصائص الشعوب النفسية والجمعية.

لقد أقامت الفلسفة الماركسية بنية فكرية ضخمة، متكاملة في أسسها الفلسفية، وفي منطقها العقلاني المادي، المؤسس على قراءة المجتمعات طبقيا، وفق مبدأ الصراع، وهو بنية شمولية، توهم من يقرأها بحتمية منطقها، بل ووجوب الأخذ بها، لأنها مستندة إلى العقلانية بأسبابها المادية والاجتماعية. ولكن إذا أعملنا استراتيجيات ما بعد الحداثة المعتمدة على: التأمل، والتشظي، والخيال، والتركيب، فإننا سنجد بناء تاريخيا أحادي التوجه والمنطلقات والثوابت، مما يسهل تفكيكه وتشظيه، فهناك عشرات الأدلة المادية والواقعية التي ستنخر في مكوناته، وستهدم العقلانية نفسها المبني عليها، ومن ثم ستقترح أبنية أخرى، من الأدلة المتعارضة، لقراءة التاريخ، مما يعني أنها ذكرت أحداثا وتغافلت عن أخرى.

ووفق فلسفة كانط فإن العقل الماركسي نحّى الأخلاق والضمير/ الدين، واكتفى بما هو مادي، وهو تجبر من العقل الماركسي، وافتئات على الأنماط الأخرى من العقول الفلسفية،

بل ورفض لوقائع قائمة، في ضوء أن العقل الإنساني – وإن تعاظم علمه واتسعت معارفه – يظل في قصور، بحكم تحيزاته وقناعاته المسبقة، والأحاسيس المسيطرة عليه، وغير ذلك. فما يميز ما بعد الحداثة في قراءتها ونقدها، أنها تهدم بالعقل والنقد، وقد تسعى إلى التركيب من جديد، دون احتكار لتوجه معين أو التمترس خلف فلسفات سيأتي حتما من ينقدها مستقبلاً. ومن هنا، فإن ما بعد الحداثة طعنت في كل وجه من وجوه التنوير، وفي الأساس الكامل للحداثة، وتحدّت اليقين المعرفي، وتشككت في موضوعية العلم[٣٤].

وكما يشير "فرانسوا لوتار "صراحة: "إنني أعرّف ما بعد الحداثي بأنه التشكك إزاء الميتا – حكايات، هذا التشكك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم، لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفا. وأبرز ما يناظر قَدم جهاز إضفاء المشروعية الميتا- حكائي، هو أزمة الفلسفة الميتافزيقية ومؤسسة الجامعة التي كانت تعتمد عليها في الماضي"[٣٥]. فاستراتيجية التشكك ما بعد الحداثي؛ تتشكك على أسس علمية، تنظر إلى واقع العلوم، وما كشفت عنه الأبحاث والدراسات والتجارب، في مجالاتها العديدة: الإنسانية والتطبيقية، ومن ثم توجه أسئلتها وانتقاداتها إلى الموروث الحداثي، من واقع ما أسفرت عنه التجارب في المجتمعات الغربية. وهنا نرصد أمرًا مهمًا، وهو أن ما بعد الحداثة اتخذت من العلم سبيلا لها، بمعنى أنها لم تكتف بالنقد الفلسفي والفكري لفلسفات التنوير والحداثة، فيما يسمى نقد الأفكار، وإنما استندت إلى منجزات العلم ذاته، وما تحقق على أرض الواقع من ثمرات أو نكبات، ومن ثم أعادت تقييمها للرؤية التاريخية الفلسفية الحداثية.

وكي تتضح الصورة أكثر، فإن من ثمار التنوير الأوروبي إعلاءه شأن العقل والعلم في القرن التاسع عشر؛ على حساب ما هو روحاني وقيمي وديني، فكانت المحصلة نزعة عبثية وسودواوية، وفلسفات كابية، واغتراب الإنسان الأوروبي ومادية الإنسان الأمريكي، وتخبطه في الحياة في القرن العشرين، فكان لابد من تقييم التنوير ومدارسه. وكما أوضح الفيلسوف جون ديوي هذا المنحى المادي، خلال قراءته للمجتمع الأمريكي، حيث يرى أننا نعيش بالفعل في القرن العشرين، ولكن نمط حياتنا المادي القاسي، وأفكارنا وأحاسيسنا تشابه الحياة خلال القرنين الثالث عشر والثامن عشر، فنحن نعيش في حضارة مادية نقدية، المال كل شيء فيها، فأضحى المجتمع طبقتين: عمال، ورجال أعمال، تعيش طبقة العمال في خوف دائم، من فقدان العمل، أو التقدم في السن، فتكون حياتهم دون اطمئنان[٣٦]. بنى "ديوي" رؤيته على المجتمع الأمريكي، والذي لا يختلف كثيرًا – في القرن العشرين، عن مجتمعات غرب أوروبا ووسطها: ماديًا وفكريًا ونفسيًا.

ونفس الأمر مع الفكر القومي، فما تحقق على صعيد الواقع، كان زيادة الحروب، واشتداد التعصب، والتيه بالذات الجمعية، واحتقار الآخر من الشعوب الضعيفة أو الفقيرة أو المتأخرة حضاريًا، وتقديم قراءات تاريخية تتجاهل منجزات الشعوب الأخرى المختلفة عرقيًا وقوميًا. مما يعني أنها قراءة مضللة مزيفة أو غير مكتملة؛ مما يطعن في المنهج ذاته، وأسسه الفلسفية القومية. وهو ما أشار إليه أحد القوميين العرب، عندما أدان التمترس حول الذات الفردية أو الفكرية أو الجمعية، مفرقا بين القومي والقوموي، فالأول يعتنق الفكر، ولكن يضعه في إطار إنساني بناء رحب متسامح، أما الثاني فهو يتحجر، ويختال، ويقاتل من أجل دوام رؤاه، وإن تصلبت، وصارت وثنا يعبد[٣٧].

٢/٢-التاريخ والذات

جاءت مناقشة ما بعد الحداثة للتاريخ من زوايا عديدة، وعبر طرح الكثير من الأسئلة حول ماهية التاريخ، ونوعية الكتابة التاريخية، والغرض منها، وموقف المؤرخ مما يكتب، وتقاطع التاريخ مع العلوم المختلفة. أي النظر إلى التاريخ بوصفه وثيقة ومدونة، تقبل الجدل والتفكيك والتشظي والنقد والتقييم، خاصة في التاريخ المكتوب من قبل فلسفات الحداثة ومناهجها التفسيرية له.

ولا شك أن هذا تطور كبير في مفهوم علم التاريخ، حين يصبح التاريخ خاضعا للتفسير والرؤى المتقاربة، بوصفه ملتقى للعلوم الاجتماعية، وملتقى أيضا للذات والموضوع: ذات المؤرخ، وموضوع الكتابة التاريخية ذاتها، مع التركيز على قضية التاريخ بوصفه فرعا من المعرفة (Discipline). فالتاريخ لا يقتصر على كتابة أحداث الماضي التي وقعت، وإنما هو في الواقع مجرد كتابة عن الماضي، من كتابات أخرى[٣٨]. وهذا أول ما فجرته ما بعد الحداثة، اعتبار التاريخ نصًا، قابلاً للنقاش، وأن المادة التاريخية تحتوي تفسيرات عديدة، وتتداخل في كتابتها مؤثرات كثيرة.

ونتوقف هنا عند مفهوم النص التاريخي، فثمة أمور عديدة تتصل به: زمن الكتابة، لغة النص، المؤرخ كاتب النص بكل تحيزاته الفكرية والشخصية والاجتماعية والسياسية وأيضا بحدود رؤيته واطلاعه على الحدث ذاته، وكذلك تتأثر ببيئة النص، العصر الذي صيغت فيه. ومن هنا فإن ما بعد الحداثة تستند إلى

النص التاريخي/ المدون، بوصفه وثيقة مادية، وتخضعها للدراسة العلمية الدقيقة، التي لا تكتفي بمقارنتها مع نصوص أخرى، وإنما تنظر إلى الذات المؤرخة نفسها.

ويبرر مفكرو ما بعد الحداثة هذا التوجه، بأن طبيعة الكتابة التاريخية ووظيفتها تتشكل عبر افتراضات نظرية مسبقة، والتي يعكسها المؤرخ ويدونها فيما يكتبه عن الماضي، وهذا ما يسمى الإطار الذي تصاغ منه الأدوات المفاهيمية، والتي هي الأساس العلمي في البحث التاريخي، على مستوى التفكير والتدوين، مما يفتح المجال واسعا لتفسيرات متعددة ومحتملة للنص التاريخي. وتتنوع الأدوات المفاهيمية وفق منطلقات المؤرخ وإجراءاته وهي فردية في طابعها، على مستوى الأسئلة والقضايا والمشكلات والافتراضات، التي تظل حقا مشروعا للمؤرخ [٣٩].

فعمل المؤرخ المبدئي مطروح للنقاش، والذي قد يتجاوزه بعض مفسري التاريخ ومنظريه، من أجل تقديم رؤية كلية فلسفية، فيعيدنا فكر ما بعد الحداثة إلى جوهر النص التاريخي في مراحله الأولى: تمحيصًا ونقدًا، ثم في مراحله التالي. فنزعة الشك ما بعد الحداثي تنظر بشفافية لعمل المؤرخ المنطق من ذاته الفردية، بكل ما تشتمل عليها من انحيازات ومنهجيات وقناعات. حيث تنتقد ما بعد الحداثة الذات الحداثية لكونها تتأسس على ذاتية متكاملة تسعى إلى تحقيق تماسك داخلي، وعلاقة كاملة مرضية مع العالم الواقعي خارج الذات، على نحو ما نرى في الفلسفة الماركسية، والرؤية الفرويدية. فهي ضد المثالية الأفلاطونية التي تكمن الحقيقة فيها في فضاء شفاف من الأشكال المثالية، وهي ضد الانعكاسية الإمبريقية التي يظهر فيها العقل كزجاج شفاف، ومن ثم يحل اللايقين ما بعد الحداثي محل نزعة الشك الحداثية [٤٠].

فكثير من الادعاءات الكبرى التي روّجت لها المذاهب الحداثية أضفت أشكالا من الشرعية والسلطة على الممارسات الثقافية، وأيضا على قراءتها للتاريخ، والتي رأت فيه أن القراءة المذهبية الحداثية للتاريخ تقدمية المنحى، وأن المعرفة ستحررنا، وأشاعت ما يسمى بفكر التحرر والخلاص التدريجي للبشرية، والوصول إلى يوتوبيا أرضية، كما أكدت على انتصار العلم، ودحر كل ما عداه [٤١].

تركز فلسفة التحليل التاريخي – في منظور ما بعد الحداثة – على طبيعة الكتابة التاريخية وطرائقها بوصفها فرعًا من المعرفة، تتوزع ما بين الذاتي والموضوعي والإيديولوجي والافتراضات، ومن هنا لابد من النظر في كيفية تطبيق المؤرخين لمنهجياتهم، والدوافع والأفكار التي كانت وراء استخدامهم لها [٤٢].

ولذا، يفضل ما بعد الحداثيون استخدام مصطلح الخطاب التأريخي Historiographical Discourse، بديلا عن مصطلح كتابة التاريخ، أو الكتابة التاريخية History Writing لمناقشة مدى توافر الموضوعي والذاتي في عمل المؤرخ، مع النظر في الزمنم/ الحقبة التي عاشها المؤلف، ومجموعة العمل معه، وسيرته الذاتية، والمزاعم/ الأهداف المعلنة من قبله. كما تبحث أيضًا في كون الخطاب التأريخي ملتقى للفيلسوف والمنظر والمؤرخ[٤٣].

فمفهوم الخطاب التأريخي أو التاريخي، يضاف إلى مفهوم النص التاريخي ذاته، فكل نص يحوي خطابا ما، وعلينا إعمال الدرس والتأمل في مفردات هذا الخطاب، واتجاهاته الفكرية، ومشاعر من قاموا بصياغته. وتستفيد ما بعد الحداثة هنا من منهجيات تحليل الخطاب المختلفة، التي سبقت وواكبت صعود حركة ما بعد الحداثة، فتخضع مختلف الكتابات التاريخية والتأريخية للتحليل، وهذا التحليل لا يكتفي بمحتوى الخطاب اللغوي والمعرفي والمعلوماتي والزمني والمكاني، وإنما ينظر أيضا إلى ما وراء الخطاب، بمعنى مَن دعّم المؤرخ، ومن سانده، من السلطة، كما ينظر إلى الجمهور المستقبل لهذا الخطاب في النص التاريخي.

وقد تمسّك مفكرو ما بعد الحداثة بأهمية الوقوف عند ذاتية المؤرخ، أي أن من حق المؤرخ – في منظور ما بعد الحداثة – أن يُعمل ذاته فيما يكتب، دون الادعاء باحتكار الحقيقة فيما يقول. بمعنى آخر: اكتب التاريخ كما تشاء، ووفق والصياغة التي تريدها، دون دوجماطيقية أو اختيال أو الادعاء بامتلاك الحقيقة، ومن حق متلقي هذا الخطاب الاختلاف معك، ومناقشة مدونتك، ورفض آرائك. وهي رؤية تنتصر إلى كون المؤرخين بشرا، يتفاتون في مهاراتهم وملكاتهم اللغوية والفكرية والتأريخية، وعلينا أن نتعامل معهم وفق هذا المنحى، لنفسح المجال للإبداع في الكتابة التاريخية من جهة، دون الإخلال بشروط المنهجية والعلمية، وفي الوقت نفسه، إخضاع التاريخ لمنهجيات التلقي الفاعل، الذي يبدأ بذات المؤرخ، ويتعمق في النص المدون، ولا يغيب عنه سياقات الكتابة.

٣/٢-في نقد المنظور التاريخي لما بعد الحداثة

من أهم المآخذ التي يوردها النقاد ضد تيار ما بعد الحداثة إليها فكرة ذاتية المؤرخ، ذلك بأن التمسك بتأمل الذات وسردياتها الخاصة، يدفع الناس إلى إسقاط عوالمهم الجمالية

الكاملة على التاريخ، مما يضفي نزعة جمالية على ممارسات ظالمة في التاريخ، مثل قبول مجازر هتلر البربرية في حقبة ألمانيا النازية. وأيضا إلى كتابة نصوص تتأمل ذاتها، ضمن ألاعيب لغوية [٤٤].

وذلك ما يؤكده "عبد الوهاب المسيري" بأن نظرة ما بعد الحداثة إلى التاريخ تسقط المركزية والأطروحات الكلية والسببية، فيستحيل الوصول إلى معرفة كلية، وتختفي الذات، ويتراجع الموضوع، وتهتز ذاكرة الإنسان التي هي مستودع التجارب والخبرات وأحداث التاريخ، فالحقائق تتغير، والإعلام يقدم التاريخ قصصا متعددة، مفرطة في تعدديتها، والقواعد تتبدل، ويختفي الإحساس بالتاريخ والاستمرار، كما تختفي النماذج الخطية المتطورة، ويختفي أي نموذج تفسيري، ويظهر ما يسمى ذاكرة الكلمات المتقاطعة، أي المعلومات المتناثرة بلا رابط، ويتكون الإحساس بأننا في حاضر أزلي، ويصبح التاريخ مجرد زمان، كزمن مسطح لا عمق فيه، ويتزامن الحاضر والماضي والمستقبل، وإن بقي تاريخ فهو كالأنتيكة، أشياء مبعثرة، ووقائع منفصلة غير قابلة للتفسير[٤٥].

ينتقد "المسيري" التاريخ كما تجلى في كتابات ما بعد الحداثيين، آخذا عليهم إسرافهم في النظر إلى التاريخ المكتوب بأنه تاريخ مؤرخي السلطة، ومن بيدهم القوة والسطوة، فلم يُقدَّم تاريخ حقيقي، وإنما التاريخ كما يريده الأقوياء، وهذا مأخذ بلا شك، ولا يمكن قبوله، لأن التاريخ هو ذاكرة البشرية، وإن كانت هناك كتابات خطأ، فهذا لا يبرر أن تتم السخرية بشكل كلي منه، ويتحول الأمر إلى مجرد نتفات ومتناثرات، لا تشكل وعيا أو تصنع معرفة. وإذا كانت ما بعد الحداثة، تهاجم الحداثة في نظرتها إلى التاريخ لأنها قدمت أنساقًا فكرية كلية يقينية الطابع في خطابها، فإن ما بعد الحداثة جنحت في بعض تصوراتها نحو التاريخ إلى درجة تحويله إلى مادة للسخرية والتندر على ما يسمونه تاريخ السلطة والحكام وأولي القوة، فكأننا انتقلنا من حافة إلى حافة، من حافة التفسير وفق أطر مذهبية وفلسفية، إلى اللاتاريخ، واللازمن، واللامرجعية، واللا معرفة، واللايقين. وتمعن هذا الاتجاه أكثر، مع سيطرة أجهزة الإعلام المرئي والقنوات الفضائية، وعالم الحاسوب، ليكون مآل التاريخ مجرد طرائف، ونوادر، ومعلومات توضح وتفسر جزئيات، دون رؤية كلية تؤطرها، ولم يعد المتلقي نفسه، لديه الرغبة في الغوص والتعمق، فهو يعيش حاضره، ولحظاته الراهنة، بكل ما فيها من جديد مبهر، بفعل وسائل الإعلام وعالم الإنترنت، وبراعتهم في جذب الجمهور لأخبار مدهشة وعجيبة، يمكن أن تتعمق تاريخيا بعض الشيء، ولكن بلا بنية معرفية حقيقية.

ويعترف ما بعد الحداثيين بهذا التوجه في التعامل مع التاريخ، ويرون أن دراسة التاريخ لا نحتاج إليها إلا لإلقاء الضوء على الحاضر، فمن الواجب تقليل الاهتمام بالدراسات التاريخية، وعدم الركون إليها في تفسير العالم، فالتاريخ عند ما بعد الحداثيين مجال للأساطير والإيديولوجيات والتحيزات، وعندما ينظرون إلى التاريخ المكتوب في العصر الكولونيالي الأوروبي، يجدونه مجرد اختراع من الأمم الغربية الحديثة لقمع شعوب العالم الثالث، وأبناء الحضارات غير الغربية، على أساس أن الفكر الغربي محوري ومركزي في العالم الإنساني، وتأتي على هامشه مختلف الحضارات والأمم، ومن ثم لم يعد الزمن التاريخي يسير في خط تراتبي، بل إن فيه الكثير من عدم الاتصال والفوضى، فالزمن الحقيقي – كما يقول عالم الفيزياء ستفين هوكنج – ليس سوى صورة من صنع خيالاتنا. وأيضا لم تعد الجغرافيا وحدودها ثابتة، فقد تخطتها الاتصالات الحديثة، وتلاقح الأفكار والثقافات[٤٦].

ولهذا يعلن مفكرو ما بعد الحداثة أنه يجب علينا الاستيقاظ من الأوهام، التي أصيبت بها الكتابات التاريخية في عصر التنوير، خاصة ما يتعلق بالتقاليد الغربية والشرقية، في التاريخ المدون، بل يصفون سيادة التصورات الغربية في الكتابات التاريخية عن العالم بأنها لون من طفولية المدرسيين، ويتخذون من الشك منهجا واستراتيجية، من أجل التنقيب في المصطلحات والرؤى المصاغة [٤٧]. وقد انتقلت الحضارة الغربية من التماسك الصلب إلى السيولة الشاملة، وتحولت الإشكالية اللغوية الهامشية إلى إشكالية فلسفية كبرى، وصار الاهتمام بالتشيؤ والتسليع، وصاحبه إغراق في الذاتية، وظهور لغة مغرقة في الذاتية، بعيدة عن الموضوعية وعالم الأشياء[٤٨].

فلا غرابة أن تتحول الرؤية التاريخية -في منظور ما بعد الحداثة- إلى رؤية ذاتية، لا تقيم وزنا للبناء الفكري، ولا تسعى إلى تشكيل رؤية شاملة وقراءة جديدة، لأن الذات ما بعد الحداثية غارقة في نفسها، أو هي امتداد للذات المغتربة المتوارثة من عصر الحداثة، وناتج لإيقاع العصر المادي وصراعاته.

٤/٢-الثورة التاريخية لما بعد الحداثة ومنجزاتها

يمكن القول إن هناك ما يسمى "الثورة التاريخية" جاءت مرادفة ومواكبة لحركة ما بعد الحداثة، هذه الثورة التاريخية صامتة حققت كثيرا من التقدم في مجال المعرفة التاريخية، في

الربع الأخير من القرن العشرين، بما لم يتحقق طوال تاريخ التاريخ بأسره منذ كان وليدًا في حجر الأسطورة إلى أن صار علما له فلسفته وتاريخه ومناهجه، وهو زمن ازدهار الفكر ما بعد الحداثي، حيث كان من نتائج "ثورة التاريخ الصامتة " أن تطورت مناهج البحث وأدواته من ناحية، وتغيرت النظرة إلى المصادر التاريخية التي يعتمد عليها الباحثون من ناحية أخرى. وتخلت النظرة القديمة للتاريخ، باعتباره مرادفا لسير الحكام وحروبهم، عن مكانها لنظرة جديدة ترى في التاريخ مرادفًا لمسيرة البشر الحضارية على هذا الكوكب عبر الزمان، وترى أن كل ما حققه الإنسان، أو تطلع إليه بأمل، أو فكر فيه، جدير بالدراسة والتسجيل والبحث والفهم. ومن ثم فإن كل الأفعال البشرية، خيرا كانت أو شرًا، حروبًا أو إنجازات، ثقافة وفنا، أو زراعة وصناعة، طموحًا أو يأسًا، رفعة أو ضعة.. كلها جديرة بأن ينظر فيها الباحثون والدارسون علّهم يفهمون قصة الوجود الإنسان[٤٩].

وبات البحث التاريخي معنيًا بسؤال عن مدى نسبية الموضوعي والعلمي في الكتابة التأريخية، من أجل إصدار حكم نهائي على طبيعة الكتابة، ونقاش آليات عمل المؤرخ والتي تكون عادة وفق ثلاثة محاور: اللامكانية، الاحتمالية، الطبيعة، وكلها تتصل بالإيديولوجيات والأفكار التي صيغت في الكتابة [٥٠].

أيضًا، لم تعد مهمة المؤرخ أن يعيد "تصوير الماضي" وأن يحكي "ماذا" حدث، وإنما صارت مهمة المؤرخ أن يفهم "لماذا" حدث ما حدث، ومدى تأثير هذا الذي حدث في الماضي على حاضر الجماعة الإنسانية ومستقبلها. ولأن الدراسات التاريخية الحديثة تحاول أن تفهم الإنسان بوصفه فردًا في جماعة إنسانية، فإن المصادر التاريخية التقليدية لم تعد كافية لتحقيق هذا الفهم، ومن ثم كان لابد من البحث في "مناطق" أخرى غير تلك التي تعود عليها المؤرخون. إذ إن المصادر التاريخية التقليدية الحوليات والمدونات التاريخية والوثائق والآثار وشهادات المعاصرين والمذكرات. وغيرها، لم تعد هي فقط المصادر التاريخية المحترمة، فقد أخذ عدد متزايد من المؤرخين يبحث في "مناطق" وجدانية وعاطفية هي ما يتضمنه الموروث الشعبي الذي يمثل "القراءة الشعبية للتاريخ"[٥١].

لقد طرحت ما بعد الحداثة أسئلة مهمة على التاريخ، تتصل بالمزاعم الحقيقية في الكتابات التاريخية، وتفسر النصوص التاريخية في ضوء العلوم الإنسانية والاجتماعية، والتحولات الجوهرية التي طالت المجتمعات على مستوى الثقافة، والنمو الصناعي، وتوقعات التقدم الاقتصادي، وأعراف الطبقة المتوسطة وتوجهاتها، كما تناقش التطورات اللغوية وما تشير إليه وظيفيا الألفاظ الجديدة[٥٢]. وقد ركّز مفكرو ما بعد الحداثة على النص التاريخي بوصفه نصا لغويا في الأساس، وانطلقوا لتحليله والتدقيق فيه، بوصفه خطابًا معرفيًا وناقشوا قضية الاستمرارية والانقطاع في التدوين التاريخي، والتمثيلات الفكرية والثقافية العديدة التي يعبر عنها، وانتقدوا في ذلك الرؤى الحداثية في التاريخ، خاصة على صعيد الدراسة العلمية المدرسية/ الرسمية، وعلى صعيد الإيديولوجية وتطبيقاتها [٥٣].

كما يرى مفكرو ما بعد الحداثة في نظرتهم إلى السردية/ الحكاية التاريخية، أن خطاب الحداثة أنتج ما أسماه "ميتا-خطاب "، ويعني صياغة حكاية/ سردية كبرى، من قبيل جدل الروح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة، أو العاملة، أو خلق الثروة..، المهم إيجاد قاعدة التلاقي بين المرسل والمستقبل/ المخاطَب، عبر منطوق حكائي له قيمة الصدق، ومن خلال صيغة إجماع اتفاقي محتمل بين أذهان عاقلة، وتلك هي حكاية التنوير، التي تهدف إلى غاية أخلاقية سياسية. ويتشكل في النهاية ما يسمى بـ " ميتا – حكاية"، والتي تتضمن فلسفة للتاريخ لإضفاء مشروعية على المعرفة، وهذا بالتالي يقودنا إلى صلاحية/ مشروعية المؤسسات التي تحكم الرابطة الاجتماعية، فهذه المؤسسات لابد من إكسابها الشرعية أيضًا عبر صياغة سردية، تدمجها في ميتا – خطاب، أي تحال العدالة إلى الحكاية الكبرى، مثلها مثل الحقيقة [٥٤].

أما إدوارد سعيد فيقدم رؤية متوازنة للتاريخ، أيا كانت طريقة كتابته، ومن يقف وراء كاتبه، يتوقف ليقول إن كتب التاريخ هي نصوص في النهاية تفيد الإنسان، فالإنسان يعود دائما إلى ذاكرته الشخصية أو الذاكرة الجماعية الشفاهية أو المدونة أو إلى الكتابات النصية التاريخية، عندنا يريد الاطلاع على شيء بعينه، أو معرفة مجتمعات مجهولة، ويقع في هذا الأمر كتب الرحلات والكتب الإرشادية بوصفها نصوصا طبيعية ومنطقية في تأليفها واستعمالها مثل أي كتاب يمكن أن يخطر على البال، وهذا سبب رجوع البشر إلى نص كتاب بشكل دائم، خاصة إذا وجدها القارئ متحققة في الواقع. ولكن المشكلة – كما يرى سعيد – أن هناك كتبا تتخطى الواقع وهي التي تصفه، وتتحول إلى معرفة، ثم إلى خطاب، يكتسب قوة وحضورا، بغض النظر عن قيمته العلمية، وتصبح أفكاره منتشرة وشائعة، وأقرب إلى المسلمات الفكرية، وهي في الواقع مجرد كتابات تحمل وجهات نظر بعينها.

ويدلل على ذلك بنظرة الغرب إلى الشرق، فالنصوص التاريخية أوجدت شرقا يتناسب مع المخيّلة الغربية، وكتبت هذه النصوص زمن القوة الثقافية العظمى للغرب، وكتبها أناس ارتبطوا بالدوائر الاستعمارية الغربية ونالوا الحظوة منها.[٥٥]

لقد مثلت كتابات إدوارد سعيد العديدة في التاريخانية الجديدة نموذجا لفكر ما بعد الحداثة عندما يقف ضد طروحات الهيمنة الفكرية والحضارية، التي بررت للغرب استغلال شعوب العالم المتأخر، والاستفادة من ثرواته، وكيف أن المستعمر الغربي صنع تاريخًا لشعوب العالم الفقير، يتناسب مع فكر المستعمر، ويتسق مع طروحاته، وكان موجها إلى الشعوب الأوروبية ذاتها، كي تقتنع بعظم رسالة الاستعمار الغربي، وتوجه أيضا إلى النخبة المتغربة من أبناء المستعمرات، كي يقنعها بخطابه وأفكاره، ومن هنا جاءت كتابات إدوارد سعيد لتقلب الطاولة على الجميع، متخذة من كتابات الاستعمار الغربي عن الشرق دليلاً دامغًا على تاريخ مزيف كُتب إرضاء للنظرة الأوروبية المستعلية على العالم. فكانت كتاباته ضد هيمنة الغرب ومركزيته الحضارية المزعومة، وضد السلطة الاستعمارية ودوائرها وجامعاتها التي موّلت الرحّالة والمؤرخين والباحثين لتقديم صورة عن الشرق تلهب مخيلة الغرب، وتشبع تصوراته وقناعاته المسبقة عن الإسلام والشرق.

فكانت فاتحة لفكر ما بعد الحداثة الذي وقف ضد السلطة والهيمنة والسرديات الكبرى والفلسفات الكلية، ولكن يبدو أن المسألة لم تنتشر بشكل كاف بين المفكرين المعاصرين، الذين ظل بعضهم على قناعاتهم المسبقة المؤسسة للنظرة الغربية الاستعلائية على شعوب العالم، فلا يزال بعض المثقفين والمفكرين، مرتبطين بالمشروع الغربي في مراحله الجديدة للهيمنة على العالم، مستندين إلى خطاب الإرث الاستعماري الذي يبرر السيطرة على شعوب العالم الفقيرة والضعيفة. لنكتشف في النهاية، أن مراجعات الفكر الغربي للحداثة كانت محدودة في مساحتها، قليلة في نتائجها، وأنها ظلت ضمن دائرة ضيقة، وإن وجدت انتشارًا لبعض طروحاتها.

يسوق إدوارد سعيد أمثلة على موقف بعض المفكرين من النزعة الاستعمارية، كما ظهر في كتاب "صدام الحضارات" لصموئيل هنتنجتون، ليثبت أن العالم في صراع مع ثلاث حضارات قائمة: الحضارة الغربية، والكونفوشيوسية، والإسلامية. مما يستوجب بقاء حلف الأطلسي، واستمرار حالة الصراع في العالم بين الحضارات المختلفة، ولتكون هذه الدعوة هي الوجه المضاد لنمو الأصوليات في العالم، خاصةً الأصولية الإسلامية، حيث تصاعدت النزعات القومية، والنظريات التي تشدد على التمايز الجذري، بل إن هناك من ينادي بعودة الاستعمار صراحة، مثل "بول جونسون"، الذي كتب مقالة في إبريل ١٩٩٣م، عنوانها: "الاستعمار عائد، وليس مبكرًا، برهة واحدة"، وينادي فيها بأهمية عودة الأمم المتحضرة لاستعمار العالم الثالث، حيث انهارت في كثير من دوله الشروط الأساسية الأدنى للحياة المتحضرة، ويتوجب القيام بذلك عن طريق الوصايات القسرية. متبنيًا نفس الخطاب الاستعماري الذي ساد أوروبا في القرن التاسع عشر[٥٦].

ولعل هذا من أبرز منجزات حركة ما بعد الحداثة في نقدها للتاريخ، أنها كشفت زيف الموروث التاريخي، ووجهت سهامًا حادة، فككت البناءات التاريخية التي روّجتها فلسفات الحداثة وعصر التنوير، والتي ارتبطت مع المد الاستعماري الغربي، بكل ما صاحبه من تزييف تاريخي للشعوب المستعمَرة، وكان من توابعها تأجيج الصراعات في أوروبا في القرن التاسع عشر، انتهاء بالحربين العالميتين في القرن العشرين، وقد حضرت القراءات التاريخية المؤدلجة في سرديات السلطات والحكومات المقدمة إلى جماهيرها، والتي حشدت الملايين وراء طروحاتها، مثلما حشدتهم في معاركها، وكانت المحصلة ملايين المقابر.

خَاتمَةٌ

يمكن أن نخلص في ختام هذه الدراسة إلى جملة نتائج، أبرزها:

- لا فهم لحاضرنا، ولا حتى مستقبلنا إلا بالتنقيب في التاريخ، فالحاضر ما هو إلا طبقة متراكمة على ماض وتاريخ وموروثات.
- إن التدوين التاريخي، أيا كان، ينطوي على قراءة مضمرة مبطنة تحمل وجهة نظر من سطّرها، كما تتداخل فيها سياقات ومؤثرات عديدة، مثل ضغوط السلطة والثقافة السائدة، وتحيزات المؤرخين، وإيديولوجيات الشعب وغير ذلك.
- قدمت فلسفات الحداثة أبنية متسقة في ظاهرها لقراءة التاريخ، ولكنها كانت أحادية التوجه، متجاهلة كثيرًا من الأحداث، أعلت من الإيديولوجية على حساب الحقيقة التاريخية، والواقع المعيش، ومآلات طروحات الفكر الحداثي نفسه. كما أنها ربطت التاريخ بمسببات مادية، أو أرضية، أو شعبوية، أو عرقية.
- يُعَدّ فكر ما بعد الحداثة مراجعة للمشروع الحداثي برمته، وهي مراجعة أنهت طغيان العقل الفلسفي الحداثي، من ثم إعادة تموضع العقل في إطاره الإنساني، ودراسة أوجه قصوره، وتحيزاته، والتشكيك في وهم الموضوعية الكاملة، والحيادية المطلقة، وأن المسألة نسبية، تتوقف على موقف كل مؤرخ ودارس للتاريخ.
- كانت هناك مجالات عديدة رفدت لرؤية ما بعد الحداثة التاريخية، تمثلت في منهجيات علمية واكبت نقد ما بعد الحداثة، بل ربما كان هذا الفكر ناتجًا من نواتجها، مثل منهجية تحليل الخطاب، وتحليل النص، ومنهجيات التلقي الفاعل، بجانب حركة ما بعد الاستعمار ونقدها العنيف للموروث الاستعماري، وأيضًا مآلات الماركسية، والقومية، والقطرية، وقراءتها المنقوصة والأحادية للتاريخ، وما ترتبت عليه من حروب ونزاعات وعصبيات ضد القيم الإنسانية.
- إن فكر ما بعد الحداثة أشاع منهجيات جديدة في قراءة التاريخ مثل التاريخ المهمش، الاجتماعي، الحضاري، وناهض تاريخ السلطة، والحكام، وأولي القوة.
- أرى أن المنظور التاريخي لفكر ما بعد الحداثة سار بنهج طبيعي، قوامه النقد والنقض للفلسفات التاريخية الحداثية، من أجل تشييد أبنية جديدة ومسارات لقراءة التاريخ، من جوانبه المختلفة، دون غمط أو تجاهل أو إغفال.

الاحالات المرجعية:

(١) **تاريخ الفلسفة**، فردريك كوبلستون، ترجمة: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م، المجلد الرابع، ص٨٣، ٨٤.

(٢) **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، عبد الوهاب المسيري، دار الفكر دمشق – بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٠٣، ١٠٤.

(٣) انظر: **نظرية علم الاجتماع**، نيقولا تيماشيف، ترجمة: محمد عودة، محمد الجوهري، مطبعة الصادق، العراق، د ت، ص٦٣-٦٦.

(٤) **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، المسيري، ص١٠٦، ١٠٧.

(٥) **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات (منظور نقدي)**، د. عبد الله إبراهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٢٩.

(٦) السابق، ص٢٣٠.

(٧) **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م، ص٢٠.

(٨) **موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة**، د. مجدي عبد الحافظ، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٤١، ٢٠١٢م، ص١٦١.

(٩) **نقد الحداثة**، آلان تورين، ترجمة: أنور مغيث، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٢٣.

(١٠) **دراسات في فلسفة التاريخ النقدية**، د. جميل موسى النجار، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٧م، ص٢٣.

(١١) انظر تفصيلاً: **التاريخ من أسفل: في تاريخ الهامش والمهمش**، خالد اليعقوبي، خالد طحطح، منشورات الزمن، سلسلة شرفات، المغرب، العدد ٨١، ٢٠١٦، ص١١ وما بعدها.

(١٢) **نقد الحداثة**، آلان تورين، ص٩٥.

(١٣) السابق، ص٩٦.

(١٤) السابق، ص٩٨.

(١٥) السابق، ص١٠٠.

(١٦) **موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة**، ص١٤٤، ١٤٥.

(١٧) ظهر هذا التوجه في كتابات عديدة أب رزها: الفيكتوريون المتفوقون (١٩١٨م)، لمؤلفه: لوتن ستراشي، وانتقد فيها بقوة الشخصيات السياسية البريطانية التقليدية، التي أعلت من الامبريالية، ومزجت شعاراتها بالروح الدينية الإنجيلية، مع زيادة رفاهية الشعب البريطاني من تدفق الأموال والخيرات من المستعمرات البريطانية. انظر تفصيلاً: **شروق الإمبراطورية البريطانية وغروبها**، لورانس جيمس، ترجمة: عبد الله عبد الرازق إبراهيم، المجلد الثاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦م، ص١١٩ – ١٢٣.

(١٨) **في تجديد الفكر القومي العربي: الضرورات والإمكانات**، معن باشور، دراسة ضمن أعمال مؤتمر الفكر القومي العربي: الواقع والآفاق، دمشق، ١٧ / ١٠ / ٢٠١٤م، ومنشورة في مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد نوفمبر ٢٠١٤م، ص٢٢.

(١٩) السابق، ص٢٦.

(٢٠) "**الخطاب القومي العربي قرابة قن من الخديعة: محاولة نقدية لمرجعيات الفكر القومي العربي**"، أحمد يوسف، الحوار المتمدن، ٢/٤ / ٢٠١٢م، http://www.m.ahewar.org

(٢١) انظر تفصيلاً: **الصراع في منطقة البلقان (١٩٩٢- ١٩٩٥م) البوسنة والهرسك نموذجًا**، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية، قسم التاريخ، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العام

الجامعي ٢٠١٤ /٢٠١٥م، ص٢٠ – ٢٣. والجدير بالذكر أن نظام معمر القذافي الذي رفع شعارات عروبية قومية وحدوية، ساند الصرب في حربهم ضد المسلمين.

(٢٢) **الفكر القومي العربي والدولة**، د. عبد الاله بلقزيز، ٢٦ janvier 2009 مقال على موقع الكاتب، http://infobelkzizabdelillah.over-blog.com/article-27790212.html

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤) مجموعات عرقية في أوروبا، https://ar.wikipedia.org/wiki

(٢٥) **نقد الحداثة**، آلان تورين، ص٢٢.

(٢٦) موقع العقل في فلسفة ما بعد الحداثة، د. مجدي عبد الحافظ، مرجع سابق، ص١٤١. وهذا نفس توجه ميشيل فوكو الذي يرى أن المشكلة في الحداثة ذاتها، وفي دائرتها الفكرية، بمعنى أن الحداثة تنقذ نفسها، وأن ما بعد الحداثة وهمية، وما يتم هو مراجعة وإعادة تموضع للفكر الحداثي، ليتصالح مع تياره العام، ويصحح مسيرته. ص١٤٢.

(27) The culture of postmodernism, Ihab Hassan. Theory culture and society, Vol 2 , No 3. 1985. P 119.

(٢٨) **ما بعد الحداثة**، باتريشيا ووه، ترجمة: شعبان مكاوي، في موسوعة كمبريدج للنقد الأدبي، **القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية**، تحرير: ك. نلوولف، ك. نوريس، ج. أوزبورن، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٤١٩.

(29) The culture of postmodernism, P 45.

(٣٠) **أزمة الماركسية** (١)، إبراهيم فتحي، مجلة الحوار المتمدن، العدد: ٤١٠٣ - ٢٠١٣ / ٥ / ٢٥، ص١٦-١٩.

(٣١) طرح كانط إمكانية فهم المعرفة الإنسانية والعقلية ومعرفة مصادرها وحدودها؛ مما يمكننا من طرح أي أسئلة ميتافيزيقية والحصول على أجوبه مثمرة. وسأل كانط سؤالاً خطيرًا هو: هل للأشياء والمواضيع التي نعرفها خصائص معينة سابقة على تجربتنا وعلى إحساسنا. وأجاب على ذلك بأن جميع المواضيع والأشياء التي يمكن للعقل معرفتها تتم بطريقة يختارها العقل. ويضرب مثالا على ذلك أنه إذا استعد العقل للتفكير قبل أي موضوع واختار العقل التفكير بطريقة السببية فإننا بالتالي نعلم قبل أن نتعرف على أي موضوع أن الموضوع سيكون إما سببًا أو نتيجة. ويصل كانت إلى نتيجة مفادها أن هناك مواضيع لا يمكن للعقل معرفتها عن طريق السببية. ونتيجة أخرى هي أن مبدأ السببية هو طريقة في التفكير لا يمكن أن تستقل عن التجربة والإحساس. ولا يستطيع مبدأ السببية الإجابة عن جميع الأسئلة. ويضرب مثالا للتوضيح هو هل العالم أزلي أم له مسبب. وبالتالي فإن أسئلة الميتافيزيقا الأساسية لا يستطيع العقل الإنساني الإجابة عنها، لكن العقل يفهم ويعرف ويجيب عن أسئلة العلوم العادية لأنها تخضع لقوانينه. راجع: **فلسفة كانط**، إميل بوترو، ترجمة: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٢٧ وما بعدها، وأيضًا فصول عدة في الكتاب.

(٣٢) **ما بعد الحداثة**، باتريشيا ووه، ترجمة: شعبان مكاوي، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبي، ص٤٢٧.

(٣٣) **أزمة الماركسية** (١)، إبراهيم فتحي، مرجع سابق.

(٣٤) **ما بعد الحداثة**، باتريشيا ووه، ص٤٢٢.

(٣٥) **الوضع ما بعد الحداثي**: تقرير عن المعرفة، جان- فرانسوا ليوتار، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م، ص٢٤.

(٣٦) **الفردية قديمًا وحديثًا**، جون ديوي، ترجمة خيري حماد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩م، ص١٠- ١٢، وأيضًا ص٥١ – ٥٢.

(٣٧) **مقدمات في نقد الفكر القومي العربي السائد**، إلياس مرقص، ورقة منشورة ضمن أعمال ندوة: الديمقراطيون العلمانيون، بيروت، ١٣ كانون الأول، ١٩٧٩م، ص١-٥. ونُشرت أيضًا في مجلة الواقع، بيروت، العدد ١، ١٩٨١م.

(38) Postmodernist Approach to the Discipline of History, Kaya Yılmaz, Postmodernist Approach to the Discipline of History, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (14) 2007 / 2: 176-188, P 177.

(٣٩) Ibid, p 178.

(٤٠) **ما بعد الحداثة**، باتريشيا ووه، ص٤٢٦، ٤٢٧.

(٤١) **ما بعد الحداثة: مقدمة قصيرة جدًا**، كريستوفر باتلر، ترجمة: نيفين عبد الرؤوف، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م، ص١٩.

(42)Postmodernist Approach to the Discipline of History , p 178.

(43) How warped the mirrors': postmodernism and historiography, Olson, Ryan Scott, Durham University, 2002. P 9.

(٤٤) **ما بعد الحداثة**، باتريشيا ووه، ص٤٢٥.

(٤٥) **الحداثة وما بعد الحداثة**، د. عبد الوهاب المسيري، في كتاب: الحداثة وما بعد الحداثة، مع د. فتحي التريكي، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٩٤، ٩٥.

(٤٦) **الثورة المعرفية المعاصرة: حركة ما بعد الحداثة**، السيد ياسين، دراسة في كتاب: التحول الثقافي: كتابات مختارة في ما بعد الحداثة (١٩٨٣-١٩٩٨م)، منشورات أكاديمية الفنون، سلسلة الدراسات النقدية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٣، ١٤.

(47) How warped the mirrors': postmodernism and historiography. P 16.

(٤٨) **الحداثة وما بعد الحداثة**، المسيري، ص٦٨.

(٤٩) **القراءة الشعبية للتاريخ**، د. قاسم عبده قاسم، على موقع دار العين للدراسات والبحوث الإنسانية، ٢٣/ ٧ / ٢٠١٤م، http://www.dar-ein.com/articles/

(50) How warped the mirrors': postmodernism and historiography , p11.

(٥١) **القراءة الشعبية للتاريخ**، مرجع سابق.

(52) Postmodernist Approach to the Discipline of History , p. 180.

(53) Postmodernism and Historiography: A Critical Study, Chin-Shing Huang, Institute of History and Philology Significant Reserach Achievements of Academia Sinica, 2006, pp 99 -100.

(٥٤) **الوضع ما بعد الحداثي**، ص٢٣، ٢٤.

(٥٥) **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥م، ص١٧٠ – ١٧٢.

(٥٦) **تعقيبات على الاستشراق**، إدوارد سعيد، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦م، ص١٢٣-١٢٧.