

ما بعد الحادثة: حين أصبح الشكُّ عقيدةً معرفيةً

■ د. محمود كيشانه^(١)

ملخص

تناقش الدراسة فلسفة ما بعد الحادثة بوصفها عقيدة شكّية تجاه المعرفة، وترى أنّها انتقلت من نقد السلطة المعرفية إلى هدم الحقيقة ذاتها. تشرح الدراسة كيف ربط مفكرو «ما بعد الحادثة»، مثل (دريدا)، و(فوكو) و(بودريار)، المعرفة بالسلطة، وشكّوا في اللغة والمعنى والمرجع، ما أدّى إلى شيوع النسبية والعدمية. كما تعرّضت هذه الورقة لفكرة تفكيك المعنى، وموت المؤلّف، وغياب المرجع، وما نتج عنها من انهيار البناء المعرفي، وتراجع الحقيقة الموضوعية، وانتشار ثقافة القشور وعصر ما بعد الحقيقة. وتتناول الدراسة أيضًا موقف ما بعد الحادثة من السرديات الكبرى، كالدين، والعلم، والأيديولوجيات، واستبدالها بالسرديات الصغرى. ثمّ تقدّم نقدًا عقليًا ودينيًا لهذه الفلسفة، مبرزة تناقضها الذاتي، وعجزها عن تأسيس معايير خُلُقِيّة ثابتة، وتعذّر إدانة الظلم في ظلّ النسبية المطلقة. وتخلص إلى أنّ ما بعد الحادثة فشلت في تقديم بديل معرفي متماسك، وأسهمت في الفوضى المعرفية والخُلُقِيّة. كما تؤكّد الدراسة أنّ الدين يقدّم مرجعية معرفية وخُلُقِيّة ثابتة، بخلاف الطرح «ما بعد الحداثي» الذي يفضي إلى التيه المعرفي والإنساني.

الكلمات المفتاحية: الحادثة، ما بعد الحادثة، المعرفة، تفكيك المعنى، هدم المرجع، السرديات الكبرى، (جاك دريدا)، (ميشيل فوكو)، (جان بودريار).

١ - كاتب وباحث مصري، حاصل على دكتوراه الفلسفة، جامعة القاهرة.

Postmodernism: When Doubt Became Epistemological Creed

■ Dr. Mahmoud Kishana⁽¹⁾

Abstract

This study examines postmodernism as a skeptical philosophical approach to knowledge, arguing that it has shifted from criticizing epistemic authority to undermining the very concept of truth. It explains how thinkers such as Derrida, Foucault, and Baudrillard linked knowledge with power and questioned language, meaning, and reference, leading to the spread of relativism and nihilism. The study also discusses key postmodern concepts, including the deconstruction of meaning, the death of the author, and the absence of reference, and explores how these ideas contributed to the collapse of coherent knowledge, the decline of objective truth, the rise of a "culture of surfaces," and the emergence of the post-truth era. Furthermore, it examines the postmodern rejection of grand narratives, such as religion, science, and ideologies, and their replacement with localized or minor narratives. It then presents both rational and religious critiques of postmodernism, highlighting its internal contradictions, its inability to establish stable moral standards, and the difficulty of condemning injustice within a framework of absolute relativism.

It concludes that postmodernism has failed to provide a coherent epistemological alternative and has contributed to intellectual and moral confusion, while affirming that religion offers a stable foundation of truth and meaning in contrast to the postmodern perspective, which leads to intellectual and human disorientation.

Keywords:

Modernism, Postmodernism, knowledge, Deconstruction of Meaning, Demolition of Reference, Grand Narratives, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard.

¹ -An Egyptian writer and researcher, holding a PhD in Philosophy from Cairo University.

مقدمة:

ظهرت فلسفة «ما بعد الحداثة» بوصفها محاولة للانتقاص من الحداثة ذاتها، وعمدت إلى التشكيك في منتجها العقلي، فقد أراد فلاسفتها أن يستبدلوا فكرهم بفكر الحداثة، واتجاههم باتجاهها، ومن ثمَّ عمدت «ما بعد الحداثة» إلى التشكيك في المعرفة بوصفها خطاب قوَّة، وربطوها بالسلطة، وفي السرديات الكبرى، متمثلة في النظريات الفكرية والفلسفية السابقة عليها، والتشكيك أيضًا في الأديان. وبناءً عليه عمدوا إلى تفكيك المعنى وهدم المرجع، وكأنَّها محاولة من أجل العودة إلى الوراء.

ومن ثمَّ فإنَّ «ما بعد الحداثة» اتخذت اتجاهًا مغايرًا في نظرتها إلى المعرفة والعقل والتقدم، فمالَت إلى النسبية المعرفية والخُلُقية، حتى تحوَّل الفكر العالمي من يقينيات الإيمان، وعقلانية الحداثة رغم خطاياها إلى سيولة «ما بعد الحداثة»، ومن تفكيك السلطة المعرفية إلى هدمها ومحاولة الصعود على أنقاضها، وهذا ما ظهر جليًّا في كتابات أعلامها الفلسفية.

ومن ثمَّ تبدو أهمية هذا الموضوع في أنَّه يلقي الضوء على عقيدة الشكَّ المعرفية في فلسفة «ما بعد الحداثة»، وكيفية التحوُّل من النقد المعرفي إلى الفوضى المعرفية، ومن تفكيك السلطة المعرفية إلى تقويضها ومحاولة الإجهاز عليها. كما تبدو أهميته في تحليله لمفهوم المعرفة في هذه الفلسفة وعلاقتها بالسلطة، ومحاولين الوقوف على أسس نقدها للبناء المعرفي الحداثي، واستبدالها ببناء آخر به، والوقوف على نتائج ذلك. كذلك تبدو أهميته في بيان النتائج الخطيرة والسلبية التي تترتَّب على تفكيك المعنى الذي قامت به «ما بعد الحداثة»، وتقويض المعنى،

ورفضها المطلق لما أسمته السرديات الكبرى وأخصّها الدين، وتشجيعها لما أسمته السرديات الصغرى.

وهنا تبرز لنا الإشكالية الرئيسة للبحث: كيف صار الشك عقيدة معرفية في فلسفة «ما بعد الحداثة»؟! أو بمعنى آخر: كيف تحوّل «ما بعد الحداثة» من تفكيك للسلطة المعرفية إلى هدم للحقيقة ذاتها؟!

وفي ضوء هذه الإشكالية الرئيسة تبرز إشكاليات أخرى فرعية، وهي: ما موقف «ما بعد الحداثة» من المعرفة، وهل تصفها باعتبارها خطابَ قوّة أم خطابَ ضعف؟ وكيف تنظر إلى المعنى والمرجع، وما النتائج المترتبة على موقفها هذا؟ ولماذا رفضت ما أسمته السرديات الكبرى، خاصّة في موقفها من الدين؟! وأخيراً ما النقد العقلي والديني الذي يمكن توجيهه إلى هذه الفلسفة؟

وتجدر الإشارة إلى أنّ المنهج المتّبع هو المنهج التحليلي النقدي، الذي يحلّل عقيدة المعرفة الشكّية في هذه الفلسفة من خلال نصوص أعلامها، ويشرح اللحظة الفلسفية للفوضى، ونقدها من منظورين: عقلي وديني.

أولاً: التشكيك في المعرفة بوصفها خطابَ قوّة:

نشأت «ما بعد الحداثة» بوصفها حركة فكرية وتحدياً لعدد من الأفكار الحداثيّة التي طُرحت للمرّة الأولى خلال عصر التنوير. وتشمل هذه الأفكار الوضعية العلمية، وحتمية التقدّم البشري، وقدرة العقل البشري على معالجة أي حقيقة جوهرية للظروف المادية والاجتماعية، وبالتالي جعلها قابلة للتحكم العقلاني. ومن ضمن المبادئ الأساس لحركة «ما بعد الحداثة»: إعلاء شأن النصّ واللغة باعتبارهما الظاهرتين الأساسيتين للوجود، وتطبيق التحليل الأدبي على جميع الظواهر، والتشكيك في الواقع والتمثيل، ونقد السرديات الكبرى، ومعارضة المنهج والتقييم، والتركيز على علاقات القوّة والهيمنة، ونقد عام للمؤسّسات والمعارف الغربية⁽¹⁾.

1 - Lawrence A. Kuznar: Reclaiming a Scientific Anthropology, p 78.

إنَّ تيار «ما بعد الحداثة» تيار فكري وفلسفي ارتبط بالشكّ، لا بوصفه أداة منهجية للوصول إلى الحقيقة، كما فعل (رينيه ديكارت - René Descartes)، بل بوصفه عقيدة معرفية ثابتة؛ حيث صار هناك تحوّل فكري من اليقينيّات التي قام عليها عصر الأنوار والحداثة إلى سيولة «ما بعد الحداثة». ووفقاً لـ (لورانس كوزنار - Lawrence Kuznar)، فإنَّ ما بعد الحداثيين يتتبعون هذا الشكّ عن الحقيقة والنسبية الناتجتين عنه، بدءاً من (فريدريك نيتشه - Friedrich Nietzsche) ^(١) إلى (ماكس فيبر - Max Weber) ^(٢) و(سيغموند فرويد - Sigmund Freud) ^(٣)، وأخيراً إلى (جاك دريدا - Jacques Derrida) ^(٤) و(ميشيل فوكو - Michel Foucault) ^(٥) - وغيرهم من ما بعد الحداثيين المعاصرين ^(٦).

وإذا كان هدف الحداثة، رغم موبقاتها، البحث عن العقلانية والمساواة والحُرّيّة ^(٧)، فقد كان الهدف من ما بعد الحداثة تفكيك السلطة المعرفية، وهي التي بنت مشروعها على ذلك، لكنّه تحوّل إلى آلية لهدم الحقيقة، بيد أنّ هذا التحول لم يكن بين عشية وضحاها، بل مرّ بمجموعة من المراحل الفلسفية التي بدأت بالشكّ، وانتهت بالعدمية المعرفية. وأولى هذه المراحل مرحلة التشكيك في من يملك المعرفة؛ حيث بدأت «ما بعد الحداثة» أولاً في محاولة تعرية السلطة بأشكالها كافّة، حتى صار الحديث عن المعرفة لا ينفك عن نقد السلطة، كأنّ المعرفة والسلطة وجهها عملة واحدة. وربما هذا ما دفع (ميشيل فوكو) إلى اتّهام المعرفة بعدم البراءة ^(٨)؛ إذ كانت الغاية من «ما بعد الحداثة» كشف استخدام السلطة للمعرفة؛ من أجل السيطرة على الأفراد، وتهميش ما تريد تهमيشه وإقصاء ما تريد إقصاءه، ومن ثمّ هبطت السلطة أو المؤسّسة من عرش الاحتكار المعرفي، وصار السؤال الشائع: من المستفيد من الحقيقة؟

١ - فيلسوف ألماني ١٨٤٤ - ١٩٠٠ م.

٢ - عالم اجتماع ألماني ١٨٦٤ - ١٩٢٠ م.

٣ - طبيب نمساوي يهودي مؤسس علم النفس الحديث ١٨٥٦ - ١٩٣٩ م.

٤ - فيلسوف وناقد أدبي فرنسي منمواليد الجزائر ١٩٣٠ - ٢٠٠٤ م.

٥ - فيلسوف فرنسي ١٩٢٦ - ١٩٨٤ م.

6 - Lawrence A. Kuznar: Reclaiming a Scientific Anthropology, p 78.

٧ - انظر: إبراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٥.

٨ - انظر: ميشيل فوكو: حفریات المعرفة، ص ٦.

ثمَّ كانت المرحلة الثانية، وهي مرحلة التشكيك في اللغة ذاتها التي تحمل المعرفة، وكان عنوان هذه المرحلة (جاك دريدا)، بالاعتماد على منهجه التفكيكي الذي ذهب إلى أنَّ اللغة غير قادرة على نقل الواقع بدقة، مدَّعيًا أنَّ الألفاظ لا تشير إلى أشياء ثابتة. ما يعني أنَّ التحوُّل صار من المؤسَّسة التي تمتلك المعرفة إلى تفكيك أداة الفهم ووعاء الفكرة، وهي اللغة. منتهياً إلى نتيجة تحمل في جعبتها كثيراً من الفوضى، مؤدِّها: أنَّ اللغة إذا كانت غير مستقرَّة وغير ثابتة، فإنَّها نسبية؛ حيث «يرى أتباع المدرسة التفكيكية أنَّ علاقة اللغة بالواقع هي علاقة مجهولة، ولا يعتمد عليها، بما أنَّ جميع الأنظمة اللغوية ليست إلا بنى ثقافية لا يعول عليها بطبيعتها»^(١). وإذا كانت اللغة نسبية، فإنَّ الحقائق التي نقرؤها أو نكتبها تصبح نسبية كذلك، ومن ثمَّ نفهم أنَّ الغاية من تفكيك اللغة هي التشكيك في الحقائق التي تحملها، ومن ثمَّ إحداث حالة من الفوضى المعرفية.

أمَّا المرحلة الثالثة، فكانت مرحلة الواقع الفائق، أو ما يُسمَّى بالسراب، أو اختفاء الأصل، وهي المرحلة التي قادها (جان بودريار - Jean Baudrillard)^(٢)، ذاهباً إلى أنَّ هذا الإنسان استبدل بالواقع الرموز والصور^(٣)، فالصور لم تعد تمثِّل هذا الواقع، بل صارت الواقع البديل^(٤). فالحدث على وسائل الإعلام ووسائل التواصل المختلفة لم يعد يُنقل، بل يُصنع لتوجيه الناس ناحية غاية معينة، ومن ثمَّ فإنَّ الأمر عند (بودريار) لم يعد أمر بحث عن الحقيقة؛ لأنَّها ضاعت وسط تراكم متضخِّم من الصور والرموز، وإفراط في الواقع وفي إنتاج المعلومة^(٥). ومن ثمَّ فإنَّنا بصدد «ما بعد الحداثة» أمام موقفين:

١. موقف نقدي: ينحصر في القول إنَّ الحقيقة تُستغلَّ من قبل السلطة، فهذا موقف نقدي قابل للنقاش والأخذ والرد.

٢. موقف هدمي: حيث انتقلت من موقف نقدي يمكن قبول النقاش فيه، إلى موقف

١ - كريستوفر باتلر: ما بعد الحداثة، ص ٢٢.

٢ - فيلسوف فرنسي ١٩٢٩-٢٠٠٧م.

٣ - انظر: محمد بدر الدين: «من المحاكاة إلى الواقع الفائق - قراءة في فكر جان بودريار»، ص ١٣.

٤ - انظر: جان بودريار: التبادل المستحيل، ص ٣٦.

٥ - انظر: جان بودريار: الفكر الجذري، ص ٧.

سلبى يهدم ولا يبني، وذلك في القول إنه لا توجد حقيقة أصلاً، بل مجرد وجهات نظر لقوى متصارعة؛ لأنّ مثل هذا القول يهدم الدين، والعلم، والعقل. وقد أدّت «ما بعد الحداثة» إلى تفكُّك المجتمعات معرفياً، وكان من مظاهر ذلك:

١- عصر ما بعد الحقيقة:

بناءً على ما انتهت إليه من هدم للعلم والعقل والدين، فإنّ الحقيقة الموضوعية قد تراجعت، في مقابل المشاعر والآراء الشخصية التي صارت هي المشكلة للرأي العام. ف(جان بودريار)، الذي يُصنّف على أنّه ما بعد حداثي مشكّك، يذهب إلى أنّه ليس هناك عالم حقيقي^(١)، ومن ثمّ فالعالم عنده يعيش في عالم من الصور الذي أنتجه الإعلام، ولكنّها تُعدّ صور محاكاة ليس إلا، وبناءً عليه يقرّ بأنّ الحقيقة نتاج قيم توافقية في عصرنا، ومن ثمّ فالعلم في نظره ليس إلا الاسم الذي نطلقه على أنماط محدّدة من التفسير^(٢).

الأمر ذاته نجده عند (جاك دريدا) الذي وجّه سهام انتقاده لفهم الفلسفة الغربية للعقل؛ حيث ذهب إلى أنّ ميثافيزيقا الحضور تهيمن عليه هيمنة كاملة. وعليه، أصدر حكمه بأنّه من الخطأ عدّ أي شيء يمكن استنتاجه بالعقل نموذجاً خالداً وثابتاً^(٣). ما يُعدّ هدماً حقيقياً لأسس العقل والعلم والحقيقة. فهو، بحسب أحد الباحثين، يشكّك في أعلى نقطة من خلال المطالبة بالاستدلال من أجل الاستدلال ذاته^(٤).

٢- شرعنة النسبية المطلقة:

مارست «ما بعد الحداثة» الشكّيّة والنسبية تجاه العلم وسلطة الحقيقة القائم عليها، بدعوى تعدّد الحقائق بتعدّد الرؤى ووجهات النظر المختلفة، ومن ثمّ انتقدت عقلانية عصر التنوير

1 - Pauline Roseneau: Postmodernism and the Social Sciences, p 110.

2 - Christopher Norris: What's Wrong with Postmodernism, p 169.

3 - Richard Appignanesi, and Chris Garratt: Introducing Postmodernism, p 77.

4 - Christopher Norris: What's Wrong with Postmodernism, p 169.

ووضعية العلم، بدعوى فرض قيم الهيمنة والسيطرة^(١)، حتى وصل الأمر بمدرسة فرانكفورت في فلسفة (تيودور أدورنو -^(٢) Theodor W. Adorno) و(ماكس هوركهايمر -^(٣) Max Horkheimer) إلى اتِّهام العقل بأنه سبَّب المجازر والكوارث الإنسانية^(٤). وهذا أدَّى بدوره إلى تراجع الحقائق. كأنَّ «ما بعد الحداثة عندما سحب السجادة من تحت أقدام أعدائه قد وجد نفسه يسحب أيضاً السجادة من تحت أقدامه هو نفسه»^(٥).

وبناءً على تراجع الحقيقة الموضوعية، فإنَّ النسبية هي التي صارت سائدة، حتى أضحي شعار المرحلة هذه: حقيقتك أنت، لكن هذا الشعار تحوَّل من مجرد احترام للاختلاف إلى إلغاء للمعايير المشتركة التي نحدِّد بها الخطأ والصواب، فشرعنت «ما بعد الحداثة» النسبية المطلقة، وجعلت لكلِّ فرد حقيقته. وقد انتُقدت هذه الجزئية من باحثين غربيين كثر، خاصَّة في قضية الموضوعية؛ حيث اعترض بعضهم على هجوم «ما بعد الحداثة» على الموضوعية، مؤكِّدين على أنَّ نجاح العلم يكمن في منتجه الموضوعي الذي يخضع مع ذلك لإثباته أو نفيه^(٦)، لا أن يتَّخذ سبيلاً لإلغاء العلم أو الموضوعية.

وربما كان ذلك ناتجاً في أحد جوانبه عن تعزيز فلسفة «ما بعد الحداثة» الذاتية المفرطة مع الذات^(٧)، وافتقارها للموضوعية، ما أدَّى إلى ترويج النسبية^(٨)، خاصَّة أنَّ هذه الفلسفة تأصَّلت على ما يكمن في الفكر الغربي من الفردانية^(٩).

1 - Bruce G. Trigger: A History of Archaeological Thought, p 446.

٢ - فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ١٩٠٣-١٩٦٩ م.

٣ - فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ١٨٩٥-١٩٧٣ م.

٤ - انظر: هاشم صالح: ما بعد الحداثة .. نقد ذاتي وتراجع، ص ٦٧.

٥ - تيري إنجلتون: أوام ما بعد الحداثة، ص ٥٦.

6 - Roy D'Andrade: Moral Models in Anthropology, p 404.

7 - Ryan Bishop: Postmodernism. In David Levinson and Melvin Ember eds., Encyclopedia of Cultural Anthropology, p 58.

8 - P. Greenfield: What Psychology can do for anthropology, or why anthropology took postmodernism on the chin, p 566.

9 - B. McKinley: Postmodernism certainly is not science, but could it be religion, p 16-18.

٣- شيطنة السرديات الكبرى:

ألغت «ما بعد الحداثة» السرديات الكبرى، كالعلم، والدين، والقومية، والتقدم، والعقل، وشيطنتها، حتى إنَّ (جان فوانسوا ليوتار -^(١) Jean-Francois Lyotard) وصفها بأنَّها آليات للقمع وأدوات للتعسف^(٢). لكن ما ترتَّب على ذلك من نتائج سلبية يُعدُّ أمراً خطيراً؛ حيث تفتت المعرفة إلى شظايا متفرقة ليس بينها رابط، فضاء العلم وانتفت الحقيقة.

ومن ثَمَّ فإنَّ فلسفة «ما بعد الحداثة» تنظر إلى العلم والتقدم العلمي على أنَّهما سرديتان كبيرتان يجب مواجهتهما؛ لأنَّهما في نظرها سرديتان إقصائيتان، تدَّعيان القدرة على تحرير البشرية. فالعلم والتقدم مثلهما في نظرها كمثل ما أسمته السردية الدينية الكبرى، فهما يحدِّدان ما هو عقلائي وما هو غير عقلائي، ومن ثَمَّ فهما عندها يمارسان سلطة إقصائية وضبطية على المجتمع! وهذا يفسِّر لنا لماذا لجأ أعلامها إلى اتِّهام المعرفة العلمية بالخلوِّ من الحياد والنزاهة!

وقد عبَّر عن هذا النهج بصورة بارزة (ريتشارد رورتي - Richard Rorty)^(٣) الذي وضع العلم والفنَّ والأسطورة في خانة واحدة، فالعلم عنده لا يتمتَّع بأيِّ تفوُّق معرفي علمي مطلق على أيِّ من الفنَّ والأسطورة، ومن ثَمَّ «يرفض رورتي ببساطة فكرة العلم ذاتها»^(٤). وعليه، فإنَّ العلم عنده أداة تضامن داخل المجتمع، ولكنَّه ليس مرآة تعكس الطبيعة كما هي عليه بالفعل. وعبَّر عنه أيضاً (جاك دريدا) في نقده للغة؛ حيث جعل منها مجردَ نسق من العلامات غير المستقرَّة التي تفتقر إلى المرجعية الثابتة، وبناءً على فهمه الخاص هذا فقد نظر للنظريات العلمية على أنَّها مجردَ نصوص لغوية تفسَّر نصوصاً أخرى.

ثانياً: تفكيك المعنى وغياب المرجع:

يعد تفكيك المعنى وغياب أو هدم المرجع الركيزتين اللتين ارتكزت عليهما «ما بعد الحداثة»؛

١ - فيلسوف وعالم واجتماع وناقد أدبي فرنسي ١٩٢٤ - ١٩٩٨ م.

2 - Lyotard, Jean-Francois: The Postmodern Condition, p 24.

٣ - فيلسوف أمريكي ١٩٣١ - ٢٠٠٧ م.

٤ - انظر: بيرون رامبيج: فلسفة ريتشارد رورتي وأعماله الكاملة، موقع الحكمة.

لهدم الحقيقة المعرفية، فإذا كانت الحادثة قد أحلت المرجع العلمي أو العقلي محلّ المرجعيات الدينية، فإنَّ «ما بعد الحادثة» رفضت قضية المرجع من الأساس، ومن ثمَّ تحوّل المعنى من كينونة ثابتة إلى عملية فوضوية ليس لها نهاية.

١ - تفكيك المعنى:

يقرّ (جان بودريار) بأنَّ ثورة «ما بعد الحادثة» الفعلية تكمن في تدمير المعنى، والذي يعني عنده تدمير كلّ مظاهر السرديات السابقة، منتهياً إلى أنَّ من يعيش بالمعنى يمت بالمعنى^(١). وتفكيك المعنى في «ما بعد الحادثة» يعني في التحليل الأخير موت الثبات اللغوي، وإحياء المطاطية اللغوية والفوضى المعنوية، وقد ارتبط مفهوم تفكيك اللغة بـ (جاك دريدا)، ومشروعه في التفكيكية، ومن المعلوم أنَّ اللغة أداة التواصل التي تنقل الفكرة من عقل المتكلّم عبر الرموز إلى سامعه في رسالة واضحة، لكن (جاك دريدا) طرح فكرته الصادمة عن اللغة والمعنى التي تقوم على:

أ- فقدان المعنى:

ذهب (جاك دريدا) إلى أنَّ الألفاظ لا تحتوي على معانيها في ذاتها، بل تكتسب معناها من خلال مقارنتها بالكلمات المختلفة عنها، ويمكن أن نضرب مثلاً لفهم مراد أصحاب هذا الرأي بكلمة النهار، فعلى زعمهم فإنّها لا تكتسب معناها إلا بمقارنتها بكلمة الليل المختلفة عنها أو المضادة لها، وبما أنَّ كلّ كلمة تحيلك إلى كلمة أخرى لتفهمها في رأيهم، فإنَّ المعنى يظلّ مفقوداً، وفي حالة تأجيل مستمرّ داخل الشبكة اللغوية، وأنّه لا يتحقّق الوصول إلى المعنى النهائي أو الحقيقي^(٢). وهذا ما دعا بعض الباحثين الغربيين إلى اتّهام تفسيرات «ما بعد الحادثة» بأنها خيالية ومناهضة للموضوعية؛ حيث تميل هذه التفسيرات نحو السرد أقرب منه إلى رصد البيانات^(٣).

1 - David Ashley: Habermas and the Project of Modernity, p 38.

٢ - انظر: جاك دريدا: أحادية الآخر اللغوية أو في الترميم الأصلي، ص ١٦، ٤٨.

3 - Pauline Roseneau: Postmodernism and the Social Sciences, p 119.

ب- موت المؤلف:

نظرية موت المؤلف، إن جاز تسميتها بهذا الاسم، تتبني في قراءة النص الديني والأدبي نظرية موت المؤلف، وهي تلك النظرية الأدبية - وهي تمثل نتاجاً من نتاجات العلوم المعرفية الحديثة - التي تقرأ النص الأدبي قراءة ناقدة دون النظر إلى جو النص المحيط به، بل دون النظر إلى حقيقة ما كان يقصده المؤلف ذاته^(١)؛ حيث ينتقل الاهتمام من النص ومؤلفه إلى المتلقي بوصفه شريكاً في إنتاج المعنى^(٢)، بداعي أن هذا النص الأدبي بخروجه إلى النور أصبح لا يمت لصاحبه بصلة، فقد صارت هناك قطيعة بين المؤلف والنص، بل لقد مات المؤلف وأصبح النص يتيمًا، ومن ثمَّ فهو ملك للقارئ يفسره كيفما يشاء. ومن ثمَّ تكثر القراءات الذاتية للنص بعيداً عن تلك المؤثرات التي كانت تحيط به. بيد أن نظرية موت المؤلف هذه إن كانت تصح في قراءة النصوص الأدبية - وإن كنا لا نحبذ مثل هذا الاتجاه في قراءتها - فإنها أبعد ما تكون عن مجال التطبيق في مجال النصوص القرآنية؛ ذلك أن النص القرآني لا يخضع لتلك الذاتية التي يمارسها أصحاب نظرية موت المؤلف على النصوص الأدبية، تلك الذاتية التي تجعل هناك قراءات متعددة متنافرة للنص، نتيجة الذاتية والفردانية التي يتعامل بها كلُّ حسب معارفه، واتجاهاته، وأيديولوجيته، وتكوينه الثقافي.

٢- غياب المرجع أو هدمه:

المرجع، وهو الأصل الذي ترجع إليه الأشياء، لكن فلسفة «ما بعد الحداثة» حاولت أن تهدم هذا المرجع أو تغييبه، من خلال الفصل بين الصور والرموز من جانب والواقع من جانب آخر، هذا الغياب أو إن شئت التغييب الذي تمارسه هذه الفلسفة يغذيه اتجاهان:

أ- تقويض المركزية:

انتقدت «ما بعد الحداثة» خاصّة عند (جاك دريدا) وجود مركز ثقل خارج اللسان، يضمن ثبات المعنى، ومن ثمَّ انتقد الإله، والطبيعة، والعقل، والمادة، كأنه يقوّض المركزية من أجل

١ - انظر: كريستوفر باتلر: ما بعد الحداثة، ص ٢٨.

٢ - انظر: عبد الحميد إبراهيم: نقاد الحداثة وموت المؤلف، ص ٧.

ألا يكون هناك مركز ثقل معرفي يتحرك فيه الإنسان، ومن ثمَّ فقد أطلق له العنان للتحرُّك في أفق مفتوح دون أي سقف معرفي، أو معيار ملزم يحتكم إليه للتمييز بين الصواب والخطأ.

ب- عصر المحاكاة والواقع الزائف:

في نظرية المحاكاة والزيف يقدِّم (جان بودريار) تفسيراً لغياب المرجع من وجهة نظر «ما بعد الحداثة»، في ظلِّ ما أسماه انبجاس المعنى في الميديا^(١)، فالرموز والصور عنده لم تعد تعكس واقعاً موجوداً، بل صارت تخفي عدم وجود واقع، كأنَّ الصور والرموز واقع بديل، وهو ما أسماه الواقع الفائق، أو «مفهوم فوق الواقع»^(٢)، وهو الواقع الجديد الذي يتميز فيه الحقيقي والافتراضي، ومن ثمَّ يختفي المرجع الأصلي وسط عدد من النسخ المُزيَّفة.

ولا شكَّ بأنَّ تفكيك المعنى وغياب المرجع يترتَّب عليهما مجموعة من النتائج الكارثية:

■ هدم الحقيقة:

في ظلِّ تفكيك المعنى وغياب المرجع، تُشَلُّ حركة الحقيقة، وتُهدم بشكل كارثي؛ إذ لا مجال إلى إثباتها؛ فاللغة صارت غير ثابتة، والمرجع الثابت الذي نقيس عليه غير موجود.

■ انهيار البناء المعرفي:

تذهب «ما بعد الحداثة» إلى التشكيك في كل ما هو يقيني^(٣)، وقد أدى هذا إلى انهيار البناء المعرفي، مضافاً إلى السيولة المطلقة في تقديم التفسيرات؛ إذ أصبح كل شيء قابلاً للتأويل، الأمر الذي أفضى إلى فوضى التأويل، فانهيار البناء المعرفي؛ إذ تحوَّل من كونه بناءً تراكمياً إلى ما يمكن وصفه بالشظايا المبعثرة، يجري التلاعب بها من أصحاب القوى، أو يفرضها ما هو سائد من خطابات.

■ شيوع ثقافة القشور:

فالإنسان، في ظلِّ «ما بعد الحداثة»، ينتمي إلى عالم قوامه الرموز والصور، ولا يمتلك القدرة

١ - انظر: جان بودريار: المصطنع والاصطناع، ص ١٤٧.

٢ - حياة معوشي، وكمال حاج علي: الحقيقة العائمة في فلسفة المحاكاة... جان بودريار أنموذجاً، ص ٥٨٠.

٣ - انظر: محمد بن حجر بن حسن القرني: حالة ما بعد الحداثة وأبرز مظاهرها في الفكر الغربي المعاصر،

على النفاذ إلى جوهر الأشياء وعمقها، وربما لا يرغب؛ فقد شغل القشور المعرفية من خلال اهتمامه بالصور والرموز كل حياته^(١).

ثالثاً: نهاية السرديات الكبرى:

عرّف الفيلسوف الفرنسي (جان فوانسوا ليوتار) في كتابه: «الوضع ما بعد الحداثي» ما بعد الحداثة بأنها التشكيك الكامل في السرديات الكبرى^(٢).

والسرديات الكبرى محل تشكيك «ما بعد الحداثة» هي:

١- العقائد الدينية.

٢- الأنظمة الفكرية.

٣- الأيديولوجيات.

وهذا يعني أنّ كل ما هو ديني من عقائد سماوية ووضعية، وكل ما هو أنظمة فكرية وأيديولوجية، كالماركسية، والتنوير، والرأسمالية، والليبرالية، والتقدم الحتمي - علمياً وعقلياً - وغيرها، من السرديات الكبرى التي تقع تحت طائلة شكّ فلسفة «ما بعد الحداثة».

ويؤخذ على هذه الفلسفة أنّها عادت الدين عداءً واضحاً، ولم تفرّق بين النظام الديني وغيره من الأنظمة البشرية التي انتقدتها، كما لم تفرّق بين نظام ديني سماوي مرجع الحقيقة فيه الذات الإلهية، وبين نظام ديني وضعي بشري، فالكلّ في نظر هذه الفلسفة سرديّة كبرى توضع في نظرها في دائرة التشكيك التام، وهي الفكرة التي تشير إلى سقوط هذه الفلسفة في كثير من جوانبها.

لكن ربما تلتقي فلسفة «ما بعد الحداثة» مع المنظار الديني الإسلامي في فكرة إيجابية، وهي نقد الأيديولوجيات البشرية الشمولية، كالعلمانية، والشيوعية، والداروينية، وغيرها من الفلسفات التي حاولت إحلال العقل محلّ الدين، ونصّبت المادة أو العقل البشري إلهاً يتحكّم في كلّ شيء، على الرغم من أنّ هذه الفلسفات قادت البشرية إلى حروب مدمّرة راح ضحيتها الملايين من الأبرياء. ومن ثمّ يتفق الدين وفلسفة «ما بعد الحداثة» في أنّ العقل البشري الذي يستند إلى

١ - انظر: جان بودريار: التبادل المستحيل، ص ٣٧.

2 - Lyotard, Jean-Francois: The Postmodern Condition, p 24.

المادية وحدها قاصر عن تقديم سردية ناجحة تقدّم السعادة للبشرية، لكن الدين يختلف عنها في تقديم البديل الإلهي الذي يقود إلى هذه السعادة، في حين تتركه هذه الفلسفة في عماء مطلق. ولكن ما البديل عند هذه الفلسفة؟ البديل الذي قدّمته فلسفة «ما بعد الحداثة» الذي استبدلته بما أسمته السرديات الكبرى، هو ما أطلقت عليه أيضاً السرديات الصغرى^(١)، وهي سرديات محلية مؤقتة، مرتبطة بسياقات وثقافات محدّدة دون الادّعاء بالشمولية.

رابعاً: نقد «ما بعد الحداثة»:

١ - نقد «ما بعد الحداثة» من منظار عقلي:

قد تكون «ما بعد الحداثة» قد كشفت آليات الهيمنة والإقصاء، والتحذير من الشمولية، في الوقت الذي احتفت فيه بالتعددية والاختلاف، لكن يمكن توجيه عدد من النقود الفلسفية إليها، خاصّة في ما يتعلّق بموقفها من النسبية الحضارية، والخُلُقيات التقليدية، ونزوعها إلى الشكّ، وتمسّكها بالصيغة العملية المحليّة، وعدائها للأفكار الخاصّة بالوحدة والترابط، وغيرها^(٢). مضافاً إلى نقود أخرى في موقفها مما أسمته السرديات الكبرى، واتّخاذ ما أسمته السرديات الصغرى بديلاً عنها، وذلك على النحو الآتي:

أ- المفارقة الذاتية:

هو النقد الذي جرى توجيه نظيره لهذه الفلسفة في قضية تفكيك اللغة وغياب المرجع، فعندما يعلن مفكروها أنّ كلّ السرديات الكبرى مشكوك فيها وغير صالحة، فإنّهم يقدّمون في الحقيقة سردية كبرى جديدة، تستحقّ أن يوجّه إليها النقد، كما وجّهوا هم أنفسهم لما أسموه بالسرديات الكبرى، وأهمّها الأديان السماوية.

وتعدّ قضية تفكيك المعنى وغياب المرجع من القضايا التي تكشف عن تناقض ذاتي وترهل منطقي، فانتهاه فلاسفة «ما بعد الحداثة» إلى القول إنّّه لا توجد حقيقة مطلقة، «فلا شيء مقدّس

١ - انظر: مزاتي خالدي، إشكالية ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص ١٠٢.

٢ - انظر: تريي إيجلتون: أو هام ما بعد الحداثة، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

ولا شيء موثوق، ولا شيء معتمد^(١)، وإنَّ كلَّ شيء نسبي، يعني أنَّهم يقدمون هذا الزعم على أنَّه حقيقة مطلقة!! وإذا كان (جاك دريدا) يذهب إلى غياب المعنى وقصور اللغة، فبأي لغة كتب إنتاجه؟! وكيف له أن يتبنَّ بفهم قرائه لمراذه بدقَّة إذا كان المعنى مؤجَّلاً إلى ما لا نهاية؟! ألا يعني ذلك أنَّ فلسفة «ما بعد الحداثة» تستخدم أدوات الحقيقة والمنطق؛ لتثبت عدم وجود حقيقة ومنطق؟! ألا يقودنا هذا إلى الحكم على هذه الفلسفة بأنَّها متناقضة مع الذات، ومفارقة للعقل والمنطق في تفكيكها للمعنى وتغييبها للمرجع؟!

ب- انعدام المفاهيم الإنسانية الكبرى:

هناك مجموعة من السرديات الكبرى المرتبطة بأبعاد إنسانية، مثل: العدالة الاجتماعية، والإنسانية، وحقوق الإنسان الكونية، تفقد معناها إلى حدِّ العدم؛ حيث جرَّدها «ما بعد الحداثة» من أدواتها النضالية والحقوقية، فإذا لم تكن هناك عدالة كونية، أو حقوق إنسانية يشترك فيها الجميع، هل بإمكاننا إدانة الأنظمة الظالمة أو الاحتلال الغاشم أو العنصرية؟! من الصعب ذلك إن لم يكن من المستحيل؛ إذ يستطيع كلُّ نظام ساعته الزعم بأنَّ ممارساته سردية محلية ذات خصوصية، ولا يحق للآخر نقدها.

ج- شرعنة العدمية:

التشكيك في السرديات الكبرى، لا سيَّما الدين، والهجوم عليها قادا إلى سيولة معرفية مقيتة؛ حيث ضاعت الحقيقة وفقد مفهومها قيمته المعيارية، فما دامت المعرفة محصورة في وجهات نظر أو سياقات لغوية متساوية في القيمة، فأى حقيقة نجدها عندما يتساوى العلم والخرافة؟! إنَّ «ما بعد الحداثة» هنا تشرعن العدمية والنسبية المعرفية، ما يمثل خطورة شديدة على المجتمعات ومعتقداتها الدينية.

وهذا يفسِّر لنا لماذا نزع أتباع «ما بعد الحداثة» إلى الإيمان بالقصص بدلاً من النظريات العلمية القابلة للتحقق؛ ذلك لأنَّهم تخلوا عن إيمانهم بالفلسفة، والتاريخ، والعلم الواقعي؛ حيث

١ - انظر: محمد بن حجر بن حسن القرني: حالة ما بعد الحداثة وأبرز مظاهرها في الفكر الغربي المعاصر،

تحوّلوا أكثر إلى واضعي نظريات تفسّر آليات العمل الخادعة داخل الثقافة^(١).

د- التناقض مع المنجز التجريبي:

يعدّ المنجز العلمي التجريبي، الذي انتهى إليه العلماء الطبيعيون ولا يزالون، ردّاً قاسياً وواقعياً على نسبية «ما بعد الحداثة»، فغياب المرجع يمكن أن يُفهم في السياق الأدبي، لكنّه في العلم التجريبي غير مفهوم؛ إذ يقف له العلم صخرة أمام ترهّاتها. والعلماء جادلوا في هذا الأمر؛ فالطائفة تطير وفق قوانين الديناميكا الهوائية، ولها مرجع في الواقع الفيزيائي، وليس لأنّهم اتّفقوا لغوياً على ذلك، والجاذبية حقيقة مقرّرة، فإذا ألقي الإنسان بنفسه من الدور العاشر غير عابئ بها سيموت؛ سواء أكان مؤمناً بالسرديات الكبرى أم غياب المرجع وتفكيك المعنى. وقد وصف بعض الباحثين موقف «ما بعد الحداثة» من العلم خاصّةً بالهراء العصري^(٢).

هـ- النقد الخُلقي:

انتقد (يورجن هابرماس) فلسفة «ما بعد الحداثة» متّهماً إيّاها بالرجعية والعودة إلى الخلف دون أن تدري!^(٣) ونحن نرى ذلك يرجع إلى انتهاكها القوانين والمعايير الخُلقيّة، فإذا لم يكن هناك أي مرجع للعدالة، فبأي حقّ ندين الظلم والظالمين؟! وإذا لم يكن هناك مرجع للحقيقة الخُلقيّة، فبأي معيار نحكم على الشرّ ومرتكبيه؟!

و- النقد السياسي:

تغييب المرجع يجعل الحقيقة تائهة، ويؤدّي إلى إلغائها، وإذا حدث، جرّد المظلومون من السلام الذي يمتلكونه ويدافعون به في وجه الظلم والجبروت، وهو الحقيقة الموضوعية، وكان أولى بفلسفة «ما بعد الحداثة» أن تحرّر الإنسان، بدلاً من شرعنة سياسة الأقوى وفرض سرديّته، ما دامت السرديات كلّها عندها متساوية في عدميتها، وهذا يكشف عن تناقض جديد فيها.

١ - انظر: كريستوفر باتلر: ما بعد الحداثة، ص ٣٣.

٢ - انظر: آلان سوكال، جان بريكمون، هراء عصري... سوء استخدام مفكري ما بعد الحداثة للعلم، ص ١١.

٣ - مزاتي خالدي: إشكالية ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية المعاصرة.. جان فرنسوا ليوتار ويورغن هابرماس أنموذجان، ص ٩٥.

ز- النقد الفلسفي:

وهو نقد قائم على نظرية العقلانية التواصلية عند (هابرماس)، فهذا الفيلسوف انتقد فلسفة «ما بعد الحداثة» انتقاداً جوهرياً؛ إذ وصفها بأنها أعلنت وفاة الحداثة مبكراً، في حين كانت الحداثة مشروعاً لم يكتمل بعد^(١).

اعترف (هابرماس) بأنَّ السلطة قد تشوّه المعرفة، وأنَّ اللغة قد تبدو معقّدة، لكن هذا ليس سبباً لهدم الحقيقة ذاتها، وإنما يكمن الحلّ عنده في تشييد بناء العقلانية التواصلية، بوصفها «نظرية اجتماعية تعزّز الديمقراطية التشاورية، مستندة إلى اللغة والحوار، وهادفة إلى تأسيس فضاء عمومي، يؤطّر العقل التواصلية، وأخلاق المناقشة»^(٢). وهذا يعني أنّه بإمكان البشر بناء حوار عقلائي حرّ ديمقراطي خال من الهيمنة، والسيطرة، والتعصّب، يصلوا من خلاله إلى إجماع عقلائي عن الحقيقة والمعايير الخلقية، ومن ثمَّ فإنَّ الحقيقة تتأسّس عند (هابرماس) عبر التفاهم الإنساني المشترك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ فلسفة «ما بعد الحداثة» كانت توصيفاً دقيقاً لأزمة العصر من حيث تغول التكنولوجيا، وسيطرة السلطة على العلم أحياناً، وتزييف الوعي من خلال الإعلام، في الوقت الذي قدّمت فيه علاجاً ليس بالعلاج، ولكنّه يوصف بالوباء، فبدلاً من إصلاح البوصلة المعرفية والخلقية قامت بكسرها، وإعلان أنّ المرجع المعرفي وهُم، والمعايير الخلقية لا وجود لها.

٢- نقد «ما بعد الحداثة» من منظور ديني:

لا شك في أنّ موقف «ما بعد الحداثة» من السرديات الكبرى يتعارض تماماً مع الأديان ورؤيتها الشاملة للكون والحياة، فالدين بحسب مصدريته وبنيته وطبيعته المعرفية يمثل النموذج الأوحده للسردية الكبرى في نقائها وكمالها؛ ذلك أنّه يقدم تفسيراً كاملاً شاملاً ونهائياً للوجود والكون والمصير الإنساني، بالاستناد إلى المصدريّة الإلهية التي ينبع منها.

ومن ثمَّ يمكن نقد موقف هذه الفلسفة من السرديات الكبرى من منظور إسلامي، مع التركيز

١ - انظر: هاشم صالح: المعركة بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوروبي، ص ٨٠.

٢ - مصطفى معرف: أزمة الحداثة عند يورغن هابرماس: من التشخيص إلى التجاوز، ص ٥٧٦.

أيضاً على الحدّ الإيماني المشترك بين الأديان، ومن مظاهر هذا النقد ما يأتي:

أ- تفرغ الوحي من مرجعيته الإلهية:

قلنا إنّ «ما بعد الحداثة» تتأسّس على فكرة موت المؤلّف وتفكيك النصوص كما سبق أن بيّنا، والنظر إلى الحقيقة على أنّها مجرد بناء لغوي، أو سياق ثقافي نسبي؛ أي أنّها تردّ الدين وتجعل الحقيقة بشرية فقط. بيد أنّ الحقيقة الدينية ليست منتجاً بشرياً يخضع لظروف الزمان والمكان، وإنّما مفارقة ومطلقة بالنظر إلى مصدرها الإلهي، هذا يعني أنّ رفض «ما بعد الحداثة» للسرديات الكبرى هو في حقيقته رفض لكلّ ما هو ديني مقدّس، ومن ثمّ تحويل الدين إلى صورة من صور الفلكلور الشعبي، أو مجرد خيار فردي بما يتناسب مع ذوق الفرد، وهذا يتنافى تماماً مع الأديان.

ب- تغييب الدين بصفته معياراً خُلُقياً:

يقود موقف هذه الفلسفة من السردية الكبرى إلى القضاء على فكرة القيم الكونية الثابتة، مثل: الخير، والعدل، والفضيلة، وغيرها، وهي القيم التي حثّ عليها الدين، والقضاء على هذه القيم يؤدّي إلى غياب المعايير الخُلُقِيَّة المشتركة؛ لأنّه إذا كثرت السرديات وتساوت فإنّ هذا يجعل الأخلاق من قبيل التوافقات الاجتماعية المؤقتة، في حين أنّ قوّة الأخلاق تكمن في رسوخها وديموميتها.

إنّ الدين يرفض هذا النهج الذي يقود إليه إقرار سرديات محلّية مؤقتة؛ فالأخلاق في الإسلام ثابتة وراسخة، وهي تستمدّ هذا الثبات والرسوخ من الاستعداد الفكري الذي فطر الله -تعالى- الناس عليه، ومن الأوامر الإلهية الآمرة بالخير، والناهية عن الشرّ، فضلاً عن السردية الإنسانية التي تحدّد المعايير للحكم على الأشياء، فمن دون ذلك لا يمكن تجريم الشرّ والظلم، في الوقت الذي تصنع منها «ما بعد الحداثة» مجرد وجهة نظر ثقافية أو محلّية.

ج- تأليه الإنسان:

إنّ الإقرار بالسرديات الصغرى، ونبد كلّ ما سُمي من سرديات كبرى، يعني أنّ الإنسان هو مصدر المعرفة والمرجع الذي يُرتكّن إليه، ولو على حساب الدين، وهذا يعني أنّ «ما بعد الحداثة» تجعل من الإنسان إلهاً، وهذا ما ينطبق عليه الوصف القرآني ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ

اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» [الجاثية: ٢٣]. لكن المبدأ الديني هنا يرفض كل محاولات تأليه الإنسان الذي يوصف في القرآن بالخليفة والمستعبد ليس إلا، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ومن ثمَّ تسقط هذه المحاولات التي تقوم بها هذه الفلسفة.

د- مركزية الأنا:

تأليه الإنسان الذي أرادته الحداثة ليس إلا نتيجة لمركزيته، وزادت عليه الأنا المتغطرة التي وضعت فيها فلسفة «ما بعد الحداثة»، فالإنسان هو مصدر المعرفة، وهو المرجعية، وهو مصدر السردية الجديدة في هذه الفلسفة، ومن ثمَّ تتعالى الأنا وتشعر أنها صانعة الكون، فتصنع لنفسها مركزية. لكن الإسلام مثلما انتقد تأليه الإنسان، فقد انتقد أيضاً مركزية الأنا؛ لأنها تبني على إلغاء أي وجود للمركزية المعرفية أو الدينية، الأمر الذي يقود إلى النسبية المعرفية والخُلُقِيَّة، فإذا تساوت الأنا في إنتاج معارفها وحقائقها الذاتية الخاصة، اختفت الحقيقة الإلهية المتمثلة في الله والوحي، ومن ثمَّ تسقط المسؤولية الخُلُقِيَّة والتكليف الشرعي، ثمَّ تصير الشرائع والقيم الخُلُقِيَّة مجرد وجهة نظر، أو أنساق اجتماعية تخضع لمصالح الفرد ورغباته. إنَّ الأنا المركزية تعتمد إلى تغييب الذات المتعالية والخالقة، متغافلة عن أنَّ هذا يؤدي إلى فوضى ومناهة لا نهاية لهما. بينما يقدم لنا الدين الحال في صورة ثنائية منظمّة: خالق مركز مطلق، ومخلوق نسبي تابع، وهذه الثنائية المحددة تقود إلى ضبط حركة الأنا، وحمايتها من التضخُّم الذي قادت إليه «ما بعد الحداثة». كما أنَّ إقرار السرديات الصغرى من فلسفة «ما بعد الحداثة»، وهدم السرديات الكبرى، جعلاً الأولى هي الحاكمة رغم نزعتها الفردية، وصنعا من الإنسان مركزاً للوجود، بحيث جعلاً منه مصدر الحقائق المعرفية والقيم السلوكية. لكن هذا النهج يؤدي إلى تأليه الإنسان من دون الله تعالى، والإعلاء من أناته، فيسير متبَعاً لهواه، مصداقاً للتعبير القرآني في سورة الجاثية في الآية الثالثة والعشرين.

لكن الدين يضع الإنسان موضعه الملائم دون تفريط فيه أو إفراط، فلا يتعدى كونه مخلوقاً أو مستخلفاً في الأرض، ويستمدَّ حُرِّيَّتَهُ الحقيقية من عبوديته لله -تعالى- وحده، مصداقاً للآية الثلاثين من سورة البقرة، وليس لهواه أو لمخلوق آخر مثله، وهذه العبودية الحقّة تجعله متسقاً

مع سُنَن الكون ونواميسه، وتحميه من أي تمرّد على المنظومة الخُلُقِيَّة، والمنظومة المعرفية التي أرادت «ما بعد الحداثة» له نكرانها.

خاتمة

حاول البحث في مجمله أن يشرح اللحظة الفلسفية للفوضى التي قامت على فلسفة «ما بعد الحداثة» في جوانب ثلاثة: التشكيك في المعرفة، وتفكيك المعنى، وهدم المرجع، ونهاية ما أسمته السرديات الكبرى، وهي الجوانب التي كشفت عن ترهات «ما بعد الحداثة»، وموقفها المدمر للمعرفة، والتقدّم، والعلم، والعقل في مرحلة عدائها للحداثة، على الرغم من أنّها لا تنفك -ولا تستطيع- عمّا حاولت تدميره.

ويعد تشكيك هذه الفلسفة في المعرفة بوصفها خطاب قوّة هو تشكيك في العقل ذاته، وهي كانت تسعى إلى ذلك من الأساس؛ لتؤطر لمعرفة فردانية، يكون فيها لكل فرد معرفته الخاصة المُنتجة عن عقله الخاص الذي يطلق له العنان، فله أن يقرأ النصّ كما يشاء ما دامت اللغة غير ثابتة وغير راسخة، وله أن يستنتج من المعاني والمدلولات ما شاء، ولو لم تكن قصد المؤلف؛ فالمؤلف قد مات بمجرد خروج النص إلى النور؛ حيث صار مُلك المتلقّي لا المؤلّف. وهذا ما أدّى بفلسفة «ما بعد الحداثة» إلى مرحلة التيه المعرفي، إن صحّ التعبير.

بينما كان تفكيك المعنى وهدم المرجع مظهرًا من مظاهر الفوضى الفلسفية التي أحدثتها فلسفة «ما بعد الحداثة»، وهذا ما أدّى إلى الدخول في مرحلة ما بعد عصر الحقيقة، وشيطة المصادر المعرفية الكبرى: الأديان، والفكر الإنساني وفلسفاته وغيرهما؛ إذ بتفكيك المعنى وغياب المرجع تدخل الإنسانية مرحلة ما يمكن تسميته فقدان الثقة بالمعرفة، وضياع الحقائق التي صارت تختلف باختلاف الأشخاص، حسبما تقود إليه فلسفة «ما بعد الحداثة».

ومثلما حاولت هذه الفلسفة أن تغيب المعرفة والحقيقة من خلال نقدها للحداثة، وبناء أفكار مغايرة لها، حاولت تغيب الدين أيضًا ناظرةً إليه على أنّه سردية كبرى، لكنّها بوصفها فلسفة ظهرت هِسّة أمام منطلقات الدين، وأسسها، وأهدافه، ونظرتها الشاملة إلى الإنسان، والكون،

والحياة، الأمر الذي يدعو كلَّ عاقلٍ إلى أن يحكم بسهولة على تهافت موقفها وضعف منهجها. ومن ثَمَّ استوجبت نقدنا من منظرين: المنظر العقلي، والمنظر الديني.

لائحة المصادر والمراجع:

أولاً - باللغة العربية:

- إبراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة و«ما بعد الحداثة»، دار الساقبي، بيروت/ لبنان، ط ١، ٢٠١٢م.
- آلان سوكال، جان بريكمون: هراء عصري... سوء استخدام مفكري «ما بعد الحداثة» للعلم، ترجمة: نجيب الحصادي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط ١، ٢٠٢٥م.
- تيري إيجلتون: أو هام «ما بعد الحداثة»، ترجمة: منى سلام، مركز اللغات والترجمة بأكاديمية الفنون، ط ١، ٢٠٠٠م.
- جاك دريدا: أحادية الآخر اللغوية أو في الترميم الأصلي، ترجمة وتقديم عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- جان بودريار: التبادل المستحيل، ترجمة: جلال بدلة، دار معايير للنشر والتوزيع، دمشق/ سوريا، ط ١، ٢٠١٣م.
- جان بودريار: الفكر الجذري، ترجمة: منير الحوججي، وأحمد القصور، دار توبقال، المغرب، ط ١، ٢٠٠٦م.
- جان بودريار: المصطنع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء/ بيروت، ط ١، ٢٠٠٨م.
- حياة معوشي، كمال حاج علي: الحقيقة العائمة في فلسفة المحاكاة... جان بودريار أنموذجاً، المجلة الدولية المحترف، الجزائر، المجلد العاشر، العدد الرابع، ديسمبر ٢٠٢٣م.
- عبد الحميد إبراهيم: نقاد الحداثة وموت المؤلف، مطبوعات نادي القصيم الأدبي، الرياض - السعودية، لا ط، ١٤١٥هـ.
- كريستوفر باتلر: «ما بعد الحداثة»، ترجمة: نيفين عبد الرؤوف، مؤسسة هنداوي للتعليم

والثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.

- محمد بدر الدين: من المحاكاة إلى الواقع الفائق -قراءة في فكر جان بودريار-، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ٢٠١٦م، العدد ٣٧.
- محمد بن حجر بن حسن القرني: حالة «ما بعد الحداثة» وأبرز مظاهرها في الفكر الغربي المعاصر، مجلة الجامعة العراقية، المجلد ٧٥، العدد ٦، ٢٠٢٦م.
- مزاتي خالدي: إشكالية «ما بعد الحداثة» في الفلسفة الغربية المعاصرة.. جان فرنسوا ليوتار ويورغن هابرماس أنموذجان، مجلة جسر المعرفة، الجزائر، المجلد السادس، العدد الرابع، ديسمبر ٢٠٢٠م.
- مصطفى معرف: أزمة الحداثة عند يورغن هابرماس: من التشخيص إلى التجاوز، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، المجلد التاسع، العدد الثاني، ٢٠٢١م.
- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ١٩٨٦م.
- هاشم صالح: المعركة بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوروبي، مجلة دراسات عربية، العددان الخامس والسادس، ١٩٨٨م.
- هاشم صالح: ««ما بعد الحداثة»... نقد ذاتي وتراجع»، مقال ضمن كتاب «ما بعد الحداثة» تجلياتها وانتقاداتها، إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط١، ٢٠٠٧م.

ثانياً- باللغة الأجنبية:

- B. McKinley: Postmodernism certainly is not science, but could it be religion? CSAS Bulletin, 36(1), 2000.
- Bruce G. Trigger: A History of Archaeological Thought. 2nd Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Christopher Norris: What's Wrong with Postmodernism. England: Harvester

Wheatsheaf, 1990.

- David Ashley: Habermas and the Project of Modernity. In Bryan Turner ed, Theories of Modernity and Postmodernity. London: SAGE, 1990.
- Lawrence A. Kuznar: Reclaiming a Scientific Anthropology. Lanham, MD: Altamira, 2008.
- - Lyotard, Jean-Francois: The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Manchester, UK: Manchester University Press, 1984.
- - P. Greenfield: What Psychology can do for anthropology, or why anthropology took postmodernism on the chin. American Anthropologist, 2000.
- - Pauline Roseneau, Postmodernism and the Social Sciences, 1993.
- - Richard Appignanesi, and Chris Garratt: Introducing Postmodernism. New York: Totem Books, 1995.
- - Roy D'Andrade: Moral Models in Anthropology. Current Anthropology, 1995.
- - Ryan Bishop: Postmodernism. In David Levinson and Melvin Ember eds., Encyclopedia of Cultural Anthropology. New York: Henry Holt and Company, 1996.

ثالثاً- الروابط الإلكترونية:

- بيرون رامبيج، فلسفة ريتشارد رورتي وأعماله الكاملة، ترجمة محمد جديدي، على الرابط الآتي:

<https://hekmah.org/%D8%B1%D988%D8%B1%D8%AA%D98%A%>/<>