

Post-postmodernism: The Road to Liquid and Light Modernism Anthropological Perspective

Sayed Faris

Abstract: What is the fate of postmodernism in anthropology and social sciences? Has it faded altogether as a guiding paradigm that dominated during the late decades of the twentieth century, or has it merged into two current paradigms that have emerged on the theoretical landscape, namely post-postmodernism and liquid and light modernism? It is a mistake to pretend that more than twenty years of the history of social and anthropological theory has either disappeared or simply has not occurred, or that the postmodernist legacy is not real. A large number of anthropologists have recognized the therapeutic and reformatory value of the criticism of the 1980s for ethnographic writing. The subject of the anthropological study and its analytical limits has expanded, especially in the postmodern condition in addition to the fingerprints left by the postmodernist trend on anthropological and sociological theory and practice. However, there is a recent shift in academic debate regarding the death of postmodernism. Instead of continuing the debate on the end of postmodernism, whether it ended or originally existed, intellectuals and critics have turned their eyes to a phase of tracing postmodernism, known as Post-postmodernism. Additionally, a new guiding paradigm has been forged, driven by sharp criticism directed at postmodernism, namely liquid and light modernism. The Arabic literature is clearly deficient in the tracking and tracing of post-postmodernism and its effects in many fields, particularly in the fields of social sciences. Therefore, this study aims to: (1) review the post-modernist discourse, its stakes or stances, its manifestations in the social sciences and the criticisms that led to the declaration of its end and demise; (2) explore the impact of these criticisms on the transformation of theory and practice in social sciences, especially anthropology, to post-postmodernism and liquid modernity; (3) explore the common denominators or commonalities that combine postmodernism, post-postmodernism, liquid and light modernity; and (4) reveal the most prominent thematic and theoretical trends that have emerged with the impact of post-postmodern and liquid modernist paradigms. The researcher used two methods: content analysis and the methodology of critical analysis. Three of the study's most important findings are: (1) there is no glaring dissonance or discrepancy between postmodernism and post-postmodernism; (2) post-postmodernism represents a third route that combines some of the visions of modernism and postmodernism; and (3) Post-postmodernism is a transition and a road to liquid and light modernity.

Keywords: Postmodernism, Post-postmodernism, Liquid Modernity, Light Modernity, Social Science, Anthropological Theory.

ما بعد - بعد الحادثة: الطريق إلى الحادثة السائلة والخفيفة منظور أنثروبولوجي

سيد فارس(*)

ملخص: ما المصير الذي آلت إليه مرحلة ما بعد الحادثة في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية؟ هل تلاشت كلية كنموذج إرشادي هيمن خلال عقود نهاية القرن العشرين، أم اندمجت في نموذجين إرشاديين برزا في النظرية المعاصرة، وهما ما بعد-بعد الحادثة والحادثة السائلة والخفيفة؟ من الخطأ الظاهر بأن ما يربو على عشرين عاماً من تاريخ النظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية قد تلاشت أو لم تقع ببساطة، أو أن تراث ما بعد الحادثة غير حقيقي. يقر عدد كبير من العاملين في الدوائر الأنثروبولوجية بالقيمة العلاجية والإصلاحية للنقد الذي وجه في ثمانينيات القرن العشرين إلى الكتابة الإثنوغرافية. فقد اتسع موضوع الدراسة الأنثروبولوجية وحدوده التحليلية، خصوصاً في ظل الظرف ما بعد الحداثي، إضافة إلى البصمات التي تركها تيار ما بعد الحادثة على النظرية والممارسة الأنثروبولوجية والسياسية. ومع ذلك، يبرز ثمة تحول وقع مؤخراً في النقاش الأكاديمي فيما يتعلق بموت ما بعد الحادثة. فبدلاً من الاستمرار في الجدل الدائر حول نهاية ما بعد الحادثة، هل انتهت أو وجدت من الأساس، صرف المفكرون والنقاد أنظارهم إلى مرحلة تعقب ما بعد الحادثة، وتعرف بما بعد-بعد الحادثة. كما تشكل نموذج إرشادي، مدفوعاً بانتقادات عنيفة صُوبت إلى ما بعد الحادثة، وهو الحادثة السائلة والخفيفة. والبيان أن الأدبيات العربية تعاني ثمة قصوراً جلياً فيما يتعلق بتتبع واقتفاء تجليات ما بعد - بعد الحادثة وتأثيراتها في ميادين كثيرة، خاصة ميادين العلوم الاجتماعية. لذلك تتبدى أهمية هذه الدراسة التي تهدف إلى: (1) مراجعة مقولات ما بعد الحادثة، ورهاناتها، وتجلياتها في العلوم الاجتماعية، وما صُوب إليها من انتقادات أفضت إلى إعلان نهايتها وموتها. (2) رصد تأثير هذه الانتقادات في تحول النظرية والممارسة في العلوم الاجتماعية، خاصة الأنثروبولوجيا، إلى ما بعد - بعد الحادثة والحادثة السائلة. (3) استجلاء القواسم المشتركة التي تجمع ما بعد الحادثة، وما بعد - بعد الحادثة، والحادثة السائلة والخفيفة. (4) الكشف عن أبرز الاتجاهات الموضوعية والنظرية التي برزت بتأثير نموذجي ما بعد-بعد الحادثة والحادثة السائلة والخفيفة الإرشاديين. وقد توخى الباحث في مقاربه أسلوبين منهجيين هما تحليل المضمون والأسلوب التحليلي النقدي. وقد خلصت الدراسة إلى عدة نتائج من أهمها: (1) ليس ثمة تنافر صارخ بين ما بعد-بعد الحادثة والمنظور ما بعد الحداثي. (2) تمثل مرحلة ما بعد-بعد الحادثة طريقاً ثالثاً يجمع بين بعض مقولات الحادثة وما بعد الحادثة. (3) تعد ما بعد - بعد الحادثة مرحلة انتقالية وطريقاً إلى الحادثة السائلة والخفيفة.

المصطلحات الأساسية: ما بعد الحادثة، ما بعد-بعد الحادثة، الحادثة، الحادثة السائلة، الحادثة الخفيفة، العلم الاجتماعي، النظرية الأنثروبولوجية.

(*) أستاذ الأنثروبولوجيا المساعد، كلية الآداب، جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

توطئة:

ما بعد الحداثة صيغة فلسفية، وجمالية، وثقافية نالت تأثيراتها الغائرة من الثقافة، والأدب، والفن، والعلوم الاجتماعية، بما في ذلك الأنثروبولوجيا. وتشير، على نحو غامض وملتبس نوعاً ما، إلى عدد هائل من الأساليب الفلسفية، والإبستمولوجية، والجمالية، والثقافية، وأساليب التفكير، ورؤى العالم (Lukas, 2013: 640).

وقد شغل مصطلح ما بعد الحداثة البيئات والدوائر الثقافية والفلسفية الغربية لردح من الزمن، وبات يعني أن الغرب قد ولج مرحلة تاريخية جديدة تتجاوز الحداثة وتتخطاها، ويتضمن المصطلح تحقيقاً لنمط من الثقافة يلي أو يأتي بعد الحداثة، ويتخذ من ستينيات القرن الماضي لحظة انقطاع تشكل فيها نظام ثقافي جديد (Cheal, 1996: 10). وتشير ما بعد الحداثة postmodernity بعامة إلى حقبة بدأت في الثمانينيات (ويُشار إليها أحياناً بأنها حقبة الرأسمالية المتأخرة)، فيها أُشّرت تغيرات جذرية في التكنولوجيا، والاقتصاد، والسياسة، والعمارة والثقافة الشعبية على تحول في المجتمع بعيداً عن الحداثة. وقد وسم بعض المفكرين، خاصة دانيال بيل، هذه الحقبة بأنها حقبة ما بعد الصناعة. ويمكن عزو التغيرات الهائلة في طبيعة الاقتصاد (على سبيل المثال، الانتقال إلى الشركات متعددة الجنسيات)، والتحويلات في الحكومة، والتعديلات في التكنولوجيا ونظم المعلومات، وتطور المجتمع المرتكز على الميديا، والتغيرات في النزعة الاستهلاكية، إلى تحول عصري يُصطلح عليه بما بعد الحداثة (Lukas, 2013: 639).

وبمعنى ثقافي، تشير ما بعد الحداثة، غالباً، إلى مرحلة يجتازها المجتمع ويمثل فيها الواقع الفائق hyperreality والانتقائية الثقافية cultural eclecticism والمعايير الأساسية. ويرتبط مصطلح الواقع الفائق بجين بوديلار Jean Baudrillard، وأمبيرتو إيكو Umberto Eco، وجاي ديبورد Guy Debord، وآخرين، ويشير إلى أن الثقافة قد صارت غير أصيلة وزائفة؛ نظراً لفقدان أفرادها القدرة على التمييز بين "الحقيقي الواقعي" و"الزائف أو الخيالي". ليس ثمة عالم حقيقي، وإن الواقع الذي نعرفه قد تلاشى مع ظهور التكنولوجيا الحديثة وشبكات الاتصال. وهكذا، لا تتعامل ما بعد الحداثة مع الأشياء على حقيقتها، وإنما تتعامل مع الرموز والصور، وتتبنى فكرة "الصور الزائفة" Simulacra؛ أي وجود نسخة من نسخة، وليس هناك أصل. ومن ثم، لا يبقى ثمة تمييز بين الواقع الحقيقي والنموذج؛ بمعنى أنه ليس ثمة واقع حقيقي بعد أن تحول الواقع إلى صورة، أو وهم، أو أي شيء زائف. وقد ارتأى جان

فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard، عام 1984، أن الانتقائية eclecticism هي الحالة الطبيعية للثقافة المعاصرة؛ إذ يتناول الأفراد أطعمة متنوعة، ويعكسون أذواقاً متعارضة ومتناقضة في الموضة، ويتسوقون، ويستهلكون، ويستوعبون ويستدمجون ميمات⁽¹⁾ memes ومصادر للمعلومات هائلة ومتنوعة (Lukas, 2013:639).

والبادي أن موضوع ما بعد الحداثة يتسم بالغرابة؛ فمن ناحية تعد ما بعد الحداثة بداية جديدة، ومنهجاً وأفقاً تعددياً جديداً في مجال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. ومن ناحية أخرى، ارتبطت ما بعد الحداثة بمنطق التسليع أو إضفاء الطابع السلعي commodification، واعتبرت أكثر المقولات ملاءمة للتعبير عن "هيمنة الثقافة" على حاضرننا. الحقيقة أن هاتين القراءتين غير متناقضتين؛ وذلك نظراً لأن الدينامية الظاهرة للحداثة كانت دوماً فكرة، أو سلعة، أو تكنولوجيا جديدة في السوق (Mutman, 2006: 153).

وبدت ما بعد الحداثة نموذجاً إرشادياً مسيطراً خلال عقود نهاية القرن العشرين. واليوم تتبدد لحظة تأثيرها الضافي. ويدل على ذلك مسح للأدبيات التي تؤكد اختفاء كلمة "ما بعد حداثي" من الكتب الأكاديمية، وعناوين أو موضوعات المؤتمرات بصورة متسارعة. حتى عندما تظهر هذه الكلمة تكون مسبقة بالبادئة "after". وبدا الأمر وكأن ما بعد الحداثة لم تظهر على الإطلاق. ومع ذلك، فمن الخطأ التظاهر بأن ما يربو على عشرين عاماً من تاريخ النظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية قد تلاشت أو لم تقع ببساطة، أو أن تراث ما بعد الحداثة غير حقيقي. ويقرر نقاد اليسار أن التنظير ما بعد الحداثي قد دفع باهتمام يقظ بالسياق، والجغرافيا، والخصوصية التاريخية، والنوع، والعرقية، والجنسية. بينما يؤكد مؤيدو ما بعد الحداثة أنها أعادت تركيز السردية السسيولوجية والأنثروبولوجية على الخبرة، والانفعال، والحسي، والتماهي أو الهوية، والحوادث والعمليات الأخرى المثبتة في الذات (Matthewman, 2006: 529 - 530).

ومع ذلك، يبرز ثمة تحول وقع مؤخراً في النقاش الأكاديمي فيما يتعلق بموت ما بعد الحداثة. فبدلاً من الاستمرار في الجدل الدائر حول نهاية ما بعد الحداثة، أهي

(1) الميمات memes: الوحدات الأساسية للمعلومات المخزنة في المخ. وتمثل العنصر الثقافي الأصغر الذي يتوالد ويتكرر عن طريق القدرة الإنسانية على المحاكاة. وعلى وجه التحديد، تمثل الميمات تعليمات لتوجيه وتشكيل السلوك، مخزنة في الأمخاخ (وأشياء أخرى)، وتنقل عن طريق المحاكاة.

انتهت أو وُجِدَت من الأساس، صرف المفكرون والنقاد أنظارهم إلى مرحلة تعقب ما بعد الحادثة، وتعرف بما بعد - ما بعد الحادثة (1: Hansen, 2014). كما تشكل نموذج إرشادي، مدفوعاً بانتقادات عنيفة صُوِّبَت إلى ما بعد الحادثة، وهو الحادثة السائلة والخفيفة. لذلك ثارت تساؤلات حول مدى تنافر ما بعد - بعد الحادثة مع المنظور ما بعد الحداثي. وحول إذا ما كانت ما بعد - بعد الحادثة تمثل طريقاً ثالثاً يجمع بين بعض مقولات الحادثة وما بعد الحادثة؛ إذ يتبنى نسبية مقيدة limited relativism، على سبيل المثال (73, 79: Leicester, 2000). وحول إذا ما كانت ما بعد - بعد الحادثة مرحلة انتقالية وطريقاً إلى الحادثة السائلة والخفيفة.

والبيّن أن الأدبيات العربية تعاني قصوراً جلياً فيما يتعلق بتتبع واقتفاء تجليات ما بعد - بعد الحادثة وتأثيراتها في ميادين كثيرة، خاصة ميادين العلوم الاجتماعية. لذلك تتبدى أهمية هذه الدراسة التي تهدف إلى: (1) مراجعة مقولات ما بعد الحادثة، ورهاناتها، وتجلياتها في العلوم الاجتماعية، وما صُوِّب إليها من انتقادات أقضت إلى إعلان نهايتها وموتها. (2) رصد تأثير هذه الانتقادات في تحول النظرية والممارسة في العلوم الاجتماعية، خاصة الأنثروبولوجيا، إلى ما بعد - بعد الحادثة والحادثة السائلة. (3) استجلاء القواسم المشتركة التي تجمع ما بعد الحادثة، وما بعد - بعد الحادثة، والحادثة السائلة والخفيفة. (4) الكشف عن أبرز الاتجاهات الموضوعية والنظرية التي برزت بتأثير نموذجي ما بعد - بعد الحادثة والحادثة السائلة والخفيفة الإرشاديين.

وقد توخى الباحث في مقاربتة أسلوبين منهجيين، الأول تحليل المضمون، ويمثل عملية فكرية تقوم على التصنيف الفئوي للبيانات النصية إلى مجموعات من الفئات التصورية؛ وذلك لتحديد أنماط وعلاقات متسقة بين الأفكار الرئيسية. وقد استند تحليل المضمون في هذه الدراسة إلى تصنيف فئوي إلى ثلاث فئات: كتابات منظري ما بعد الحادثة ومقارباتها؛ والمقاربات الناقدة لفكر ما بعد الحادثة؛ وكتابات ومقاربات منحى ما بعد - بعد الحادثة؛ وأخيراً كتابات منظري الحادثة السائلة والخفيفة ونقادها. وقد حقق هذا التصنيف اختزال كثرة هائلة من البيانات إلى أقسام أو فئات منظمة، مع التركيز على فهم الرسائل والمعاني الكامنة داخل النصوص. أما الأسلوب الثاني، فهو الأسلوب التحليلي النقدي الذي يحقق قراءة ما بين السطور، واستبطان واستنطاق الأمور، والتحول من الواقع إلى الفكر.

وبناءً على ذلك يدور النقاش في هذه الدراسة على المحاور التالية:
 أولاً: العلم الاجتماعي ما بعد الحداثي: المقولات، والرؤى، والرهانات.
 ثانياً: نقد ما بعد الحداثة.
 ثالثاً: رهانات ما بعد - بعد الحداثة.
 رابعاً: الحداثة السائلة والخفيفة.
 تعقيب.

أولاً - العلم الاجتماعي ما بعد الحداثي: المقولات، والرؤى، والرهانات:
 تعبر البادئة الإنجليزية (Post) في مصطلح "ما بعد الحداثة"، في آن معاً، عن علاقة زمنية وفكرية بالحداثة؛ إذ تعد ما بعد الحداثة حركة فكرية، ثمرة للحداثة ونقداً لها، وتؤسس لذاتها باعتبارها النقيض المقابل لحركة الحداثة الغربية التي ارتبطت، بشكل لا ينفصم، بمقولات عصر التنوير (العلم، والعقلانية، والعمومية)، ونموذج "التقدم" في فكر التنوير (Bishop, 1996: 993).

ولا ريب في أن فكر ما بعد الحداثة لم ينحدر من خواء فكري. إذ ترفد ما بعد الحداثة من رؤى نيتشه وهيدجر وكارل ماركس وكيركغور، وآخرين كثر. وتمثل ما بعد الحداثة اجتماعاً لعناصر مستمدة من عدد من الاتجاهات المتباينة والمتصارعة غالباً؛ إذ تنتحل وتطور وتتجاوز البنائية الفرنسية، والمذهب الرومانسي، والظاهرانية، والعدمية، والوجودية وفلسفة التأويل، والماركسية الغربية، والنظرية النقدية، والفوضوية. وعلى الرغم من أن ما بعد الحداثة تشترك في بعض العناصر مع كل اتجاه من هذه الاتجاهات، فإن ثمة صراعات ومعارك خاضتها مع كل منها.

وتقوم الخطوة الحاسمة التي تتيح إجراء عملية الوصل بين نيتشه وهيدجر وما بعد الحداثة برمتها على اكتشاف أن ما نبحت عن التفكير فيه هنا، مقطع "ما بعد"، لا يختلف في نهاية المطاف عما سعى إليه وتمسك به كل من نيتشه وهيدجر حيال إرث الفكر الأوروبي، فكر أعادوا وضعه موضع التساؤل بشكل جذري. فقد انتقد نيتشه وهيدجر مفهوم الأساس أو الأصل في الفكر الغربي، ووجدا نفسيهما عندئذٍ ملزمين اتخاذ مسافة نقدية إزاء الفكر الغربي كفكر أساسي. وتقوم فلسفة هيدجر ونيتشه على نفي البنى الثابتة للوجود، البنى التي يترتب على الفكر أن يرجع إليها ليؤسس نفسه في أفكار يقينية (فاتيمو، 1998: 4-5).

يستأنف مفكرو ما بعد الحداثة هذا البحث النقدي، ويشاركون نيتشه وهيدجر الشك في إمكانية الحقيقة، والعقل، والعموميات الأخلاقية، والقناعة بأن مصطلحات مثل جيد (خير)، سيئ (شرير) غير ملائمة، وتأكيد التفسيرات الذاتية والمتصارعة المتنافرة. أضف إلى ذلك أن العدمية وبعض أشكال ما بعد الحداثة تبدي تشاؤماً حيال الحيادية، وتؤكد عدم اليقين فيما يتعلق بإمكانية فهم الطرف الإنساني، والقول إن المعرفة نوع من التناقض (Rosenau, 1992: 12). وهنا يتبنى أنثروبولوجيو ما بعد الحداثة رؤية هيدجر. ويعتقدون أن البشر لا يمكن أن يمتلكوا معرفة عن العالم دون أن يشوبها منظور أو رؤية معينة، أو بعض صور التحيز وعدم الحيادية، ومن ثم "لا توجد معرفة أو حقائق موضوعية، وإن أي معرفة تكون متحيزة. بمعنى آخر، تتشكل المعرفة والحقائق والنظريات وفقاً لمحددات الثقافة والسياق والتاريخ أو أن المعرفة تكون مشروطة بهذه المحددات الثلاثة (McGee & L'Warm, 1996: 129).

ويحاج هيدجر بأن المفهوم التقليدي أو الدارج للحقيقة يرتكز على التطابق بين الفكر والواقع؛ بمعنى أن القضية أو العبارة تكون حقيقية إذا كان ما تعنيه وتقوله يتفق ويتطابق مع الواقع الذي وضعت للتعبير عنه، أو تأمله. يرفض هيدجر هذا المفهوم؛ ليس لأنه غير صحيح، ولكن لأنه سطحي، ويتسم بالتماثل أو الانتظام أو التماثل. وحتى يتسنى فهم نظرية التطابق عن الحقيقة، لابد أن نفهم أولاً معنى التطابق Correspondence. يرى هيدجر أن التطابق لا يعني "النسخ"، أو التماثل والتشابه، وأن القضايا، أو المقولات لا تكون مماثلة ومشابهة تماماً للأشياء. وارتأى، بدلاً من ذلك، أن الحقيقة الافتراضية تفترض وجود علاقة أساسية للتطابق أو الانسجام بين البشر والموجودات في العالم. يطلق هيدجر على ذلك، بصورة متنوعة، الانفتاح، و"عدم الإخفاء والحجب" أو المكاشفة؛ أي أن الحقيقة انفتاح؛ (بمعنى أنها مفتوحة النهاية وغير محددة وغير ثابتة) (Lyunch, 2001: 289).

ويذهب هيدجر إلى أن التراث الفلسفي الغربي قد أكد إمكانية التطابق بين القضية والواقع؛ وذلك لأن الواقع يتميز ببناء فذ محدد. ويرى أنه من الناحية التاريخية نُظر إلى هذا البناء باعتباره مستمداً من "إرادة الله". ويعني ذلك أن هناك بناءً للعالم يتسم بالإطلاقية، وهو بناء يؤسس لإمكانية الحقيقة الموضوعية، وأن أفكارنا تكون حقيقية عندما تتطابق وتتوافق مع هذا البناء. كذلك يرى أن وجودنا في العالم هو ما يجعل الحقيقة والخطأ ممكناً، ويسمي ذلك "الحرية". وهكذا تتحدى نظرية هيدجر بعض الفرضيات الفلسفية الراسخة عن الحقيقة: أولاً: تتحدى نظرية

هيدجر فكرة أن الحقيقة علاقة ثنائية استاتيكية بين تمثيل الذات (الفاعل) لموضوع معين من ناحية، والموضوع نفسه من ناحية أخرى. على النقيض من ذلك ارتأى هيدجر أن التوكيد الحقيقي هو نتيجة لانكشاف الموجودات وانفتاحها. وهكذا فإن الحقيقة ليست تطابقاً ترابطاً منطقياً، بقدر ما هي نتاج لنشاط يقدم ويكشف العالم مباشرة. ثانياً: يعني ذلك أن الحقيقة تركز على البشر؛ بمعنى أو بآخر أي أنه من دون المفكرين البشر لن تكون هناك أفكار حقيقية. وهنا يتضح تأثر هيدجر بنوع من المثالية، بيد أنه يختلف عن المثاليين الكلاسيكيين الذين ارتأوا أن العالم يتألف من أفكار أو أنه عالم عقلي بطريقة ما (Lyunch, 2001: 290).

يرى نيتشه "أننا نخرج بحق من الحداثة من خلال هذه النتيجة العدمية، وهي تلاشي مفهوم الحقيقة وتلاشي كل أساس للاعتقاد بأساس". ويقول، "ما الحقيقة إذن؟ إنها جيش متحرك من المجازات (الاستعارات) والألفاظ المستعملة في الكتابة والتشبيهات، أو هي باختصار مجموعة العلاقات الإنسانية التي يتم تدعيمها ونقلها وزخرفتها شعرياً وبلاغياً، وقد بدت بعد فترة طويلة من الاستخدام، صارمة وقانونية" (Clifford, 1988: 93). وعلى الرغم من الأسس النظرية المختلفة لكل من نيتشه وهيدجر فإن ثمة توافقاً بين قضاياهما فيما يتصل بمضامين تجلي العدمية وأنماط تجلياتها. وبالنسبة لنيتشه يمكن تلخيص مجمل القضية في موت الألوهية أو في "سقوط القيم العليا". وبالنسبة لهيدجر يعدم الوجود نفسه باستحالته كلية إلى قيمة. ومن المنظور الهيدجري عندئذ لا تكون العدمية إلا الادعاء غير المشروع القائل إن الوجود، بدلاً من البقاء بشكل مستقل مؤسس، يكون خاضعاً لسلطة الذات (فاتيمو، 1998: 23 - 25، 187).

ويعود التطلع ما بعد الحداثي إلى وجود تعددية مطلقة في التفسير بجذوره إلى نيتشه. وترتكز رؤية دريدا للتفسير باعتباره "اللعب" على قناعة نيتشوية مؤداها، "تأكيد على البهجة الصادرة عن لعب العالم .. التأكيد على عالم من العلامات بدون خطأ، بدون حقيقة، بدون أصل يمكن أن يُطرح للتفسير الفعال" (Rosenau, 1992: 119).

وصف بول ريكور Ricoeur نيتشه، في معية ماركس وفرويد، بأنه "سيد الشك" master of suspicion، فقد طوروا جميعاً إستراتيجيات تأويلية لكشف القناع عن ديناميات القوة والدافعية، ولكن في حين سعى ماركس وفرويد إلى تحقيق ذلك بصورة علمية، في الشفرات أو الرموز المادية للمجتمع أو النفس،

امتد شك نيتشه إلى نموذج التنوير ذاته ليصف البعض هذا المنحى بالعدمية (Taylor & Winquist, 2001: 264)

وإذا كان ماركس يعتبر مفكراً حدثياً من جهة، فهو من جهة أخرى ناقد للحداثة، بل يعتبره البعض مفكراً ما بعد حدثياً كبيراً؛ ذلك أنه انتقد دعامة مهمة من دعائم الحداثة، ألا وهي الذاتية التي عاهاها، وذهب إلى أن التقدم ما هو إلا تحرر للطبيعة، وليس تحقيقاً لتصور أسمى عن الإنسان؛ الأمر الذي يعني أنه يناضل ضد النزعة الذاتية، ويرى أن التحول والتغيير لن يتأتيا إلا بالثورة؛ وذلك للوصول إلى المجتمع الاشتراكي، ومن ثم إلى المجتمع الشيوعي اللذين لا يتحققان من دون الجماعة. هذه الخطوة التي أسندت التطور التاريخي للمجتمعات إلى حتمية مادية تاريخية، وليس نتيجة هدف عقلاني مفكر فيه، جعل من ماركس يقف في صفوف من وقفوا ضد النزعة الإنسانية من جهة وضد عقلانية مسار التاريخ من جهة أخرى، وكلاهما يندرج في موقف ناقد للحداثة (عبد الحافظ، 2012: 147).

ويعلمنا ماركس، وكذا كارل مانهايم وجورج زيمل ولويس ألتوسير كل بطريقته، أن المعرفة هي مفتاح للقوة والمعنى، يستخدمها المسيطرون عليها في فرض المزيد من السيطرة كما يستخدمونها في التواصل (Keesing, 1987: 165-166). يرفد تيار ما بعد الحداثة من تلك الرؤية الماركسية. وتمثل العملية التفكيكية في هذا التيار الظرف الإنساني ذاته، وتجسد عودة مقننة لرؤية ماركس القائلة إن "كل شيء صلب ينوب في الهواء". ويضطلع المفكر الأنثروبولوجي ما بعد الحداثي بالدور الذي قام به الماركسيون في الماضي، عندما قادوا حركة النضال من أجل تمزيق قيود الماضي وأغلاله إرباً؛ وذلك بهدف مضاعفة الحرية البشرية وطاقات الإبداع. ولكن في حين تطلع الماركسيون إلى تغيير العلاقات المادية - الواقعية - للإنتاج، شن ما بعد الحداثيون هجوماً على الإنتاج الاجتماعي للدلالة، وحاولوا تقويض دعائم الهيمنة المعرفية من خلال اختراع أنساق متقابلة ومتعارضة للمعنى تتسم بأنها أنساق مزعجة أيضاً. ولم يتحقق ذلك من خلال المعارك في الشوارع، لكن من خلال أفعال وأعمال بطولية تهدف إلى (إعادة) التأويل (Lindholm, 1997: 751). ويتفق دعاة ما بعد الحداثة مع الماركسيين الغربيين على أن العلم الحديث أسطورة، وأن تراث التنوير شمولي وينضوي على ميول للهيمنة والسيطرة.

كذلك ترفد ما بعد الحداثة من رؤى فيلسوف الدين الدانمركي سورين كيركغور

Soren Kierkegaard الذي انتقد ادعاءات أو حجج العقل والعقلانية المجردة التي اعتقد أن العصر الحديث يغذيها ويحتضنها. وقد عمد إلى إدانة التفكير باعتباره "خطراً" يوقع الأفراد في عوائق ومكائد منطقية، وقارنه كيركغور بالسجن أو الأسر. وقد استمر في تطوير تقليد لاعتقالي نالت أصداؤه من الفكر ما بعد الحداثي المعاصر. وفي رأي كيركغور "أن الحقيقة هي الذاتية" أو أن الحقيقة ذاتية. وقد سخر من ضمانات عقل التنوير والعلم الحديث الذي يوفر مناهج لضمان الوصول إلى معرفة موضوعية (Best & Kellner, 2001: 2- 3).

ويتفق كيركغور مع ما بعد الحداثيين في أن الحقيقة الموجودة بالنسبة لنا لا بد أنها قابضة في عقولنا وتتشكل في ضوء المصطلحات التي تتيحها لغتنا. بيد أنه يقرر أن ثمة معرفة موضوعية "بالخارج هناك"، على الرغم من أنه يمكن أن تُفهم فقط من خلال الله الذي يوجد خارج الكون الذي خلقه، ويمكن أن يكون موضوعياً حياله. والبشر هم جزء من هذا الخلق ولا يمكن أن يكونوا موضوعيين حياله⁽²⁾. وهكذا، تركت انتقادات كيركغور للعقل، والتفكير، والمعرفة الموضوعية والتفكير الحديث تأثيرها الغائر على فكر ما بعد الحداثة، وشاركه نيتشه في هذه الانتقادات.

وتتبنى ما بعد الحداثة رؤى النظرية النقدية التي تثير شكوكاً وارتياباً حول العقل الأداتي، والتكنولوجيا الحداثية، ودور وسائل الإعلام في المجتمع الاستهلاكي الحديث. كذلك أسهمت البنائية الفرنسية في دعم وتشكيل الشكوك ما بعد الحداثية حيال النزعة الإنسانية، والذات، والمؤلف. وتستقي ما بعد الحداثة من المنهجية الشعبية (جارفينكل) رؤية مؤداها أن "المعنى يتسم بالتححر وحرية الانتقال والتحول عبر سياقات مختلفة". وتقدم التفاعلية الرمزية فكرة أن المعنى الذي نخلعه على العلاقات الاجتماعية هو تركيب أو تصور إنساني، وليس واقعاً موضوعياً (جوفمان، بيرجر، لكان). كذلك شجع إدموند هوسرل والظاهرية على إعادة التفكير في المعرفة الشخصية وفحصها، ورفض رؤى العالم المتمركزة حول اللوجوس (Logo-Centric)، والشك في الدروس التي تأتينا من الماضي والتاريخ (هوسرل). وتلك رؤى وأفكار يتبناها تيار ما بعد الحداثة. وبموازاة الفوضوية تناقش ما بعد الحداثة السلطة وفرض وجهة نظر منظمة واحدة، ومن ثم تنادي بوجود منظورات مختلفة أو حتى متناقضة متضاربة. ومن الوجودية (سارتر)

Soren Kierkegaard and 21st Century Postmodernism, retrieved (25 - 4- 2018) from <https://sakierkerkegaard.files.wordpress.com/2015/05/postmodernpaperfinal.pdf>, p. (3).

استلهمت ما بعد الحداثة معاداة - المذهب أو النزعة الإنسانية. كذلك أسهمت الهرمنيوطيقا في صياغة معالم النقد ما بعد الحداثي للإمبريقية والعقلانية والعلم التعميمي والسببية الميكانيكية. ويستلهم ما بعد الحداثيون من الرومانسيين تأكيد عدم وجود معايير عامة صادقة للجمال والخير والحقيقة. وما بعد الحداثيون يشبهون الرومانسيين في أنهم يشعرون بأنهم يعيشون، على حد تعبير جولدنر، في "عالم الفجر الفاصل بين حاضر يبعث على عدم الرضا والامتعاض وماضي بائد" (Rosenau, 1992: 13-14).

تتضمن ما بعد الحداثة بوصفها نموذجاً إرشادياً ثقافياً تغييراً في رؤية العالم، أو تحولاً في الحساسية، أو حالة جديدة للعقل. وتتحدى ما بعد الحداثة اعتقاداً حداثياً محورياً في قدرة البشر المتنامية دوماً على التحسن المادي عن طريق التجديد العلمي والتكنولوجي، والسيطرة على الطبيعة، وتُزيح الافتتان الحداثي بالجدة الخالصة المطلقة، والتقدم الخطي، والكفاءة شبيهة الآلة، والأساليب والحلول الكبرى الشاملة والعامة (Hirt, 2009: 251). وتصف ما بعد الحداثة الموقف الثقافي الذي يفترض أننا نعيش فيه الآن، وذلك في أعقاب انهيار الحداثة باعتبارها روحاً ثقافية cultural ethos. وقد مثلت الحداثة ذروة عدة نزعات في الثقافة الغربية، تشمل الإيمان بالتقدم والتحسين الاقتصادي والاجتماعي، وبمعنى عام الإيمان بحتمية التقدم في الشؤون الإنسانية (Sim, 2001: 340).

ويُطلق مصطلح ما بعد الحداثة على أنواع مختلفة من الموضوعات والظواهر الثقافية. والمصطلح ذاته طرحه المعماريون في أواخر الأربعينيات من القرن الماضي تجسيدا للخروج على كل ما هو نمطي ومألوف، ولرؤية ثورية تعيد صياغة العمارة باعتبارها نشاطاً فنياً وإنسانياً متحرراً من القيود، ويتمتع بحرية تامة (Harris, 1999: 153).

ويظهر أن ثمة تمايزاً يتعين إبرازه بين مصطلحي ما بعد الحداثة وما بعد الحداثة؛ إذ يشير مصطلح ما بعد الحداثة Postmodernity إلى انهيار وتحول جذري في أساليب الحداثة Modernity الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي كانت سائدة في معظم البلدان الصناعية منذ منتصف القرن التاسع عشر، حتى منتصف القرن العشرين (Connor, 1996: 428 - 429). ومن الممكن ببساطة تعريف ما بعد الحداثة Post-modernity بأنها ظروف وأوضاع المعيشة والحياة السائدة خلال السنوات الأخيرة من القرن العشرين. وتتضمن هذه الظروف دوران

Circulation البشر (عن طريق وسائل النقل والمواصلات الهائلة)، ودوران المعلومات (عن طريق الحاسبات الإلكترونية والاتصالات عن بعد)، ودوران وانتشار الصور والأفكار (من خلال وسائل الإعلام والاندياح الإعلامي mediascape)، كل ذلك يتم اليوم بمعدلات غير مسبقة. ويصير التفاعل عبر الثقافي، في هذا المشهد العالمي، القاعدة والمعيار وليس الاستثناء. وتركز ما بعد الحداثة على صور الاختلاف والتماثل المتولدة عن هذه العملية الكونية (Bishop, 1996: 993).

أما مصطلح ما بعد الحداثة postmodernism فقد استعمله البعض، خاصة باومان Bauman، للإشارة إلى نوع من الوجود، أو رؤية للعالم، أو نسق اجتماعي متكامل. ويصف المصطلح رؤية للعالم تتسم بالتعددية وتلاشي أحلام العمومية الحديثة، وتؤكد نسبية المعرفة ووهم الموضوعية. وأخيراً يستخدم هذا المصطلح لتعريف نمط شامل للنسق الاجتماعي حل محل المجتمع الرأسمالي الحديث الكلاسيكي، ويحتاج هذا النمط إلى التنظير له في ضوء منطقه الخاص (Connor, 1996: 412). وما بعد الحداثة - في رأي البعض الآخر- ليست وضعا أو ظرفاً جديداً أو جزءاً من نسيج مجتمع ما بعد الصناعة، أو نمطاً من المجتمعات كالمجتمع الرأسمالي أو الصناعي أو الحديث، ولكنها تقتصر على عالم الثقافة؛ أي أنها ظاهرة ثقافية أو نموذج إرشادي ثقافي جديد (Lash, 1990: 3 - 4).

إن مجتمع ما بعد الحداثة مجتمع ما بعد تاريخي مكون من تنوعات يتعايش فيها الهنا والهنالك، القديم والجديد دون مزاعم للهيمنة (تورين، 1997: 22). ويؤكد أنصار ما بعد الحداثة أهمية التقليدي، والمقدس، والخاص، واللاعقلاني، ويدعون إلى عودة القوميات والخصوصيات والأصوليات الدينية خاصة في البلدان الخاضعة لقوى التحديث الإجمالي. وأن كل ما نحتة الحداثة جانباً، ونقصد الانفعالات، والمشاعر، والحدس، والتأمل، والتخمين، والخبرة الشخصية، والعادة، والعنف، والميتافيزيقا، والتقليد، وعلم الكونيات، والسحر، والأسطورة، والعاطفة الدينية والخبرة الروحية (الباطنية)، توليه ما بعد الحداثة اهتماماً وأهمية بالغة (Rosenau, 1992: 6).

وتؤكد ما بعد الحداثة التعددية غير القابلة للاختزال؛ تعددية الثقافات، والتقاليد المجتمعية، والأيديولوجيات، وصور الحياة، وألعاب اللغة، والنظريات، والأنساق الفكرية، والمعايير، وهلم جرا؛ وتؤكد أيضاً صعوبة أو حتى استحالة تقييم المعرفة

خارج سياق الثقافة والتقليد وألعاب اللغة التي تسبغ المعنى على هذه المعرفة. ومن ثم ليس ثمة معايير ومحكات للصحة والصدق تصلح للتطبيق خارج سياقها أو يمكن تبريرها خارج سياقاتها الأصلية (Bauman, 1988: 225 - 226). لقد أفسحت الثقة الحداثية في العقل والتفكير الموضوعي الطريق أمام الافتراضات الحداثية التي مؤداها أن العقلانية تعكس دوماً المعايير المحددة بالمجتمع المحلي، والتي لا تجد أساساً لا يقبل الجدل في الموضوعية (Watson, 2014: 33). وهكذا فبينما تدعي الحادثة مدى عالمياً، فإن ما بعد الحادثة تكتسب قوتها من حساسيتها للسياق، والمعرفة المحلية (Ley, 2003: 539).

وتمثل ما بعد الحادثة نقداً عنيفاً لجميع التصورات الحديثة، وتعتبر الحديث والحداثي مقولة شاملة عامة تستأهل النقد (Barnard, 2004: 168). والظرف ما بعد الحداثي هو ظرف فكري يتميز بنقد طبيعة الحداثية الغربية وحدودها (Rattansi, 1996: 250). وكان التزام ما بعد الحادثة بالتعددية نتيجة منطقية لتحليلاتها التي انتهت إلى رفض السرديات / النظريات الكبرى والأنساق الفكرية المغلقة ونبذها جانباً. ويحاجّ النقاد بأن ثابّت الحادثة - السرديات الكبرى للحادثة - حل محلها الشك ما بعد الحداثي المقصود في كل شيء؛ إذ لا تلتزم ما بعد الحادثة بأي شيء وتتخذ موقفاً لا يُفضل فيه نسق فكري أو نظري معين على غيره. وقد حدد جيمس بيكفورد Beckford أبرز سمات ما بعد الحادثة على النحو الآتي: (1) رفض المحكات الوضعية، والأداتية، والعقلانية للمعرفة، أو حتى لتقييم المعرفة. (2) تأكيد الانتقائية والتلقائية، واللعب، والتجزؤ، والسطحية، والمفارقة الساخرة Irony. (3) التخلي عن الأطر والنظريات والتفسيرات الشاملة (Heelas, 1998: 4). ويضيف جلين سينيسكالشي Siniscalchi إلى هذه السمات ثلاثاً أخرى، هي: (1) تأكيد التعددية الجذرية وغير القابلة للاختزال. (2) نبذ الدعاوى والمطالبات الميتافيزيقية والدينية الموحدة. (3) الشك حيال الفئات الثنائية التي تميز النطاقات الفكرية أو الوقائع الأنطولوجية المختلفة (Siniscalchi, 2011: 751).

البين أن ما بعد الحادثة تيار يرفض العموميات كلية، على أساس أنها غير موضوعية وغير واقعية، ومن ثم يرفض الثوابت؛ القيم الاجتماعية والمثل والقواعد والمبادئ والنظام. وتثير ما بعد الحادثة الشكوك حول اليقين من أي نوع (Wagner, 2001: 21)، وترفض العقلانية، التي تؤدي إلى الاحتكار التعسفي للحقيقة، ومن ثم العلم ومنهجه لعدم إمكانية إخضاع المعرفة والإنتاج للقياس الموحد، فضلاً

عن تدخل الذاتية والأيدولوجيا والسياسة والسلطة في البحث والدراسة. وتتضمن نزعة معاداة الموضوعية ونزعة معاداة النزعة العلمية استحالة العمومية. وتعد العمومية من منظور ما بعد الحداثة نوعاً من الوعي الزائف (Sebastiano, 2011: 502). وينتقد ما بعد الحداثيون التصورات الحديثة للموضوعية والحقيقة، عن طريق بناء أرصاد ذاتية للحقيقة. على سبيل المثال، يبحث التركيبيون الاجتماعيون⁽³⁾ عن أشكال للحوار بديلاً عن الجدل والنقد الموضوعي، ويسعى أصحاب الاتجاهات السردية إلى كشف "الطابع السردى" لحيواتنا ومساعدة الأفراد على خلق حكاياتهم الخاصة (Holzman, 2006: 119).

وتتحدى ما بعد الحداثة رؤى العالم الكونية الشاملة كافة، سواء كانت سياسية، أم دينية، أم اجتماعية. ويعني ذلك قبول النسبية الفلسفية الجديدة وغياب اليقين (Rosenau, 1992: 6). وعلى النقيض من الصيغ الكونية في الحداثة، تعتنق ما بعد الحداثة تعددية الرؤى، عالم عدم اليقين والتلقائية والانتقائية والاختيار. وبذلك تعد ما بعد الحداثة تفكيكية (للحقائق الأحادية)، وضد قاعدية وغير ثنائية (في رفض الهيراكليات والثنائيات البسيطة)، إنها تثمن التعددية والاختلاف، وليس الوحدة (Hirt, 2009: 251).

ويحتاج ما بعد الحداثيون بأن الحقيقة نسبية، ومحلية، ومتعددة، وتأويلية، وغير محددة (Harris, 1996: 156). وقد شهد التصور التقليدي للحقيقة باعتبارها وصفاً مطلقاً وموضوعياً وعماماً للواقع إعادة تأويل جذري في الغرب. فلم تعد الحقيقة هدفاً يستحق السعي إليه في ذاته، ولكن باتت تُفهم باعتبارها شيئاً لا ينفصل عن السياسة، والثقافة، والسيكولوجيا، والبيولوجيا، والسلالة، والنوع. ويتحدد الواقع، في هذه الرؤية ما بعد الحداثية للحقيقة، من خلال الأفراد، وهم لا يكتشفونه. ولا تتطابق الحقيقة مع الواقع أو تتوافق معه، لكنها تُختزل إلى وظيفة علاقات القوة. فمن خلال قمع الضعفاء في المجتمع، يفرض الأقوياء صوتهم لضمان أنه سوف

(3) تمثل التركيبية الاجتماعية مجموعة من النظريات والمفاهيم الزائفة في علم الاجتماع المعاصر وميادين معرفية أخرى، وتسعى إلى استيضاح وتفسير الظواهر والحوادث الاجتماعية على أساس سياقها التاريخي، وبنيتها (إطارها) الاجتماعي. وبذلك تسعى النظرية التركيبية إلى استجلاء الكيفية التي من خلالها تتركب وتتشكل الحوادث الطبيعية ظاهرياً عن طريق تاريخ الأفعال والتفاعلات الإنسانية.

يؤثر في العالم. ووفق هذا المنظور تعد الحقيقة ما يؤثر الأقوياء ويحاربهم (Siniscalchi, 2011: 751, 753; Lynch, 2001: 289).

ويركز العلم الاجتماعي ما بعد الحداثي على خطابات بديلة ومعنى بديل، وليس على أهداف، وخيارات، وسلوك، واتجاهات، وشخصية. ويؤيد إعادة التركيز على البديهيات، والجوانب والأشياء المهملة، ومناطق المقاومة، والأشياء والجوانب المنسية، واللاعقلاني، والأشياء التي لا معنى ولا دلالة لها، وكل ما يخضع للقمع والإخضاع، وعلى الحدود والهوامش، والخاضع المُستبعد والمرفوض والهامشي والمستثنى والضعيف والصامت، والفئات التي تفتقر إلى القوة ويمنحها صوتاً (Cheater, 1998: 7). ويدعو إلى التركيز على الكلاسيكي، والمقدس، والتقليدي، واللامركزي، والعرضي، والمفكك، والمشتت الموزع. كل ذلك لم تكثر به الحادثة؛ وذلك لأن الفكر القديم أو فكر الحادثة ونظرياتها ارتكزت على نظرة نخبوية عمودية (تبعية - هيمنة)، أما الفكر ما بعد الحداثي فيقوم على نظرة أفقية للعالم؛ إذ لا يركز المشروع العالمي الجديد على وجود مركز وقاع.

ويؤكد أنصار ما بعد الحادثة أن كل شيء "نص". وقد اختزل النقد ما بعد الحداثي إلى نقد للتمثيلات والمعارف، ومن ثم يتجاهل السياقات الاجتماعية التاريخية (Nicholson & Seidman, 1998: 9). ويهدف ما بعد الحداثيون إلى تعيين موقع المعنى وليس الكشف عنه، ويتجنبون كذلك إصدار أية أحكام، وهم لا يدافعون عن شيء أو يرفضون شيئاً، بل يوضحون أنهم مهتمون بشيء أو ظاهرة معينة. ومن ثم فهم يطرحون "قراءات" لا "ملاحظات"، وتأويلات لا نتائج نهائية، ولا يعمدون إلى اختبار أي شيء؛ لأن ذلك يتطلب "دليلاً"، والدليل مفهوم لا معنى له في الإطار المرجعي لما بعد الحادثة (Rosenau, 1992: 8). وتنبد ما بعد الحادثة ثنائيات الحادثة الغربية مثل، ذاتي/موضوعي، العقل/الجسد، الطبيعة/الثقافة، الذكر/الأنثى، إيجابي/سلبي، العقلاني/العاطفي الوجداني، المتمدين/الوحشي (Rattansi, 1996: 251).

واضح أن أنصار ما بعد الحادثة يعيدون ترتيب وصياغة مشروع العلم الاجتماعي ككل، فهم يعارضون ذوي القناعات الحداثية الذين يحاولون عزل العناصر، وتحديد العلاقات، وصياغة مركب. ويقدم ما بعد الحداثيون "المراوغة" وليس "الحتمية"، التنوع وليس الوحدة، الاختلاف وليس التماثل والتوحد، التعقيد

وليس التبسيط. ويبحثون عن الخاص المتفرد وليس العام، وعن علاقات التناص وليس السببية، وعما لا يمكن أن يتكرر وليس التكرار (الاعتيادي الروتيني). ويصبح العلم الاجتماعي، من منظور ما بعد الحداثة، مشروعاً أكثر ذاتية، وتواضعاً. وتحل الثقة في العاطفة محل جهود الملاحظة غير الجزئية. ويفضل العلم الاجتماعي ما بعد الحداثي النسبية على الموضوعية، والتجزؤ على النظريات والمنظورات الشمولية، وذلك في إطار رفضه لرؤية الحداثة الغربية للحقيقة باعتبارها واحدة لا متعددة (Friedman, 1988: 455). وهنا تعتبر أية محاولة لتطبيق نموذج العلم الطبيعي وأساليبه المنهجية، في نظر دعاة ما بعد الحداثة، جزءاً لا يتجزأ من "العلم" الذي يرفضونه، ويشككون فيه، ويكشفون النقاب عن مضامينه الأيديولوجية، والدور الذي أداه في السيطرة على شعوب الآخر غير الغربي وثقافته، والتدمير والتهديد بكارث نووية وإبادة جماعية.

وتتمايز رؤى الإيجابيين والمتشككين من أنصار ما بعد الحداثة⁽⁴⁾. فبينما يتطلع الإيجابيون إلى علم اجتماعي ما بعد حداثي يتميز باتساع أفق التفكير، ووصفي، وغير تنبئي، وموجه بالسياسة. ويؤكد على الإبداع والانعكاسية، وثناء الاختلاف والتنوع. ويركز على الشاذ، والفردية، و"الأصيل". وفي العلم الاجتماعي ما بعد الحداثي، يؤدي الوصول إلى المعرفة إلى الإحساس بالدهشة والذهول. وما بعد الحداثة هي مواجهة مع الفجائي غير المتوقع، "ورحلة عبر غير المتوقع، وما لا يمكن التنبؤ به" (Rosenau, 1992: 169). لذلك، يُدفع بأن "نظرية الفوضى" تدعم المنظور ما بعد الحداثي للعلم.

ومن جانب آخر يؤكد المتشككون من أنصار ما بعد الحداثة استحالة فهم العالم، ويجعلهم ذلك يتراجعون عن محاولات بناء علم اجتماعي ما بعد حداثي. فهم ينظرون إلى العالم باعتباره مفككاً مفتتاً، وفوضوياً، وممزقاً، ويبحثون عن مظاهر عدم الثبات وعدم الاستقرار. ويشجع العلم الاجتماعي ما بعد الحداثي التأويل

(4) يطرح ما بعد الحداثيون المتشككون رؤية تشاؤمية سلبية قائمة لعصر ما بعد الحداثة باعتباره عصر التشظي والتفكك والفوضى، والمرض، واللامعنى، والغموض، وغياب المعايير الأخلاقية، والفوضى المجتمعية. أما ما بعد الحداثيون الإيجابيون، فيتفقون مع المتشككين في نقد الحداثة، لكنهم يتميزون بنظرة ورؤية تفاؤلية آملّة لعصر ما بعد الحداثة. كما يريدون لحركة ما بعد الحداثة أن تكون حركة لتحرير الإنسان وتخليصه من البنى الشمولية، ولا يسعون، كالمتشككين، إلى تقويض الأسس الراسخة للعلم الاجتماعي.

وصياغة نص لا نهائي، ومفتوح، كما يتميز بغياب المؤلف باعتباره فاعلاً أو مصدرًا للسلطة (Rosenau, 1992: 170).

ويفضي منطق المتشككين - رفضهم للإبستمولوجيا الحديثة، ومنهجية العلم الاجتماعي، وجميع القواعد الشكلية للبحث - إلى تحجيم أي دور يمكن أن يؤديه العلم الاجتماعي ما بعد الحداثي، وقصره على النقد (عن طريق التفكير). لذلك يميل هؤلاء إلى رفض الجهود الرامية إلى تشييد وبناء معرفة جديدة في العلوم الاجتماعية. كذلك يرفض المتشككون الافتراضات القاعدية للعقل، وكل المحركات الشكلية للحكم على دعاوى المعرفة. ومع ذلك، لا يقدم المنظور البديل الذي يطرحونه - المحركات غير المحددة الغامضة التي يوظفونها في الواقع عند تقييم النصوص - أي إسهام إيجابي لبناء علم اجتماعي ما بعد حداثي جديد.

ومن ناحية أخرى ينتقد الإيجابيون من أنصار ما بعد الحادثة الإبستمولوجيا والمنهجية الحديثة، ويحاولون مراجعتها، لا نبذها. بيد أن الإيجابيين يتسمون بالتناقض أكثر من المتشككين في موقفهم من العقل والحاجة إلى بعض محركات تقييم المعرفة. ومن ثم فإن نقدهم للعلم الاجتماعي الحديث يعد أقل إطلاقية من نقد المتشككين. لذلك بات الإيجابيون مؤهلين لصياغة وبناء علم اجتماعي ما بعد حداثي، وهو بديل يتحاشى أن يكون تنبئياً، وضعياً، علمياً أو سببياً، ويؤكد بدلاً من ذلك الإيمان، والعاطفة، والشخصية (Rosenau, 1992: 172 - 173).

يتحدد المنحى الفكري البارز لتيار أنثروبولوجيا ما بعد الحادثة في الاستخفاف بالعلم والتكنولوجيا الغربية، وينبثق عن هذا المنحى الرئيس بعض التيارات والقناعات الأخرى، التي يمكن إيجازها فيما يلي: (1) تمثيل الحياة الاجتماعية على أنها نص. (2) الارتقاء بالنص واللغة إلى مستوى الظواهر التي لها وجود أساسي. (3) تطبيق التحليل الأدبي على الظواهر كافة. (4) الشك في الواقع، وفي مدى كفاءة اللغة وقدرتها على وصفه. (5) ازدياد المنهج ورفضه. (6) رفض السرديات/ النظريات الكبرى الشاملة. (7) الدفاع عن تعددية الأصوات والآراء، والمعارضة. (8) التركيز على علاقات القوة والهيمنة الثقافية. (9) رفض المؤسسات والنظم والمنجزات الغربية خاصة العلم والعقل الغربي. (10) تبني موقف النسبية المتطرفة، والنزوع إلى العدمية (Harris, 1999: 153 - 154).

ويشير مفهوم ما بعد الحادثة في الأنثروبولوجيا إلى إعادة صياغة جذرية،

وتدشين مسارات جديدة للبحث، وارتياح عام في قداسة أنساق المعرفة (الحقيقة)، وأشكال التمثيل. وتمثل المعارضة⁽⁵⁾، وانهيار الثقافات العليا والدنيا، والانتقائية (مزج الأساليب والأشكال المتضاربة المتنافرة)، وانهيار القواعد وتعطلها، والاستنباط الخلفي non sequitur (استنتاج لا يُستقى منطقياً من حجة أو مقدمة سابقة)، والسخرية والتهكم، ومقاومة السلطة وأنساق القوة، وانهيار المحال إليه referent في السيميوطيقا، والترميز المزدوج double coding، والدوال اللانهائية، والمراوغة، والأدائية performativity، وفكرة عدم القابلية للتمثيل، يمثل كل ذلك بعض المفهومات التي تؤثر على ما بعد الحداثي (Lukas, 2013: 640).

ويشكك ما بعد الحداثيون في إمكانية أن تشيد الأنثروبولوجيا نظرية كبرى للسلوك الإنساني. ويجادلون بأن الحداثيين أو الأنثروبولوجيين العلميين متغطرسون بصورة استثنائية ليعتقدوا أن بإمكانهم وصف وتفسير حيوات أناس ينتمون إلى ثقافات أخرى، ومنحها معنى. وفي رأيهم أن مشروع الحداثيين قد استند خلال معظم القرن العشرين إلى فكرة المكانة المتميزة للعلم (السائدة في معظم البلدان المتقدمة)، وعكس اختلالات القوة الأساسية بين البلدان الاستعمارية الغنية والبلدان النامية التي أُجري فيها معظم البحث الأنثروبولوجي. ويستحيل، في رأيهم، على الأنثروبولوجيين الأوروبيين الأمريكيين الذكور البيض أن يبتعدوا عن ثقافتهم بقصد إنتاج رؤية موضوعية لثقافة أخرى (Ferraro & Andrea, 2010: 85).

وبدلاً من محاولة الكشف عن الحقيقة وراء الكيفية التي من خلالها يعمل العالم، وذلك عن طريق البحوث الإمبريقية، يؤمن ما بعد الحداثيون بأن التقارير والأرصاد الإثنوجرافية ذاتية؛ لأنها مشروطة ومحددة بخبرات الإثنوجرافي وتوارخه الشخصية. وبدلاً من أن يكون الإثنوجرافي هو السلطة الأحادية، يناهض أنصار ما بعد الحداثة بأسلوب تعاوني في دراسة الثقافة والكتابة الإثنوجرافية. فالإثنوجرافيا المكتوبة لا بد أن يكون لها مؤلفون متعددون، وتخلق حواراً بين

(5) يتضمن التعريف المعجمي للمعارضة عدة استعمالات: (1) توليفة أو مركب فني من مصادر مختلفة. (2) خليط أو مزيج، إذ يشير مصطلح المعارضة إلى وجود مزيج مختلط Hodge podge - وهي كلمة مشتقة من الكلمة الفرنسية Hocheput - والتي تعني أيضاً خليط أو مزيج. ويرتبط اللاتجانس والتنوع الأسلوبي، عند جيمسون، بالمعارضة، وخلف التنافر والنسبية تكمن المعارضة (Rabinow, 1986: 248 - 249).

الأنثروبولوجي والمبجوثين. ويرى ما بعد الحداثيون أنه عن طريق هذه العملية الحوارية وحدها ينبثق ويتولد المعنى والتأويل.

ومن المعتقدات الأخرى في فلسفة ما بعد الحادثة، رفض فكرة التعميم وصياغة نظريات عن الثقافة لديها القدرة على التنبؤ، باعتبارها مضللة ولا أخلاقية؛ لأنها تميل إلى دعم الأيديولوجيا المسيطرة من خلال تعزيز النظام والاتساق والتماسك على حساب الاستقلال والاختلاف الفردي. ومن خلال تأكيد تفرد كل ثقافة، يرى ما بعد الحداثيون الثقافة مجموعة متغيرة من المعاني الفردية تتطلب إعادة تأويل مستمر ومتواصل. وفي حين تتخذ معظم مدارس القرن العشرين موقفاً تبحث فيه عن تعميمات، بدا ما بعد الحداثيون أكثر اهتماماً بوصف ثقافات معينة وتأويلها (Ferraro & Andrea, 2010: 86).

ويزعم معظم ما بعد الحداثيين الراديكاليين أنه نظراً لأن الموضوعية مستحيلة، وأن جميع التأويلات نسبية، فإنه لا مبرر للتعميمات. واليوم يعتنق عدد قليل من الأنثروبولوجيين هذه الرؤية المتطرفة، التي ترفض في الواقع كل المحاولات الماضية لصياغة تعميمات عن الاختلافات والتشابهات الثقافية. ويقر أقوى وأعنف نقاد ما بعد الحداثيين أن هؤلاء قد أثاروا وعي الأنثروبولوجيين كافة، ودفعوهم إلى درس وإمعان التفكير في قضايا تتعلق بإنتاج المعرفة الأنثروبولوجية (Ferraro & Andrea, 2010: 87).

يبين، إذن، أن أنثروبولوجيا ما بعد الحادثة تنبذ التعميم الثقافي والقوانين جانباً، وتنادي بالتركيز على الوصف والتأويل والبحث عن المعنى، وبأن تشارك أصوات مختلفة في كتابة الإثنوجرافيات - الأنثروبولوجي والمبجوثين. وتؤكد الإثنوجرافيا ما بعد الحداثية مفهومات الكتابة، السرد والحوار في مقابل التسجيل العلمي المجرد للحقائق (Mutman, 2006: 153).

وعلاوة على ذلك، ترفض ما بعد الحادثة جوهرية المقولات الرئيسة في الأنثروبولوجيا، خاصة فكرة الثقافة التي أظهرت الآخرين متماسكين، ويتميزون بالاحتواء الذاتي، ومختلفين عن الأنا (الغربي). وبذلك رسخت هذه الفكرة وعمقت نمطية الأنا/الآخر، وهو ما جعل الآخر دوماً موضوعاً للتفسير، والذات الغربية قائمة بالتفسير. وتؤكد أنثروبولوجيا ما بعد الحادثة أن مفهوم الثقافة مفهوم لا أخلاقي أسهم في دعم هيمنة الغرب على الآخر (Abu - Lughod, 1993: 13). ويتهم ما بعد

الحدثيون الأنثروبولوجيين بالعدوان والتعدي على الآخر، والنخبوية، وقصور الإبداع (Lindholm, 1997: 748).

ويتمثل الطريق القويم في قبول واعتناق الطبيعة النسبية للحقيقة باعتبارها نتاجاً تعديداً من الإدراكات التصورية والتفسيرات التي يصوغها أفراد متساوون ومبدعون، دون أن يكون هناك مكان متميز لتحليلات الباحث الأنثروبولوجي. وقد تبنى كليفورد جيرتز (1984) هذا الموقف، وطوره بعد ذلك المشاركون في مؤلف "كتابة الثقافة" writing culture (1986)، الذي يقول فيه رابينو Rabinow: "يجب أن يكون المؤلف ما بعد الحدثي ملتزماً بالنظرة الجزئية، ومذهب التغير المتواصل والتقلب، الذي وفقاً له تكون الأشياء (حتى الخاصة بموقف المؤلف الشخصي) غير ثابتة وغير مستقرة، وتفتقر إلى هوية محددة، ومن ثم لا يمكن اتخاذها كموضوعات للتأمل والفحص" (Lindholm, 1997: 748).

عبر الأنثروبولوجي ريتشارد شويدر Shweder عن الجدل ما بعد الحدثي حول النسبية في سلسلة من المقالات باللغة الأهمية. ويقرر "أننا نعيش في عالم تكون فيه كل الأشياء - من وجهة النظر المنطقية - متماثلة تماماً ومختلفة تماماً، عالم تكون فيه كل الحوادث السابقة ضرورية - ولا يكفي أي منها - كمسبب لحدث لاحق ... عالم تكون فيه أفضل نصيحة يمكن أن تسديها لصديق هي أنه إذا كنت لا تدري المكان الذي تذهب إليه، فإن أي طريق سوف يوصلك إلى هناك" (Lindholm, 1997: 749).

لقد تاق أنثروبولوجيو ما بعد الحداثة إلى تحرير الإنسان والعقل من الأوهام الوضعية الزائفة، والمفاهيم القديمة مثل هيمنة تواريخ تصورية معينة، وخطاب يخدم الهيمنة واستغلال الآخر. وبذلك يمكننا أن نحقق نوعاً من "اليوتوبيا المعرفية"، ذهنية جديدة في طور التبلور تتميز بأنها ذهنية ما بعد سياسية ومتجاوزة اجتماعياً (أي تتجاوز الوجود المادي ونطاق الخبرة) (Polier & Roseberry, 1989: 258). وتتيح ما بعد الحداثة لأشياءها فرصة الوصول إلى مستوى أرقى وأعلى من المعرفة، يُحرّم من الوصول إليه الأشخاص العاديون الذين يزرعون في أغلال إدراكاتهم وتصوراتهم الخاصة المرتبطة بالثقافة والمتأثرة بها، هي تصورات ترتبط غالباً بمعايير المعقولة، وتزدرى الجنون والخيال (Lindholm, 1997: 750).

وتفرض ما بعد الحداثة ضوابط أخلاقية معينة تقوم على احترام الآخر، والاختلاف، والمساواة الليبرالية. وفي إطار هذه الضوابط، تتحدد مهمة الباحث

ما بعد الحداثي كما يراها جيرجين Gergen، عالم النفس وثيق الصلة بالنظرية الاجتماعية ما بعد الحداثية، في "أن يعمد الباحث ما بعد الحداثي إلى اللعب على هوامش المقبول والمسلم به، حيث يكرس جل جهوده لزعزعة لغة التمثيل وإعادة بنائها وصياغتها؛ وذلك بهدف تقويض التقاليد ونحت ميدان جديد للوضوح والجلاء. وفي هذا السياق ثمة رفيقان حميمان، هما التآكل والتحرر". واضح أن أنصار ما بعد الحادثة لا يمثلون مجرد جماعة عادية من المنظرين والباحثين. إنهم مستغرقون في عمل خطير يهدف إلى تحرير الوعي البشري (Lindholm, 1997: 751).

ثانياً - نقد ما بعد الحادثة:

ليس من قبيل المبالغة الدفع بأن اتجاه ما بعد الحادثة، على الرغم من دعاوى الانعكاسية التي يتبناها، هو شكل خاص من أشكال الأيديولوجيا البرجوازية الفردية التي كان لها تأثير اجتماعي في إعادة إنتاج القيم البرجوازية وإضفاء الشرعية عليها في مؤسسات مثل ميدان الإنسانيات في الجامعات أياً كانت الميول والاتجاهات السياسية للمدافعين عنها وأنصارها (Sangren, 1988: 418). وقد أشار فريدريك جيمسون إلى ما بعد الحادثة باعتبارها "المنطق الثقافي" للرأسمالية المتأخرة التي من أكثر ملامحها تناقضاً القول بأن الحياة الاجتماعية والثقافية تبدو مفككة غير مترابطة بصورة متزايدة، وبأن الروابط الاقتصادية والسياسية الكونية أصبحت أساسية وأكثر وضوحاً (Polier & Roseberry, 1989: 259).

وينضوي فكر ما بعد الحادثة في عمومته على تناقضات عميقة؛ فهو فكر راديكالي ومحافظ في آن معاً. وربما كانت تلك سمة المجتمعات الرأسمالية المتطورة التي تعتبر ليبرالية وسلطوية معاً، مُتعبة وكابته، تعددية وأحادية، كونية وما بعد حداثية تعددية. ومن تناقضات ما بعد الحادثة أنها معارضة سياسياً، ولكنها متواطئة اقتصادياً؛ إذ تحقق أهداف الرأسمالية المعولمة التي تهدف إلى نهب ثروات الشعوب الأخرى" (إيجلتون، 2000: 236 - 237). وتعادي ما بعد الحادثة التمرکز حول السلالة، وفي الوقت نفسه تتمركز حول السلالة بتعبيرها عن البرجوازية الصغيرة (Wikan, 1996: 279). كذلك ترفض ما بعد الحادثة النزعة الجوهرية essentialism - الإيمان بوجود خصائص وجواهر ثابتة للأشياء - وتؤمن في الوقت نفسه بالنسبية الثقافية التي تؤكد أن لكل ثقافة جوهرًا ومنطقًا خاصًا. رأينا كذلك أن ما بعد الحداثيين لا يصدرن أحكاماً، ولا يحاولن تقييم التفسيرات على أنها جيدة أو

سيئة، صائبة أو خاطئة. ومع ذلك، يلمحون إلى أن منظورهم أسمى من مشروع التنوير، وأن التفسير الذي يطرحونه أفضل من أي تفسير آخر (Rosenau, 1992: 176). وترفض ما بعد الحداثة الثنائيات كافة، ومع ذلك تنضوي في الواقع على تأكيد لثنائيات أخرى. على سبيل المثال، يفضي تأكيد ما بعد الحداثة النسبية الراديكالية إلى بناء ثنائية النسبية/الموضوعية، ومن ثم تشييد نوع من التراتبية التي يسمو فيها طرف على آخر. وأخيراً، يسلم ما بعد الحداثيون جدلاً بأن "الإبداع" و"حرية الخيال" فضائل مطلقة لا بد من تعضيدها وتقويتها. وبذلك يقبل ما بعد الحداثيون القيم المحورية لعالم التنوير التي سعوا إلى إزاحتها وإسقاطها (Lindholm, 1997: 755).

وترتكز هذه الاتجاهات ما بعد الحداثية على افتراضات مثيرة للشك والنقاش حول التفكير الإنساني والرغبة الإنسانية. وذلك بالإضافة إلى غموض مصطلحاتها، وتنصل بعض أنصارها من المصطلح ذاته (Marcus, 1998: 181). ويميل الموقف الأخلاقي التحريري الذي يتخذه خطاب ما بعد الحداثة إلى الإفراط والمغالاة، وهي الحالة التي شخّصها هيجل بأنها "قانون القلب" the law of the heart الذي يتمثل في شكل من الأناية الرومانسية Romantic Solipsism – النظرية التي تقول بأنه لا وجود لشيء خارج الأنا – تتجاهل غموض الخبرة الإنسانية وحدودها. ويتجسد قانون القلب في الإيمان بالقوة التحويلية للخيال الشخصي والشعور. وترتبط المشكلات الأخلاقية والنظرية لما بعد الحداثة بأنومي المجتمع المعاصر، أو حالة الاغتراب التي يعاني منها المفكرون المعاصرون المحاصرون، التي زجت بهم في اتجاه استخدام أساليب التفكير التأويلية، وذلك من منطلق أن النظرية ما بعد الحداثية تتميز بطاقة تحريرية تضع الخيال في بؤرة البحث الأنثروبولوجي، وتنادي بإعادة النظر في الضغوط والإمكانات الأساسية للظرف الإنساني (Harris, 1999: 156 - 157).

ويركز أحد هذه الانتقادات على فكرة أن ما بعد الحداثة تهاجم الأسس العلمية والمنهجية لميدان الأنثروبولوجيا. ويدعي الإمبيريقيون والوضعيون أن ما بعد الحداثيين حولوا الميدان نحو أساس غير علمي، ربما صوب الإنسانيات بدرجة كبيرة. وتمثل ما بعد الحداثة، في رأي النقاد، حركة نصية أو نقلة أدبية. وقد ذهب بعض النقاد، خاصة مارفن هاريس، إلى أبعد من ذلك ليربطوا بعض الاتجاهات ما بعد الحداثية – بما في ذلك اتجاهات ستيفن تايلر Tyler وعدد من الإثنوجرافيات النسويات – بالنزعات الفاشية. ويقرر هاريس في كتابه "نظريات الثقافة في عصور ما بعد الحداثة" Theories of Culture in Postmodern Times أن النسبية المتطرفة

المزعومة لإثنوجرافيا ما الحداثة تماثل النسبية السياسية التي اعتنقها بينيتو موسوليني Benito Mussolini. وفي رأيه أن أفكار الإثنوجرافيا ما بعد الحداثة تسير في مسار يمتد من نيتشه إلى موسوليني إلى ما بعد الحداثيين (Lukas, 2013: 644).

وصارت الذاتية والنسبية والخصوصية والعدمية، في ظل ما بعد الحداثة وبتأثيرها، موضوعات سائدة بين الأنثروبولوجيين (وفي الميادين السسيوثقافية الأخرى). وتوافقاً مع رؤيتهم التجزئية للظرف الإنساني، والشبيهة بالكلوج (الفن التلصقي)، حقق العديد من أنصار ما بعد الحداثة قدرة على الكتابة عن أفكارهم بأسلوب غامض مستغل على الفهم بشكل واضح (Harris, 1999: 156 - 157).

وتُنتقد الاتجاهات التأويلية بعامة، ومنها اتجاه ما بعد الحداثة، بأنها غير مسؤولة من الناحية الفكرية، وتفتقر إلى القدرة على التنبؤ، والتحقق، والإثبات، وتوليد قوانين وتعميمات. وتُنتقد كذلك؛ لأنها تتحدى المنطق والحقيقة، وتتسم بأنها ذاتية أنانية، وتنسحب من العالم إلى النص. وتؤكد نسبية كل شيء ما عدا موقفها (Watson, 1991: 73 - 74). كذلك لا تقول ما بعد الحداثة، في رأي بعض النقاد، سوى القليل النادر عن تفصيلات الشخصية والثقافة والمجتمع، كما تتجاهل الذاتية أو تحتزلها إلى الثقافة أو السياق الاجتماعي (Ingham, 1996: 8).

وقد سخر البعض من نظرية ما بعد الحداثة. ونذكر من هؤلاء بصفة خاصة الأنثروبولوجي البريطاني إرنست جيلنر Gellner الذي فند ما أسماه "النسبية العقلية" لنظرية ما بعد الحداثة تفنيدياً قاسياً. ويعبر عن اشمئزازه من فشل منظري ما بعد الحداثة في قبول الخطاب العقلي أو مفهوم القيود المؤسسية (البنائية) الخارجية بقوله: "وفي نهاية المطاف يبدو المعنى الإجرائي لنظرية ما بعد الحداثة على النحو الآتي: رفض تأييد أي وقائع موضوعية، أية أبنية اجتماعية مستقلة واستبدالها بالمعاني" (Barnard, 2004: 172). وقد هاجم جيلنر النسبية وما بعد الحداثة باعتبارهما اتجاهين ذاتيين يتميزان بالانغماس الذاتي. ومن النتائج الفكرية والأخلاقية للنسبية، الذاتية والعدمية وعدم الترابط المنطقي والميكانيكية والبلاهة والحماقة (Geertz, 1984: 263, 265).

ومن اللافت للنظر، أن جيلنر قد وجه معظم انتقاداته لكليفورد جيرتز وجيمس كليفور، بيد أنه انتقد كليفور جيرتز بشدة لانجذابه إلى فلسفة التأويل. وتحديداً وجه سهام نقده إلى دفاع جيرتز عن النسبية؛ إذ يقول في هذا الصدد: "لقد شجع

كليفورد جيرتز جيلًا كاملاً من الأنثروبولوجيين على استعراض عجزهم ووساوسهم الداخلية الحقيقية أو المصطنعة، مستخدمين في ذلك استدعاء الشك والارتياب كمبرر للإغماض الشديد والذاتية (وهي السمات الأسلوبية الرئيسة لتيار ما بعد الحداثة)، ويتألم هؤلاء كثيراً من عجزهم عن معرفة نواتهم والآخر ... فإذا كان كل شيء في العالم مفتتاً مفككاً ومتعدد الأشكال، فإنه لا شيء يشبه أي شيء آخر في الواقع، وأنه ما من شخص يمكنه معرفة شخص آخر (أو حتى ذاته). كذلك يصير الاتصال بالواقع أو بشيء أو شخص آخر مستحيلًا أو على الأقل متعذراً" (Barnard, 2004: 172 - 173).

وتواجه ما بعد الحداثة انتقادات عنيفة نظراً لاعتناقها مذهب الحتمية اللغوية، وطرحها رؤية المراوغة اللغوية. ويتحدد مذهب الحتمية اللغوية في القول إن اللغة تفسر وتشرح كل شيء. وفي هذه المواقف تصبح اللغة عالماً في ذاته، وتشكل اللغة جوهر الواقع ما بعد الحداثي. ومن النتائج المنطقية المهمة لهذا المذهب أن أخطأت ما بعد الحداثة عندما اعتقدت أن اللغة تحدد كل شيء؛ لأنها بذلك تشيد نوعاً من التراتبية عندما تعطي للغة مكاناً متميزاً وتنفي "الاجتماعي" إلى منطقة أدنى (Barnard, 2004: 177 - 178).

رأينا أن ما بعد الحداثة تحطم كل القيود، ويزيل برنامجها ويفك كل الحدود والحواجز والتمييزات بين الذات والعالم الخارجي، الذكر والأنثى، الذات والموضوع، العقل والجسد، الذاتية والموضوعية، البيض والسود، الشرق والغرب (Milner, 1994: 129 - 130; Bell, 1989: 72). وتخلق مناداة ما بعد الحداثة بتفكيك كل الحدود والحواجز، وبالقضاء على كل الأحكام (معايير الحكم والتقييم)، مآزق لا تُحصى. ولكن إذا كان هذا التفكك أو التحلل ممكناً من الناحية الإنسانية واللغوية، فإنه قد لا ينال استحسان آخرين نتطلع إلى تحريرهم من هذه القيود: فهل يريد الآخرون - في الحقيقة - إنكار هوياتهم أو ذاتياتهم الثقافية المستقلة، وكذلك هل يريد الغربيون إنكار هوياتهم الثقافية على الرغم مما قد تمثله هذه الهويات من سيطرة وهيمنة؟ وقد بات واضحاً الآن أنه لا يمكن تفكيك الاختلاف بين الذات والآخر، أو إلغاء الحكم ومعاييرها، كذلك لا يمكننا التفكير من دون اللغة (Lindholm, 1997: 752).

وقد أدى الانشغال ما بعد الحداثي بأنواع التمثيل إلى تعويق وحجب التفكير الجاد العميق في السياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية والفردية التي يتم فيها

إنتاج المعرفة (Polier & Roseberry, 1989: 245). ويدفع النقاد بأن رؤية ما بعد الحادثة للمجتمع باعتباره "نصاً"، هي رؤية مضللة من منطلق أن المجتمع والثقافة نظامان يتميزان بإنتاج الذات، وهما تمثيلات (تصورات) جمعية، وأن الخاصية المادية والمنطقية لأي نسق يتميز بإنتاج الذات أن يكون نسقياً ومنظماً (Sangren, 1988: 416 - 417). خلاصة القول إن الأنثروبولوجيا تلاحظ وتعايش وتقيس وتفسر ليس النص، ولكن الحياة والسلوك والصراع أو ربما الممارسة. إن المسائل الإنسانية تكشف فقط عن بعض الملامح أو العناصر المكونة للنص. وعلى الرغم من أن اعتبار الظواهر الاجتماعية نصوصاً قد تساعد الباحثين على رؤية علاقات جديدة، فإن الحياة ذاتها لا تصبح نصاً قوامه الرموز (O'Meara, 1989: 365).

يتضح مما سبق أن اتجاهات ما بعد الحادثة تتميز بالعدمية. وتقول ريـنا Reyna إن أنثروبولوجيا ما بعد الحادثة ورؤيتها للعلم تميل إلى العدمية؛ حيث ترفض المعرفة والحقيقة والصحة والصدق، ومن ثم تقول بضرورة استبدال العلم بالوصف المكثف، أو استبدال العلم بالثرثرة وترهات الذات (Reyna, 1999: 576). ومن منظور حدائـي، يعتبر اتجاه ما بعد الحادثة فاشلاً وقاصراً وغامضاً من الناحية الإبيستمولوجية. كما أن نتائجه تافهة وعديمة القيمة، وذلك على خلاف نتائج الحادثة. ويتمثل الافتراض ما بعد الحدائـي الأكثر عرضة للنقد في أن الفهم الإنساني مشروط بالاحتمالات الثقافية والتاريخية، التي تعجز عن معرفة الحقائق الموضوعية. وأن الحقيقة نتاج للاندفاع الإنساني نحو القوة، وليس الواقع على هذا النحو (Siniscalchi, 2011: 753). لذلك، فقدت النقلة الأدبية، التي اعتبرت فيها مشكلات الإثنوجرافيا نصية بدرجة كبيرة وحلولها تكمن في الكتابة التجريبية، قوة دفعها (Rumsey, 2004: 267).

ويدفع بعض النقاد بأن ما بعد الحادثة تسعى إلى إحداث اصطلاحات وتجديدات جذرية في العلوم الاجتماعية، ويقرر البعض الآخر أنها فقط تدعم وتعزز رؤى العلم الاجتماعي التقليدي، وذلك توافقاً مع الفكرة القائلة إن ما بعد الحادثة ما هي إلا امتداد للحادثة أو أنها نتاج داخلي للحادثة، وليست نقيضاً لها أو قطيعة إبستمولوجية جذرية معها، وأن العلاقة بين الحادثة وما بعد الحادثة هي علاقة تمفصل لا انقطاع وانفصال. بل إن ما بعد الحادثة قد استُخدمت أحياناً للدفاع عن بعض مواقف العلم الاجتماعي القياسي. وإن أغلب أطروحاتها ليست جديدة على الإطلاق، فقضايا الموضوعية والذاتية والإبيستمولوجيا والمنهج والتأويل كانت دوماً

موجودة على أجندة العلوم الاجتماعية منذ القدم ومحور اهتمام نقاد العلم الاجتماعي (406 - 405: Sangren, 1988).

ومع ذلك، برزت عام 2010 علامات على تحولات سريعة حدثت كنتيجة للانتقادات ما بعد الحداثية للأسس الإبستمولوجية والمنهجية والتمثيلية (النصية) التي يركز عليها الميدان الأنثروبولوجي؛ ذلك أن نماذج جديدة للثقافة والمجتمع والفرد قد أخذت في التشكل والرسوخ (Ong & Collier, 2005; Ingold, 2007; Howes, 2005; & Strathern, 2005)؛ وتطورت أساليب جديدة ومبتكرة للدراسة الحقلية (الإثنوجرافيا متعددة المواقع Multi-sited ethnography، أفكار التورط الإثنوجرافي ethnographic complicity، ومقاربات السياقات الكونية / المحلية)؛ وابتكرت تصميمات بحثية جديدة (Anthropology of the Contemporary Research Collaboratory at the University of California, Berkeley; Center for Ethnography at the University of California, Irvine)؛ وأصبحت النصوص الإثنوجرافية أكثر تجريبية بطبيعتها (Lukas, 2013: 645).

يشير ذلك إلى أن ظرفاً، يمكن أن نستخدمه عليه بما بعد - بعد الحداثة، أخذ في التشكل. ويفيد من النقد ما بعد الحداثي، ويوفق بين مشروع الحداثة وما بعد الحداثة الأنثروبولوجيين. ولكن كيف تشكل هذا الظرف، ووقع التحول الراهن إلى ما بعد ما بعد الحداثة والحداثة السائلة؟

وعلى الرغم من الانتقادات العنيفة التي صوّبت إلى تيار ما بعد الحداثة، يقر عدد كبير من العاملين في الدوائر الأنثروبولوجية بالقيمة العلاجية والإصلاحية للنقد الذي وجه في ثمانينيات القرن العشرين إلى الكتابة الإثنوجرافية (188 - 187: Marcus, 1998). فقد اتسع موضوع الدراسة الأنثروبولوجية وحدوده التحليلية، خصوصاً في ظل الظرف ما بعد الحداثي.

وقد أشار روبرثام Robotham إلى ما يعرف "بتيار ما بعد الحداثة المعتدل" الذي يركز أساساً على النص الأنثروبولوجي باعتباره وثيقة تم تركيبها أو تأليفها. ويرى أن الرغبة في خلق "لحظة تجريبية" في الأنثروبولوجيا تدور في إطار النموذج الإرشادي للإبستمولوجيا العقلانية - العلمية - بهدف تجديد وتحديث دور قديم للأنثروبولوجيا باعتبارها نقداً للثقافة والمجتمع الغربي. ويضيف أنه ليس ثمة تعارض بين الأنثروبولوجيا العلمية والأنثروبولوجيا ما بعد الحداثية التجريبية

(43: 2001, Herzfeld). ويشخص روبرت لايتون Layton، في كتابه An Introduction to Theory in Anthropology (1997)، الوضع الراهن للأنثروبولوجيا على أنها مُستقطبة بين اتجاهين: السيسويكولوجيا Socio-Ecology وما بعد الحادثة. ويعتبر ذلك تشخيصاً متطرفاً على الرغم من أنه يحمل كثيراً من الحقيقة. بيد أن ثمة اتجاهاً توفيقياً معاصراً يقنع بخلط الاتجاهات وتبني تقاليد نظرية مختلفة (175 - 174: 2004, Barnard).

وهكذا يميل الإيجابيون من أنصار ما بعد الحادثة إلى التوافق مع العلم الاجتماعي الحديث. وتتضمن الإستراتيجية التوفيقية التخلي عن بعض الافتراضات ما بعد الحداثية التي تبدو عبثية، من وجهة نظر العلم الاجتماعي الحديث، ثم محاولة توفيق بقية الافتراضات بما يتفق مع منظور العلم الاجتماعي الحديث. وتكون نتيجة هذه الإستراتيجية تبلور علم اجتماعي يوفق بين متطلبات الموضوعية العلمية، وإضفاء المشروعية على المنهجيات التجديدية الذاتية والنسبية (181 - 180: 1992, Rosenau). إذن، يتخذ العلم الاجتماعي والأنثروبولوجيا المعاصرة اتجاهاً توفيقياً يجمع بين الاتجاهين النقدي ما بعد الحداثي والاتجاه العلمي الحديث (14-13: 1999, Harris). ويتقدم الاتجاه التكاملي التوفيقى بخطوات ثابتة تتكشف نتائجها في الظرف ما بعد - بعد الحداثي، وتصورات الحادثة السائلة.

ثالثاً - رهانات ما بعد - بعد الحادثة:

مهّد الجدل الخلافي الذي احتدم بين الحادثة وما بعد الحادثة حتى بداية التسعينيات، تقريباً، لمرحلة جديدة، وهي مرحلة ما بعد - بعد الحادثة. ومع ذلك فالفواصل الزمنية بين الحادثة، وما بعد الحادثة، وما بعد - بعد الحادثة تبقى فواصل تقديرية تستعصي على الحسم. وتمثل ما بعد - بعد الحادثة مجموعة عريضة واسعة من التطورات في النظرية النقدية، والفلسفة، والعمارة، والفن، والأدب والثقافة، انبثقت من اتجاه ما بعد الحادثة واعتبرت رد فعل له؛ ذلك أنه منذ نهاية التسعينيات، يسري ثمة شعور محدود لكنه متنام في الثقافة الشعبية والأكاديمية، بأن ما بعد الحادثة قد فقدت جاذبيتها وتأثيرها.

بدأ مصطلح ما بعد - بعد الحادثة في التداول والرواج خلال التسعينيات لتمييز الممارسة الفنية عن تلك الخاصة بما بعد الحادثة. وعلى الرغم من أن ثمة محاولات أكاديمية قليلة لتعريف وتشخيص الكيفية التي من خلالها تختلف

ما بعد - بعد الحداثة عن الحركة الفنية السابقة، بدأ المنظرون والأكاديميون في تتبع واقتفاء تطور ما بعد - بعد الحداثة في ميادين مثل العمارة، والشعر، والثقافة. على الرغم من صعوبة ذلك، ولاسيما أن العديد من سمات ما بعد الحداثة استمرت في ما بعد - بعد الحداثة. بل يصعب في الحقيقة التمييز بين الحركتين (2 - 1: Hartness, 2009).

وحتى يومنا هذا، يمثل كتاب جيفري نيلون Jeffrey Nealon المعنون Post-Postmodernism: or, The Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism المنشور عام 2012، - وهو يعد مراجعة نقدية لرؤى جيمسون - مقدمة لما بعد - بعد الحداثة بعمامة. وأهمية الكتاب ترجع إلى أنه يتسلط على الصورة الكبيرة (7: Hansen, 2014).

سعى نيلون، على شاكلة فريديريك جيمسون Jameson، إلى تصوير هيمنة ثقافية معينة، وقد انطلق من مقاربة الرأسمالية. لقد تصور جيمسون ما بعد الحداثة حقبة تطور داخل الرأسمالية، وثانياً باعتبارها أسلوباً فنياً وجمالياً. ويحاج نيلون، على نحو صحيح، بأن التغيير المهم الذي وقع منذ صدور كتاب جيمسون "المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة" يتمثل في تكثيف الرأسمالية. وبدلاً من الانحسار، حتى مع الركود الاقتصادي الذي بدأ عام 2008، صعدت الرأسمالية من مرحلة "الرأسمالية المتأخرة"، التي حدد جيمسون معالمها، إلى مرحلة الرأسمالية المتواصلة (الثابتة) constant، أو الدائمة just-in-time والتي يوضع نيلون في إطارها عمله. ونظراً لأن ما بعد - بعد الحداثة نتجت من تكثيف وتحول طفري داخل الرأسمالية، فإننا لذلك يجب أن نعتبرها تحولاً لما بعد الحداثة أو داخلها. وأن ثمة اختلافاً بين ما بعد الحداثة وما بعد - بعد الحداثة (8: Hansen, 2014).

ينطلق تعريف نيلون لما بعد - بعد الحداثة من تصور مؤداه أنه ليس ثمة شيء خارج الرأسمالية المعاصرة؛ حيث يتضافر ويتشابك الاقتصادي والثقافي، وأن الرأسمالية قد بلغت من الكثافة والاشتداد مدى صارت عنده جزءاً أساسياً من الحياة اليومية. الاقتصاد يختلط إذن بالثقافة. على سبيل المثال، تعبر قيم الملكية التي كشفت الأزمة المالية عام 2008 عن طابعها الخيالي أو الزائف نوعاً، عن هذه الارتباطية والتداخل. إذن ثمة مضامين اقتصادية في مناقشة ما بعد - بعد الحداثة (9: Hansen, 2014).

ويتبدى هنا تأثير فريديريك جيمسون الذي يقول: "أصبح هناك امتداد هائل

وشاسع للثقافة عبر المجال الاجتماعي لدرجة أن كل شيء في حياتنا الاجتماعية - من القيمة الاقتصادية، وقوة الدولة إلى الممارسات، والبنية المجردة للنفس ذاتها - قد أصبح ثقافياً. يعني ذلك أن المجال الاجتماعي لم يعد منفصلاً عن المجال الثقافي. على سبيل المثال لم تعد الطبقة الوسطى الجديدة تتحدد على أساس القوة الاقتصادية أو السياسية بل على أساس استعراض الرموز الثقافية. كما بات من المتعذر فصل الثقافي عن الاقتصادي حيث تتمازج الثقافة والتجارة معاً، يتضح ذلك بجلاء في الدور المحوري للإعلان في الثقافة المعاصرة (Kumar, 1995: 115 - 117).

وتمثل ما بعد - بعد الحداثة في رأي جيفري نيلون تكثيفاً لما بعد الحداثة حدث كاستجابة لتكثيف متزامن في الرأسمالية منذ نشر كتابات فريدريك جيمسون وميشيل فوكو. وفي رأي نيلون أنه نظراً لتكثف الرأسمالية أسرع ما بعد الحداثة، منطقتها الثقافي، الخطأ. إذن، تشير ما بعد - بعد الحداثة إلى رأسمالية مرت بنقطة تحول. وأن ثمة تحولات وطفرات بنائية في العلاقات بين الإنتاج الثقافي والإنتاج الاقتصادي منذ السنوات التي نشر فيها جيمسون كتابه. ويقرر نيلون، متبعاً تصور فوكو، إلى أن القوة الحيوية biopower قد حلت بفعالية محل القوة المؤسسية. لذلك لم تعد الذاتية تتشكل في المدارس والكنائس فحسب، ولكن في كل مكان، وفي كل وقت (Hansen, 2014: 24, 27).

واضح، إذن، أن معاني مصطلح ما بعد - بعد الحداثة تقترب من المعاني وراء مصطلح ما بعد الحداثة، الذي يستعمل بعامة ليشير إلى أسلوب للممارسة الفنية، ومرحلة من مراحل التطور الرأسمالي. ونظرية نيلون تنضوي على بعد ثقافي، وآخر اقتصادي. وتمثل إعادة صياغة لتصور العلاقة بين الرأسمالية والإنتاج الثقافي. ويلحق بهذا التصور أن الأشياء قد تغيرت منذ ثمانينيات القرن الماضي؛ حيث اشتد وتكثف التقارب بين الضرورات الثقافية والاقتصادية، وفقدت الفئات أو المقولات السابقة بعضاً من قوتها التفسيرية (Shipley, 2014: 428).

يناقش والتر بنجامين Walter Benjamin في عمله الكلاسيكي The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction الذي يعد نصاً محورياً وأساسياً في حركتي الحداثة وما بعد الحداثة، يناقش الكيفية التي من خلالها دمرت إعادة الإنتاج الهائلة للصور، وبخاصة في الأعمال الفنية، الخبرة الفذة التي تتيحها رؤية صورة أصلية. ويفقد الأصل قيمته. إننا نعيش في عالم الصور التي تنقلها الميديا،

عالم تسيطر عليه الميديا والإعلان. ولا غرو أننا نناضل لتمييز وتبيين الواقع من الفنتازيا. إذ تحيط الصور بنا عند كل منعطف ومن كل اتجاه، في التلفاز والمجلات والإنترنت. وهنا تبرز تصورات بوديلار Baudrillard عن الصور الزائفة simulacra والمحاكاة. ويفترض بوديلار في مقال نشر عام 1985 أن كل الواقع قد استبدل به علامات ورموزاً لذاته. ويمثل الواقع، في جوهره، صورة زائفة simulacrum لذاته، واقعاً فائقاً. ويمكن القول ببساطة إن إعادة إنتاج الموضوعات ينفي حقيقتها أو مطابقتها للواقع. ونظراً لأن الموضوعات تتكرر فإنها تصبح شيئاً آخر غير الواقع. وهكذا يشخص بوديلار العصر الراهن بأنه عصر الواقع الفائق حيث دُمّر الشيء الحقيقي أو أُزِيح من خلال علامات لوجوده الخاص. وفي مجتمعنا يفتقر الأصلي إلى معنى حقيقي. وتصبح هذه الصورة الزائفة حقيقة (Hartness, 2009: 12 - 13, 16).

إن، يتمثل أحد العوامل التي تسهم في التمييز بين ما بعد الحداثة وما بعد - بعد الحداثة في انتشار المعلومات. وقد أفضى انهيار حائط برلين ونهاية الحرب الباردة في عام 1989 إلى استعمال وتبادل هائل للأفكار عبر العالم. وقد ساعد على ذلك التطور الهائل في المعلومات الإلكترونية والتكنولوجيات عن بعد وتفاقم تأثيرها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. يضاف إلى ذلك كثافة استعمال الإنترنت في الحياة اليومية (Hartness, 2009: 24).

ويقرر ماكلوهان McLuhan أن تأثيرات التكنولوجيا لا تحدث على مستوى الرأي أو المفاهيم، ولكنها تغير معدلات الشعور أو أنماط الإدراك بصورة مستمرة وثابتة ومن دون مقاومة. وتلك سمة تميز ما بعد - بعد الحداثة. والمثال على ذلك، مشاهدة ركاب طائرة لمأساتهم مباشرة يوم الحادي والعشرين من سبتمبر عام 2005، عندما اضطر خلل مفاجئ طائرة إلى التحليق لثلاث ساعات متواصلة حول لوس أنجلوس قبل أن تهبط بأمان. ووفقاً لجريدة New York Times شاهد الركاب هذه الدراما على القنوات الإخبارية عبر الشاشات المثبتة في مقاعد الطائرة. وهكذا شارك المشاهدون على الأرض، وفي الطبقة العليا من الغلاف الجوي في متابعة الأخبار نفسها. هنا الوسيلة هي الرسالة (Barr, 2006: 167).

وهكذا، تتضمن ما بعد - بعد الحداثة تأثير خيال علمي أو أشبه بالخيال العلمي تمارسه التكنولوجيا، خاصة الميديا الإلكترونية، على المجتمع والثقافة. هذا المظهر الاجتماعي يحدث عندما يتضمن ما اعتُبر في الماضي خيلاً علمياً، التعريف

الحقيقي للواقع. إذن، أفضت التجديدات التكنولوجية في عصر ما بعد - بعد الحداثة إلى أن يصبح الخيال العلمي واقعياً أو واقعاً على نحو مفاجئ (Barr, 2006: 168). ولا ريب في أن مقارنة تجليات ما بعد - بعد الحداثة في ميادين مختلفة من شأنها أن تسهم في استجلاء معالمها وسماتها البارزة. ومن هذه التجليات دعوة المهندس والمخطط الحضري توم تيرنر Tom Turner عام 1995 إلى نقلة ما بعد - بعد حداثية في التخطيط الحضري. إذ انتقد تيرنر العقيدة ما بعد الحداثية "أي شيء يفي بالغرض" anything goes. ويقرر أن مهن البيئة المبنية تشهد حلولاً تدريجياً لما بعد - بعد حداثة تسعى إلى الربط بين العقل والإيمان (المعتقد). وعلى وجه التحديد، يدافع تيرنر عن استعمال الأنماط الهندسية والعضوية اللازمة في التخطيط الحضري. كذلك طرح المنظر الثقافي الأمريكي إريك جانس Eric Gans مصطلح ما بعد العصر الألفي post-millennialism عام 2000 لوصف العصر الذي أعقب ما بعد الحداثة، وذلك بمصطلحات أخلاقية وسيسوسياسية. وقد ارتأى جانس أن أخلاقيات ما بعد الحداثة تستقي من التوحد والتماهي مع الضحية الهامشية وإدانة المركز اليوتوبي الذي يشغله الجاني. وعلى النقيض، يتميز ما بعد العصر الألفي بفرض فكر الضحية وتحول إلى حوار مغاير لفكر الضحية، الذي من شأنه أن يقلص قدر الضغينة والاستياء في العالم.

ويتجلى مصطلح ما بعد الحداثة في ورقة بحثية موسومة "موت ما بعد الحداثة وما بعده" The Death of Postmodernism and Beyond 2006 صاغ فيها الباحث البريطاني آلان كيربي Alan Kirby تقييماً سسيوثقافياً لما بعد - بعد الحداثة التي يطلق عليها الحداثة الزائفة pseudo-modernism. ويربط كيربي الحداثة الزائفة بالابتذال والسطحية الناتجة عن المشاركة اللحظية، والمباشرة، والسطحية في ثقافة تتشكل من خلال الإنترنت والتليفونات الجواله والتليفزيون التفاعلي ووسائل مشابهة. كذلك، طرح منظرا الثقافة تيموثيوس فيرميولان Vermeulen وروبين فان دين أكير Akker عام 2010 مصطلح الميتا حداثة (الحداثة المتذبذبة) metamodernism، وذلك في معرض مشاركتهما في الجدل الدائر حول ما بعد - بعد الحداثة. ويؤكدان في مقالهما المعنون "ملاحظات على ما بعد الحداثة" Notes on metamodernism أن الألفية الثالثة تتسم بظهور حساسية تتذبذب وتتأرجح بين، ويجب أن تتموضع خارج، المراكز الحديثة والإستراتيجيات ما بعد الحداثية. وتشير البادئة "ما بعد" meta في هذا السياق إلى التحرك بين الأقطاب المتنافرة

المتعارضة وخارجها. ويستلهم مصطلح أفلاطون metaxy (أي "البيني" أو الأرض الوسطى) الذي يشير إلى البينية الوجودية، التحرك بين قطبين متعاكسين كما هي الحركة إلى الأمام⁽⁶⁾.

ويقارب معن الطائي تجليات ما بعد - بعد الحداثة في ميدان الأدب، فيذهب إلى أن ملامح مرحلة جديدة (بعد ما بعد الحداثة) آخذة في التشكل من القضايا والمقولات والأطروحات التي أهملتها ما بعد الحداثة، وسعت إلى تهميشها وإقصائها. إن تلك الملامح الجديدة للمرحلة التاريخية الراهنة تشبه إلى حد بعيد الملامح التي تميزت بها مرحلة الحداثة الغربية، ولكنها لا تتطابق معها بالكامل. إنها عملية إعادة إحياء واعية وانتقائية ونقدية لبعض جوانب الحداثة، ما قد يساعد في تجاوز أزمات ما بعد الحداثة دون أن يعمل على خلق أزمات جديدة أخرى.

ويشير معن الطائي إلى أهم التقنيات والجماليات التي بدأت في الظهور في الأعمال الأدبية لما بعد - بعد الحداثة، ومن أبرزها: (1) عودة الاهتمام بالشكل والنظام والترتيب، بدلاً من اللانظام والفوضى والتشويش على عمليات التلقي والاستقبال، التي غالباً ما كان يتم توظيفها في أدب ما بعد الحداثة. (2) السعي نحو تحقيق الشمولية، والتكامل، والوحدة، والغلق في العمل الفني من خلال خلق إطارات فنية لتأطير الحدود الفاصلة بين عالم النص والعالم الخارجي. (3) عودة الاهتمام بالقصة والحبكة التقليدية، والتخلي عن تعقيدات تقنيات ما بعد الحداثة من أجل تحقيق الوضوح وتجنب الغموض (الطائي، 2014).

يبين من الاستعمالات السابقة أن ما بعد - بعد الحداثة تترجح وتتذبذب بين تيارات ورؤى الحداثة وما بعدها، وتسعى إلى التوفيق بينها في أحيان كثيرة. وتتسم ما بعد - بعد الحداثة بالتمازج والتداخل؛ أي مزج ودمج المظاهر المختلفة معاً لخلق عمل فني ثري. وعلى الرغم من أن ما بعد الحداثة قد اتسمت بالسمة أو الممارسة نفسها فإنه في ما بعد - بعد الحداثة لا حد ولا قيد على الطرق التي يمكن من خلالها للفنانين أن يطمسوا الحد الفاصل. وتتسم معظم حالات ما بعد - بعد الحداثة - في رأي إليانور هارتنى Eleanor Heartney - بانفصال عن واقع لم نشعر حتى بغيابه. وهكذا تركز ما بعد - بعد الحداثة على فهم للعالم باعتباره يستند أولاً وقبل كل

<https://en.wikipedia.org/wiki/Post-postmodernism> (6)

شيء إلى صور تنقلها الميديا. إننا نعيش وسط هيمنة أسطورة نسجتنا لنا وسائل الإعلام، والأفلام، والإعلانات (Hartness, 2009: 27 - 28).

وتمثل ما بعد - بعد الحادثة عودة إلى الوحدة unity التي مزقتها ما بعد الحادثة، "عصر التوليف والتركيب" (الكولاج). كما أطلت السرديات / النظريات الكبرى برأسها من جديد. وفي هذا الصدد تقول برايدوتي روسي Braidotti Rosi: "في نهاية ما بعد الحادثة، في حقبة شهدت إخفاقاً في إخضاعها للتحديد بأي معنى من المعاني؛ نظراً لأنها تتأرجح بين النستولوجيا والنشوة، وفي اقتصاد سياسي للخوف والجنون، هيمنت سرديات كبرى جديدة. وتبدو هذه السرديات الكبرى مألوفة: فمن ناحية، هناك حتمية اقتصاديات السوق باعتبارها شكلاً مسيطراً تاريخياً للتقدم الإنساني، وعلى الجانب الآخر هناك النزعة الجوهرية البيولوجية، تحت مظلة نظرية الجينة الأنانية the selfish (7)، والبيولوجيا وعلم النفس التطوري الجديد. وقد أطلق فرانكلين Franklin على الأخير مسمى "المخيال الاجتماعي الوراثي" genetic social imaginary (Braidotti, 2005: 169).

وتمثل السمة المشتركة لتلك السرديات الكبرى في عودة أشكال مختلفة للحتمية، مثلاً السمة أو الرؤية الليبرالية الجديدة أو الجينية: الأولى تدافع عن تفوق الرأسمالية وسيادتها، والثانية تدافع عن السلطة المستبدة للـ DNA. وتأثيرها المفصلي سبب تضخيم وتشبيء فكرة "الاختلاف". على سبيل المثال، على يمين الطيف السياسي في أوروبا اليوم، تمثل الليبرالية الجديدة أيديولوجيا فارقة: تحثي بالاختلافات ولا تنكرها. وفي هذا الخطاب المحافظ يتم تعريف الاختلافات في الهوية والثقافة والدين والقدرات والفرص بأسلوب حتمي تماماً. إذن، تؤكد السرديات الجديدة الاختلافات بدرجة كبيرة (Braidotti, 2005: 169, 171).

وتبرز في أنثروبولوجيا ما بعد - بعد الحادثة، إذا جاز التعبير، تيارات توفيقية تضفر اتجاهات وأساليب وتيارات مختلفة. ويعكس ذلك سمة التذبذب والترجح التي تصبغ الظرف ما بعد - بعد الحداثي. ويجسد عنوان مقال بروس كنوفت Bruce M. Knauft, Anthropology in the middle (2006) هذا الظرف

(7) تمثل نظرية الجين الأناني مراجعة فاحصة للنظرية التطورية من خلال القول بمركزية الجين. وتعارض النظرية وجهة نظر تطورية ركزت على الكائن الحي والجماعة. وتحتاج النظرية بأنه كلما تشابه فردان من الناحية الجينية، لوحظت زيادة في السلوك الإيثاري بينهما.

المعاصر لإنتاج المعرفة الأنثروبولوجية؛ إذ يشير إلى أنه خلال العقد الماضي تخطى الأنثروبولوجيون بصورة متزايدة، بتأثير النقد ما بعد الحداثي، عن الجدالات النظرية الكبرى، وذلك في سبيل اقتفاء وتتبع التمهصلات متوسطة المستوى mid - level articulations التي تتجاوز بفعالية العديد من الانقسامات والتعارضات الماثلة بين التخصصات المعرفية والأكاديمية. ويبرز التلاقح والتخصيب المتزايد بين هذه الميادين المعرفية. ووسط التحديات المستمرة التي تجابه المنهج والتمثيل الأنثروبولوجي، فتحت تمهصلات ما بعد النموذج الإرشادي الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية على مدى جديد من المنظورات والموضوعات (Knauff, 2006: 407).

البين أن الأنثروبولوجيا قد اتخذت، خلال العقد الماضي، منحى غريباً؛ حيث فقدت مناقشات وجدالات الثمانينيات ومطلع التسعينيات - المتعلقة بالإثنوجرافيا التجريبية والانعكاسية، والعلم والعلم الزائف، والموضوعية في مقابل التصوير النابض بالحياة وموقع الذات الخاص بالمؤلف - طاقتها وميلها إلى الانجاز والصراع. وطفق الأنثروبولوجيون يضفرون معاً اتجاهات وأساليب ومنظورات من حقبة أدوات من الممكنات ليس فقط عبر الموضوعات، ولكن عبر الانقسامات المعرفية. وهكذا، تتراجع الاستقطابات والتشظي. ويتحرك الأنثروبولوجيون مثل العمال البارعين لجمع المنظورات المختلفة - الوضعية وما بعد الوضعية، التاريخية والجينية، الرمزية والاقتصادية السياسية، النظرية والتطبيقية - في علاقتها بمشروعات وموضوعات معينة.

وهكذا تداعت، خلال العقد ونصف العقد الماضي، التقابلات وإدراك اختلافها الجوهرية. ويتداخل هذا التغير مع التركيبات الواسعة والإبداعية الجديدة عبر العديد من الانقسامات في الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية، التي منها الانقسامات بين النظرية في مقابل التطبيق، والموضوعية في مقابل الذاتية، والبناء في مقابل الحدث، والإثنوجرافيا في مقابل التاريخ، والكوني في مقابل المحلي (أو الميكرو في مقابل الماكرو)، وبين المناطق الثقافية أو الأقاليم العالمية. ولم تعد النظريات موضوعاً للجدل والصراع النظري ومنها المادية، والماركسية، والتأويلية، وما بعد الحداثة، والنسوية والتعددية الثقافية. ونتيجة ذلك ليس تشكل نماذج إرشادية جديدة أو نظريات كبرى أو منظورات، ولكن تضيير اتجاهات ومنظورات مختلفة، وذلك عند مقارنة موضوع أو قضية جديدة. أو بتعبير توماس كون أن الأنثروبولوجيا لم تعد

ساحة معارك بين النماذج الإرشادية بقدر ما تنذر بأن تكون متجاوزة للنماذج الإرشادية (Knauff, 2006: 408) post-paradigmatic.

واليوم يلزم عدد قليل من الأنثروبولوجيين أنفسهم بمدرسة واحدة أو اتجاه نظري واحد مثل التطورية الجديدة أو البنائية أو الوظيفية. ويميل الأنثروبولوجيون المعاصرون إلى أن يكونوا أكثر انتقائية وموجهين بالمشكلة، يركزون على تفسير الظواهر الثقافية، بينما يفيدون من تنوع هائل من النظريات وأساليب البحث ومصادر البيانات. وقد تأكد اليوم أن العديد من المدارس ليست كلية مانعة (مغلقة). ويظهر أن الأنثروبولوجيا سوف تنضج كميدان معرفي عندما يرفض ممارسوها الحدود الصارمة الحادة بين أنفسهم، ومن ثم يثير بعضهم فكر بعض (Ferraro & Andrea, 2010: 87 - 88).

وتبرز تركيبات نقدية جديدة بين التنظير، والتأريخ، وإضفاء الصبغة الذاتية، وإضفاء الصبغة الموضوعية، والمقاربة الإثنوجرافية. وتضفر التمهصلات سمات الاقتصاد السياسي والثقافي في المشروع بدلاً من تتبع واقتفاء نظريات عامة أو نماذج إرشادية. إذن، لا تكثرث الأنثروبولوجيا بتطوير سريات كبرى. وثمة تحول من النظرية الكبرى إلى التنظير المعتدل softer theoreticism - المرتبط بصورة متكاملة مع التمثيلات الإثنوجرافية، والتاريخية، والشخصية. ويتخلل الأنثروبولوجيون المعاصرون عن الرؤى الكونية الشاملة والرؤى المحلية الخاصة، وذلك في سبيل مقارنة الارتباطات متوسطة المستوى mid-level بينها. ويهتم الأنثروبولوجيون الثقافيون بالنظم والتنظيمات والحركات التي تتوسط بين الدولي والإقليمي (Knauff, 2006: 411, 413, 417 - 418). وتتموضع الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية المعاصرة بطرق متعددة بين النظرية والممارسة، العام والخاص، الكوني والمحلي، المسح التاريخي والتثبيت الحاضر present fixation، الفهم الأكاديمي والنشاط activism أو الدفاع.

خلاصة القول: إن الأنثروبولوجيا المعاصرة متجاوزة للنموذج الإرشادي. وعلى النقيض من العلوم الطبيعية الصارمة كانت الأنثروبولوجيا دوماً متعددة النماذج الإرشادية؛ بمعنى أنها تتميز بوجود نماذج إرشادية متنافسة متزامنة بدلاً من إزاحة النماذج الإرشادية الأخرى. وتتحول الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية المعاصرة من النماذج الإرشادية المتنافسة إلى التركيبات الواعية بالذات على نحو

نقدي والمؤتلفة من التأويل والتمثيل والدفاع (Knauff, 2006: 425). وعلى مستوى المنهجية يتم التوفيق بين ما بعد الحداثة المعتدلة وممارسة منهجية هي التعددية المنهجية triangulation. وتتفق ما بعد الحداثة والتعددية المنهجية في تأكيد قيمة توثيق المنظورات المتعددة. ويحقق دمج عناصر من المنظورات ما بعد الحداثية في البحث متعدد الأساليب المنهجية مساعدة الباحثين على الانخراط أو الاندماج في تعقد الظواهر الاجتماعية. ويشير ذلك إلى استمرارية بعض رؤى ما بعد الحداثة في حقبة ما بعد - بعد الحداثة (Nigel, 2009: 427 - 428).

ويشهد موضوع الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية، في مرحلة ما بعد - بعد الحداثة، تحولاً بعيداً من تركيز ما بعد الحداثة على الهامشي، والمهمَل، والبعيد عن المركز، والمفقدين إلى القوة. وتصف شيري أورتنر Sherry Ortner هذا التحول بأنه تحول من الأنثروبولوجيا الكئيبة (المظلمة) dark anthropology إلى أنثروبولوجيات المبهج anthropologies of the good.

وتقرر أن ثمة اتجاهات عديدة صاعدة في الأنثروبولوجيا منذ الثمانينيات على خلفية صعود الليبرالية الجديدة باعتبارها تشكيلة اقتصادية وحكومية. وقد وقع في البداية تحول إلى ما تطلق عليه "الأنثروبولوجيا الكئيبة المظلمة"؛ أي الأنثروبولوجيا التي تركز على الأبعاد القاسية للحياة الاجتماعية (القوة، والهيمنة، واللامساواة، والقمع)، وكذا على الخبرة الذاتية بتلك الأبعاد في شكل الاكتئاب واليأس. ثم تحول الموضوع الأنثروبولوجي إلى أنثروبولوجيات المبهج"، بما في ذلك دراسات "الحياة الجيدة" و"السعادة"، علاوة على دراسات الأخلاق والأخلاقيات. وهناك نوع مختلف من أنثروبولوجيا المبهج، يتمثل في الاتجاهات الجديدة في أنثروبولوجيا النقد، والمقاومة، والنشاط والفعالية (Ortner, 2016: 48).

رابعاً - الحداثة السائلة والخفيفة:

وقع خلال العقود القليلة الماضية تحول عميق في طبيعة الحياة الحديثة، صوره ثلاثة من المفكرين الاجتماعيين البارزين المعاصرين، وهم زيجمونت باومان Zygmunt Bauman، وأولرش بيك Ulrich Beck، وأنتوني جينز Anthony Giddens. وقد ارتأوا أنه خلال نصف قرن مضى حلت مرحلة جديدة ومركبة وجامعة من مراحل الحداثة، وهي مرحلة تحريرية ومقلقة في آن معاً (Smythe, 2015: 367). حيث صار التغير في اللحظة التاريخية الراهنة العادة الأكثر استقراراً في حياتنا الفردية

والجماعية والعامل الذي يشكل في رأي باومان ثقافتنا اليومية والمعيشة، وبه نواجه الصدمات، وننجح - أو نفشل - في مواجهة الإخفاقات (باومان، 2017: 12).

وعلى الرغم من تبني بيك وجيدنز عدداً من المصطلحات لوصف هذا التحول الاجتماعي المعاصر، فإنني أفضل مسمى صاغه باومان الذي صور هذا الانتقال باعتباره مروراً وانتقالاً بين مرحلتين الحداثيتين "الصلبة" و"السائلة"، اللتين ترتبطان على التوالي بالتشكيلات "الثقيلة والكثيفة" و"الخفيفة" للرأسمالية. وقد اتسمت الحداثة الصلبة Solid modernity، التي نشأت في نهاية القرن الثامن عشر واستمرت حتى الستينيات، بالثبات المقارن لأدوارها الاجتماعية وتطلعاتها إلى سيطرة كلية ومستديمة على جوانب الوجود كافة. ومن رموز هذه المرحلة عقليتها الصارمة والجامدة والكونية، والكتلة الهائلة والروتينيات غير المرنة للصناعة الثقيلة، التي تخدم عقلانية أدائية مقتنعة بقدرتها على السيطرة على النظم الاجتماعية والطبيعية. ومن ناحية أخرى تعرّف وتحدد الحداثة السائلة، التي تلائم وصف أوضاعنا الراهنة، من خلال سيولتها الكبيرة والطبيعة المؤقتة والمشروطة لتطلعاتها. وتتسم ارتباطاتها المالية بأنها أخفّ بدرجة كبيرة، وبنظام اقتصادي ما بعد صناعي أخف (Smythe, 2015: 367 - 368).

ويحاج باومان بأن تحولات جوهرية متداخلة، أو هي جارية في الوقت الراهن، قد وقعت وخلقت وضعاً جديداً، بل غير مسبوق، لطرق الحياة الفردية، بما يثير سلسلة من التحديات غير المعهودة. ومن أبرز هذه التحولات وأكثرها خطورة. التحول الأول، فهو انتقال الحداثة من مرحلة "الصلابة" إلى مرحلة "السيولة"؛ فالأشكال الاجتماعية؛ بمعنى الأبنية التي تحدد الاختيارات الفردية، والمؤسسات التي تضمن دوام العادات وأنماط السلوك المقبول، لم تعد قادرة على الاحتفاظ بشكلها زمنياً طويلاً؛ إنها تتحلل وتنصهر بسرعة فائقة. وأما التحول الثاني، فيتمثل في الانفصال بين السلطة والسياسة. ففي هذا الزمن، ينتقل جانب كبير من سلطة الدولة بعيداً إلى الفضاء العولمي (خارج إطار الدولة). في حين تبقى السياسة محلية. وأما التحول الثالث، فهو الانسحاب التدريجي الدائم للدور الاجتماعي للدولة أو تقليص الضمان الجماعي المدعوم من الدولة ضد عجز الأفراد أو ضد المصائب. ويقوِّض ذلك الأسس الاجتماعية للضمان الاجتماعي. وهكذا يبدو مفهوم المجتمع كلمة جوفاء. فالروابط الاجتماعية كانت جديرة بالتضحية من أجلها بالمصالح الفردية المباشرة، ولكنها صارت الآن هشة إلى حد كبير، ومؤقتة. وصار المجتمع

أقرب إلى "الشبكة" منه إلى "البنية"؛ أقرب إلى مصفوفة من اتصالات وانفصالات مشتتة، وتغيرات لانتهائية في جوهرها (باومان، 2017: 25 - 26).

ويعد زيجمونت باومان أحد أبرز منظري ومفكري عالمنا المعاصر الذي يتجه نحو مزيد من السيولة والميوعة والتغير المتواصل؛ والعصر الذي نعيش فيه ويتحول إلى كتلة عديمة الشكل، ومشوهة، وتميل إلى التغير المتواصل المطرد والعنيف. ولا يمثل ذلك "العصر الحديث" أو "العصر ما بعد الحديث"، ولكن تعريف هذه الفترة بأنها حدث سائلة. ويركز مفهوم الحادثة السائلة على التحولات التي تؤثر في الحياة الإنسانية فيما يتعلق بالمحددات أو الثوابت الحياتية للسياسة العامة. وعلاوة على ذلك، تمثل الحادثة السائلة عند باومان مصطلحاً يمكن أن يقهر ويتغلب على مفهوم ما بعد الحادثة، وذلك بصفة أساسية؛ لأنه مصطلح يميل باتجاه العالم المعاصر: الواقع الذي تقدّر فيه الحياة أو تمنح قيمة للزائل العابر لا الدائم، والفوري العاجل لا طويل المدى، وتصير الأولوية للفائدة أو المنفعة utility على أي قيمة أخرى. بتعبير آخر، يفسح الثابت والدائم الطريق للزائل العابر، وتفسح الحاجة المجال للرغبة، وتفسح الضرورة الطريق للمنفعة أو الفائدة (Palese, 2013: 1). وتوسم فوضى العوالم الحياتية عالم اليوم.

واضح إذن، أن باومان قد تحول في أعماله الأخيرة من "ما بعد الحادثة" إلى "الحادثة السائلة". ويشير مفهوم الحادثة السائلة الذي طرحه إلى أن ثمة نظاماً سريع التغير ينذر بتقويض جميع أفكار وتصورات الاستمرارية والمتانة. ويفترض ذلك، ضمناً، شعوراً بعدم الانتماء لجميع أشكال البنية أو التركيب الاجتماعي. وتمثل ما بعد الحادثة، في رأي باومان، مصطلحاً شاملاً يطبق على مدى واسع من التحولات الاجتماعية. وقد طرح باومان مصطلح الحادثة السائلة بوصفه مصطلحاً أكثر ملاءمة لفهم التغيرات، وكذا أشكال الاستمرارية في الحادثة والحادثة (Lee, 2005: 61).

ولكن إذا كان مصطلح "الحادثة السائلة" أثيراً ومفضلاً على مصطلح "ما بعد الحادثة"، فماذا يعني استعماله لمعنى سياق الحادثة الراهن؟ بطريقة معينة، يمكن النظر إلى تفضيل باومان لمصطلح الحادثة السائلة بوصفه جزءاً من استجابة عامة للانحسار الراهن لتيار ما بعد الحادثة. ويرجع هذا الانحسار، على الأرجح، إلى إخفاق ما بعد الحادثة في التطرق إلى ما هو أبعد من نقد الفكر الأساسي والقاعدي. وعن طريق اختزال "الاجتماعي" إلى نسق مجرد من

الاختلافات، والذات إلى وهم عن الفردية والحضور الذاتي، جردت أو انتزعت ما بعد الحادثة الفاعلين من المجتمع، ومن ثم عجزت عن تقديم تفسير ملائم لمعنى الفعل والتغير الاجتماعي. وقد مثلت ما بعد الحادثة هجوماً حماسياً على أبنية القوة الخاصة بالحادثة، بيد أنها لم تضع، أو ربما عجزت عن وضع، مبادئ لبناء بديل نظراً لأنها كانت معادية بعناد للأسس والقواعد anti-foundational. ومن خلال السخرية من الحادثة، اتخذت ما بعد الحادثة إطاراً هزلياً تعذر بصورة معقولة ترجمته إلى مقولات عن التغيرات الزمنية في المجتمع. ومع ذلك، تحول العالم وتغير بصورة درامية، وتعيّن على المنظرين الاجتماعيين اختراع وصوغ مصطلحات جديدة مثل الحادثة الجديدة neo-modernism لوصف تلك التحولات وتفسيرها. وعن طريق استعمال هذا المصطلح سعى ألكسندر Alexander إلى تقديم رؤية للمجتمع المعاصر تضمنت انتصار اليمين الليبرالي الجديد، والتحولات رفيعة المستوى التي خبرتها المجتمعات الصناعية الجديدة، وتنشيط السوق الرأسمالي. وقد قادته ملاحظة هذه التغيرات إلى استنتاج أن الظروف الاجتماعية الجديدة هي التي دفعت للعودة إلى العديد من الموضوعات والأفكار الحداثية (Lee, 2005: 62).

ويمكن موضعة أعمال باومان الأخيرة داخل إطار هذه العودة أو التحول إلى الموضوعات والأفكار الحداثية. هذه الأفكار التي تتمركز حول إحياء السوق، والانتشار العالمي للديمقراطية، والدور الحيوي للفعل agency. واقع الحال أن باومان لم يتخل عن هذه الأفكار حتى عندما كان يكتب عن ما بعد الحادثة في مطلع التسعينيات، وأكد، في استعراضه لنظرية ما بعد الحادثة، استحالة تجاهل الفعل في التعامل مع أي نموذج للتغير الاجتماعي. وفي رأيه، أن ما اعتبر ما بعد حداثياً، بصورة متميزة، فيما يتعلق بالعالم المعاصر يتمثل في معنى الاختيار للفاعلين الأفراد في ظل ظروف التعددية. ولكن بعد عقد من الزمان لم يعد اهتمامه بالاختيار يعنون ما بعد الحداثي، لكن مستقبلاً مجهولاً يتسم بعالم العولمة السائل، وتحطيم القيود والقوانين والقواعد، والفردية (Lee, 2005: 62).

إن مجاز الحادثة السائلة عند باومان موجه صوب نقد الأساس المائي aqueous للحداثة. وفي الوقت نفسه لم تنقطع الصلة بما بعد الحداثية تماماً؛ لأن معنى المرونة، وعدم اليقين الكامن في ما بعد الحداثي مستمر ومتواصل مع فكرة السيولة. هذا الخطاب الجديد عن الأساس المائي يمكن تأويله باعتباره استياءً محتملاً من عجز ما بعد الحادثة عن مواجهة الظروف البازغة الناشئة لعدم المساواة في الغرب

وحول العالم؛ إذ اهتمت أعمال باومان المبكرة عن عدم المساواة والتفاوت، كثيراً، بالمشكلة في المجتمعات الغربية، ولكن على ضوء التأثيرات المعولمة للحدثية، طور باومان اهتمامه على الصعيد العالمي. لذلك تعد فكرة السيولة ملائمة لتصوير تدفق الحدثية ونتائجها حول العالم. ولكن حتى يتسنى فهم هذا التحول إلى السيولة، من الضروري فحص السياق النظري الذي قارب فيه باومان جوانب القصور الماثلة في الحدثية الصلبة (Lee, 2005: 62 - 63) solid modernity.

لقد أعاد باومان تعريف ما بعد الحدثية وتحديد ما بوصفها حدثية في مرحلتها أو حالتها السائلة، وبأنها حقبة الابتعاد عن، أو التمرد على، التضمين disembedding دون إعادة التضمين reembedding. إنها حقبة عدم الثبات المتداول والمتجدد حيث الروابط مهترئة، وحيث تسقط العلاقات الحميمة فريسة للطبيعة العابرة الزائلة لكل العلاقات الاجتماعية. لم يختف الاغتراب لكنه سلك سلوكاً جديداً؛ إذ نشهد تحلل الروابط التي تُشابه الخيارات الفردية في المشاريع والأفعال الجمعية. إنه يعيد تقديم ظروف وأوضاع المخاطرة وعدم اليقين الذي يبرز ضعف الفرد بدلاً من توحيد الأفراد للدفاع عن حقوقهم (Lee, 2005: 66).

واضح، إذن، أن السيولة مجاز يلائم، في رأي باومان، فهم الحاضر، أو المرحلة الجديدة في تاريخ الحدثية. ومع ذلك، لا ريب في أن الحدثية تمثل منذ البداية عملية تميع أو تسييل. إذ يمثل تذويب الكيانات والموجودات الصلبة أبرز إنجازاتها (Bauman, 2000: 2 - 3). لقد ذاب ميراث الحدثية الصلبة. وتشكل نظام جديد فيه المرونة هي الثبات الوحيد، والزوال هو الدوام الوحيد، والسيولة هي الصلابة الوحيدة. وباختصار شديد: اللايقين صار هو اليقين الوحيد. ربما تختلف أنماط الحياة الحديثة في بضع نواح، ولكنها تتشابه تحديداً في طبيعتها الهشة العابرة، وقابليتها للتغير الدائم، وميلها إليه (باومان، 2016؛ 23، 26).

وهنا يتعين إلقاء مزيد من الضوء على مفهوم السيولة الذي نسج حوله باومان تأملاته الفلسفية والسيولوجية. تمثل "الصلابة" و"السيولة" سمتين تميزان عصرين: "الحدثية" و"ما بعد الحدثية" التي تحولت إلى حدثية سائلة عند ارتباطها بوجود معاصر تُفسح فيه "الحاجة" وتخلي مكانها "للرغبة" التي تقعم البشر في ظل تحولات وتغيرات مطردة ومتواصلة تؤثر في حياتهم، وتحول الهوية من حقيقة إلى مهمة task؛ حيث يستغرق كل منا في بناء الذات، الذي يحل محل المشروع ذاته (Palese, 2013: 1).

وتبدو الحداثة صلبة؛ نظراً للتركز السريع للقوة المؤسسية. كانت تلك على وجه التحديد إشكالية قاربها فيبر عندما ميّز بين السلطة التقليدية، والبيروقراطية - القانونية، والكاريزمية. وبصفة جوهرية، يماثل تحول الحداثة إلى الصلابة solidification الانتقال من السلطة التقليدية إلى السلطة البيروقراطية - القانونية bureaucratic-legal. وقد تبدو الأبنية البيروقراطية أكثر صلابة مقارنة بالأبنية التقليدية، ولكنها عرضة للتأثيرات الملطفة أو الملينة للكاريزما. وبصورة مشابهة نلاحظ في مقاربة جيدنز للحداثة عزو للقوة المؤسسية للوشائج التي تربط بين الرأسمالية، والتصنيع، والمراقبة surveillance، والجيش. إن الحداثة صلبة بمعنى أن القوة المتحدة والمتكثلة لهذه المؤسسات المتشابكة تقهر أي جهد فردي للاحتفاظ بالتقليد في مكان، وتجعل من المستحيل مقاومة التوسع الغربي (Lee, 2005: 63).

ويمكن الدفع، على أساس المقارنة بين فيبر وجيدنز، بأن الحداثة تشكلت لتكون صلبة بقدر ما اتحدت وتبلورت القوة المؤسسية عن طريق عملية التغيرات العنيدة ظاهرياً في الأبنية الاجتماعية. ومع ذلك فهذه القوة لا تعتبر مطلقة؛ نظراً لأن الكاريزما والانعكاسية تشكلان المذبيات التي من شأنها أن تذيب الترتيبات المؤسسية القائمة. إن فكرة التميع liquefaction مطمورة ومدمجة في نموذج الحداثة الموجه بالقوة power-driven، والذي لا يمكن أن يتجاهل الطبيعة السائلة والمائعة للممارسة الاجتماعية سواء كانت مشتقة من الكاريزما أم الانعكاسية. إن مسألة الممارسة الاجتماعية تختفي وراء بعض المحاولات ما بعد البنائية لتذويب الصلابة الكامنة في تكوين المؤسسات الحديثة. ومن أوائل من بذلوا هذا الجهد كان ميشيل فوكو Foucault الذي رأى القوة شيئاً يُمارس ولا يمتلك، وهي لا ترتبط بفاعلين ومصالح، ولكنها مندمجة في كثرة هائلة من الممارسات. ويتحدى لاتجانس علاقات القوة طابع الصلابة في المؤسسات الحديثة.

يؤشر ذلك على أن الحداثة الصلبة أسطورة، إلى حد كبير. ولا يمكن التسليم بصلابتها، ولكنها تتسم بالمقاومة والتناقضات وغير ذلك من التأثيرات الملطفة softening effects. وعلى شاكلة فيبر وجيدنز وفوكو، يدرك باومان التناقضات الحديثة باعتبارها مصدر الممارسات الاجتماعية التي غيرت مظهر الصلابة المؤسسية أو النظمية (Lee, 2005: 63 - 64).

تناول باومان في كتابه Globalization: The Human Consequences ما يعرف برأس المال السائل، الذي يعني الحركة الحرة لرأس المال والنقود؛ حيث

يتدفق رأس المال السائل في جميع الاتجاهات، وصارت مسألة العمل أكثر أهمية في علاقتها بالبحث عن الإنتاج والفوائد. وقد اتخذ العمل مظهراً أكثر مرونة في علاقته بقوى السوق التي لا يمكن التنبؤ بها. وفي عالم رأس المال والعمل متحول الأشكال، يفضل تعريف الحداثة بأنها غير متبلورة وبلا شكل amorphous - حداثية سائلة. ويمكن تأويل الحداثة السائلة بأنها جهد تراكمي يبذله باومان لتوثيق اغتراب التقدم وفهمه، أو على تعبير أبراهامسون Abrahamson "إن الطريق الذي تنحدر إليه الحداثة السائلة الآن يفضي إلى معاناة وظلم إنساني لا يُحتمل". وفي رأي باومان أن عملية التميع التي بدأت بحداثة صلبة كُرست للقضاء الوحشي على أي عنصر يتهدد، على نحو مزعوم، حديقة التقدم المشذبة. صار الاغتراب يعين ويحدد الطبيعة المحضة للوجود الحديث، وهو في البداية يعطي الانطباع بالتغلب والسيطرة، ولكن في النهاية يتجلى كتناقض غير مفارق (Lee, 2005: 65).

تمثل الحداثة السائلة، إذن، تصور باومان للكيفية التي من خلالها ينكر العالم اليوم ما يطلق عليه صلابة ناضلت بدأب يوماً لتُخلق وتبقى. وقد قارب باومان قوة الإساءة الكامنة في الحداثة، التي تُستدعى لتستبدل مجموعة موروثة من الكيانات الصلبة المعيبة والمنقوصة. ومن شأن ذلك أن يجعل العالم قابلاً للتنبؤ به (Lee, 2005: 66). إن ما يحدث في الحاضر، هو إعادة توزيع وتقسيم "قوى الحداثة المذيبة" melting powers. وتتحول قوى التسييل من الأنساق إلى المجتمع، من السياسة إلى السياسات الحياتية - أو انحدرت من مستوى الماكرو إلى مستوى الميكرو الخاص بالتعايش الاجتماعي (Bauman, 2000: 6-7) social cohabitation.

تعني الحداثة أشياء مختلفة. لكن ثمة اختلافاً وسمة بارزة تميز الحداثة تتمثل في العلاقة المتغيرة بين المكان والزمان. لقد بدأت الحداثة حينما انفصل المكان والزمان عن الممارسة المعيشية، وأحدهما عن الآخر، ومن ثم التنظير لهما باعتبارهما فئتين متميزتين ومستقلتين للإستراتيجية والفعل، وذلك بعد أن اعتُبرا، لقرون ما قبل حديثة طويلة، مظهرين متشابهين متواشجين لخبرة حياتية معيشية. وفي الحداثة يمتلك الزمان تاريخاً. ويكتسب الزمن تاريخاً حالما تصبح سرعة الحركة عبر المكان مسألة براعة إنسانية، أو خيال ودهاء إنساني. وما إن صار تجاوز المسافة بوحدة من الزمن يعتمد على التكنولوجيا، وسائل النقل الصناعية، فإنه يتم تجاوز الحدود الموروثة لسرعة الحركة الآن. صارت السماء الآن هي الحد، وتمثل الحداثة الجسد المستمر والمندفع والمتسارع للوصول إليها (Bauman, 2000: 8-9).

إن ما يدفع العديد من المعلقين والنقاد إلى الحديث عن نهاية التاريخ، وما بعد الحداثة، والحداثة الثانية، والحداثة المفرطة أو الفائقة surmodernity، أو غير ذلك، هو محاولتهم تبيان ورصد التغير في ترتيب التعايش الإنساني، وفي الأوضاع الاجتماعية التي تتم في ظلها السياسات الحياتية اليوم. لقد بلغت جهود تسريع سرعة الحركة نروتها أو حدها الطبيعي. ويمكن للقوة أن تنتقل وتتحرك مع سرعة الإشارة الإلكترونية. لكل هذه الأسباب العملية صارت القوة متجاوزة للإقليمية، ولم تعد مقيدة أو يمكن إبطائها من خلال مقاومة المكان (Bauman, 2000: 10 - 11).

انتقلت الحداثة، إذن، من الحالة الصلبة، من هياكل وأبنية وتصورات ومفاهيم مستقرة، إلى حالة السيولة في ظل العولمة وثورة الاتصالات وتنامي تدفقات البشر، والأموال، والسلع عبر القارات. والمحقق أن السيولة لا تمثل، في رأي باومان، ظرفاً للتأمل والتفكير، ولكنها معضلة وجودية تحتاج إلى مقاربتها علمياً. وهو عندما يؤكد أنه من الصعب تصور ثقافة لا تبالي بالخلود وتهجر البقاء، فإنه يؤكد القدرة على الحفاظ على الأمن، وعلى أن الأخلاق لا ينبغي أن تُفقد وتُنسى في مواجهة السيولة سريعة الاندفاع. من الضروري، إذن، استعادة نمط الروابط الاجتماعية اللازمة لتحقيق الأمن والأخلاق، أو إعادة اختراعه. إن السيولة تقلل شعورنا بالبقاء أو الاستمرارية لتطرح مستويات جديدة للحرية، وتفكك في الوقت ذاته الروابط والأواصر التي تُشيع شعورنا بالأمن (Lee, 2005: 67).

يتحدث أولرش بيك Beck (الذي سك، منذ سنوات، مصطلح الحداثة الثانية second modernity، الذي يصف مرحلة تنقلب فيها الحداثة على ذاتها) عن "الفئات الزومبية"، أو الحية الميتة في آن معاً، والنظم الزومبية. وقد اعتبر الأسرة، والطبقة، والجيرة شواهد على هذه الظاهرة الجديدة. وفيما يتعلق بالأسرة، على سبيل المثال: "اسأل نفسك ما الأسرة اليوم؟ ماذا تعني؟ بالطبع هناك أطفال أو أبناء، أطفال، أطفالنا. ولكن حتى الأبوة أو الوالدية، نواة الحياة، الأسرة، بدأت في التفسخ والتحلل في ظل ظروف الطلاق. ويتم تضمين الجدات والأجداد دون وسائل للمشاركة في قرارات أبنائهم وبناتهم. ومن وجهة نظر الأحفاد، يتعين تحديد معنى الأجداد من خلال قرارات وخيارات فردية" (Bauman, 2000: 6).

إن تفكك الروابط، وانفصال السلطة الحاكمة عن السيطرة الفعلية على مقاليد السياسة التي تحددها توازنات خارج حدود الدولة، ومحنة المعاناة الفردية بعد

تشرذم الروابط الاجتماعية، والمسارات الأفقية للحياة الاجتماعية والمهنية من مرحلة إلى مرحلة من دون إحداث تراكم رأسي نتيجة هذا الوضع سريع التغير - تلك هي الملامح الأربعة التي يرى باومان أنها تحكم هذا الزمن السائل، وتلك اللحظة التاريخية (باومان، 2017: 13).

ويُلاحظ تفسخ الشبكات الاجتماعية، وتهاوي مؤسسات الفعل الجمعي الفعالة، بقدر كبير من القلق غالباً، وقد اعتُبرا من الآثار الجانبية للسيولة الجديدة التي تميز القوة المتحركة والزلفة والمتحولة والمراوغة والهائلة بصورة متزايدة. وتمثل الروابط والشبكات الاجتماعية عقبة في طريق السيولة التي تفرضها وتؤثرها القوى الكونية. وتُقارب الروابط والأواصر والمشاركات كأشياء تُستهلك، لا تُنتج؛ إنها خاضعة لنفس معايير التقييم، تماماً كموضوعات الاستهلاك الأخرى (Bauman, 2000: 14, 163). لقد تحول إنسان الحداثة السائلة من وضوح العلاقات الاجتماعية إلى غموض الصلات العابرة في ظل تنامي السيولة في كل شيء من حوله، وفي ظل تحول ما كان يسمى المجتمع إلى مجرد تجمع بشري. حتى شبكات القرابة صار يعترئها الضعف والوهن، كما أن حدودها ضبابية وخلافية (باومان، 2016 ب: 16، 20).

إن الاستعمال المتزايد لمجاز "الشبكة" بدلاً من عبارات كانت أكثر شيوعاً في الحديث عن التفاعلات الاجتماعية في الماضي (عبارات مثل نظم، أبنية، مجتمعات، جماعات) يعكس الإدراك المتزايد أن الكليات الاجتماعية ضبابية عند الأطراف، تظل في حالة من التدفق، إنها تتشكل باستمرار ولا تستمر لفترة طويلة. إنها، بتعبير آخر، توحى بأن الكليات التي تكافح اليوم لكي يعترف بها هي أكثر سيولة مما كانت عليه. وتفقد الروابط الإنسانية في كل مكان، سواء أكانت موروثاً أم مرتبطة بمسار التفاعلات الحالية، حمايتها المؤسسية السابقة، الضمانات التي ينظر إليها بوصفها قيوداً مزعجة وغير محتملة على حرية الفرد في الاختيار وتأكيد الذات. وبتحررها من الإطار النظمي أصبحت الروابط الإنسانية ضئيلة وهشة (باومان، 2016 ج: 30-31، 36). نخلص مما سبق إلى أن الحداثة السائلة، وعالم تهيمن عليه سيرورة النزعة الفردية، تتسم بهشاشة تعانيتها الروابط الإنسانية، وإحساس بعدم الأمان تبثه هذه الهشاشة (باومان، 2016 ب: 27). ويتسم المجتمع الحديث بتشكيل أعضاء المجتمع في صورة أفراد، وهو مسار يتم تأكيده ويتجدد كل يوم، فمسار

"التفريد" يتخذ أشكالاً جديدة على الدوام، وهذا المسار يجعل من الهوية البشرية مهمة مستمرة تضطلع بها مسؤولية الفرد وتحمل تبعاتها⁽⁸⁾.

البادي أن العلاقة بين الفرد والمجتمع تتغير في عصرنا الراهن؛ نظراً لأن مفهومات الهوية، والفرد، والفردية صارت فارغة بلا معنى. ويطالب العالم الفرد ببحث متواصل ومثير للجدل بصورة متزايدة عن هوية، وتتبع معايير للمعايرة والتوحيد standardizing بقصد تعيين "دور" للأفراد؛ وذلك نظراً لأن الهوية مهمة. ولا يعني وجود الأفراد في المجتمع السائل ببساطة أن يكونوا مستهلكين جيدين، ولكن أن يكونوا، كذلك، سلعاً تنافسية في السلوك العالمي. ولا يتطلب هذا الظرف شراء "عناصر الموضة" فحسب، ولكن أيضاً شراء جسد يواكب الموضة، ويساعد على الانتقال الكامل من التلاعب الذاتي بأبداننا، إلى الاختيار المباشر الحقيقي والمستقل للجسد الذي نريده لأبداننا. وبناءً على ذلك، تؤكد رؤية باومان المستقبلية أنه لكي يكون الشخص ملائماً للمستقبل، فإن ذلك لن يتحقق عن طريق الجراحات التجميلية، وإعادة التنظيم على أساس الأماكن topoi التي خلقتها بصورة مستمرة سياسات السوق الكونية. إن الأمر المهم ليس فقط أن نشترى ما يجعلنا "ملائمين" للمعاصر، ولكن قبل أي شيء أن نغير نواتنا، الجزء الأقرب لإمكانية إخضاعه للمعالجة والتدخل، وهو الجسد (Palese, 2013: 1 - 2).

لقد صار الجسد فضاءً حراً نشكل عليه الذات المنظورة، ومن ثم فإن عجزنا عن كسوة أبداننا كما ينبغي يعني أننا نفتقر إلى شيء ما. تتبع الإدارة المستقلة لأبداننا، المسؤولية الشخصية، من مفهوم الامتلاك. وأن تمتلك يعني أن تملك وتسيطر على، وذلك نظراً لأن شكلاً من أشكال السيطرة يمكن أن يولد الأمن في عالم يفتقر إلى مرجعياته الصلبة. ولهذا السبب فإن ظروف الامتلاك تقع على جسد الإنسان المعاصر الذي يجد فيه شكلاً من أشكال اليقين: أن نعالج ونسيطر على الوسائل المادية أو البدنية (التي تؤثر على ما أنت متأكد ومتيقن من امتلاكه) (Palese, 2013: 1 - 2).

تحتل مسألة عدم الثبات مركز خطاب باومان عن الأخلاق؛ إذ يتساءل كيف لنا

(8) <http://altagreer.ws/%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D8%A7%D8%AB%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%84%D8%A8%D8%A9-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D8%A7%D8%AB%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A7%D8%A6%D9%84%D8%A9/>

أن نفهم معنى أي شيء إذا كانت العرضية وسرعة الزوال هي ذاتها الثابتة. ويمثل التغير الاجتماعي جزءاً جوهرياً من أي مجتمع، وهو أيضاً ينتج نزوعاً إلى قبول قيم جديدة يتضمنها تصورنا للعالم. وحلت الوقتية، في رأي باومان، محل الاستمرارية في قمة جدول القيم. وما يُمنح قيمة اليوم هو القدرة على الحركة بسرعة خاطفة. وتُقاس القوة على أساس السرعة التي يمكن بها الهروب من المسؤوليات. من يسرع يفوز، ومن يُبطأ أو يبقى في مكانه يخسر. وكنيجة لذلك بات للوقتية قيمة مندمجة حيال الهوس بالحدة. والبيئة الوقتية هي التي تُفرز بصورة مستمرة أشياء جديدة نعجب بها، ونمتلكها، ونستهلكها للحظات. وتنتج هذه البيئة تعلقاً بالدوران والتغير السريع لأي شيء. وقد نتجت أخلاق أو مبدأ النزعة الاستهلاكية المفككة وغير المنهجية من هذا الارتباط. أو كما يقرر باومان "لا يجب من الناحية المثالية اعتناق أو اغتنام شيء بصورة صارمة من جانب مستهلك معين، لا يجب لشيء أن يخلق التزاماً به حتى يفرقنا الموت، لا ينبغي لحاجات أن تُشبع بصورة تامة، وليس ثمة حاجات تعتبر مطلقة. وأن الشعور بالحرية الذي نخبره في الحالة الدائمة للوقتية يمكن أن يُترجم باعتباره "كثرة هائلة من خيارات المستهلك" (Lee, 2005: 66).

من الصعب تصور ثقافة لا تبالي بالخلود، وتجتنب البقاء. وبصورة مشابهة يصعب تصور أخلاق لا تبالي بنتائج الأفعال الإنسانية، وتنبت المسؤولية عن تأثيرات هذه الأفعال على آخرين. قاد حلول الفورية instantaneity الثقافة والأخلاق الإنسانية إلى إقليم مجهول حيث تفقد معظم العادات المكتسبة الخاصة بالتكيف والتوافق مع عمل الحياة فائدتها ومعناها. ويصف جاي ديورد Guy Debord ذلك بقوله: "يشبه الأفراد أزمّنهم أكثر من كونهم يشبهون آباءهم". ويختلف الرجال والنساء المعاصرون عن آبائهم وأمهاتهم، إذ يعيشون حاضراً يتوق إلى نسيان الماضي، ولا يبدو أنه يؤمن بالمستقبل. لكن ذاكرة الماضي، والثقة في المستقبل، تبقى بعيدة عن ركيزتين ترتكز عليهما الجسور الثقافية والأخلاقية بين الوقتية والاستمرارية؛ الأخلاق الإنسانية، وأخلاقية الإنجازات الإنسانية؛ وكذا تحمل المسؤولية، والحياة وفقاً للحظة (Bauman, 2000: 128 - 129).

إن التجسيد والتملك جزء من الامتلاك، الذي يُنجز في عصرنا الراهن عن طريق النزعة الاستهلاكية؛ ذلك أن فعل الاستهلاك يمثل شكلاً من أشكال الامتلاك هو على الأرجح الأكثر أهمية لمجتمع الوفرة الصناعي المعاصر. وللاستهلاك مظهران متناقضان: إن الاستهلاك يهدئ القلق؛ لأن ما امتلكه الفرد لا يمكن انتزاعه

أو استرداده، ولكن الاستهلاك يتطلب أن يعتمد المستهلكون إلى الاستهلاك بصورة متزايدة؛ وذلك نظراً لأن الاستهلاك السابق يفقد على الفور خصوصيته التي حققت مكافأة. هذه الدوامة المفرغة، التي تمتد بين التملك والاستهلاك، تمثل أكثر النتائج والتأثيرات وضوحاً لما يطلق عليه باومان الحادثة السائلة، التي - على خلاف ما بعد الحادثة - تربطها علاقة مستمرة بعملية التحديث، التي لها جذورها في الأزمنة الحديثة، ولكنها تمتد وتشتد وتتكشف حتى تصل إلى السيولة المميزة لعصرنا، الذي يتميز بنزعة استهلاكية وفيرة وشرهة (2 - 1: Palese, 2013).

والحقيقة أننا نعيش اليوم في عالم معولم من المستهلكين، ومن المحتم أن يؤثر السلوك الاستهلاكي في كل وجوه حياتنا الأخرى، ومن تلك العمل والحياة الأسرية. كلنا اليوم تحت ضغط أن نستهلك أكثر، وعلى الطريق نصير أنفسنا سلعاً في أسواق الاستهلاك والعمل. ويتغلغل الشكل السلعي ويعيد تشكيل أبعاد الحياة الاجتماعية المستتناة حتى ذلك الحين من منطقته إلى حد تصبح معه الذاتية نفسها سلعة تُشتري وتُباع في السوق بوصفها جمالاً ونظافة وإخلاصاً واستقلالاً ذاتياً. ويحتاج الاستهلاك إلى مزيد من المال الذي يؤدي إلى تمديدية حتى الحب الذي يحتاج إلى سلعة تُستهلك، ومال يُنفق حتى يُكتسب ويستمر. هذا العالم الاستهلاكي عالم سائل متغير بالساعة أو ربما بالدقيقة. ونحن مطالبون دائماً أن نجاري ونستمر. فإن توقفت تركك الزمن، وسارت القافلة وأنت واقف. اللهات، إذن، من مظاهر العصر الحديث (باومان، 2016 ج: 86 - 87).

إن الاستهلاك، في رأي باومان، طريقة في الحياة تتدفق مع مد وجزر الحادثة السائلة. وترتبط حرية الاختيار من بين السلع المختلفة ببحث منبت الصلات والجذور عن سلعة دون الالتزام بقيم معينة (71 - 72: Lee, 2005). ويقوم المجتمع الاستهلاكي الحديث بتوليد الحاجات بشكل مستمر، ويحوّل كل شيء قديم لشيء مستهجن يستحق أن يوضع في سلة النفايات، بما في ذلك المشاعر والأجساد والصلات (باومان، 2016 ب: 15). ويتسم المجتمع الاستهلاكي الذي تعزز وتضخم مع الرأسمالية ومسار التفريد مع الحادثة بكثرة الفرص والخيارات المتاحة أمام الفرد، وهو ما يؤثر سلباً على الفرد من عدة نواحٍ، فهو يُدخله في حالة من عدم الانتباه، وعدم الاكتمال، واللايقين، والقلق من جراء عدم تحققه باللذة الخالصة التي يريدها⁽⁹⁾.

<http://altagreer.> (9)

وتكمن في نقطة الالتقاء بين الهوية والاستهلاك، سمة رئيسة من سمات عصرنا؛ وذلك لأن "المجتمع المعاصر يرتبط بأفراده كمستهلكين بصفة أولية، ويشملهم كمنتجين بصفة ثانوية وجزئياً. وحتى نحقق معايير السواء، ونحظى بالاعتراف كأفراد محترمين في المجتمع يجب أن نستجيب سريعاً وكفاءة لإغراءات سوق السلع الاستهلاكية. لقد صار الاستهلاك أو القدرة على الاستهلاك معيار السواء والمكانة، وهو معيار يخرقه الفقراء والعاطلون. ويفضي ذلك إلى تمييز الفقراء والعاطلين ووسمهم بأنهم غير أسوياء، ومن ثم فإن كفاءة الاستهلاك، لا العمل أو الوظيفة، صارت هي المعيار. ويعني ذلك أنه إذا كان الاستهلاك في الأزمنة الحديثة يؤدي وظيفة ثانوية تقارن بالإنتاج، فإنه في العالم المعاصر تحدد قدرة الشخص على الاستهلاك تكامله الاجتماعي في مجتمع لم يعد مقصوراً على السياق المحلي، أو المجال الكلي للوجود اليومي، ولكن في مجتمع كبير يتطلب شروط قبول معينة ومحددة. ويمثل القبول مسؤولية الفرد الذي يفضل، في سبيل بناء فرديته، أن يستثمر موارده المادية المتاحة لشراء الوسائل الملائمة للتصنيف، والتحديث، والولوج إلى قائمة البارزين المهمين.

وهكذا يتنحى استهلاك الضرورات الأساسية أمام ابتياع منتجات التكنولوجيا المتقدمة، والملابس، ومواد التجميل. وتهدف هذه المنتجات إلى تحديث الجسد بما يتفق مع الحد الأدنى المطلوب لأن تكون "بالداخل أو ضمن"؛ أي لأن تكتسب مكانة اجتماعية لا تميز، وإن كانت تدمج، كل الأفراد الذين بدوا قادرين على تحديث ذواتهم، بغض النظر عن القدرة الإنتاجية الاجتماعية، والدور الذي يؤديه كل شخص. واليوم يبدو الاستهلاك نشاطاً يميز ويقر، أو هو على حد تعبير باومان طريقة لقياس قدرة الشخص - في المجتمع السائل - على أن يكون فرداً (Palese, 2013: 2).

وتأسيساً على هذا المفهوم، انبنت أفكار باومان عن الفرد والمجتمع، التي تتخذ مسارين. الأول يتجسد في فكرة مؤداها أنه في المجتمع السائل يسير انتزاع الهوية جنباً إلى جنب مع الولاء والامتثال لقواعد مجتمع المستهلكين الذي توجهه سياسات السوق العالمي: فأن نكون أفراداً يكافئ أن نكون مستهلكين. أما المسار الثاني فيتعدى هذا التفكير، ويدمج الفرد في المنتجات. إذ تكتسب العلاقة بين الفرد والذات، وبين الفرد والآخرين، معنى جديداً، يرتكز على تحول أنثروبولوجي حقيقي anthropological metamorphosis. أن نكون مستهلكين أو مُستهلكين تصبح في الحقيقة المحددات العامة للفرد. واليوم تُجرّد الجماعة، والتنظيم الاجتماعي من

مهامهما التقليدية: فلم يعودا أبعاد الهوية للذات وقادرين على توفير مجموعة من المعايير والقواعد (3: Palese, 2013). ويتمثل الدور، بالغ الأهمية، الذي يؤديه الإنترنت في تشكيل العلاقات الاجتماعية في إسهامه في بناء نموذج جديد للمجتمعية sociability يرتكز على الفردية ويوفر تطور الإنترنت الدعم المادي الكافي لنشر الفردية في الشبكة باعتبارها الشكل السائد للتنشئة على الخط. وهذا الشكل الجديد ينشأ كقالب لتحديث الهوية يتطلبه العالم الكوني حتى يكون الفرد مُتضمناً، ذلك أن الحاجة إلى التضمين لا تعدو أن تكون إرثاً من هجران الشعور الأصيل بالانتماء. والحقيقة أن الانتماء يتسم بأنه شعور إنساني طبيعي، ومكبوت اليوم. ويتجلى هذا الشعور في أشكال بديلة للتجمع الاجتماعي social aggregation التي تمثل محاولة لإشباع الحاجة الإنسانية الطبيعية للمخالطة الاجتماعية (3- 2: Palese, 2013). وهكذا، تجسد ما بعد الحادثة، ثم ما بعد - بعد الحادثة والحادثة السائلة، تجسد ظهور "مجتمع الشبكة"، الذي تُستبدل فيه الأنساق المفتوحة للتنظيم، والمستندة على ما أطلق عليه "شبكة الشبكات"، بالعلاقات المباشرة والثابتة" (91: Jones, 2003).

واقع الحال أن المجتمع الاستهلاكي لا يُجمّع، على أي حال، لكنه يفرّق؛ إذ يحول الجماعات إلى وحدات منعزلة، تربطها صلات ضعيفة واهية وممزقة مفتتة؛ حيث يتبلور الأفراد بين البحث عن ذات وفوضى يخلقها فقدان الذات. وتبقى فكرة المجتمع حية في فكرة الاتجاهات الشائعة التي يتعين اتباعها، حيث توجه الجماعات إلى البحث عن هذه "السعادة"، وهو البحث الذي يخط آثاره فاعلون خارجيون. ويمثل ذلك في رأي باومان إعادة نظر ومراجعة لفكرة "التضامن الألي" عند دوركايم، الذي تميزه سماته عن التضامن العضوي (3: Palese, 2013).

إن فردية الفرد وتفرده حل محلها تدفق حاجات جماعة معينة، التي تبدو الآن كسرب swarm. ويعيّن باومان، في التمييز بين "السرب" و"الجماعة"، التغيرات الجذرية التي تؤثر في الفرد والمجتمع في الواقع السائل - الاستهلاكي؛ حيث يميل السرب إلى إزاحة واستبدال الجماعة، وقادتها، وتراتيتها، ونظامها القلق. إن السرب يتجمع وينتشر ويتفرق، ويتجمع مرة أخرى، من مناسبة إلى أخرى، يحدث ذلك كل مرة حتماً بلا سبب، وتجذب أهداف متغيرة. وتمثل القوة المغرية للأهداف المتحركة قاعدة كافية لتنظيم الحركات، ويكفي ذلك لاعتبار أية أوامر وفروض من أعلى غير ضرورية وغير مجدية. وفي الواقع لا تبدو الأسراب في أثناء الحركة أعلى

أو أدنى: وحده اتجاه التحليق اللحظي هو الذي يضع وحدات السرب في مركز القائد أو الأتباع. إذن، حتى الهيراركيات التقليدية التي تولد النظام تتحلل وتنوب وتصير نواة مصونة يمكن أن يجد الفرد ذاته بداخلها، يوجه رغباته الخاصة. يعني ذلك أن كل فرصة لتجميع البشر تخفق.

وهكذا، يعتبر الفرد وحدة سريعة خاطفة تتألف من سرب عابر، وموجهة بتيار عابر. يمثل ذلك بعداً مخصباً ومُعبأ بأمن موهوم يحققه اختيار حر وأمثل، بما أنه اختيار عدد كبير من الأفراد. والاختيار هو ما يتجمع أو يُجمع في عالم سائل، وذلك بما أن هذه الفضاءات يعاد التفكير فيها وتصميمها وفقاً لقوانين معينة قادرة على تشكيل المجتمعات المحلية التي يوجد فيها الفرد المستهلك، ويشبع الإحساس بالانتماء. وتبدو مراكز التسوق خلايا لأسراب باومان، باعتبارها تعرض المجتمع المتخيل من الناحية المثالية: مكان حيث يتجمع الغرض من الشراء. وهكذا يتحقق الشعور بالانتماء، وكون الفرد جزءاً من المجتمع المحلي. وتمثل المشاركة إحدى الطرق التي من خلالها يصبح الاستهلاك نشاطاً أساسياً يقوم به الإنسان المعاصر، وبخاصة مبدأ تضمين الذات أو إقصائها أو استبعادها. ويمثل الاستهلاك طريقة بديلة للتجمع الاجتماعي تستبدل الشعور بالانتماء بالحاجة إلى التضمين. وتستبعد هذه العملية من لا يمتلكون الوسائل المناسبة لأداء هذا النشاط، لذلك يعيشون في عزلة. وفي لعبة المظاهر وأشكال إعادة الإنتاج تلك، تُفسح الجماعة مجالاً للسرب الذي يفقد، في هذه الدوامة أو في غمرة الاندفاع الجمعي، شعور أصيل بالانتماء يجعل من كل إنسان عضواً في المجتمع، الذي فيه تؤدي الثنائية الطبيعية للذات: حيوان له شخصية تشكلت بتأثير التنشئة الاجتماعية، وحدة من الغريزة والعقل، من الذات والعالم (Palese, 2013: 3).

الحدثة الخفيفة:

رأينا أن تمييز باومان بين الصلابة والسيولة يؤثر على السيولة المتنامية المميزة للحياة الحديثة المعاصرة. وأن المرحلة الحديثة السائلة تتسم بمشاعر الخمول والجمود والمقاومة التي تميل إلى تعويق الحركة في بيئة سائلة. وعلى النقيض، يشير مصطلح الحدثة الخفيفة light modernity إلى أن عالمنا الحياتي الحديث والمعاصر يتسم بتكثيف واشتداد الحراك أو الحركية، مجارة أكثر للظروف الاجتماعية الراهنة. وفي ظل الظروف الاجتماعية الخفيفة، تبقى الأشياء في حالة

حركة، بل تتحرك بسرعة، سواء اجتماعياً، أو سياسياً، أو تكنولوجياً، أو اقتصادياً، وذلك مقارنة بالحادثة السائلة. وعلى الرغم من أن هذه الحالة السلسلة والسهلة يمكن أن تكون تحريرية بفضل تخفيفها عوائق الحركة، يمكن لهذه الحالة أن تحرمنا من كثير من مشاعر الثبات والإستاتيكية التي نحتاج إليها. وفي حالة الحركة الدائمة، يصعب تحقق الثبات والأسس، وقد يكون قصور الكسل والهمود مقلقاً مزعجاً. والخفة Lightness هي حالة ثنائية التكافؤ، تحرر أو تثير القلق اعتماداً على منظور الشخص (Smythe, 2015: 368).

وتتسم الحادثة الخفيفة بأنها تبتعد عن أشكال الثقل المرتبطة بالحياة الحديثة الثقيلة، ومن ثم تعتبر الوجود الاجتماعي والفردية أكثر خفة وأقل صرامة، على الرغم من أنه غير متحرر بالضرورة. ويرتبط الانتقال إلى الحادثة الخفيفة بظهور تشكيلة اقتصادية خفيفة ومتسارعة، ترتبط بظهور الرأسمالية الاستهلاكية، والعولمة والليبرالية الجديدة، وكذا نهاية الصناعة في العالم المتقدم. وترتبط الحادثة الخفيفة بارتباك اجتماعي يتجاوز الحياة الحديثة بثبات في نصف القرن الأخير، ويرجع إلى فقدان الدراماتيكي للإيمان بالتحقيق الحتمي لأهدافها التحريرية (والمقصود الحياة الحديثة) (Smythe, 2015: 369).

إن الحادثة الخفيفة، المتجردة من الإيمان بحتمية حلول عالم متحرر وأكثر استنارة، قد تنامت بلا دفة بصورة متزايدة، ومتجردة من اليقينيّات الراسخة للحقبة الثقيلة السابقة. وفي الحادثة الخفيفة انزوى التنميط التوجيهي الإملائي لعمليات تشكيل الهوية التي سادت خلال الحادثة الثقيلة. وخلال نصف القرن الماضي، أسهمت القوى المتحدة للتحرير في إضعاف غير مسبوق لسيطرة وسطوة الأشكال التقليدية للمراقبة الاجتماعية على عمليات التفريد والتميز، ولذلك نتائج بالغة الأهمية فيما يتعلق بالعلاقة بين الفردية والجمعية (Smythe, 2015: 370).

وتتآكل بعنف الأطر التقليدية والجمعية لتشكيل الهوية التي استمرت في تقييد وكبح اللعب الحر لتشكيل الهوية الشخصية خلال حقبة الحادثة الثقيلة. ومع هذا التآكل حدث انحسار متميز في السلطة التنظيمية لمجموعات الدور المرتكزة على الطبقة، والنوع، والعرقية، والدين، والتي مازالت فاعلة بدرجة كبيرة خلال حقبة الحادثة الثقيلة، تاركة الأفراد أحراراً بصورة غير مسبقة في صياغة مسارات حياتهم الخاصة. لقد تحرر أفراد الحادثة الخفيفة، وتخلصوا من الموارد المقيدة،

والمحققة للاستقرار مع ذلك، لأشكال الجمعية الملزمة. ولا يعني ذلك اختفاء الجمعية وتلاشيها من الحياة الاجتماعية في العقود الأخيرة، ولكن يعني أن وظيفتها قد تغيرت بصورة واضحة. إذن، تشتد وتقوى الديناميات الفردية للحياة الحديثة الخفيفة، وتتقلص الأشكال الجمعية للخبرة (Smythe, 2015: 370).

تركت رؤى الحداثة السائلة والخفيفة بصماتها وتأثيراتها على الموضوعات والنظرية والمفاهيم الأنثروبولوجية، كالأسرة والطبقة والجيرة والثقافة التي صارت مفهومات زومبية يدعو البعض إلى إطراحها والإجهاز عليها والبحث عن مفهومات جديدة. وفيما يلي نلقي بعض الضوء على هذه التأثيرات وتجلياتها.

رأينا أن باومان Bauman يستخدم مفهوم السيولة Liquid ليشير إلى أن أبنية الماضي الاجتماعية المتينة والثقيلة قد أصبحت أخف، وأكثر انتشاراً وحراكاً. وثمة تحول في شكل "الاجتماعي" في حقبة "الحداثيّة السائلة"، يفرض تطوير أساليب ومفاهيم جديدة لدراسة التغيرات التي طرأت على الأشكال والصور الاجتماعية (Bauman, 2004: 19 - 23)؛ إذ تتميز الحداثيّة السائلة بسرعة الزوال وعدم اليقين وعدم ثبات كافة الأشكال "الاجتماعية" (Bauman, 2004: 29 - 31). وتجعل التكنولوجيا أو التوسط التكنولوجي صورة الحياة - أي الثقافة، وهي فكرة طرحها فييتجنشتين Wittgenstein، وترتكز على ما يطلق عليه المنظرون الفرنسيون، من أمثال موس وليوتار، الرابطة الاجتماعية - ثقافة عن بعد، ويجعل العلاقات مشتتة، وكثيفة وممتدة: "مضغوطة ومتباعدة في آن معاً". وقد صار هذا الانضغاط والامتداد المكاني ممكناً بفضل التوسط التكنولوجي، وأُستبدلت الرابطة الاتصالية الرابطة الاجتماعية، المتأسسة في النظم والتنظيمات (Lash, 2004: 100 - 102).

وقد تبين أن الفكرة الأساسية في "الحداثيّة السائلة" تتمثل في أن المجتمع يمر بعملية تحول نحو النزعة الفردية، والتي نعني بها أن الفعل قد أصبح منبث الصلة أو منفصلاً بل متحرراً من النسق الاجتماعي، كذلك صارت الخيارات والحيوات الفردية منعزلة عن المشاريع والأفعال الجمعية (Bauman, 2004: 35). ويقرر بيك أن النزعة الفردية هي البناء الاجتماعي للحداثيّة الثانية Second Modernity وتنتج مصاحبات ونتائج لا خطية، مفتوحة النهاية وتتميز بالازدواجية والتناقض (Beck, 2004: 153). كما يشير إلى نمو النزعة الفردية، وإضفاء الطابع الفردي على العلاقات الاجتماعية. ويتجلى عدم استقرار العلاقات في عصر أطلق

عليه كيرشوفير Kirchhöfer "حقبة التشكيل الاجتماعي ذي الصبغة الفردية للفرد" (Jones, 2003: 88 - 93).

ويقرر بيك Beck "أننا نعيش في عصر صار فيه الإنجاز الفردي تياراً قوياً في المجتمع الحديث، كما أجهضت مصادر الهوية الجمعية والمعنى الكامن في المجتمعات - الأسرة، الدولة القومية، العرقية، الطبقة - وما عادت تحقق الأمن الشخصي أو التكامل الاجتماعي" (Jones, 2003: 91, 102, 105 - 106). وكان من نتائج ذلك أن اتجه الأفراد إلى تشكيل هوياتهم في عزلة متزايدة. وعند هذه النقطة تصبح الهوية "خاصة"، وتتحول إلى نوع من التحديد الإجباري للذات، وينفصل تشكيلها عن كل مسؤولية جمعية، وذلك في فضاءات جديدة زاهرة بالتعددية، والغموض، والازدواجية، والتناقض، والاحتمالية، وعدم اليقين (Bauman, 2004: 31, 34).

وبتأثير رؤى الحداثة السائلة، اتجه المنظرون المعاصرون إلى التأكيد على ضرورة تحويل موضوع علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الأساسي من "الاجتماعي" بوصفه مجتمعاً إلى "الاجتماعي" بوصفه حراكاً، والتحول من تحليل المجتمعات، والدول القومية، والأبنية الاجتماعية إلى دراسة الشبكات، والحراك، والمرونة ومظاهر السيولة الأفقية Fluidities. وتتضمن العولمة استبدالاً لمجاز الكوني، الذي يتم إدراكه بوصفه شبكة ومرونة وسيولة، بمجاز المجتمع بوصفه إقليمياً. ويتحدث جون يوري Urry عن المسيلات الكونية الكوزموبوليتانية، ويفسر ذلك عن طريق نظرية "التعقيد" Complexity التي تشير إلى ظهور معايير كونية تتموضع من خلالها الأماكن والثقافات والناس ويمكن الحكم عليها. ويناقش يوري في كتابه "التعقيد الكوني" Global Complexity نطاقاً واسعاً من الشبكات المتكاملة كونياً والمسيلات والتدفقات الكونية التي يطلق على أحدها "الكوزموبوليتانية"، التي غيرت الأوضاع التي يُنظم الفاعلون ويتحركون في إطارها. وبما أنهم يجتمعون وينظمون ويتحركون بصورة مختلفة، فإن ذلك يعني ظهور هويات صاعدة وممارسات معرفية. ولكن في الوقت نفسه لا يعني ذلك بحال أن العالم قد صار كونياً، ولكن يعني ظهور وتولد نظام صاعد يتنافس مع نطاق واسع من المسيلات الكونية الأخرى ويتداخل معها (Urry, 2004: 107, 110, 123).

ويعبر مصطلح الثقافات المسافرة والمرتحلة عن ذلك الواقع المعاصر؛ فهو يحمل كل معاني المقارنة والتجاوز والتقارب بين الثقافات والفاعلين والأنواع

والسلالات (Clifford, 1997: 39). ويقرر جيمس كليفورد أن الثقافة أو الهويات الثقافية المعاصرة يصعب تصورهما وفهماها بلغة مصطلحات "المكان"، ويفضل أن يتم ذلك بلغة مصطلح السفر والارتحال، بما يعني أن البشر والثقافات تسافر وترتحل (Barker, 1999: 37).

تعقيب:

يذهب عدد غير محدود من النقاد إلى أن ثمة مؤشرات تؤكد خفوت وضعف تأثير ما بعد الحداثيين المتشككين في العلوم الاجتماعية، وأن تحليلهم عبثي يثير السخرية والاستهجان. ولكن لا يعني ذلك بالضرورة أن ما بعد الحداثة قد اختفت أو أن حركة مساءلة العلم والعقل سوف تتوقف، وإنما يعني بروز اتجاه ما بعد الحداثة الإيجابي المعتدل، واتجاه ما بعد - بعد الحداثة التوفيقي. ولا تمثل ما بعد الحداثة بديلاً للوضع في الأنثروبولوجيا؛ وذلك لأن التراث الوضعي ما يزال نابضاً بالحياة والحيوية. وهكذا يمكن اعتبار ما بعد الحداثة امتداداً طبيعياً للدialektik النظري المستمر بين الاتجاهات العلمية والإنسانية في الأنثروبولوجيا، وهو الدialektik نفسه الذي أفرز اتجاه ما بعد - بعد الحداثة.

وتجسد ما بعد - بعد الحداثة تضافراً وتواشجاً بين الاتجاهات العلمية الحديثة والاتجاهات الإنسانية ما بعد الحداثية. إذ لم يتبدد تأثير ما بعد الحداثة كلية بل مازال ماثلاً في الممارسة والنظرية الأنثروبولوجية والاجتماعية. ويثور هنا سؤال: إلى متى يستمر التوافق والتضافر بين تلك النماذج الإرشادية؟ وما مستقبل ما بعد - بعد الحداثة. المؤكد أن الأحداث التي سوف تقع على صعيد الواقع سوف يكون لها تأثير على مستقبل ما بعد الحداثة في العلم الاجتماعي. ومما لا جدال فيه، أن القوى الثقافية والمجتمعية التي فرضت ما بعد الحداثة ووضعتها في طليعة الجدل الفكري المعاصر، ما زالت مؤثرة وقوية. ويستشعر البعض أن هذه القوى لن تتلاشى سريعاً؛ فما زالت الكوارث الأيكولوجية مستمرة، وكذا التغيير السريع واللامحدود، والتطورات التكنولوجية غير العادية التي فرضت معضلات وإشكاليات أخلاقية هائلة. وما دامت هذه التحولات مستمرة فإننا نتوقع استمرار تيار ما بعد الحداثة. كذلك يستمر تكثيف الرأسمالية والتحولات التكنولوجية المتسارعة، وهو ما يدفع بتيار ما بعد - بعد الحداثة قدماً.

خلاصة القول: إن الصراع المحتدم بين الحداثة وما بعد الحداثة، وكذا النقد

العنيف الذي جابه ما بعد الحداثة، قد أقرز نموذجي ما بعد - بعد الحداثة والحداثة السائلة والخفيفة الإرشاديين. وعلى الرغم من القصور البادي في مقارنة تأثير ما بعد - بعد الحداثة في العلوم الاجتماعية بما يؤشر على كونها طريقاً وجسراً للعبور من ما بعد الحداثة إلى الحداثة السائلة، على الرغم من ذلك صارت النظرية في الأنثروبولوجيا المعاصرة وعلوم اجتماعية وإنسانية أخرى تجمع بين النماذج الإرشادية الحداثية، وما بعد الحداثية، وما بعد - بعد الحداثية، والحداثية السائلة. وتفرض هيمنة النموذجين الأخيرين البحث عن أطر ومفاهيم وإستراتيجيات منهجية جديدة تلائم أوضاع الحياة السائلة المعاصرة، وتحقق فهم صور الحياة الأكثر سيولة، خاصة أن الشؤون الإنسانية قد صارت أكثر تعقيداً بصورة تقف أمامها النماذج الإرشادية التقليدية حائرة عاجزة.

المراجع:

- تورين، آلان. (1997). " نقد الحداثة "، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- تيري، إيجلتون. (2000). أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: ثائر ديب، الطبعة الأولى، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية.
- جواني، فاتيمو. (1998). نهاية الحداثة - الفلسفات العدمية، والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة: فاطمة الجبوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
- زيجمونت، باومان. (2016 أ). مقدمة الطبعة العربية لكتابه الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- زيجمونت، باومان. (2016 ب). الحب السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانية، ترجمة: حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- زيجمونت، باومان. (2016 ج). الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة: سعد البازعي، وبثينة إبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة K كلمة.
- زيجمونت، باومان. (2017). الأزمنة السائلة: العيش في عصر اللايقين، ترجمة: حجاج أبو الخير، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
- الطائي، معن، بعد ما بعد الحداثة: استعادة الإنسان.

Retrieved (9-1-2014) from, <http://www.alittihad.ae/details.php?id=2317&y=2014&article=full>

مجدي، عبد الحافظ. (2012)، موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة، عالم الفكر، العدد (2) المجلد 41، أكتوبر - ديسمبر.

Abu - Lughod, L. (1993). *Writing women's world: bedouin stories*. University of California Press.

Barker, C. (1999). *Television, globalization and cultural identities*. Philadelphia, Open University.

- Barnard, A. (2004). *History and theory in anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Barr, M. S. (2006). Science fiction and the cultural logic of early post Postmodernism, *Socialism and Democracy*, 20: 3, 167 - 186.
- Bauman, Z. (1988). Is there a postmodern sociology? *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3): 217 - 238.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2004). Liquid sociality, Quoted in, Gane, N., *The future of social theory*, London, Continuum.
- Beck, U. (2004). The cosmopolitan turn, Quoted in, Gane N., *The future of social theory*, London, Continuum.
- Bell, D. (1990). Resolving the contradictions of modernity and modernism. *Society*, 27 (3): 43 - 50.
- Best, S., & Kellner, D. (2001). The postmodern turn in philosophy: Theoretical provocations and normative deficits, retrieved (25 - 4- 2018), from <https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/postmodernturn.htm>
- Bishop, R. (1996). Postmodernism. In, Levinson David & Ember Melvin (Eds.), *Encyclopedia of cultural anthropology*, New York, Henry Holt and Company, Vol. (3).
- Braidotti, R. (2005). A critical cartography of feminist postpostmodernism. *Australian Feminist Studies*.
- Cheal, D. (1996). *New poverty - families in postmodern society*. London, Praeger.
- Cheater, A. (Ed.) (1998). *The Anthropology of power*. London: Routledge.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press.
- Clifford, J. (1997). *Routes, travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press.
- Connor, S. (1996). Postmodernism, in, Payne Michael, Dictionary of cultural and critical theory, Cambridge: Blackwell Publishers.
- Ferraro, G. & Andrea, S. (2010). *Cultural anthropology: an applied perspective*. Australia, Wadsworth.
- Friedman, J. (1988). Comment, on, Sangren, P. S., Rhetoric and the authority of ethnography, postmodernism and the social reproduction of texts. *Current Anthropology*, 29: (3): 405 - 455.
- Geertz, C. (1984). Distinguished lectures: Anti anti-relativism, *American Anthropologist*, 86: 263 - 278.
- Hansen, P. M. (2014). Metafiction and cultural production in post - postmodern American fiction and film, A doctoral thesis, University of Wisconsin-Madison.
- Harris, M. (1999). *Theories of culture in postmodern times*. Oxford: Altamira Press.
- Hartness, P. B. (2009). PO POMO: The post postmodern condition, A doctoral thesis, Georgetown University.

- Heelas, P. (1998). *Religion, modernity and postmodernity*. Blackwell Publishers.
- Herzfeld, M. (2001). *Anthropology - theoretical practice in culture and society*, Blackwell Publishers, Unesco.
- Hirt, S. A. (2009). Premodern, modern, postmodern? placing new urbanism into a historical perspective, *Journal of Planning History*, 8 (3), August: 248 - 273.
- Holzman, L. (2006). Activating postmodernism, *Theory & Psychology*, vol. 16 (1): 109 - 123.
- Howes, D. (2005). *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*. New York: Berg.
- Ingham, M. (1996). *Psychological anthropology - reconsidered*, Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2007). *Lines: A brief history*. London: Routledge.
- Jones, J. (2003). *Social capital*. London: Routledge.
- Keesing, R. M. (1987). Anthropology as interpretive quest, *Current Anthropology*, 28(2).
- Knauff, B. M. (2006). Anthropology in the middle, *Anthropological Theory*, 6 (4): 407 - 430.
- Kumar, K. (1995). *From post-industrial to postmodern society: new theories of the contemporary world*. Oxford, Blackwell.
- Lash, S. (1990). *Sociology of postmodernism*, London, Routledge.
- Lash, S. (2004). Information is a live, Quoted in, Gane, N., *The Future of Social Theory*, London, Continuum.
- Lee, R. L. M. (2005). Bauman, liquid modernity and dilemmas of development, Thesis Eleven, 83, November, 61 - 77.
- Leicester, M. (2000). Post - postmodernism and continuing education, *International Journal of Lifelong Education*, 19 (1), Jan - Feb: 73 - 81.
- Ley, D. (2003). Forgetting postmodernism? recuperating a social history of local knowledge, *Progress in Human Geography*, 27 (5): 537 - 560.
- Lindholm, C. (1997). Logical and moral dilemmas of postmodernism, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (4).
- Lukas, S. A. (2013). Postmodernism. In, McGee, J. R. and L. Warms, R. (Ed.), *Theory in social and cultural anthropology: an encyclopedia*, Los Angeles, Sage.
- Lynch, M. (2001). *The nature of truth, classic and contemporary perspectives*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- Marcus, G. E. (1998). *Ethnography through thick and thin*. New Jersey, Princeton University Press.
- Matthewman, S. and Hoey, D. (2006). What happened to postmodernism? *Sociology*, 40 (3), 529 - 547.
- McGee, R. J., & L'Warms, R. (1996). *Anthropological theory*. Mayfield Publishing Company.
- Milner, A. (1994). *Cultural theory*, London, UCL. (University College) Press.
- Mutman, M. (2006). Writing culture: postmodernism and ethnography, *Anthropological Theory*, 6 (2), 153 - 178.

- Nicholson, L., & Seidman, S. (1998). *Social postmodernism: beyond identity politics*. Cambridge University Press.
- Nigel, G. (2009). Fielding, going out on a Limb: postmodernism and multiple method research, *Current Sociology*, 57 (3), May: 427 - 447.
- O'Meara, T. (1989). Anthropology as empirical science, *American Anthropologist*, 91: 354 - 369.
- Ong, A., & Collier, S. J. (Ed.) (2005). *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, London: Blackwell.
- Ortner, S. B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1), 47 - 73.
- Palese, E. (2013). Zygmunt Bauman: individual and society in the liquid modernity, Springer Plus (a Springer open journal), 2: 191, retrieved from, <https://doi.org/10.1186/2193-1801-2-191>.
- Polier, N., & Roseberry, W. (1989). Tristes tropes: postmodern anthropologists encounter the other and discover themselves, *Economy and Society*, 18 (2), May: 245 - 264.
- Rabinow, P. (1986). Representations are social facts: modernity and postmodernity in anthropology, Quoted In, Clifford, J. and Marcus, G. E., *Writing culture, the poetics and politics of ethnography*, University of California Press.
- Rattansi, A. (1996). Just framing: ethnicities and racisms in a postmodern framework, Quoted in, Nicholson, L. and Seidman, S., *Social postmodernism - beyond identity politics*, Cambridge University Press.
- Reyna, S. P. (1999). Literary anthropology and the case against science, *Man (N.S.)*, 29 (3): 555 - 581.
- Rosenau, P. M. (1992). *Postmodernism and the social sciences, insight, inroads and intrusions*, Princeton, Princeton University Press.
- Rumsey, A. (2004). Ethnographic macro-tropes and anthropological theory, *Anthropological Theory*, 4 (3): 267 - 298.
- Sangren, P. S. (1988). Rhetoric and the authority of ethnography, postmodernism and the social reproduction of texts, *Current Anthropology*, 29 (3): 405 - 455.
- Sebastiano, M. (2011). How to avoid the liaison dangereuse between post - colonialism and postmodernism, *Philosophy and Social Criticism*, 37 (4): 493 - 504.
- Shipley, A. (2014). Post - postmodernism: or, the cultural logic of just-in-time capitalism, by Jeffrey, T. Nealon (review), *sympleke*, 22 (1-2): 427 - 429.
- Sim, S. (2001). *The routledge companion to postmodernism*, London: Routledge.
- Siniscalchi, G. B. (2011). Postmodernism and the need for rational apologetics in a post - conciliar church, *The Heythrop Journal*, LII: 751-771.
- Smythe, L. (2015). Modernism, post - postmodernism: art in the era of light modernity, *Modernism/modernity*, 22 (2), April: 365 - 379.
- Strathern, M. (2005). *Partial Connections*, California: Altamira press.
- Taylor, V. E., & Winquist, C. E. (Eds.) (2001). *Encyclopedia of postmodernism*, London, Routledge.

- Urry, J. (2004). Complex mobilities, Quoted in, Gane, N., *The future of social theory*, London: Continuum.
- Wagner, P. (2001). *Theorizing modernity*, London: Sage.
- Watson, G. (1991). Rewriting culture, Quoted in, Fox, G. R. (Ed.), *Recapturing anthropology - working in the present*. SantaFe, School of American Research Press.
- Watson, P. J. (2014). Transition beyond postmodernism: pluralistic culture, incommensurable rationalities, and future objectivity, *Review and Expositor*, 111 (1): 33 - 40.
- Wikan, U. (1996). The nun's story, reflection on an Age - old, postmodern dilemma, *American Anthropologist*, 98 (2): 279 - 289.

قدم في: يناير 2018
أجيز في: يونيو 2018



