Journal of Al-Farabi for Humanity Sciences Volume (8), Issue (6) December (2025)

ISSN: 2957-3874 (Print)
Journal of Al-Farabi for Humanity Sciences (JFHS)
https://iasj.rdd.edu.iq/journals/journal/view/95
مجلة الفارابي للعلوم الإنسانية تصدرها جامعة الفارابي

# الفكر السياسي في مرحلة ما بعد الحداثة وتأثيره على النظم السياسية

المدرس المساعد / وفاء زايد عباس
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية

# Postmodern Political Thought and Its Impact on Political Systems

Assist. Lecturer / Wafaa Zayed Abbas
AL- Mustansiriya University\ college of Education
Wafaazayed4@uomustansiriyah.edu.iq

## ملخص البحث

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل التحولات الفكرية التي أحدثتها مرحلة ما بعد الحداثة في بنية الفكر السياسي، وما ترتب عليها من انعكاسات عميقة على النظم السياسية المعاصرة. إذ تنطوي ما بعد الحداثة على نقض لمرجعيات الحداثة الكبرى، مثل العقلانية، الدولة القومية، والمركزية السلطوية، مما أدى إلى إعادة تشكيل المفاهيم السياسية التقليدية، كالدولة، والسلطة، والسيادة، والشرعية. ويسعى هذا البحث إلى تحليل طبيعة الفكر السياسي لما بعد الحداثة من خلال مناهجه ومقولاته الأساسية، وتفكيك تأثيره على أنماط الحكم، وأشكال التنظيم السياسي، ومدى استجابة النظم السياسية لهذه التحولات، مع التركيز على أبعاد كاللامركزية، وتعدد الهويات، وتراجع الأيديولوجيا الشاملة، وصعود الحوكمة المرنة. يستند البحث إلى مناهج تحليلية ونقدية ومقارنة، ويعتمد على نماذج نظرية من أبرز مفكري ما بعد الحداثة، مثل ميشيل فوكو، وجان بودريار، وجان فرانسوا ليوتار، لفهم تحولات الفكر السياسي وانعكاساتها البنيوية على النظام السياسي في عالم ما بعد الحداثة. **الكلمات المفتاحية: الحداثة ، مابعد الحداثة ، التأثير ، الفكر السياسي ، النظم السياسية**

## Abstract:

This research undertakes a study and analysis of the intellectual transformations brought about by the postmodern era in the structure of political thought, and the profound consequences these transformations have had on contemporary political systems. Postmodernism entails a critique of the grand narratives of modernity—such as rationalism, the nation-state, and centralized authority-which has led to a reshaping of traditional political concepts such as the state, power, sovereignty, and legitimacy.The study seeks to analyze the nature of postmodern political thought through its core methodologies and propositions, and to deconstruct its impact on modes of governance, forms of political organization, and the extent to which political systems have responded to these shifts. The focus is placed on dimensions such as decentralization, the multiplicity of identities, the decline of overarching ideologies, and the rise of flexible governance.The research adopts analytical, critical, and comparative approaches and draws upon theoretical models developed by prominent postmodern thinkers such as Michel Foucault, Jean Baudrillard, and Jean-François Lyotard, in order to understand the transformations in political thought and their structural implications for the political system in the postmodern world.**Keywords: Modernity, postmodernism, influence, political thought, political systems.**

## المقدمة

شهد الفكر السياسي الغربي والعالمي منذ أواخر القرن العشرين تحوّلات جذرية، أفرزتها مرحلة ما يُعرف بـ "ما بعد الحداثة"، وهي مرحلة فكرية وفلسفية تميزت بنقدها العميق للمقولات الكبرى التي شكلت أسس الحداثة، مثل العقلانية، الموضوعية، والمركزية السياسية. وقد انعكس هذا التحول على الخطاب السياسي والمؤسسات السياسية، إذ بدأت مفاهيم مثل الدولة القومية، السيادة المطلقة، الشرعية التقليدية، والأيديولوجيا الشاملة، في التآكل أو التفكك لصالح رؤى أكثر تعددية، نسبية، وتفكيكًا للسلطة.

وفي ظل هذا السياق، أصبح من الضروري إعادة النظر في طبيعة الفكر السياسي السائد، ومدى ملاءمته لواقع سياسي معقد تتقاطع فيه العولمة مع صعود الهويات المحلية، وتتفكك فيه السلطة المركزية تحت تأثير التكنولوجيا، والحوكمة الشبكية، والحركات الاجتماعية الجديدة.ينطلق هذا البحث من فرضية **أن فكر ما بعد الحداثة، بما يحمله من طابع نقدي وتفكيكي، لم يؤثر فقط على البنى النظرية للفكر السياسي، بل طال أيضًا الهياكل والمؤسسات التي تنظم الحياة السياسية في مختلف أنحاء العالم.**ومن هنا، يسعى البحث إلى تحليل الأسس النظرية لهذا الفكر، وتتبع تجلياته في الممارسة السياسية، ومدى تأثيره في تشكيل أنماط جديدة من النظم السياسية، سواء من حيث الشكل أو الوظيفة.

## ثالثًا: إشكالية البحث

**كيف أثّر الفكر السياسي لما بعد الحداثة على بنية ووظيفة النظم السياسية المعاصرة؟**ويتفرع عنها الأسئلة الفرعية:

١. ما أبرز خصائص الفكر السياسي في مرحلة ما بعد الحداثة؟

٢. كيف تغيرت مفاهيم السلطة، الدولة، والشرعية ضمن هذا الإطار الفكري؟

٣. ما أثر هذه التحولات على النظم السياسية الليبرالية والشمولية؟

## رابعًا: أهمية البحث

- يساهم في فهم التحولات المفاهيمية العميقة في الفكر السياسي المعاصر.
- يسهم في الربط بين النظرية السياسية والتغيرات العملية في نظم الحكم.
- يُبرز التحديات التي تواجه الأنظمة السياسية في ظل خطاب ما بعد الحداثة

## خامسًا: أهداف البحث

١. تحليل المرتكزات النظرية للفكر السياسي لما بعد الحداثة.

٢. تقييم مدى تأثر النظم السياسية المعاصرة بهذا الفكر.

٣. فهم التفاعلات بين الفكر السياسي والنظام السياسي في ظل تحولات معرفية وثقافية عالمية.

## سادسًا: فرضيات البحث

١. يُعيد فكر ما بعد الحداثة تشكيل مفاهيم الدولة والسيادة والشرعية.

٢. تساهم ما بعد الحداثة في تقويض السلطة المركزية عبر تعزيز اللامركزية والنسبية.

٣. النظم السياسية التي تتبنى عناصر من فكر ما بعد الحداثة قد تواجه إشكاليات في الحفاظ على الاستقرار المؤسسي.

## تاسعًا: المنهجية المعتمدة

- **المنهج التحليلي :**لفحص وتحليل النصوص والمفاهيم.
- **المنهج المقارن :**لمقارنة تأثير الفكر ما بعد الحداثي في أنظمة سياسية مختلفة.
- **المنهج النقدي :**لتقويم أثر ما بعد الحداثة على استقرار النظم السياسية.

# المبحث الأول: ماهية الحداثة وما بعد الحداثة

شكّلت الحداثة منعطفًا حاسمًا في تاريخ الفكر الإنساني، إذ ارتبطت بتحولات جذرية طالت بنى المعرفة والسلطة والمجتمع، ورافقتها رؤى جديدة للإنسان والعقل والدولة. وقد نشأت الحداثة في رحم النهضة الأوروبية وعصر التنوير، فكانت مشروعًا عقلانيًا شاملاً يقوم على مركزية العقل والعلم والتقدّم، مؤمنًا بقدرة الإنسان على تنظيم مجتمعه وفق أسس عقلانية وعقد اجتماعي، ما انعكس بوضوح على بناء النظم السياسية الحديثة، التي اتّسمت بالدستورية، والمواطنة، وفصل السلطات، والدولة القومية.إن التأثير المتبادل بين التحولين الحداثي وما بعد الحداثي قد أحدث خلخلة في المفاهيم السياسية التقليدية، وأعاد طرح أسئلة حول طبيعة الدولة، وحدود السلطة، وإمكانات الديمقراطية، ودور الأيديولوجيا. من هنا تنبع أهمية هذه الدراسة في محاولة تفكيك ماهية كل من الحداثة وما بعد الحداثة، والوقوف على ملامحهما الفكرية والفلسفية، واستجلاء آثارهما العميقة في الحقل السياسي، سواء على مستوى النظرية أو الممارسة .

**أولا: مفهوم الحداثة**

١-مفهوم الحداثة لغة واصطلاحا: يشير ابن فارس في معجمه إلى أن الجذر اللغوي (ح-د-ث) يعود إلى أصلٍ واحدٍ يُفصح عن معنى **الوجود بعد العدم** .فالفعل حدث يدلّ على وقوع أمرٍ لم يكن موجودًا من قبل. ومن هذا الأصل جاء وصف الإنسان بـ *الحدث* أي الغضّ الطري أو حديث السن. وعلى المنحى ذاته، فإن لفظ *الحديث* قد ارتبط بالكلام المتجدد الذي يتوالى بعضه إثر بعض، الأمر الذي يبيّن الصلة الدلالية بين المعنى الأصلي للجذر ومختلف اشتقاقاته. [١]والحديث هو نقيض القديم والحدوث نقيض القُدمةِ ، يقال حدَثَ الشي يحدث حُدوثُاً وحَداثةً وأحَدثّه فهو مّحدثُ وحديث ، والحُدوثُ كون الشي لم يكن فالمعنى اللغوي للحداثة الذي جاء مصدرها من حدث، وتعني " الحداثة" كذلك أول الأمر وابتداءه، وتعني كذلك الشباب أو العصر ، كما جاءت الحداثة في اللغتين الانكليزية والفرنسية(Modernism) و(Modernity )، واختلفت الترجمة لهذين المصطلحين بين الحداثةً والعصرية والمعاصرة، أما في المعاجم فيكاد أن يكون الفرق ضيقا ( Modernism) بأنها حركة الفكر الكاثوليكي لتأويل تعاليم الكنيسة وذلك في ضوء المفاهيم السائدة في القرن التاسع عشر،.. أو أنها عُدت نزعة لاهوتية تحررية "البروتيستنتية" كذلك تعني انها قطع الصلة بالماضي. [٢] ٢-الحداثة اصطلاحاًإنّ **الحداثة** تمثل أحد أكثر المفاهيم إشكالية في الحقلين الفلسفي والاجتماعي، إذ تتسم بطابع متقلب وغموض دلالي ينعكس على صعوبة ضبطها في إطار معرفي جامع. فهناك اتجاه يربط نشأة الحداثة بالثورتين الأمريكية والفرنسية باعتبارهما محطتين تاريخيتين أفرزتا قيم الحرية والعقلانية والقطيعة مع النظم التقليدية، في حين يرى اتجاه آخر أنّ جذورها تعود إلى الثورة الصناعية الكبرى بما حملته من تحولات اقتصادية واجتماعية أسست لمرحلة جديدة من الوعي الإنساني. غير أنّ قراءة أعمق لمسار الحداثة تكشف أنّها لم تُولد في لحظة تاريخية محددة، بل جاءت كنتيجة لتراكم تاريخي ممتد منذ الإرث الوثني في الحضارتين اليونانية والرومانية، مرورًا بعصر الظلمات الأوروبي، وصولًا إلى المراحل الفكرية اللاحقة التي اتسمت بتنازع المذاهب الفلسفية وتناقضها. وقد أفضى هذا التنازع إلى دينامية فكرية جعلت كل مذهب بمثابة ردّ فعل على سابقه، حاملاً في الوقت نفسه عناصر تآكله الداخلي، وهو ما يعكس الطبيعة الجدلية لمسار الحداثة كظاهرة تاريخية وفكرية تتغذى على نقض ذاتها بقدر ما تتجدد .[٣]فالحداثة مصطلح يشير إلى الأنتصار المؤكد للعقل الأنساني، والإعلاء من شأن الذات الإنسانية وقدارتها العقلية، فهو مفهوم ينطوي على إقرار لسلطة العقل وانتصاره في حياة الأنسان، كذلك تعنى مجمل التفاعلات التراكمية التي أنتجت طفرة حقيقية في التطور إذ أحدثت تطورا اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً، تطورت بموجبها قوى العلم والتقنية والإنتاج مما جعل هناك قطيعة بين الإنسان وماضيه، وجعلت منه سيد الطبيعة ومالكها عن طريق ضبط عقلاني لإفعاله وفي هذا الصدد قد وضع رينيه ديكارت حجر الأساس لمفهوم الذاتية الحديثة عبر مقولته الشهيرة» : *أنا أفكر، إذن أنا موجود*«، التي تحولت إلى مبدأ إبستمولوجي وأنتولوجي أعاد تعريف علاقة الإنسان بالوجود والمعرفة. فبهذا المبدأ، أرسى ديكارت قطيعة معرفية مع التصورات الماورائية التي حكمت العصور السابقة، وجعل من الإنسان لا الإله مركزًا للكون، الأمر الذي شكّل منعطفًا حاسمًا في تاريخ الفكر الغربي. غير أنّ هذا التحول، على الرغم من طابعه التحرري، أسّس أيضًا لمأزق جديد تمثل في تضخم مركزية الذات وتهميش البعد الكوني والروحي للوجود. وفي إطار موازٍ، قدّم فريدريك هيغل مفهوم الحداثة بوصفها حقبة تاريخية متمايزة بدأت مع عصر التنوير، حيث بلور هذا العصر وعيًا جديدًا بالتاريخ، تمثّل في اعتباره مرحلة نهائية لمسار التطور الإنساني. إلا أنّ القراءة النقدية لهذا الطرح تكشف أنّ ربط الحداثة بالاكتمال التاريخي ينطوي على نزعة شمولية تُقصي إمكانات التعدد والاختلاف، وهو ما جعل الحداثة مشروعًا مفتوحًا بقدر ما هو مشروع مأزوم في الوقت ذاته. [٤]اما عن المحاولات المتعددة لتحديد مفهوم الحداثة في الفكر السياسي فنجد عند التأصيل لمصطلح الحداثة من الصعب إيجاد تعريف ثابت للحداثة ، فهي تأتي بمعنى الراهن، والراهن زمن نسبي متغير، لذا يصعب تحديده مفاهيما وزمنيا ، فمن ناحية دراسة الفكر السياسي في التاريخ الحديث الذي لا يعنى بالبحث عن أعدل الأنظمة واعلاها فضيلة، بل عن شروط ممارسة الحكم وامور السياسة . أما ما يتعلق بالحداثة والفلسفة السياسية، حسب ليوشتراوس " فالتعديل الأساسي يتعلق بحقبة ما قبل الحداثة" التي عاصرها سقراط Socrates ، وأفلاطون Plato، وأرسطو Aristotle، والذي قدمه فلاسفة العصر الحديث، هو الذي يشير إلى العلاقة بين الحداثة والفلسفة السياسية" [٥]إنّ الجدل حول نشأة مفهوم **الحداثة في الفكر السياسي** يعكس في حد ذاته إشكالية هذا المفهوم وتعدد دلالاته. فهناك من يردّها إلى التجربة الديمقراطية في أثينا القديمة، باعتبارها شكلًا أوليًا من كسر السلطة المطلقة وفتح المجال أمام مشاركة الإنسان في صنع القرار السياسي. في المقابل، يرى آخرون أن الحداثة تعود إلى فكر السفسطائيين، الذي يُظهر تشابهًا في بنيته الجدلية والنقدية مع ما سيعرف لاحقًا بفكر عصر التنوير. بينما يذهب اتجاه ثالث إلى اعتبار الحداثة مرحلة تاريخية وفكرية متمايزة ارتبطت بظهور النزعة الذاتية في القرن السادس عشر الميلادي وامتدت إلى أواخر القرن التاسع عشر، حيث أصبحت الذات مصدر اليقين والمرجعية الوحيدة للحقيقة، في قطيعة مع المرجعيات الدينية والسلطوية التي ميزت القرون الوسطى. غير أنّ هذا التباين في التفسيرات يكشف أنّ الحداثة لم تكن لحظة تأسيسية واحدة، بل عملية تاريخية مركبة اتسمت بالتدرج والتناقض الداخلي، حيث إن إعلاء الذات وتحريرها ترافق في الوقت نفسه مع نزوع نحو الهيمنة والسيطرة على الطبيعة والآخر. وبذلك، فإن الحديث عن

الحداثة ينبغي أن يُفهم في إطار جدلي يوازن بين بعدها التحرري من القيود التقليدية، وما انطوت عليه من نزعة شمولية أفرزت توترات فكرية وسياسية لا تزال حاضرة حتى اليوم. [٦]اشار فريدريك هيجل Hegel Friedrich في هذا المنحى الى أن: الحداثة شكلت ارتداداً الى الذات وكونت بنية علاقة مع الذات سماها "**الذاتية**" أو "**الآنية**" أي حرية الذات، التي هي بشكل عام مبدأ العالم **(الأزمنة الحديثة)** وشرحها بـ: "**الحريــة**" التي عبر عنها بقوله: **أن مكمن أهمية وعظمة عصرنا هو الاعتراف بالحرية** .ثم اختفت تلك العقيدة التي عرفت فيها أوروبا تنامي حركات متشعبة تنادي بفكرة القومية العرقية، التي أفضت في آخر المطاف في أحد تصوراتها إلى **النازيةNazism** ، وظهرت الحداثة فيما بعد كمفهوم بشكل بارز بعد الحرب العالمية الثانية .(1945/1939)، ومن هذا المنطلق أشار البعض وربط نشأة الحداثة بهذا المبدأ، إذ أنه مفهوم متعدد الدلالات نتيجة للنزعة الانسانية، والقائم على مركزية ومرجعية الذات الأنسانية وفعاليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها، وفي هذا الجانب كان هذا المفهوم يتصور لدى فريدريك هيجل على بأربع دلالات مرتبطة به وهي : [٧]

١-**الفردانية** :تتمثل في منح الفرد الحق في إضفاء القيمة والمعنى على ادعاءاته ومواقفه الخاصة.

٢-الحق **في النقد** :يقوم على مبدأ أن الإنسان في العالم الحديث لا يقبل إلا ما يراه مبرَّراً ومقنعاً وفق معاييره العقلية.

٣-استقلالية **الفعل** :من سمات الحداثة الاستعداد للاعتراف بأفعال الأفراد والتجاوب معها بوصفها تعبيراً عن إرادتهم الحرة.

٤-الفلسفة **التأملية** :يرى فريدريك هيغل أن من خصائص العصر الحديث قدرة الفلسفة على إدراك الفكرة وهي تعبر مرحلة الوعي بذاتها.

الحداثة قول فلسفي مرتبط بالفعل، بمعنى أنه ليس كلاما نظرياً بل مجموعة من المُمَّارسات الإنسانية التي انتقلت معها المجتمعات الغربية من أزمنة ساكنة إلى أزمنة سائلة. [٨]

كذلك جاء مفهوم الحداثة في الفكر السياسي بمعاني أخرى كمرادفة للتكنولوجيا والتصنيع، المعرفة العلمية، المؤسسات، الديموقراطية، الحقوق السياسية والمدنية، فالحداثة كمفهوم في إطاره العام تتمحور حول مفاهيم فرعية متعددة: الذات، العقل، الحقوق، الديمقراطية. تناوله بالتحليل والنقد الكثير من الفلاسفة والمفكرين.

**ثانياً-ما بعد الحداثة:** يُعدّ مفهوم **ما بعد الحداثة** مفهوماً متشابكاً مع الحداثة ولا يمكن فصله عنها؛ إذ يدل من الناحية اللغوية على امتداد واستمرار لظاهرة سابقة، فهو يُنظر إليه بوصفه امتداداً للحداثة ولكن عبر مناهج وأدوات مختلفة. وبما أنّ الحداثة نفسها ظلّت محلّ جدل فكري، فإن تعريف ما بعد الحداثة لم يستقر على صيغة واحدة محدّدة، نظراً لكونه مصطلحاً مراوغاً ومتعدد الدلالات. وقد مثّل كل من **يورغن هابرماس** و**فرنسوا ليوتار** أبرز المفكرين الذين بلوروا تصوّرات متمايزة حول العلاقة بين الحداثة وما بعدها، سواء من الزاوية الدلالية أو التاريخية؛ إذ دافع هابرماس عن الحداثة باعتبارها مشروعاً غير مكتمل لا يقتصر على إطار تاريخي محدّد، في حين قدّم ليوتار رؤية مغايرة تنطلق من نقد السرديات الكبرى..أما **فرانسوا ليوتار** فقد اتخذ موقفاً نقدياً من الحداثة وشكّك في مصداقيتها، معتبراً أن مشروعها قد أخفق في تجسيد الفكرة الكونية أو العالمية. لذلك يرى أنّه لا يمكن الركون إلى المبادئ والأسس التي قامت عليها. ففي كتابه "**الشرط ما بعد الحداثي** "أعلن ليوتار سقوط السرديات الكبرى التي سعت إلى تقديم تفسيرات شمولية للمجتمع، كما نفى فكرة الحتمية سواء في مجال العلوم الطبيعية أو في مسار التاريخ الإنساني، مؤكداً أنّ التطور التاريخي لا يسير وفق خطّ إلزامي من مرحلة إلى أخرى، بل يظل مفتوحاً على احتمالات متعددة. ومن هذا المنطلق حدّد ليوتار ما بعد الحداثة بوصفها مرحلة التشكيك وانهيار التعريفات العقلانية الصارمة، معتبراً أن هذا التشكيك يشكل النتيجة الطبيعية للتطور العلمي والمعرفي. وقد لخّص معالم ما بعد الحداثة في مجموعة من المحددات، من أبرزها [٩]:

- نهاية عصر ابتكار النظريات او النظريات الشاملة في مجال السياسة والاجتماع.
- التشكيك الأخلاقي سيؤدي في النهاية الى عالم اعتباري.
- فقدان النظرية المطلقة في مجال الاخلاق والقيم، وغيرها من المحددات.تبلورت فكرة ما بعد الحداثة انطلاقاً من الاعتقاد بأن أنماط المعرفة والرؤى التي سادت في الغرب قد تعرضت لتحولات جوهرية في العقود الأخيرة، نتيجة للتطور المتسارع في وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري، إضافةً إلى الطفرة النوعية في نظم المعلومات على المستوى العالمي. وقد أدى ذلك إلى إعادة تشكيل البنية الاقتصادية للدول الغربية التي اعتمدت طويلاً على نمط التصنيع، حيث أخذت هذه الاقتصادات تميل تدريجياً إلى تجاوز هذا النموذج التقليدي، الأمر الذي أسفر عن بروز مجتمع جديد وثقافة مختلفة تعكس ملامح المرحلة ما بعد الحداثية[ 10 ].على الرغم من أن مصطلح *ما بعد الحداثة* يُستعمل للدلالة على كل ما يحيط بنا من تحولات معرفية وثقافية، إلا أنه لم يُختزل في تعريف جامع أو محدد. وتعود صعوبة ضبطه بمفهوم دقيق إلى تعدد الدلالات التي يتخذها بحسب الحقول الفكرية التي يُوظَّف فيها. فمعظم الأدبيات التي تناولت ما بعد الحداثة تكشف عن تباينات معرفية حول مضامينها ووعودها؛ إذ نجد

المصطلح أحياناً متقاطعاً إلى حد كبير مع ما بعد البنيوية، بينما يظهر متعارضاً معها في سياقات أخرى. كما يُستعمل أحياناً بوصف نظري صارم للإشارة إلى المشهد الثقافي المعاصر. ويُلاحظ أن مفكري ما بعد الحداثة أنفسهم لم يتفقوا على صياغة واحدة للمفهوم؛ فبينما يرى *ليوتار* ضرورة تبنيه في صورة أكثر إيجابية ودقة عبر مفهوم "الشرط ما بعد الحديث"، يذهب آخرون مثل *جيمسون* إلى اعتباره تعبيراً عن المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، في حين يصفه البعض كمرحلة ثقافية أخيرة في الغرب.يرى محمود فتحي عبد العال أن إضافة مقطع »*ما بعد* «إلى مصطلح الحداثة لا يعني بالضرورة الاستمرارية التواصلية مع مشروع الحداثة باعتباره امتداداً له، بل يُفهم في إطار استمرارية تمهِّد لحدوث قطيعة معه. فالارتباط بالحداثة هنا يفرضه منطق الفهم ذاته، إذ إن إدراك مرحلة *ما بعد* يقتضي بالضرورة فهم ما قبلها من أجل تحديد الموقف منها. ومن داخل هذه الاستمرارية الظاهرية تنشأ لحظة الانفصال والقطيعة مع الحداثة. ومع ذلك، يبقى مقطع *(ما بعد )* دالاً على تمايز مرحلة ما بعد الحداثة بوصفها مرحلة فكرية وثقافية مغايرة ومناهضة للحداثة. وبناءً على ذلك، يمكن القول إن إضافة »*ما بعد* «قد أسهمت في توضيح هوية ما بعد الحداثة ورسم اتجاهها إزاء التيار الحداثي. (١١).

## المبحث الثاني : أثر الفكر ما بعد الحداثي على النظم السياسية

يكتسب البحث في أثر الفكر ما بعد الحداثي على النظم السياسية أهمية بالغة، بالنظر إلى ما يشهده العالم من تحوّلات بنيوية في شكل الدولة ووظائفها، وتنامي النزعات المحلية، وتراجع المفهوم التقليدي للسيادة، إلى جانب صعود الحركات الاحتجاجية العابرة للأطر الأيديولوجية الكلاسيكية. إنّ الفكر ما بعد الحداثي لم يقدّم نموذجاً سياسياً جاهزاً بقدر ما أسهم في خلخلة المسلّمات السياسية القائمة، وفتح المجال أمام تصوّرات بديلة لممارسات السلطة وتوزيعها، وهو ما يطرح إشكاليات عميقة حول مستقبل النظم السياسية في ظل تصاعد هذا التيار.ومن هنا، يسعى هذا المبحث إلى دراسة الكيفية التي أثّر بها الفكر ما بعد الحداثي في بنية النظم السياسية ومفاهيمها المركزية، مع التركيز على الآليات التي أعاد من خلالها تشكيل العلاقة بين الدولة والمجتمع، وبين السلطة والهوية، وبين الديمقراطية والمعنى في زمن تتفكك فيه المرجعيات التقليدية وذلك من خلال دراسة خصائص الفكر مابعد الحداثي.

**أولا: خصائص الفكر مابعد الحداثي**

١- **نقد العقلانية والحداثة الغربية**يتسم الفكر السياسي في مرحلة ما بعد الحداثة برفضه لمركزية العقلانية الغربية التي يُنظر إليها باعتبارها أداة للهيمنة وإعادة إنتاج السيطرة. ويذهب عبد الوهاب المسيري إلى أن ما بعد الحداثة تمثل تجلياً لـ "أزمة معرفية" داخل الفكر الغربي، إذ تقوم على التشكيك في الأسس العقلانية التي شكّلت مرتكزات المشروع الحداثي .(١٢)أحدثت الثورة السلوكية، التي ارتبطت بالتقاليد الفلسفية الوضعية، تحولاً نوعياً في حقل علم السياسة، لاسيما خلال أواخر الخمسينيات والستينيات، حيث برز الاهتمام بما يُعرف بـ "النظرية الكبرى" مع الأخذ بعين الاعتبار التطورات التكنولوجية وتطبيق الإجراءات ذات الطابع العقلاني. وقد تميزت هذه المرحلة بتأثير عاملين أساسيين: أولهما ما أطلق عليه *باكنغهام* "أيديولوجيا الليبرالية الأمريكية"، وثانيهما ما وصفه *بودهايمر* بـ "أيديولوجيا النزعة التنموية".وطرحت الدراسات السلوكية في علم السياسة تحولاً منهجياً جوهرياً، تمثل في الانتقال من التركيز على المتغيرات القانونية والمؤسسية إلى الاهتمام بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية. غير أن السلوكية، بوصفها التعبير الأبرز عن المشروع الحداثي في العلوم الاجتماعية، لم تسلم من انتقادات معرفية عميقة طالت أسسها النظرية وأركانها المنهجية، مما أدى إلى إضعاف نموذجها التنموي المهيمن. وقد شكّل هذا النقد ما يمكن اعتباره أزمة منظور، بالمعنى الذي حدده *توماس كوهين*، داخل حقل علم السياسة، وهو ما مهد الطريق لاحقاً لتجاوز الفكر الحداثي والاتجاه نحو بلورة نماذج بديلة تنتمي إلى إطار ما بعد الحداثة. يُظهر فكر ما بعد الحداثة نزعة تعددية مفرطة تفتقر إلى مرجعية أو معيارية راسخة، الأمر الذي يؤدي إلى انهيار المنظومات المعرفية والأخلاقية والجماعية التقليدية تحت منطق التفكيك. ورغم ما أحدثته فلسفة ما بعد الحداثة من تحولات منهجية ومعرفية في حقل علم السياسة . من خلال تكريس النسبية الثقافية وتجاوز مفهوم "النظرية الكبرى" انسجاماً مع رفض السرديات الكلية المتمركزة حول *اللوغوس* . إلا أن هذا المسار حمل في طياته إشكاليات عميقة. فمن جهة، أسهم في تقويض الأسس المعرفية التي يقوم عليها الآخر، أي المجتمعات غير الغربية، عبر استبعاد الحقيقة الدينية والإنسانية من المجال المعرفي المشروع. ومن جهة أخرى، أدى هذا الانزياح نحو "القصص الصغرى" المنغلقة على ذاتها إلى خلق فضاء معرفي وسياسي يفتقر إلى أي أفق كوني أو معياري، وهو ما قد يفضي إلى شرعنة النسبية المطلقة، وتبرير أشكال من التفكك الثقافي والسياسي تهدد استقرار المجتمعات وتماسكها. (١٣)ومن هذا المنطلق، يصبح من الضروري التوقف عند عدد من القضايا لفهم الإطار المعرفي السائد. فأولاً، يمكن القول إن النظام المعرفي الغربي، منذ بروز الثورة السلوكية، قد تأسس على مبدأ العولمة ذات الطابع الغربي، بحيث تتمحور العالمية حول مركزية غربية واضحة تستند إلى قيم العلمنة والفردية والحرية وحقوق الإنسان. ومن هنا، فإن الادعاء بأن ما بعد الحداثة قد أسهمت في تحرير علم

السياسة من الالتزام بمفهوم "النظرية الكبرى" وأتاحت له الالتفات إلى الخصوصيات الثقافية يبقى محل تشكيك. ويعود ذلك لسببين، أولهما أن القيم التي يقوم عليها كل من الفكر الحداثي وما بعد الحداثي تظل ذات جوهر أوروبي، الأمر الذي يتجلى في ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن أوروبا تمثل المصدر الأوحد لأفكار مثل الحرية الفردية والديمقراطية السياسية، وسيادة القانون، وحقوق الإنسان، والحرية الثقافية؛ وهي قيم أوروبية المنشأ، وليست آسيوية أو إفريقية أو شرق أوسطية إلا من خلال التبني والاقتباس. [١٤]وثانيهما أن فكرة الخصوصية التي دعا إليها مفكرو ما بعد الحداثة أو التي طالب بها العالم غير الغربي، لا تنفصل بدورها عن الأسس المعرفية الغربية، بل تشكّلت في إطار العولمة نفسها، الأمر الذي يجعلها امتداداً للحداثة الغربية وإن اتخذت مظهراً مغايراً.[١٥]

٢- **تفكيك السلطة والمعرفة** يركز هذا الفكر على دراسة كيفية تشكّل السلطة وتفاعلها مع المعرفة، مستفيدًا من إسهامات ميشيل فوكو في هذا المجال. ويُبرز هذا المنظور كيف تُستغل الخطابات السياسية كأدوات للسلطة، ما يفرض إعادة النظر في مفاهيم محورية مثل السيادة والشرعية. وفي عصر المعلومات، يُنظر إلى المعرفة على أنها وسيلة لمعالجة حالات عدم العدالة بين الدول المتقدمة والدول النامية، إلا أن هذا الطرح قد يُعتبر أيضاً شكلاً من أشكال الترويج للاستعمار الجديد. وفي هذا الإطار، أشار *بيل غيتس* في رؤيته لعالم ما بعد الإنترنت إلى أن "المحصلة النهائية ستتمثل في أن العالم سيصبح أكثر ثراء، وبالتالي من المتوقع أن تكون الحياة تحت هذا التحول أكثر اتزانًا واستقرارًا"، مع الإقرار في الوقت نفسه بأن الدول المتقدمة والعاملين فيها سيحتفظون على الأرجح بمواقع متقدمة اقتصاديًا، رغم تراجع الفجوة نسبيًا بين البلدان الغنية والفقير.[١٦] والواقع أن البداية المتأخرة في تبني التكنولوجيا قد تحمل بعض المزايا، إذ تتيح للدول أو الجهات التي تتبناها متأخراً فرصة اختصار المراحل التجريبية وتجنب الأخطاء التي وقع فيها الرواد. بل إن بعض الدول التي لم تمتلك قاعدة صناعية أصلاً قد تتمكن من الانتقال مباشرة إلى عصر المعلومات، مستفيدة من الخبرات والتقنيات القائمة دون الحاجة إلى المرور بالمراحل التقليدية للتصنيع ، فبعد الانهيار الذي تسببت به الحرب العالمية الثانية بدأ يتضح للعلن فشل مشروع الحداثة في التقدم، الحرية والمساواة وبعد ٢٠٠ سنة من التقدم وما حققته من التطور السياسي والتاريخي في أوروبا خاصة والتي كانت لها أهمية بالغة لكل دول العالم في مطلع القرن ٢١ والحراك السريع نحو العولمة، ورغم التقدم الذي شهدته المجتمعات في مجال العلم والتكنولوجيا، الطب والتعليم إلخ .ولكن هذا التقدم والتطور لم يجعل العالم مكان أفضل للعيش، وهناك من وصل في بداية الدراسة والتحليل إلى أن توجيه تلك الحركة غير سليم منذ بدايته ولهذا العلة لم تكمن في مبادئ الحداثة انما في خطوط مساراتها من قبل موجهيها . فكانت هناك محاولات جاء بها الفكر الاشتراكي الماركسي كأهم محاولة لبناء مجتمع أفضل وذلك ليس بتطبيق ديموقراطية سياسية فحسب بل واقتصادية تهدف لتحقيق المساواة، فقد أعطى الفكر الماركسي نظرة للحرية العالمية التي تأتي من حرية الأفكار كانت هذه الحرية مجبرة على أن تأخذ شكل محافظ أكثر من ذي قبل عرفت بالواقعية الاشتراكية سيما في في عام ١٩٣٢ في عهد جوزيف ستالين اذ كان هناك رقابة على لحرية الأفكار ، كذلك حاول أدولف هتلر Hitler Adolf إيجاد مجتمع جديد أفضل، لكن طرقه لتحقيق ذلك أرعبت العالم، على عكس فكر الحداثة الذي يسعى على تطوير الكائن البشري ، استخدمت النازية النظرية التطورية لداروين وذلك بهدف إنشاء جنس Pure ، في حين فاستهدفت الاجناس الأخرى وقامت بتصفيتها جسدياً أو اجتماعيا[17] ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عام ١٧٩٨م اتجاه عرف بـ(اللاسلطوية)، جاء نتيجة كردة فعل بعد اندلاع الثورة الفرنسية وتصاعد الصراعات داخل المجتمعات الغربية التي بدورها ادت الى ظهور الكثير من الحركات التحررية التي عملت على تقويض السلطة البرجوازية الحاكمة، وممارساتها القمعية ضد الشعوب، حيث ظهرت احدى التيارات الفكرية المنشقة التي اطلق عليها( الاشتراكية العلمية) التي تؤمن بالغياب التام للسلطة التي عملت على تقديم مجتمع ارادي حر متعاكس مع عنف الدولة ومؤسس نظام اللادولة، التي تعني المجتمع الرافض لكل المبادئ المؤمنة بسيادة الدولة، والاساس الذي استندت عليه الفوضوية هو الترتيب الهرمي( الطبيعة، الدين، الدولة) كأساس وحجر بنائي لأفكارها الثورية بوصفها سياسات خانقة، كما نادت بسلطة تنتقد فيها الاختلافات العنصرية التي تقمع المجتمع الحر، ويعد باكونين اول الثوريين الذين رفضوا مبدأ السلطة المركزية بتأييد وأعلاء من شأن الحركة العمالية لإنتاج قو ة شعبية قادرة على سحق القوتين المدنية والعسكرية، فالأساس الذي اعتمده باكونين هو مشروع التفكيك الكامل للدولة، أي ازالة السلطة المركزية الموحدة.[١٨]ان الأساس الذي اعتمده باكونين هو تحقيق العدالة الاجتماعية كمنظومة سياسية هادفة لإنشاء نظاما فوضويا له قوانينه المنافية لمجال الانتماء العشوائي العبثي الذي اتهم من اغلب مفكري القرن التاسع عشر، فضلا عن تغيير الواقع السياسي بفكرة الثورة ورفض الصورة التراتيبية للسلطة، (الاجتماعية_ السياسية_ الدينية) للأتجاه نحو فوضوية ايجابية تبحث عن العدل والمساواة بوصف ان الفوضوية تمثل عندهم سياسة نقية تمثل المستقبل.[١٩]اما شتيرنر فكانت تحليلاته تتجه نحو الفردية المتطرفة او ماتعرف بـ( الانا العليا) فكان يؤكد على النواة الانسانية المضطهدة، الذي يرى عن طريقها أن الانسان قادر بحريته على تدمير جميع المقدسات التي ترتفع فوق بناءه الفكري، لذا فهو سعى الى تحرير الفرد من الكنيسة وقوانينها.[٢٠]ان

المفردات مهما تضاربت وتأرجحت معاييرها مابين فردانية (شتيرنر) والتنظيم الجماعي لـ (باكونين) لا تربك مبادئ الفوضوية في تحرير طبقة العمال من استغلال السلطات المناضلين للحرية المطلقة، والمناضلين للتنظيم الجماعي ليسوا ببعيدين عن بعضهم البعض. كما عملت الاشتراكية على وضع اسس تنظيمية في تحليل المشهد السياسي وكيفية ادارة المجتمع عن طريق نظاما قويا يؤمن بالحق الايجابي لكل فرد واحترام ملكية الاخرين عن طريق هدم فوقية التنظيم الهرمي، الإ ان الفوضوية رفضت الانضمام واعلنت الاستقلال التام وعملت على الكشف عن المفاهيم المطمورة والانتزاع الشرعي للضغوطات التي تواجه الفرد المثالي بالحياة الاجتماعية والسياسية هو ان يحدد الافراد لأنفسهم جماعة وهيئة حاكمة كحد ادنى، وتكون مهمتها القانونية او الشرعية الوحيدة هي حماية حقوقهم المزعومة السلبية لمواطنيها في الحياة والحرية والصحة والملكية الخاصة.[٢١] شهدت الثمانينات وبداية التسعينات حركة واسعة نحو الديمقراطية، أطلق عليها *هنتنغتون* مصطلح "الموجة الثالثة للديمقراطية". ولم تقتصر آثار هذه الحركة على بروز أدبيات جديدة تناولت موضوع "الانتقال أو التحول نحو الديمقراطية"، بل شملت أيضاً إعادة تقييم وإحياء منظور التنمية السياسية. فقد بدأت الروابط التي اقترحتها أدبيات التنمية السياسية بين الديمقراطية والاستقرار والسياسات المعتدلة تتحقق وتبرز بشكل أكثر إيجابية على أرض الواقع. وأسهمت مجموعة من العوامل مجتمعة في تعزيز عودة المنظور التنموي وافتراضاته، مع التركيز على العلاقة بين الديمقراطية والتنمية، ومن أبرز هذه العوامل: ( –[22] :تحديد العناصر والمفاهيم القابلة للتطبيق في أدبيات التنمية، بفضل توافر خبرات عملية مستمرة لفترة طويلة، مما عزز الثقة في إمكانية وضع استراتيجيات تنموية ناجحة –.وجود ثقافة سياسية عالمية مؤيدة للديمقراطية، خاصة بعد أن أثبتت هذه الأخيرة قدرتها على تقديم أشكال حكم أكثر حيوية وفعالية، وأصبحت تتمتع بقبول وشرعية على المستوى الدولي.

–عدم جاذبية النماذج البديلة، سيما بعد انهيار النظم الشيوعية والشمولية وما صاحب ذلك من تداعيات سلبية.

٣– **نقد الدولة القومية** يُشكك الفكر ما بعد الحداثي في مفهوم الدولة القومية، معتبرًا إياها بناءً تاريخيًا يُستخدم لأغراض الهيمنة، ويدعو إلى إعادة التفكير في أشكال التنظيم السياسي. لا شك أن مفهوم القومية لعب دوراً محورياً في تأسيس الدولة–الأمة في بلدان الغرب الحديث، محدداً بذلك حدود ومقومات القوميات التي نشأت مع الحداثة الأوروبية. ومع ذلك، يجب الاعتراف بأن فكرة القومية تمثل أحد أخطر المفاهيم الحديثة وأكثرها عرضة للانحراف، نظراً لما تتضمنه من عصبية عرقية وهوية مهيمنة يمكن أن تقود إلى حروب خارجية واضطهاد وإقصاء للأقليات التي لا تنطبق عليها مقومات القومية المعتبرة في بلد معين. فالقومية تفترض وجود هوية محددة لشعب ما مقابل الشعوب والأمم الأخرى، مع التأكيد على عظمة هذه الهوية وأفضليتها على غيرها، وهو ما يشكل خطراً دائماً سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.لقد وصل مفهوم القومية بكل أبعاده المباشرة وغير المباشرة إلى درجة التعصب والهوياتية المفرطة التي يمكن أن تتطور إلى العنصرية(*racism*) ، كما أوضح المؤرخ الماركسي البريطاني إريك هوبسباوم بدقة، مشيراً إلى الترابط العضوي بين القومية والعنصرية. وقد شهدت بلدان أوروبا الغربية ذلك في النصف الأول من القرن العشرين، حيث استعر الصراع الفرنسي–الألماني في الحرب العالمية الأولى لأسباب قومية قبل أي اعتبار آخر. كما شكلت القومية الأساس الأيديولوجي لظهور الفاشيات الأوروبية، وبخاصة النازية في ألمانيا، التي روجت لفكرة تفوق قوميتها وحقها في الهيمنة تحت شعار "ألمانيا فوق الجميع". ويُظهر التاريخ بوضوح أن الفاشيات، على اختلاف أشكالها، احتفت بالقومية كأداة أيديولوجية، وعندما انتقلت إلى العالم العربي، وصلت إليه مكتملة في صيغتها الفاشية.[٢٣]إن تتبع مسار التوظيف الأيديولوجي لمفهوم القومية في العالم العربي يكشف عن إشكالية بنيوية عميقة، حيث شكّل هذا المفهوم مرتكزاً رئيسياً لعدد من الأنظمة السلطوية ذات الطابع الفاشي، كما في التجربة القذافية في ليبيا، وتجربتي حزب البعث في العراق الصدّامي وسوريا الأسديّة. وقد تأسست هذه المشاريع السياسية على رؤية قومية هشّة ومتصَدّعة منذ لحظة التكوين، إذ مثّلت بنية نظرية مأزومة انعكست في ممارسات سياسية اتسمت بالاستبداد والعنصرية والإقصاء. إن جوهر الأزمة هنا يتمثل في الطابع الطوباوي والمثالي للقومية العربية، والتي اتسمت بسمات ماضوية وماورائية ثابتة، جعلتها مفارقة للواقع الاجتماعي والسياسي، وغير قادرة على صياغة معادلات عملية للتفاعل مع تحدياته. وبذلك غدت القومية العربية مشروعاً مؤدلجاً يفتقر إلى القابلية للتجسيد الواقعي، مما أسهم في إنتاج أزمات سياسية عميقة بدل أن يكون مدخلاً للتكامل والوحدة. لقد قدّم زكي الأرسوزي، أحد أبرز منظّري القومية العربية، مفهوم الأمة باعتبارها ماهية سابقة على الوجود العربي، وإطاراً أنطولوجياً يتقدّم عليه ويشكّله. غير أن هذا التصوّر يكشف عن انزياح نحو رؤية جوهرانية متعالية، تتقاطع مع النزعة المثالية التي تأثر فيها الأرسوزي بفكر أفلاطون، ولا سيما في *الجمهورية* .وعلى النهج ذاته، تسللت الطروحات الميتافيزيقية إلى مشروع حزب البعث في مقاربة الدولة القومية، حيث رُبطت القومية بمفاهيم مثل "اللغة" و"الروح القومية". فميشيل عفلق صاغ القومية باعتبارها تجسيداً للروح العربية، بينما نظر قسطنطين زريق في كتابه *الوعي القومي* (1938)إلى القومية بوصفها حركة روحية تهدف إلى بعث قوى الأمة الداخلية. هذه التصورات، وإن منحت القومية العربية بعداً قدسياً وميتافيزيقياً، إلا أنها أسست لخطاب يفتقر إلى قابلية التحقق الواقعي، لأنها تعاملت مع القومية كجوهر ثابت، مطلق، ومتعالٍ على التاريخ.

وهنا تكمن الإشكالية: فبدلاً من أن تُبنى القومية على معطيات اجتماعية وسياسية ديناميكية، جرى اختزالها في "ماهيات روحية" متصوَّرة تُقدَّم على الواقع، مما جعلها عاجزة عن إنتاج مشروع سياسي عقلاني قادر على التكيف مع تحولات المجتمع والدولة. [24].

**ثانياً: أثر تحولات ما بعد الحداثة على النظم السياسية الليبرالية والشمولية**

**حقبة ما بعد الحداثة** (Postmodernity) تشير إلى مرحلة فكرية وثقافية وفلسفية ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين، وشكّلت تحولًا جذريًا في مفاهيم السلطة، والحقيقة، والهوية، والشرعية، متجاوزةً الأسس العقلانية والمركزية التي قامت عليها الحداثة.ومن هذا المنظور، أثّرت تحولات ما بعد الحداثة على النظم السياسية سواء **الليبرالية** أو **الشمولية** عبر تفكيك البنى التقليدية للشرعية، وانتشار النسبية القيمية، وصعود الفردانية، والثقافة الرقمية، وتراجع هيمنة الدولة القومية.

أولاً: التأثير على النظم الليبرالية

**تآكل الثقة في المؤسسات التقليدية**ارتبطت ما بعد الحداثة في أبعادها التاريخية والمرجعية والسياقية بتطور الرأسمالية الغربية على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، كما ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بتطور وسائل الإعلام. وقد ظهرت ما بعد الحداثة كرد فعل على البنيوية اللسانية والمقولات المركزية الغربية التي تعكس الهيمنة والسيطرة والاستغلال والاستلاب. وسعت إلى تقويض الفلسفة الغربية وكشف أبعاد المؤسسات الرأسمالية التي تتحكم في العالم وتحتكر وسائل الإنتاج، كما انتقدت العقل والعقلانية التقليدية ودعت إلى خلق أساطير ومفاهيم جديدة تتوافق مع رؤيتها الرافضة للنماذج المتعالية، كما دعمت ما بعد الحداثة قوة التحرر، إذ تسعى فلسفاتها إلى تحرير الإنسان من قهر المؤسسات المسيطرة على الخطاب والمعرفة والسلطة، ومن أوهام الإيديولوجيا، ومن فلسفة المركز، مع تنويره بمفاهيم الهامش والعرضي واليومي والشعبي. ويرى بعض مفكري ما بعد الحداثة، مثل ميشيل فوكو، أن المصانع والمؤسسات والمدارس والمستشفيات والثكنات تمثل أشكالاً من السجون الواسعة. ومن منظور ما بعد حداثي، تُعد الليبرالية وعداً لم يُنجز، وستظل غير قادرة على تحقيق الحقيقة المطلقة أو ضمان التحرر الكامل للنوع البشري. [25]. في ظل ما بعد الحداثة، ضعفت شرعية المؤسسات الليبرالية (كالبرلمان، الإعلام التقليدي، والأحزاب الكبرى) نتيجة الشك العام في السرديات الكبرى، وازدياد الحركات الشعبوية والهوامش المعارضة للمنظومة.

**٢-تصاعد الشعبوية واللاعقلانية السياسية**لقد كانت سيطرة العاطفة والرمزية على الخطاب العام عاملاً أساسياً في بروز الزعامات الشعبوية، التي تعتمد على تسويق الهوية بدلاً من البرامج السياسية العقلانية. ففلسفة ما بعد الحداثة تدافع في بعض تجلياتها عن السياسات الشعبوية، معتبرة عامة الناس أبطالاً في مجتمع حر، وتُظهر صبغتها المناهضة للنخبوية من خلال معارضتها للتيار المهيمن، والأرثوذكسية، والامتياز، والمركز، والنظرية، والماهية، منتقدة النخبوية بدرجات متفاوتة. وعلى سبيل المثال، في انتقادات ميشيل فوكو للثقافة الغربية، يُمنح دور ريادي للجماعات التي عادة ما تُهمش مثل الحمقى والمرضى والمجرمين والمثليين، حيث تنتقل هذه الفئات إلى مركز الاهتمام الفلسفي، كجزء من مقاومة السلطة التقليدية والنخبوية المهيمنة، بما في ذلك العظماء والأبطال والفلاسفة والقديسين.

**٣-تراجع دور الدولة الوطنية وتفكك الهوية القومية** أثّرت ما بعد الحداثة بشكل كبير في إعادة تعريف مفهوم الانتماء، مما أسهم في إضعاف التضامن الاجتماعي داخل الديمقراطيات الليبرالية وزيادة التعددية الثقافية غير المنضبطة. ورغم أن الدولة القومية شكّلت النموذج المركزي لتنظيم السلطة في الغرب منذ معاهدة ويستفاليا عام ١٦٤٨، فإن القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين شهدت تصاعد تحديات جوهرية تهدد استمرارها كإطار مرجعي وحيد للسيادة والهوية. يمكن حصر هذه التحديات في ثلاث دوائر أساسية **:أولها** التحديات الداخلية المرتبطة بمسائل الهوية الوطنية ومستويات التماسك الاجتماعي، **وثانيها** التحديات الخارجية الناتجة عن تداعيات العولمة وما تفرضه من ضغوط سياسية واقتصادية وثقافية، **أما ثالثها** فيتمثل في التحديات فوق القومية الناشئة عن بروز كيانات تتجاوز الدولة الوطنية، على غرار الاتحاد الأوروبي..

يتمثل أول هذه التحديات في بروز النزعات القومية المتطرفة خلال القرن العشرين، والتي وجدت تجسيدها الأوضح في الفاشية والنازية، خاصة في كل من ألمانيا وإيطاليا. فقد تحولت الدولة القومية آنذاك إلى وسيلة لترسيخ التفوق العرقي والإيديولوجي، الأمر الذي أسهم في إشعال حربين عالميتين مدمرتين، وأظهر التناقض بين مبدأ السيادة المطلقة ومتطلبات الالتزام بالقيم الإنسانية الكونية. وإزاء هذه المآسي، اتجهت الدول الغربية إلى الحد من النزعة القومية الضيقة عبر إنشاء منظمات دولية كالأمم المتحدة، وتعزيز منظومات حقوق الإنسان، وصولاً إلى تأسيس الاتحاد الأوروبي، في مسعى لتجاوز القيود الصارمة لمنطق الدولة القومية. [26].في العصر الحديث، تبرز العولمة كأحد أهم التحديات البنيوية التي تواجه الدولة القومية. فقد أدّت إلى تقليص صلاحياتها في مجالات حيوية كالمجال الاقتصادي والاتصالات والثقافة. إذ أصبحت الشركات متعددة الجنسيات تتحكم بحركة رؤوس الأموال والتجارة بدرجة تفوق سلطة الحكومات الوطنية. وفي الوقت ذاته، أعادت وسائل التواصل الاجتماعي ووسائط الإعلام

الرقمي تشكيل أنماط الوعي والهويات بعيداً عن الإطار القومي، مما أضعف قدرة الدولة على احتكار سرديتها الرسمية وضبط المجال العام. ومن ثمّ، أصبحت الدولة القومية عرضة لما يسميه بعض المنظّرين بـ "تآكل السياد".[٢٧]إلى جانب ذلك، تشكّل التحولات الديمغرافية وظاهرة الهجرة الجماعية تحدياً جوهرياً أمام الدولة القومية في الغرب. فقد أسهم تدفق المهاجرين، ولا سيما من دول الجنوب العالمي، في إثارة نقاشات عميقة حول قضايا الهوية الوطنية والانتماء وحقوق المواطنة. وقد انعكس ذلك في صعود تيارات اليمين القومي المتطرف، كما هو الحال في فرنسا مع "اليمين الوطني" بزعامة مارين لوبان، وفي ألمانيا مع حركة "بيغيدا"، وفي المجر مع سياسات فيكتور أوربان. وتتبنى هذه الحركات خطاباً يدعو إلى إعادة تعريف الهوية القومية على نحو إقصائي، وأحياناً عدائي، الأمر الذي يضعف قدرة الدولة القومية على تمثيل جميع مواطنيها بصورة عادلة وشاملة. في المقابل، برزت كيانات سياسية عابرة للقومية، مثل الاتحاد الأوروبي، سعت إلى تقديم نموذج بديل يتجاوز حدود الدولة القومية، عبر تكريس مفهوم المواطنة الأوروبية وتوحيد السياسات الاقتصادية والنقدية والتشريعية. ورغم ما حققه الاتحاد من إنجازات مؤسسية بارزة، فإن أزمة "بريكست" المتمثلة في خروج بريطانيا عام ٢٠٢٠ أعادت إحياء الدولة القومية بوصفها ملاذاً للهوية والسيادة، وهو ما يكشف عن استمرار التوتر القائم بين البعد القومي والمستوى فوق القومي.في السياق العربي–الإسلامي، أعاد تنظيم "داعش" تشكيل المفهوم السياسي للدولة عبر ما يُعرف بـ "الدولة الجهادية"، وهي صياغة أيديولوجية تتجاوز الحدود السيادية الحديثة وتطرح بديلاً أممياً يستند إلى فكرة الخلافة ووحدة الأمة الإسلامية. غير أن المفارقة تكمن في أن هذا المشروع المؤسس على مرجعية أصولية مغلقة وماضوية قد اعتمد بصورة أساسية على أدوات حداثية، أبرزها "الإرهاب الرقمي" بوصفه امتداداً لما يُعرف بالموجة الرابعة من الإرهاب. فقد وظّف التنظيم الفضاء الإلكتروني كمنصة للتجنيد والدعاية وبناء شبكات عابرة للحدود، ما يعكس ازدواجية جوهرية: فهو من جهة ينقض مفاهيم الدولة القومية والمواطنة والسيادة الوطنية، ومن جهة أخرى يستعين بأكثر الوسائل التقنية تعبيراً عن الحداثة في سبيل ترسيخ سردية دينية شمولية تقوم على ثنائية "الولاء والبراء". وبهذا المعنى، يمكن النظر إلى مشروع "داعش" كتركيب هجين يتغذى على التناقض بين خطاب أصولي يسعى إلى استعادة ماضٍ متخيَّل، وبين ممارسات عملية تستثمر في منجزات العولمة الرقمية التي ينكرها في خطابه العقائدي.[٢٨]فبينما بُنيت الدولة القومية الحديثة على أسس عقلانية تقوم على الفصل المؤسسي بين الدين والسياسة، وعلى مبدأ السيادة المرتبطة بالحدود الوطنية، قدّم تنظيم "داعش" نموذجاً نقيضاً أعاد من خلاله صياغة الدولة في صورة كيان ثيوقراطي مؤدلج. هذا الكيان يدمج بين أدوات الحرب التقليدية وآليات العنف المعلوماتي في إطار أيديولوجي شمولي يستهدف تقويض الدولة الوطنية وإحلال مفهوم "دار الإسلام" محلها. وتكمن المفارقة هنا في أن المشروع الذي يرفض بنية الدولة الحديثة وحدودها الجغرافية، قد اعتمد في توسعه على استقطاب عناصر من خارج العالم الإسلامي، موظفاً الفضاء الرقمي لتعبئة هوامش اجتماعية تعيش داخل الأنظمة الغربية. وبذلك يتكشف التناقض البنيوي في خطاب "داعش": فهو من جهة ينقض شرعية الدولة القومية باعتبارها نتاج الحداثة، ومن جهة أخرى يستند إلى منجزات هذه الحداثة ذاتها – ولا سيما فضاءها الرقمي – لإنتاج سردية عابرة للحدود تسعى إلى تجاوز الدولة ذاتها .[29] كشف هذا التكوين الهجين عن انتقال تنظيم "داعش" من كونه مجرد حركة جهادية إلى محاولة تجسيد نموذج لدولة هجينة، تجمع بين آليات السلطة التقليدية وأدوات العنف الرمزي عبر الفضاء الرقمي. وبهذا التحول، بات التنظيم يشكّل حالة مركزية لفهم انتقال الإرهاب من مستوى الأفعال الفردية أو الجماعية المعزولة إلى مستوى المنظومة المؤسسية المتكاملة، التي تستهدف تقويض الدولة القومية وإعادة إنتاج نظام سياسي ديني شمولي.لم تعد مواجهة تنظيم "داعش" مقتصرة على الدفاع الوطني داخل الحدود السيادية، بل تحوّلت إلى ساحة لتدخلات عسكرية إقليمية ودولية قادتها الولايات المتحدة، طالت دولاً ذات سيادة مثل العراق وسوريا. ورغم أن هذه التدخلات رُوّج لها تحت شعارات مكافحة الإرهاب أو حماية المدنيين، فإنها في جوهرها شكّلت خرقاً لبنية السيادة القومية وإعادة تعريف لمفهوم الأمن الجماعي. وهنا يكمن التناقض: فخطاب الحرب على الإرهاب لم يقتصر على كونه أداة لضبط التهديدات الأمنية، بل تحوّل إلى غطاء لإعادة إنتاج منظومة هيمنة سياسية وثقافية جديدة، تستثمر في هشاشة الدولة القومية أمام الفاعلين غير الدولتيين لتكريس نفوذ القوى الكبرى وإعادة شرعنة حضورها في النظام الدولي.

**ثانيًا: التأثير على النظم الشمولية**

١. **فقدان السيطرة على المجال المعلوماتي**أدّت العولمة الرقمية، ومواقع التواصل الاجتماعي إلى تفكيك الهيمنة الإعلامية التي طالما اعتمدت عليها النظم الشمولية في فرض خطابها الأحادي.لقد أسهمت العولمة الرقمية ووسائل التواصل الاجتماعي في تقويض الهيمنة الإعلامية التي اعتمدت عليها الأنظمة الشمولية طويلاً لفرض خطابها الأحادي. ويُلاحظ أن العولمة، وبخاصة في بعدها السياسي، ارتكزت إلى الثورة الحاسوبية والتطور الهائل في تقنيات الاتصال والمواصلات، بما مكّنها من اقتحام مجالات الوعي والإدراك والثقافة، وفرض أنماط استهلاكية وافدة قبل أن تمر المجتمعات بمسار تطور اجتماعي–سياسي متدرج يتناسب معها بصورة طبيعية. كما امتد تأثيرها إلى المجال الثقافي، مما جعلها تُصوَّر كعملية

أيديولوجية مستمرة تُرسّخ شكلاً من "الإمبريالية الثقافية". ورغم أن مفهوم "مجتمع المعلومات" لم يتبلور بشكل كامل في الفكر العالمي لدى كثير من الباحثين، إلا أن ثمة إجماعاً على اعتباره ثمرةً للتحولات غير المسبوقة التي شهدتها البشرية منذ ستينيات القرن العشرين. وفي ذات الأمر ، برز ما يمكن اعتباره "انقلاباً" على العديد من المفاهيم والأفكار التي هيمنت عبر القرون السابقة، بالتوازي مع تحولات عميقة في بنية الدولة ومفهومها. وقد ارتبطت هذه التحولات بانتشار أطروحات متنوّعة مثل: نهاية التاريخ، نهاية السياسة، نهاية الخصوصية، نهاية النيوليبرالية (خصوصاً بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١)، فضلاً عن مقولات نهاية الأيديولوجيا، والفلسفة، والدولة الوطنية، والمكان والجغرافيا، والمدرسة والمعلم، والكتاب والورق، والفيزياء، والمكتبة، والعمل، والخطية، والوسطاء، والذاكرة. غير أن هذه "النهايات" لا تمثل انقطاعات نهائية بقدر ما تعبّر عن بدايات لتحولات نوعية وجديدة في مسار التاريخ الإنساني. من أبرز التحولات التي أفرزها السياق المعاصر صعود فكرة "المواطنة العالمية" وما يرتبط بها من هوية إنسانية وانتماء كوني، إلى جانب تنامي الوعي المشترك على المستوى العالمي. وقد ترافق ذلك مع اتساع نطاق العولمة السياسية وظهور ظواهر جديدة لافتة، من بينها: التدفق الحر وغير المقيد للعملية السياسية عبر الفضاء العالمي، واتساع مجال الممارسة السياسية إلى ما يتجاوز حدود الدولة القومية، و"لحظنة السياسة" بما تعنيه من تسارع فوري في إيقاعها، فضلاً عن تنامي الشبكات والروابط السياسية العابرة للدول والمجتمعات بشكل غير مسبوق. ولعل بعض الباحثين قد اختزلوا هذه الظواهر في مقولة بليغة مفادها أن "السياسة في أي مكان من العالم باتت اليوم مرتبطة بالسياسة في كل مكان من العالم.[٣٠].

**٢-تحول الخطاب الشمولي لمحاكاة ما بعد الحداثة**

بدأت الأنظمة الشمولية أحيانًا بتبني أدوات ما بعد الحداثة —كالفن الخطابي أو اللعب بالرموز واللغة— لإعادة إنتاج سلطتها بوسائل غير تقليدية.دعى ارنستو لاكلاو وشانتال موف الى إيجاد بديل عن النماذج التفسيرية التي هيمنت على حقل التحليل السياسي التي جسدتها المدارس السلوكية والبنائية والوظيفية والخيار العقلاني ، والسعي لايجاد مقاربة جديدة للخطاب السياسي استنادا الى تنظيرات مابعد البنيوية ، ان الخطاب وفقاً لمدرسة "اسكس" التي تعنى بتحليل الخطاب السياسي انه لايعني فقط بالقول اللفظي والكتابة انما يتجاوز المعنى اللغوي الشائع للخطاب الى أطار علائقي جامع يرتبط بعناصر لغوية وغير لغوية ، وبذلك يتجاوز المعنى اللغوي الى معنى اصطلاحي بمثابة يقوم بتحوير خلاق يقطع مع الإحالة الى المعنى الحرفي " وقد وظف كلا من ديفيد هاورث وإليتا نورفا في دراستهما عن الفصل العنصري في جنوب افريقيا والتحول الديمقراطي الذي أعقبه مفهوم الخطاب الذي جاءت به مدرسة أسكس ليشيرا الى سياسات اقتصادية وممارسات أمنية وإقامة مؤسسات ثقافية . كذلك هذه الدلالات العلائقية حملت تأثير بالغ في على الفكر السياسي في القرن العشرين من خلال تأكيدها على النظر الى مسألة " المعنى والهوية " من خلال البعد العلائقي اكثر من البعد الجوهري .[٣١]إن الخطاب السياسي في الدول الديمقراطية كما في الأنظمة الاستبدادية والتسلطية، يسعى في كثير من الأحيان إلى حجب الحقيقة أو تزييفها، على الرغم من وجود آليات الرقابة كالصحافة ووسائل الإعلام والبرلمانات وغيرها. ووفقاً لما يطرحه ميشيل فوكو، فإن الخطابات تُخضع لرقابة سلطوية داخلية أو خارجية بهدف ضبط سلطتها والحد من مخاطرها. كما تشهد الدول الديمقراطية الغربية بدورها صراعاً بين الخطابات، إذ تُمارس سياسة إقصاء تجاه الخطابات المناقضة لقيم النظام المؤسس وثقافته السياسية. ويظهر ذلك مثلاً في المواقف الرافضة لبعض خطابات المهاجرين المسلمين المطالبين بتطبيق الشريعة داخل مجتمعات علمانية.إضافة الى ماتقدم **برزت المقاومة الثقافية واللا مركزية في المعارضة** لم تعد المعارضة تقليدية أو مرتبطة بأحزاب أو حركات واضحة، بل ظهرت "المعارضة الشبكية" أو "المعارضة السائلة" التي يصعب احتواؤها.

## الخاتمة

يتضح أن تحولات ما بعد الحداثة لم تقتصر على المجال الثقافي أو الفلسفي، بل شكّلت تحديًا جوهريًا لهياكل الحكم القائمة، سواء في النظم الليبرالية التي عانت من تآكل الشرعية وتنامي الفردانية، أو في النظم الشمولية التي فقدت سيطرتها التقليدية على وسائل الخطاب والإقناع، مما دفع بعضها إلى إعادة تكييف أدواتها السياسية بطرق هجينة.أن ما بعد الحداثة لم تكن عبثية، إنما هي مرحلة إكمال للحداثة ونقد وتصحيح داخلي لها بما يتواءم مع أشكال جديدة للهيمنة، فهي الأخرى الأكثر تآمرا مع الأشكال الشمولية التي تسعى إلى السيطرة والاستلاب، لم تكن مرحلة ما بعد الحداثة مجرّد نزعة عبثية، بل مثّلت امتداداً للحداثة ونقداً داخلياً لها، بهدف إعادة صياغتها بما ينسجم مع أنماط جديدة من الهيمنة. غير أنّها، في جوهرها، لم تتحررمن النزعات الشمولية الساعية إلى السيطرة والاستلاب، إذ إن شعاراتها حول مناهضة العنصرية وتحرير الإنسان من الاستغلال بدت في كثير من الأحيان واهية. بل يمكن القول إن ما بعد الحداثة شكّلت استمراراً للجوانب السلبية في المشروع الحداثي، حيث أفرزت إنساناً يعيش الغربة والتناقض، وأسهمت في تفتيت المجتمعات. فبينما كان العالم في مطلع القرن العشرين منقسماً بين المعسكرين الماركسي والليبرالي، أصبح الانقسام

اليوم ممتداً إلى داخل المجتمعات بل وحتى العائلات، في ظل هيمنة ثقافة اللامبالاة واللاأخلاق.وعليه، يمكن النظر إلى ما بعد الحداثة باعتبارها ديناميكية فكرية جديدة أغنت الفكر الإنساني وسعت إلى بعث روح إبداعية مغايرة، لكنها في الواقع أعادت تشكيل النظام الإمبريالي القديم القائم على توازن الرعب، وحوّلته إلى نظام يقوم على خطاب الديمقراطية والانفتاح والعولمة والسوق الموحدة والرأسمالية. وهكذا شكّلت مرحلة انتقالية من عنف الحداثة إلى ما يمكن وصفه بليونة سياسية وثقافية، تستهدف إغراء الآخر وتفكيكه تحت عناوين وشعارات تحمل طابعاً مثالياً أكثر مما تعكس واقعاً ملموساً.

## هوامش البحث

[١] ) ابن منظور، لسان العرب، مادة قرأ ، ط١، دار صادر ، بيروت، ص ٣٥٦٣.

[٢] ) كريمة سليمان الجداية، الحداثة تعريفها – نشأتها – موقف الأسلام منها، القاهرة، مجلة كلية الاداب " الانسانيات والعلوم الاجتماعية" مجلد ، العدد٤، ٢٠١٥ ص ٧٥.

[٣] ) امال بن علي ، الحداثة الغربية مشروع للنقد عند طه عبد الرحمن ، مجلة الاستيعاب، المجلد ٣، العدد ٣، جامعة عمار ثليجي ، ألاغواط ، الجزائر ، ٢٠٢٢، ص، ١٥٧.

[٤] ) خليفي رابح ، الحداثة في الفكر السياسي ، مجلة الفكر القانوني والسياسي ، المجلد (٦) ، العدد (١) ، جامعة عمار ثليجي ، الأغواط ، ٢٠٢٢، ص١٤٣٥ .

[٥] ) خليفي رابح ، الحداثة في الفكر السياسي ، مجلة الفكر القانوني والسياسي ، المجلد (٦) ، العدد (١) ، جامعة عمار ثليجي ، الأغواط ، ٢٠٢٢، ص ١٤٣٥

[٦] ) العلمي الادريسي رشيد، الحداثة: الأخلاق والسياسة، مجلة فكر ونقد، العدد ٢٥ يناير ٢٠٠٠، منشورة على الموقع : https://www.aljabriabed.net/n25_03alami.

[٧] ) العلمي الادريسي رشيد ، المصدر نفسه .

[٨] ) زيغموند باومان، الحداثة السائلة، المترجمون حجاج أبو جبر و هبة رؤوف عزت، ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ٢٠١٦، ص٥٠.

[٩] ) هيئة التحرير ، الحداثة ومابعد الحداثة، مجلة الاستغراب، العدد (١) ، ٢٠١٥، ص ٣٢٥.

[10] ) نادية صادق العلي . مدخل إلى ما بعد الحداثة . ترجمة أحمد ناهد . مجلة أبواب، العدد ١٣، ١٩٩٧، ص ١٣٥.

[١١] ) محمود فتحي عبد العال أبو دوح، ما بعد الحداثة: إشكالية المفهوم ، *الحوار المتمدن*، العدد ٢٨١٢، ٢٧ أكتوبر ٢٠٠٩، منشور على : http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=189

[١٢] ) عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، العدد ١٠، ١٩٩٧، ص٩٤–٩٥، منشور على : https://mail.balagh.com/mosoa/articl

[١٣]) عبد الوهاب المسيري، المصدر ذاته.

[14]) Samuel P. Huntington, "The West: Unique Not Universal," Foreign Affairs 75, no. 6 (November–December 1996): 28–46.

[15]) Samir Amin, Capitalism in the Age of Globalization : The Management of Contemporary Society (Critique Influence Change, London: Zed Books, 1997

[١٦]) بيل جيتسن، *المعلوماتية بعد الإنترنت ( طريق المستقبل)* ، ترجمة عبد السلام رضوان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة ٢٣١، الكويت ، ١٩٩٨، ص٤١٤–٤١٥.

16) Chris William, Ideologies of Conservatism: Conservative Political Ideas in the Twentieth Century (review), *Johns Hopkins University Press*, Vol. 10, No. 4, November 2003,p775/777.

[١٨] ) ميخائيل باكونين، كتابات باكونين، ترجمة حسن دبوق، الارشيف الاناركي العربي، المغرب، ٢٠١٢، ص٢٤.

[١٩] ) دانييل غيران، الاناركية من النظرية الى الممارسة، ترجمة: حسن دبوق، الارشيف الاناركي العربي للنشر، ة، ٢٠١٢، ص ١٨– ٢٠.

[٢٠] ) نيكوالي برديابيف، فلسفة اللامساواة –رسائل الى قادة الثورة الفرنسية، ط١ ترجمة: بسام مقداد، المركز العربي للابحاث، ٢٠١٧، ص٦٦.

[٢١] ) دانييل غيران ، الاناركية من التطبيق الى الممارسة، المصدر السابق، ص١٤.

[22] ) محمد زاهي بشير المغيربي، التنمية السياسية والسياسة المقارنة ، ط١، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ١٩٩٨، ص٢٨٨.

[٢٣] ) خلدون النبواني ، تفكيك مفهوم القومية ، المدن ، جريدة الكترونية مستقلة منشور في ٣/٩/ ٢٠١٥ على الموقع :
https://www.almodon.com/print/cba4e9c

[24] ) المصدر ذاته.

٢٥ ) ياوو دازهي و إكسيانغ يونهو، االليبرالية مابعد الحداثية نقد لفلسفة ريتشارد رورتي السياسية، ترجمة توفيق فائزي، مجلة الباب ، العدد (١٣) ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، منشور في ٢٨/سبتمبر، ٢٠٢١ على الرابط : https://www.mominoun.com/articles

[26] ) عبد الستار جمال عبد الحميد ولبنى غريب مكروم، *مفهوم الدولة من النشأة إلى الدولة القومية: دراسة مقارنة في الفكر السياسي الإسلامي والغربي*، دراسة بحثية، المركز الديمقراطي العربي، منشور على الموقع بتاريخ ٢١ مايو ٢٠٢٥: ***https://democraticac.de/?p=10465***

[٢٧] ) المصدر ذاته.

(٢٨) مصطفى أبو زيد، الإرهاب الرقمي وداعش: دراسة في آليات التوظيف الإلكتروني"، *مجلة الدراسات الأمنية*، العدد ٢، ٢٠٢٠ ، ص ١٣٧ –ص١٦٥.

[29]) Thomas Hegghammer , The Future of Jihadism in Europe: A Pessimistic View, volume 10, Issue 6, December 2016,p156-p166.

30) Peter R. Neumann, P. *Radicalized: New Jihadists and the Threat to the West*. London: I.B. Tauris, 2016.

(٣١) حسن بن كادي، تأثيرات عولمة ما بعد الحداثة في حقل التنمية السياسية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد(١٣) ،٢٠١٥، ص ٨٠.

(٣٢) أسعد صالح الشملان ، من الإيديولوجيا الى الخطاب: دراسة في المقاربة ما بعد البنيوية لمفهوم الخطاب السياسي ، مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، العدد ( ٢) ، المجلد (٢١) ، معهد الأمير سعود الفيصل للدراسات الدبلوماسية، الرياض ، ٢٠٢٠، ص ١٦١ ص١٦٢ .

## المصادر والمراجع


(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة قرأ، ط١، دار صادر، بيروت، ص ٣٥٦٣.

(٢) أسعد صالح الشملان، من الأيديولوجيا الى الخطاب : دراسة في المقاربة مابعد البنيوية لمفهوم الخطاب السياسي ، مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، العدد ( ٢) ، المجلد (٢١) ، معهد الأمير سعود الفيصل للدراسات الدبلوماسية، الرياض ، ٢٠٢٠.

(٣) امال بن علي ، الحداثة الغربية مشروع للنقد عند طه عبد الرحمن ، مجلة الاستيعاب، المجلد ٣، العدد ٣، جامعة عمار ثليجي ، ألاغواط ، الجزائر ، ٢٠٢٢.

( ٥) العلمي الادريسي رشيد، الحداثة: الأخلاق والسياسة، مجلة فكر ونقد، العدد ٢٥ يناير ٢٠٠٠، منشورة على الموقع :
https://www.aljabriabed.net/n25_03alami

(٦) بيل جيتسن المعلوماتية بعد الإنترنت (طريق المستقبل)، ترجمة عبد السلام رضوان (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: سلسلة عالم المعرفة ٢٣١/ آذار ١٩٩٨) .

( ٧) حسن بن كادي، تأثيرات عولمة ما بعد الحداثة في حقل التنمية السياسية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد(١٣) ،٢٠١٥.

(٨) خلدون النبواني ، تفكيك مفهوم القومية ، المدن ، جريدة الكترونية مستقلة منشور في ٣/٩/ ٢٠١٥ على الموقع :
https://www.almodon.com/print/cba4e9c

(٩) خليفي رابح ، الحداثة في الفكر السياسي ، مجلة الفكر القانوني والسياسي ، المجلد (٦) ، العدد (١) ، جامعة عمار ثليجي ، الأغواط ، ٢٠٢٢.

(١٠ ) دانييل غيران، الاناركية من النظرية الى الممارسة، ترجمة: حسن دبوق، الارشيف الاناركي العربي للنشر، القاهرة، ٢٠١٢.

(١١) زيغموند باومان، الحداثة السائلة، المترجمون حجاج أبو جبر و هبة رؤوف عزت، ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ، ٢٠١٦.

(١٢) عبد الستار جمال عبد الحميد ولبنى غريب مكروم، *مفهوم الدولة من النشأة إلى الدولة القومية: دراسة مقارنة في الفكر السياسي الإسلامي والغربي*، دراسة بحثية، المركز الديمقراطي العربي، منشور على الموقع بتاريخ ٢١ مايو ٢٠٢٥: https://democraticac.de/?p=10465

(١٣) عبدالوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، العدد ١٠، ١٩٩٧، منشور على الموقع:
https://mail.balagh.com/mosoa/articl

(١٤) فتحي محمود عبد العال أبو دوح، "ما بعد الحداثة: إشكالية المفهوم"، *الحوار المتمدن*، العدد ٢٨١٢، ٢٧ أكتوبر ٢٠٠٩، منشور على :
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=189

( ١٥) كريمة سليمان الجداية، الحداثة تعريفها – نشأتها – موقف الأسلام منها، القاهرة، مجلة كلية الاداب " الانسانيات والعلوم الاجتماعية" مجلد ، العدد٤، ٢٠١٥ .

( ١٦) محمد زاهي بشير المغيربي، التنمية السياسية والسياسة المقارنة ، ط١، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ١٩٩٨.

( ١٧) ميخائيل باكونين، كتابات باكونين، ترجمة حسن دبوق، الارشيف الاناركي العربي، المغرب، ٢٠١٢،

( ١٨) نادية صادق العلي . مدخل إلى ما بعد الحداثة . ترجمة أحمد ناهد . فصلية «أبواب» العدد ١٣ ، ١٩٩٧.

(١٩) نيكوالي برديابيف، فلسفة اللامساواة –رسائل الى قادة الثورة الفرنسية، ط١، ترجمة: بسام مقداد، المركز العربي للابحاث، ٢٠١٧، .

(٢٠ ) هيئة التحرير ، الحداثة ومابعد الحداثة، مجلة الاستغراب، العدد (١) ، ٢٠١٥، ص ٣٢٥.

(٢١) ياوو دازهي و إكسيانغ يونهو، االليبرالية مابعد الحداثية نقد لفلسفة ريتشارد رورتي السياسية، ترجمة توفيق فائزي، مجلة الباب ، العدد

(١٣) ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، منشور في ٢٨/سبتمبر، ٢٠٢١ على الرابط : https://www.mominoun.com/articles

(1) Samuel P.Huntigton "The West: Unique Not Universal", Foreign Affairs, November-December, 1996. .

( 2) Samir Amin, Capitalism in the age of globalization (London: Zed Books, 1997). Ttpicle

( 3 ) Chris William, Ideologies of Conservatism: Conservative Political Ideas in the Twentieth Century (review), *Johns Hopkins University Press*, Vol. 10, No. 4, November 2003

( 4) Thomas Hegghammer , The Future of Jihadism in Europe: A Pessimistic View, volume 10, Issue 6, December 2016.

(5) Peter R. Neumann, P. *Radicalized: New Jihadists and the Threat to the West*. London: I.B. Tauris, 2016.

.