

مَقَدِّمَةٌ

لا يستطيع أحد منّا تجاهل منجزات الحضارة الغربية، فهي موجودة في كلّ نواحي حياتنا سواء كان في طريقة عيشنا أو في طريقة إدارتها، ولا نفهم أنّها مقتصرة على المنجزات التكنولوجية كوسائل النقل والاتّصال وما انجرّ عن ذلك من انفتاح نحو الحضارات المختلفة، بل يتعدّى أيضا إلى طريقة تنظيم كلّ دولة لأجهزتها السياسية والعسكرية وغيرها من المنجزات العظيمة التي نقول عنها بتريث طوّرت حياة الإنسان، لأنّه نجد إلى جانب الجوانب الإيجابية ظهرت جوانب لظالما نفر منها المفكّرون الغربيون الذين يقولون عنها كونها ثمن التّقدّم الذي حقّقه هذا التّطور مثل التّلوث، وتشبيء الإنسان وتحوّله إلى مادّة لينضمّ إلى عالم الأشياء التي يُتعامَل معها كسلع خاضعة لقانون العرض والطلب.

يقف وراء هذا التّحوّل والديناميكية الذي يفرضه النّظام العالمي الجديد فكر وفلسفة تطوّرا منذ أكثر من قرن في العالم الغربي الذي استفادت منه مختلف العلوم، نذكر منها العلوم الطّبيعية والعلوم الفيزيائية، والعلوم الإنسانية كعلم الاجتماع، والأدب وعلم اللّسانيات وغيرها. فقد عرف الفكر الغربي مجموعة من النّماذج أو الخطابات أو السرديات التي تحمل في جوهرها إجابات عن تساؤلات لظالما شغلت الفكر الإنساني منها: ما الهدف من وجود الإنسان على الأرض ؟ هل الإنسان مادّة فقط ؟ وإن كان كذلك فالهدف هو البيع والشّراء، أم هو مادّة وروح ؟ لينتج عن ذلك أنّ البيع والشّراء لا يكفي ولا بدّ من أنّ المسألة أكثر من ذلك.

كما تعيّر مفهوم الحقيقة فلم تعد مرتبطة بمعيار الكذب والصدّق مبتعدة بذلك عن مفهومي الخير والشّر، بل غدت خاضعة لمعيار المنفعة، فكّلما ظهرت صلاحية المشروع أو الفكرة في الواقع كلّما كان حقيقة تفسيرية كما يقول المفكّر " عبد الوهاب المسيري" الذي يقترح عدم توظيف مفهومي ذاتي / موضوعي، وتعويضهما بمفهومي أكثر تفسيرية، وأقلّ تفسيرية¹ للنّماذج التي توالى على مرور الزّمن، ولا يجب الاعتقاد بانقطاع تلك النّماذج عن بعضها البعض، بل هناك نوع من الاستمرارية فيما بينها ابتداء من الخطاب العلماني الذي ظهر بداية القرن الخامس عشر في أوروبا، لذلك فقد اخترنا تناول بعضا من تلك النّماذج أو الخطابات التي اتّخذت الإنسان ونمط حياته

¹ عبد الوهاب المسيري، دورة منهجية: التعامل مع الفكر الغربي، الجزء الأوّل، 1994، رُفعت الندوة على موقع youtube بتاريخ 24 نوفمبر 2016، تاريخ المشاهدة: 10 فيفري 2018.

الدّينية والدّنيوية في الفكر الغربي موضوعا لها، جاعلة منه مركز العالم وألويّته عن الطّبيعة وسرعان ما سيّتين انعكاس المعادلة من أولويّة الإنسان عن الطّبيعة إلى مركزية وألوية الطّبيعة عن الإنسان الذي تحوّل إلى أحد مكوّناتها (المادة) ليسير وفق قوانينها (القوة، والسرعة وغيرها) وسنعمل على تبيان أهمّ أسس تلك السّرديات ومدى تأثيرها على الإنسان (إيجابا وسلبا) والنقاط المشتركة بينها من قيم ومبادئ، دون أن ننسى أوجه الاختلاف إلى غاية ظهور الفكر النقدي ما بعد حدائثي الذي سنرى مدى انقطاعه أو اتّصاله مع تلك النّماتج، لذلك سنعمد على توظيف منهج تحليلي نقدي لأنّنا سنستعين بانتقادات أهمّ المفكّرين ما بعد الحدائثيين في عمليّة تحليل تلك النّماتج التي اعتقدت إتيانها بالحقيقة المطلقة.

كما لا نقول بأنّنا تعرّضنا إلى كلّ ما يتعلّق بفكر الحدائثة وما بعد الحدائثة، لأنّ بحثنا الموسوم " **خطابات الهيمنة في فكر الحدائثة وما بعد الحدائثة** " مجرد قطرة ماء في بحر لا متناه من الأفكار والفلسفات التي هي ثمرة من ثمرات العقل الإنساني، ولعدم وجود نماذج لدراسات تطبيقية في هذا المجال (نقصد هنا بالنقد الثقافي) بالإضافة إلى تعقّد فلسفة بعض نقاد الحدائثة، فقد لقينا بعض الصّعوبات التي لم تُؤثّر فينا، بل جعلتنا أكثر تصميمًا للمواصلة في بحثنا الذي يمكن اعتباره إضافة بسيطة لأرضيّة النقد الثقافي في الجامعة الجزائريّة الذي يمثّل أحد تيّارات فكر ما بعد الحدائثة. أمّا في ما يتعلّق باختيار خطابات سواء في الفكر الحدائثي، أو ما بعد الحدائثي فلم يكن صدفة، فقد أعطت لنا محاضرة أحد الأساتذة الجامعيّين Harry Oldmeaw عن الحدائثة فكرة تناوّلها نظرا لأهمّيّتها، فلا يمكن أن نفهم النقد الثقافي دون الرّجوع إلى فكر الحدائثة الذي لن يفهم بدوره دون العودة إلى بؤادر ظهور هذا الفكر النقدي، وقد استفدنا من العديد من الدّراسات في هذا المجال لمفكّرين ونقاد تناوّلوا فكر الحدائثة وما بعد الحدائثة، مثل " تيري إيجلتون" وكتابه " أوهام ما بعد الحدائثة" و"بروكر" في كتابه " الحدائثة وما بعد الحدائثة " اللذان اقتصرنا على تعريفات لظاهرتي الحدائثة وما بعد الحدائثة وذكرهما لأسسها وقيمها، ولا ننسى كتب "محمد علي سبيلا" إلى ما ذلك.

بدأنا البحث في بابهِ الأول الموسوم " خطابات الحداثة " ببوارد ظهور الخطاب العلماني¹ الذي يمثّل بداية مرحلة الحداثة التي تعلن عن خروج الفكر الأوربي من منظومة فكرية والدخول في منظومة فكرية أخرى القائمة على سيادة العقلانية، والتفكير العلمي، والفردانية، والنزعة النقدية والحرية التي لها تجليات تاريخية ومؤسسية، ابتداء من ظهور النزعة الإنسانية في المجال الأدبي والفني معيدة بذلك الكرامة للإنسان في إيطاليا بعد رحيل مجموعة من الأدياء والمفكرين أثناء سقوط القسطنطينية بداية من نصف القرن الخامس عشر (الإمبراطورية البيزنطية) على يد العثمانيين² - حسب الدكتور أحمد سعد زايد- كما ظهرت الحركة العلمية التي أطاحت بالاعتقادات الجغرافية التي جاء بها الكتاب المقدس، خصوصاً بعد الاكتشافات الجغرافية التي وصلت أوجها على يد " فرانسيس بيكون" الذي نقل الفكر الأوربي من التفكير الميتافيزيقي إلى التفكير العلمي التجريبي وما انجرّ عن ذلك من تطوّر في مختلف العلوم ممّا أحدث ثورات، نذكر منها الثورة الصناعية والثورة الزراعية. تأتي بعدها حركة الإصلاح الديني على يد "مارتن لوتر" الذي أعاد إحياء الكنيسة بعد الفساد الذي عمّ فيها، وأهمّ المبادئ التي أكدّ عليها، كالتحرر العقلاي - في مسألة قراءة النصّ الديني- والتسامح والحرية - في اختيار المذهب الديني بالإضافة إلى ظهور العصر العقلاي على يدّ " ديكارت" القائل بفكرة " أنا أفكر إذن أنا موجود" من حيث التأمّل الذاتي للوصول إلى المعرفة عبر الأفكار الفطرية ثمّ تأتي حركة التنوير التي تميّزت بجعل الأفكار التحررية منتشرة بين العامة، وظهر المفكرين الموسوعيين بفرنسا بعد تأثرهم بالتنوير الإنجليزي أمثال " روسو" و" مونتيسكيو" وغيرهم، ممّا أدّى إلى ظهور ثورات كالثورة الإنجليزية في القرن السابع عشر والثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر التي تجسّدت فيها مختلف القيم التي نادى بها الطبقة البرجوازية، كالحرية، والمساواة، والأخوة.

¹ يسمّى عبد الوهاب المسيري الفكر الذي قامت عليه الحداثة بالخطاب العلماني الذي هو قائم إلى يومنا هذا، المرتبط بالنظام العالمي القائم على الرأسمالية.

² أحمد سعد زايد، الحداثة، أُضيفت المحاضرة على موقع youtube بتاريخ 24 فيفري 2014، تاريخ المشاهدة 18 جانفي 2018.

ثم تناولنا في الفصلين الآخرين من الباب الأول أهمّ الخطابات التي مثّلت الحادثة ك**الخطاب الدارويني والخطاب الماركسي** اللذان نقدا الخطاب الكنسي المهيمن بتوظيف العلم كأداة، كما هاجمت الماركسية الرأسمالية التي تمثلها الطبقة البرجوازية بتوضيحها لطرق هيمنة تلك الطبقة على المجتمع، لكن بعد مرور الزمن سيّضح للعالم عدم جدوى الخطاب الماركسي والدارويني لأنّهما تحوّلوا إلى إيديولوجية سيطرة، سبّبت في كوارث بشرية وطبيعية من جزاء الحريين العالميين، ثمّ انتقلنا إلى تناول خطابات ما بعد الحادثة في الباب الثاني من البحث الموسوم "**خطابات ما بعد الحادثة**" - بعد تناولنا لمفهوم ما بعد الحادثة ومختلف مظاهرها - بأخذنا لنموجين اللذين يمثلان الحركة البنيوية وما بعدها التي تكّنّ العداء للفردانية نذكر منهما خطاب الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" - في الفصل الأوّل الموسوم بـ "ما بعد الحادثة" - الذي حمل الجديد من خلال اقتراحه **توظيف الفلسفة في العلوم الإنسانية**، ونقوم شهرة "فوكو" على تحدّيه للقوى التي مارسها أولئك الذين يتمتّعون بالسلطة الفكرية لتحديد ما يمكن قوله وما لا يمكن، ليعود بنا إلى ما نُسي من مظاهر في الفكر الأوربي كظاهرة الجنون وغيرها هذا ما سُمي بعودة الهوامش.

أخذنا خطاب العالم الاجتماعي "بيير بورديو" كنموذج للنقد الثقافي في الفصل الثاني الموسوم "**الخطاب نتاج الحقل الاجتماعي**" الذي فسّر حركة الفاعل في البنية الاجتماعية، ومدى حرّيته من عدمها عبر القدرة الخلاقة للهابتوس **موظّفا اللّغة بشكل مجازي**، كاشفا لنا طريقة اشتغال الهيمنة في مختلف مجالات الواقع الاجتماعي عن طريق عملية التلاعب. يليه الفصل التّطبيقي الموسوم بـ "**التلاعب بالعقول في الخطاب التلفزيوني**" حاولنا فيه تطبيق مختلف المفاهيم الموظّفة في النّقد المابعد الحداثي لفكر الحادثة على الخطاب الإعلامي (برامج واقعية، بالإضافة إلى بعض الخطابات الأدبية الموظّفة في الخطاب الإعلامي مثل أفلام الأنمي للدمية باربي) وقد ركّزنا بالخصوص على مفاهيم "بورديو" وغيره من نقّاد ما بعد الحادثة. تعرّضنا في الخاتمة إلى النتائج التي توصّلتنا إليها طوال البحث.

وفي الأخير، لا يسعنا سوى أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى المشرفة الكريمة الأستاذة طراحة زاهية على إشرافها على البحث.

الباب الأول

خطابات الحدائث

الفصل الأول

بؤادر الءءاءة

المبءء الأول: مفاهيم الءءاءة

المبءء الثاني: ءصائص الءءاءة

المبءء الثالث: مظاهر الءءاءة

المبءء الرابع: ءركات الءءاءة

تقديم:

يلخّص الأستاذ "عبد الإله بلقزيز" في محاضراته عن الحداثة وما بعد الحداثة التي نظّمها أكاديمية المملكة المغربية، الحداثة كونها كناية عن منظومة فكرية قائمة على جملة من القيم الفكرية، كسيادة العقلانية، والفكر العلمي، والفردانية، والنزعة النقدية، والحرية وغيرها، ولهذه المنظومة تجليات وإسقاطات تاريخية ومؤسسية، لأنه تولدت من جوفها ظواهر مختلفة كالثورة العلمية، وحركة الإصلاح الديني، وحركة الأنوار، والثورات السياسية الكبرى، نذكر منها الثورة الإنجليزية، وما نتج عنها في المجالات المختلفة (الزراعي والصناعي وغيرها) والثورة الأمريكية، والثورة الفرنسية وغيرها.¹ ونحن لسنا بصدد ذكر الأحداث التي شهدتها أوروبا بعد حركة النهضة، لأننا سنركّز على الجانب الفكري للحداثة وعلى أهم أسس تلك المنظومة الفكرية التي تأسس عليها، وسنشير بين الحين والآخر إلى بعض الأحداث باختصار ذكرها الأستاذ الذي أشار في محاضراته إلى نقطة هامة، وهي البعد التراكمي للحداثة. ما يدفعنا إلى التساؤل عن مختلف القيم التي ستمخض عن هذه الحركات ومدى تأثيرها على الفكر الغربي.

المبحث الأول: مفاهيم الحداثة

قبل أن نتعرّض لمفهوم "الحداثة" يجدر بنا الإشارة إلى بعض مرادفات أخرى لمفردة "الحداثة" - حسب ما يقوله المفكر السعودي "النحوي" - ففي اللغتين الإنجليزية والفرنسية، انتشرت لفظتان (modernisme) و(modernity) واختلفت الترجمة العربية بين الحداثة والعصرنة والمعاصرة... ففي المعجم نجد كلمة (modernisme) بتعبير أو استعمال عصري، العصرانية و(modernity) بالعصرية أو كون الشيء عصرياً. إلا أنّ المعجم يضيف إلى معنى كلمة (modernisme) بأنها حركة في الفكر الكاثوليكي لتأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم

¹ عبد الإله بلقزيز، محاضرة في الحداثة وما بعد الحداثة: تأملات نقدية، نظّمها أكاديمية المملكة المغربية من الموقع:

www.youtube.com المضافة بتاريخ 6 جوان 2016 تاريخ المشاهدة: 2017-11-15.

العلمية والفلسفية، السائدة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكذلك أنها نزعة لاهوتية تحررية "البروتستنتية"، وأيضاً بأنها نزعة في الفن تهدف إلى قطع الصلة بالماضي.¹

أما "محمد مصطفى هدارة" - كما يضيف النحوي- يترجم كلمة (modernity) بالمعاصرة في مقالة له، نشرتها مجلة "الحرس الوطني"، وبالعصرية في محاضرة له عن "الحداثة والتراث" ويعتبر هذه الكلمة تعني إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائدة والمتراكمة عبر الأجيال نتيجة تغيير اجتماعي أو فكري، أحدثه اختلاف الزمن. أما كلمة (modernisme) فيترجمها "بالحداثة"، ويقول بأنها مذهب أدبي، بل نظرية فكرية لا تستهدف الحركة الإبداعية وحدها، بل تدعو إلى التمرد على الواقع بكل جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية.²

نرى في التعريفين السابقين، وبغض النظر عن الكلمة المترجمة في اللغة العربية بأنهما يحيلان إلى نقاط أساسية، التي تهتمّ بحثنا، وهي: حركة تحررية في الفكر الكاثوليكي تتزعمها البروتستنتية، كما أنها نزعة في الفن تهدف إلى قطع الصلة بالماضي إضافة إلى فكرة تجديد المفاهيم السائدة. نشير فقط إلى أنّ التعريف الذي أمدنا به المعجم نزعة تهدف إلى قطع الصلة بالماضي، هناك نوع من الغموض، لأنّ القاموس لا يفصل كثيراً في هذا الماضي، وما سنكشف عنه أنّه كانت هناك إعادة اعتبار للماضي خاصة في المجال الفني، وهذا ما حدث بأوروبا سنرى كيف في مبحث: حركة النهضة.

أما "محمد برادة" - حسب النحوي دائماً- يعكس الترجمة، فيقول في مقالته المنشورة في مجلة "فصول": "تأخر ظهور الحداثة (la modernité) إلى منتصف القرن التاسع عشر مع أنّ العصرية (le modernisme) بدأت ممهّداً منذ القرن السادس عشر".³ إلا أنّها تعود إلى أبعد من هذا، أي إلى نهاية القرن الثاني عشر، والقرن الخامس عشر، كونها مرتبطة بعدة مظاهر

¹ ينظر: عدنان علي رضال النحوي، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، 1996، ص 26.

² المرجع نفسه، ص 27.

³ المرجع نفسه، ص ن.

تحيل إلى المبادئ أو القيم التي نعرفها اليوم عن الحداثة، كما نلاحظ فإنّ "العصرنة" قريبة إلى كلمة "حديث".

ويرى "هانز كونغ" أنّ كلمة "حديث" (*moderne*) قديمة، ولكنها لم تستخدم للدلالة الإيجابية على الحساسية الجديدة إلا في بداية عصر التنوير، أو حتى قبله بقليل، كونها استخدمت كاحتجاج ضدّ التّصوّر الدّوري للتّاريخ. هذا التّصوّر الذي كان مستديرا بنظره نحو العصور اليونانية، والرّومانية القديمة، وكان يرى فيها ذروة الحضارة، وهو تصوّر عصر التّهضة (*renaissance*) وأنّ القرن السابع عشر، هو الذي استخدمه وروّجه، لأنّه أحسّ بالتّفوق على اليونان والرّومان، وذلك بعد النّجاحات المحقّقة من طرف العلم، والفلسفة الحديثة على يدّ "كوبرنيكوس" و"غاليلي"، و"ديكارت"¹ ويُرّجع الباحث "هانز روبرت يابوس" استخدام الكلمة إلى أواخر القرن الخامس ميلادي، لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحياً على المستوى الرسمي عن الماضي الروماني الوثني، كما يعبر المصطلح عن الوعي بحقبة تتّصل بالماضي، ويعدّ نتيجة لانتقال من القديم إلى الجديد.²

أمّا مفهوم " التّحديث" (*modernisme*) كعملية، سلسلة متتابعة من التّغييرات الاجتماعية والنّفسية والاقتصادية والسياسية، وحتى البيولوجية. ويتضمّن التّحديث، تبنيًا لطرق جديدة للحياة الماديّة مثل، كيف يُنظّم العمل والمجتمع، أو كيفية التّعامل مع التّكنولوجيا، أو الحكومات، وهو أيضا يغيّر نظامنا التّعليمي، ومعظم قيمنا، واتّجاهاتنا الأساسيّة³، فهي كما نرى مرتبطة بتبني الجانب المادي المستحدث في علم التكنولوجيا وغيرها.

وتتّضح لدينا الفلسفة التي قامت عليها تلك التّغييرات في تلخيص "علي الحرب" في كتابه "الحداثيون العرب جهلة ويفكّرون بالمقلوب" في كافّة الميادين الاجتماعية " كالتّالي:

¹ ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 ص240.

² ينظر: بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1995، ص199.

³ ينظر: تيمورروبيرتس، أيمي هايت، من الحداثة إلى العولمة، الجزء الأول، ترجمة: سمر الشيشكلي، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2004، ص23.

" أبرز وجوه هذا التحوّل وأطواره تجسّدت في أشكال وديناميكيات الانتقال من المرجعية اللاهوتية إلى المركزية البشرية، ومن حاكمية الغيب إلى حاكمية العقل، ومن قوانين الطبيعة إلى حقوق الإنسان، ومن أخلاق الطاعة والامتثال إلى حيوية الفكر النقدي، ومن منزلة الرعايا والخاضعين إلى منزلة المواطنين المشاركين، ومن نظام الحكم المطلق إلى المجتمع المدني والنظام الديمقراطي، ومن نمط الإنتاج الزراعي إلى نمط الإنتاج الصناعي أو الرأسمالي، ومن عصر النسخ، واحتكار المعرفة إلى عصر المطبعة والصحيفة، كأداة أو وسيلة فعّالة لنشر المعارف والمعلومات على نطاق جماهيري (...) فالحداثة هي بهذا المعنى افتتاح عصر تقني بقدر ما هي استحداث عصر أفق فكري، وغنيّ عن القول إنّ أوربا كانت مسرح هذه العمليات ونماذجها، ونظمها.."¹

الحداثة إذن، عند "علي الحرب" هي عملية انتقال من حالة التفكير الميتافيزيقي إلى حالة التفكير العلمي، الذي يعيد الاعتبار للإنسان كذات مفكّرة، وما نتج عن عقله من تغيير ظروف معيشته في كلّ الميادين: الصناعية، والزراعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية.

نلاحظ اختلافاً بيننا في ترجمة المصطلح، وكذا في تعريفه، وسنكتفي بالقول بأنّ المفهوم الأكثر تداولاً للدلالة على الجانب الفلسفي الذي سيؤثر على الجوانب الأخرى هو مصطلح "الحداثة" كونه الأكثر شمولية، يعبر على كلّ الجوانب التي حدّتها التعريفات السابقة، وأنّ المصطلحين في اللّغتين "الإنجليزية والفرنسية" يعنيان الشيء نفسه.

ويبيّن لنا "آلان تورين" هذا الطابع الشمولي للحداثة في قوله أنّ فكرة الحداثة تتحدّد كنقيض لبناء ثقافي، وككشف لواقع موضوعي، فالحداثة هي معاداة التّراث، وسقوط الأعراف، والعادات والتقاليد، كما أنّها خروج من الخصوصيات، والدّخول إلى الكونية، كما أنّها اليوم هي السيولة الاقتصادية، وسلطة بلا مركز.² أمّا كلمة "حداثة" (modernité) فلم تُشتق إلاّ في منتصف القرن التّاسع عشر، في عام 1849 ويُعتقد بأنّ الشاعر "بودلير" (Baudelaire) أوّل من نطق

¹ ينظر: فالح شبيب العجمي، من جدل الحداثات، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، الطبعة الأولى، 2011، ص43.

² ينظر: آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997، ص241.

بها.¹ إلى هنا نكتفي بالمعاني المختلفة المرتبطة بمفهوم الحداثة، كلّ منها هي محاولة فصل حقبة عن أخرى لما لها من مميّزات سواء لطريقة التفكير أو لطريقة اشتغال المجتمع بمختلف ميادينه ونقول بأنّ هناك نوع من الاستمرارية أو التّواصلية في كلّ الميادين، وسنرى فيما تتمثّل في المباحث الموالية، لنرى الآن خصائص الحداثة التي شغلت العقول في أيّامنا هذه خاصة في الدّول الغربيّة.

المبحث الثاني: خصائص الحداثة

يرى "جان بودريار" (Baudrillard) أنّ للحداثة مجموعة من الخصائص والأبعاد منها:

1. البعد التّقني - العلمي:

إنّ الازدهار الخارق لا سيما منذ القرن العشرين للعلوم والتّقنيات وللنمو العقلاني والمنهجي لوسائل الإنتاج، ولأساليب تسييرها، وتنظيمها تطبع الحداثة وكأنّها عصر الإنتاجية (la productivité) المتمثّلة في تقوية العمل الإنساني، وتشديد السيطرة على الطّبيعة لدرجة أصبح فيها الإنسان والطّبيعة قوى إنتاجية، مرتبطة بخطط الفعالية والمردودية، فالإنتاجية تؤسّس اليوم تحوّلًا داخل الحداثة، يتجلّى في الانتقال من حضارة العلم والتّقدّم إلى حضارة الاستهلاك والتّرفيه.² أو ما يسمى بحضارة التقنية، التي تختزل الأشياء إلى مجرد مواد للاستهلاك تحت الطّلب، ورهن الإشارة، فأشياء الطّبيعة لا يتمّ النظر إليها، والتعامل معها، إلّا كمصدر للطّاقة ومورد للمادة الخام. أمّا الأشياء المصنوعة، فتصبح مجرد أشياء موجّهة للاستهلاك الفوري، كما أنّ الفرق بين استعمال الأشياء واستهلاكها يتقلّص باستمرار في المجتمع الحالي، الذي يتمّ فيه التخلّص من الأشياء المستعملة ورميها، فالاستعمال الذي يحافظ على الأشياء، يترك محله للاستهلاك المحض الذي يتلفها على حدّ تعبير "مارتن هايديجر"³ ممّا يوحي إلى فقدان الأشياء

¹ المرجع السابق، ص 240.

² محمد نور الدّين أفاية، الحداثة والتّواصل في الفلسفة النقديّة المعاصرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الثانية، 1998، ص 113.

³ ينظر: مارتن هايديجر، كتابات أساسية، ترجمة: إسماعيل مصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 2003، ص 207.

لقيمته، وأنّ الإنسان في احتياجاته تجاوز الضروريات إلى الكماليات، التي تجعله مُدْمنا على الأشياء البرّاقة، كما تدمن المرأة على شراء ملابس لا تحتاج إليها بالضرورة.

كما يتجلّى البعد التقني عند "محمد سبيلا" في المظهر الاقتصادي، الذي ينعكس في التصنيع التدريجي، ممّا يؤدي إلى ارتفاع مستوى التقنية في الإنتاج وإلى اتساعه، وعتبة هذا التحوّل هو الانتقال من الاقتصاد المنزلي الاكتفائي إلى الاقتصاد الإنتاجي، واقتصاد السوق. بالإضافة إلى الانتقال من الإنتاجية اليدوية إلى الإنتاجية الآلية، ومن الإنتاج الاكتفائي إلى الإنتاج الاستهلاكي والتسويق الواسع الخ، كما يصاحب هذا التحوّل، الانتقال من الطّاقة اليدوية والحيوانية إلى استعمال أوسع للطّاقة الهوائية والمائية ثمّ إلى الطّاقة الاحتراقيّة ثمّ إلى الطّاقة الكهربائية، فإلى الطّاقة الذّرية.¹ نرى من خلال ما سبق، أنّ "محمد سبيلا" حاول الإلمام بأهمّ التحوّلات الطّارئة على الجانب الاقتصادي والتقني، وإن كان مقتصرًا على الجوانب الإيجابية، بتعبير آخر تناسى السّلبات التي لم يغفل عن ذكرها "بودريار".

2. البعد السياسي:

يتمثّل في المفهوم السياسي للحداثة، من خلال تجسيد الدولة نوع من التّعالي في صيغة دستور، والوضع الصّوري للفرد تحت عنوان الملكية الخاصّة، تشكّل هذه الصيغة والوضع الصّوري للفرد والملكية "البنية السياسيّة للحداثة"، إضافة إلى العقلانية البيروقراطية والمصلحة المرتبطة بالوعي الفردي الخاص. بعد أن كانت الحياة السياسيّة، تتحدّد في شكل تراتبيّة مندمجة داخل علاقات شخصيّة (نهاية الأنظمة السّابقة).² يقصد هنا الشكل الحديث للدولة ومختلف مؤسّساتها التي وُضعت، تعمل وفق دستور.

ويتحدّث "محمد سبيلا" عن انتقال تدريجي في كيفية احتكار السّلطة من الارتكاز على العصبية الدّموية، والإقليميّة والعشائريّة إلى التكتّل الطبقي التدريجي، ليصبح المعيار السياسي هو المصلحة لا التّضامن العرفي والقبلي، ممّا أفسح المجال لظهور تنظيمات سياسيّة جديدة قائمة على الإيديولوجية والقرابة الطبقيّة كالأحزاب، نتج عن هذا التحوّل في آلية السّلطة

¹ ينظر: محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية لأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص124.

² ينظر: محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتّواصل في الفلسفة النقديّة المعاصرة، ص113.

تتامي الصبغة الدنيوية للميدان السياسي، وانتفاء قدسيّة السلّطة، لتغدو الأفكار السياسيّة مجردة إيديولوجية لفئات أو طبقات، وليست حقائق مطلقة.¹ على الرّغم من وجود بعض الاختلافات² في البلدان التي مازالت تحت الحكم الملكي.

3. البعد السيكولوجي:

إنّ في مواجهة الحادثة لمبدأ الإجماع ذي المضامين السّحرية، أو الدّينية للمجتمع التّقليدي فإنّ العصر الحديث، يتميّز ب بروز الفرد بوصفه كائنا بوعيه المستقلّ، وضع ذلك بنفسيّته وصراعاته الشّخصيّة، ومصالحته الخاصّة، ليجد نفسه محاصرا بنسيج وسائل التّواصل وبالتنظيمات والمؤسّسات، واستلابه الحديث، وتجريده، وفقدان هويّته داخل العمل، والترفيه والاتّواصل، فإنّه يبحث عن تعويض نسق بأكمله لشخصه من خلال الأشياء والعلامات.³ يقصد "بودريار" بفقدان الفرد لهويّته في العمل، أولا، تحوّله إلى آلة دون روح، إذ أصبح عبدا، فكلّ ما يهّمه هو تحقيق المال لدرجة نسيانه لهواياته، وحتّى الأشياء المهمّة في الحياة، فيحرم نفسه مثلا من الأكل كلّ ذلك ليعمل ساعات إضافية من أجل مزيد من المال، وفي بعض الأحيان البعض الآخر يبقى عازبا ليعيش وحيدا ومنعزلا.

تحدّث هنا "بودريار" عن تحولات الفرد داخل المجتمع، لكن نرى أنّ "سبيلا" يركّز على التّحوّلات التي طرأت على المجتمع الذي يحوي هذا الفرد، ويتحدّث في كتابه "مدارات الحادثة" عن المظاهر الاجتماعيّة للحادثة، فيقول أنّها تتميّز بنموّ الحركيّة الاجتماعيّة في مستويات الجسم الاجتماعي، فأنماط السلوك، والقيم، والعادات الساكنة تتعرّض لهزّة قويّة، فالعائلة تأخذ في التقلّص، الشيء نفسه بالنسبة للعلاقات العائليّة، والعصبيّات الدّموية، والإقليميّة تتفكّك لتحلّ محلّها روابط تقوم على الموقع الطبقي والدور الإنتاجي، فلم تعد العلاقات الاجتماعيّة خاضعة للأعراف كما في السّابق، بل أصبحت مقنّنة، ومضبوطة صوريّا في إطار المركزة والتّوحيد، الذي تمارسه

¹ ينظر: محمد سبيلا، مدارات الحادثة، ص127.

² لقراءة المزيد عن أنواع الحكم الملكي وطرق اشتغالها في عصرنا يرجع إلى الموقع:

vu le 13-12-2018 https://sameerkounbar.blogspot.com/2011/04/blog-post_06.html

³ ينظر: محمد نور الدّين أفاية، الحادثة والتّواصل في الفلسفة النقديّة المعاصرة، ص113.

الدولة ليأخذ التنظيم في الحلول محلّ التلقائية، والقانون محلّ الأعراف.¹ ربّما يعود السبب إلى طبيعة أصله (المجتمع العربي).

المبحث الثالث: مظاهر الحداثة

1. العقلانية (rationalisme):

تعني العقلانية بوجه عام: ما يميّز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ. كما يُطلق على أسمى صور العمليات الذهنية بعامة، وعلى البرهنة والاستدلال بخاصة. يراد كذلك به المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي مبدأ الهويّة، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلمية.² كما أنّه قدرة في النفس على إدراك المعاني الكلية أو تجريدتها، أو تأليفها في مقدّمات وفي استدلالات، وفي بعض المذاهب الفلسفية الخاصة "كانط" (Kant) العقل هو المبادئ القبلية المنظّمة للمعرفة ما يسميه العقل المحض (raison pur) وهناك عقل عملي (raison pratique) فعند عامة الفلاسفة القدرة على تطبيق المعرفة النظرية في الحياة العملية لاسيّما في الحياة الأخلاقية. وهو عند "كانط" العقل من حيث اشتماله على المبادئ القبلية لقواعد الأخلاق.³ ونشير إلى أنّ المبادئ العقلية عنده لا تدلّ كما كانت عند "ديكارت" (Descartes) على حقائق فطرية موروثية، بل على المبادئ الأولية والمقولات التي يضعها العقل ليشكّل بها التجارب.⁴

أمّا العقلانية (rationalisme) هي ذلك التفكير والسلوك الواعي، الذي يتفق مع أحكام المنطق والمعرفة التجريبية، والذي يتّسم بأهدافه المتناسكة والمتّزنة، التي يمكن تحقيقها من خلال

¹ ينظر: محمد سبيلا، مدارات الحداثة، 128.

² ينظر: لجنة العلوم الفلسفية والاجتماعية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983 ص120.

³ عبدو الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية: عربي- فرنسي، المركز التربوي للبحوث والإنماء، الطبعة الأولى، بيروت 1994، ص146-147.

⁴ ينظر: نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصّصين، معجم العلوم الاجتماعية، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص530.

الواسطة الموضوعية العلمية. وقد وظّف العالم الاجتماعي الألماني "ماكس فيبر" (Max Weber) اصطلاح العقلانية أكثر من أن يوظفه أيّ عالم اجتماعي آخر، فقد صنّف الفعل إلى أربعة أقسام هي:

- * الفعل العقلي المتعمّد: وهو الفعل الذي له واسطة تكفل تحقيق الهدف الذي يتوخّاه الفعل.
- * الفعل العقلي القيمي: هو الفعل الذي ينطبق مع المقاييس القيمية التي يتّفق معها المجتمع.
- * الفعل الغريزي، والفعل التقليدي: وهذان الفعلان بعيدان كلّ البعد عن المبدأ العقلي والمنطقي الذي يقرّه العقل السليم، والفكر السويّ.¹ ويعتقد "فيبر" بأنّ مبدأ "العقلانية" هو المبدأ الوحيد الذي يستطيع إخضاع الحياة الاجتماعية إلى تنظيم رقابة دقيقة، وتطبيق عمليات الإحصاء والرياضيات على الاقتصاد بصورة مضبوطة، واستعمال الطرق العلمية في إنتاج تلك السمّات التي أخذت تميّز المجتمع الغربي الصناعي، لكنّه في الوقت نفسه تتناقض الصّفات العقلية التي تميّز المجتمع الغربي الصناعي مع الطرق التي تستطيع إشباع الحاجات الإنسانية في هذا المجتمع.

ويُستعمل مبدأ العقلانية من قبل علماء الاجتماع في مقصدين: المقصد الأول يستعمله الذين يفسّرون الحدث الإنساني بالذّهاب إلى الأسباب، والدوافع والخير، التي تدفع الإنسان إلى الحركة والسلوك. أمّا المقصد الثاني هي حالة قيام الفاعل الاجتماعي بتحديد أهداف ووسائل سلوكه، وفي حالة معرفته مقدّمًا معوّقات سلوكه.² وبدقّة أكثر، يستعمل مفهوم العقلانية في العلوم الاجتماعية في عدّة معاني:

يسمّى الفعل عقلانيا في تراث العلم الاقتصادي حسب "باريتو" (Pareto) عندما يكون موضوعيا، متكيفا بشكل جيّد مع الأهداف التي يسعى إليها الشّخص. فالعقلانية تعني في هذه الحالة تكيف الوسائل مع الغايات. أمّا الاقتصادي الحديث فيعرّف من جهته

¹ دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة: إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1986 ص171-172.

² المرجع نفسه، ص172.

السلوك العقلاني بصفته اختيار الفرد للفعل الذي يفضله من بين كل الأفعال التي تتوفر له إمكانية إنجازها، وباختصار بصفته خيارا متوافقا مع أفضليات معينة، ويمتنع الاقتصادي بصورة عامة على تطبيق مفهوم العقلانية على الغايات نفسها، مع ذلك يضيف كل من "بودون" (Boudon) و"بوريكو" (Bourriquot) نقول عن فاعل أنه غير عقلاني إذا سعى وراء غايات متناقضة، أو إذا كانت أفضلياته متنافرة (غير متعدية) ولكن يمكن أن تنطبق العقلانية على مقولات تفسيرية. نقول في هذه الحالة عن مقولة معينة أو مجموعة من المقولات أنها عقلانية إذا كانت متطابقة مع المعرفة العلمية التي نملكها حول الموضوع.¹

يتبين من خلال ما سبق أن مفهوم العقلانية صعب التحديد غالبا. ففي بعض الأوضاع يمكننا أن نحسم (بودون وبوريكو) دون تردد: الفعل (أ) عقلاني، والفعل (ب) غير عقلاني، ولكن في العديد من الأوضاع، من الصعب بالنسبة للفاعل الاجتماعي أن يحدد الخيار العقلاني أي الخيار القابل لأن يؤدي إلى النتائج الأكثر مطابقة مع أفضلياته.² فالنظرية السوسيولوجية والنظرية السياسية تتجه نحو اقتراح ابستيمولوجي أساسي:

لا يمكن أن يوجد تعريف عام لمفهوم العقلانية، في بعض الأحيان، قد يكون أكثر "عقلانية" السعي إلى تقليل من الخسائر المحتملة بدل رفع الأرباح المحتملة إلى حدّ الأقصى، وفي بعضه الآخر، قد يكون أكثر عقلانية السعي إلى رفع الأرباح إلى حدّها الأقصى. في هذه الحالة يؤدي فعل متبصر ومدرج إلى نتائج سعيدة. وفي حالات أخرى، قد يدشن عملية تدهور يمكن أن تظهر غير قابلة لتوقف.³ كما رأينا، ففي الفلسفة، يوحي مفهوم "العقلانية" إلى التجريد ومقاييس قبلية تطبق في الواقع، أما في علم الاجتماع تدلّ على الفعل ومدى تطابقه مع الغاية.

¹ ينظر: ريمون بودون، فرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية الطبعة الأولى، الجزائر، 1986 ص 380.

² المرجع نفسه، ص 380 - 383.

³ المرجع نفسه، ص 384.

وءلاصة المبدء أنّ الإنسان ءءول من مءامل للكون، ومُعجب ببءبع ءلقه إلى غاز له مئقب عن أسراره، ببءئه عن أسبابه المعقولة عن طريق العلم.¹ ففي القءيم، كان الإنسان البءائي يفسر الظواهر الطبعية تفسيراً مءتافيزيقياً، على أساس أنّها ءعبير عن غضب أو رضا آلهة ءفية، أو تفسير الأمراض بوءوء كائنات شريرة في ءسء المريء والنءيجة العيش الءائم في قلق وءوف، والسبب يرجع إلى معارفه المءءوءة، لكن بظهور العلم اسءطاع ءءوصل إلى فكرة ووء أسباب وراء ءلك الظواهر.

ينوءء بعء الءوف والرهبنة من الطبعية، ءءصالء بين (الءاء) والءارء (العالم والطبعية) الءي من شأنه يزيل غربة الءءئين عن بعضهما البعض، وفي شأن ذلك، يقول الفيلسوف الءلماني " هيغل " (Hegel) : " إنّ العقل ليشير إلى مضمون لا يقوم في ءمءلائءنا نحن فءسب وإءما هو يشءمل على ماهية الأشياء. وليس هذا المضمون بالءياس إلى الءاء شيئاً غربياً عنها أو ءءيلاً عليها (كأنه معطى من الءارء) بل هو من فعل الءاء أو إنءاء نفسها".²

وبيين " ءون هيبولء" (Jean Hyppolite) طريقة ءعامل العقل مع الطبعية المءءوءة قائلًا: " وءين يبءء العقل الملاءء البءء في الطبعية يبءء بالشأن البسءط. فهو يبءء أول ما يبءء بوصف الأشياء وءصنيفها. فهو أول المعرفة ءءريبية وفيه يشرع في ءسمية الأشياء، هي " أفة"، بمعنى أنّ الأشياء لم ءعء غربية عن الإنسان " ليهيمن" عليها. وءعميم للأشياء، إنّ ءءعميم هو شكل الفكر وهو ارءفاع بالأشياء من منءلة المءسوس المءنوء إلى مرءبة المعقول المءوءء، لكن كل وصف بءبعه مءءوء، أي قسر واستكراه، ومن شأن القسر أن يءءله الاءءباط ويعءريه العسف، ما ءءعل منه أمراً سءطءياً".³ معنى ذلك أنّ العقل يءءزل الأشياء وبوءءها رغم الاءءلافاء الموءوءة بينها يءأكد لنا هذا في شرح "هيغل" كون العقل ءعمل وفق طريقة اءءزالية، فبمءرء ما يءم وصف

¹ محمد الشءء، ياسر الطائرء، مقارباء في الءءاءة وما بعء الءءاءة: ءواراء مءنقاء من الفكر الءلماني، ءار الطلعية بءروت، الطبعة الأولى، 1996، ص13.

² ينظر: محمد الشءء، فلسفة الءءاءة في فكر هيغل، ، الشءكة العربية للأبءاء والنشر، بءروت، الطبعة الأولى، 2008 ص263.

³ المرجع نفسه، ص296.

موضوع حتى يتمّ البحث عن آخر، ويتناوله بدوره بالوصف استنادا إلى الطّريقة ذاتها من المرّات بما من شأنه ألاّ يتناهى، ولما يحدث أن لا يجد الباحث الملاحظ موضوعات جديدة يعود إلى التي بحوزته يقسمها من جديد إلى أشكال أدقّ، ويكشف فيها عن أنحاء شيئية جديدة، كدليل أنّه مُنزع قلق دائم لا يُشبع، ممّا يدخل إلى أعماق لا تنتهي، ليقود إلى التّيه في التّخصيص، فيخلط عليه الشّأن الجوهري بالأمر العرضي وتلك حدوده.¹ إذا دقّقنا في القول، نفهم أنّه رغم الدّقة المتناهية لطريقة اشتغال العقل، هذا لا يمنع من تيه الباحث، وخلطه بين الجوهري "الأساسي" والعرضي "الثانوي"، لكن يمكن أن نضيف إلى قول "هيغل" بأنّه رغم سلبيات لنقل - العقلنة - فقد توصلّ العقل في وقتنا المعاصر إلى اختراعات واكتشاف خبايا الكائنات، وغيرها من الاكتشافات التي مكّنت الإنسان من تحسين حياته، وأنّ بفضل هذا التّيه في التّدقيق، وصل الإنسان إلى أشياء كان تسكن خياله في القديم، ورغم التّعليق السلبي "لهيغل" عن العقل، هذا لا يدلّ على نكرانه له، لأنّه سيعيد له قدسيّته، وهذا ما سنراه في فصل "الخطاب الماركسي".

ويتصوّر "هيغل" أنّ ظهور العقل إنّما تعلّق بالتّحوّل من فكر عهد الكنيسة (العصور الوسطى) إلى فكر عهد النهضة، وما تلاه من الأزمنة الحديثة. وبلغه الفينومينولوجيا: التّحوّل من موقف الوعي الشّقي، المنفصل عن العالم، إلى الوعي الحديث، المحايث للعالم. ومن ثمّ اقترن العقل دوما عند "هيغل" بمفهوم "الحضور"، فالعقل "حضر" هنا في ما وجده أمامه لا في ما تعالى عليه أو تخلف وراءه.² هنا إشارة إلى العالم السّمائيّ أو العالم الآخر، الذي تحدّث عنه الفكر المسيحي.

وقد أثر مبدأ العقلانيّة نظرا لتقدّيس العقل على فلسفة الحداثة - حسب محمد الشّيخ - إذ غدا العلم من حيث هو تمثّل للعالم من خلال الملاحظة والتجربة، نموذجا للقول الفلسفي فبعد أن كانت الفلسفة توجّه العلم، صار هذا الأخير هو الموجه للفلسفة الحديثة لدرجة جعل الحقيقة غير ممكنة

¹ المرجع السابق، ص 296.

² المرجع نفسه، ص 264.

إلا على وجه النسق العلمي الذي ينتظم فيه. كما ظهر مفهوم الكليّة (totalité) الذي يعني النظرة الشاملة العامّة إلى الأشياء.¹ تعتمد الكليّة حسب "فرانسوا ليوتار" على أنواع من التمثيلات، تسعى إلى تفسير كلّ جوانب المجتمع في نظرة عامة: لذلك فليوتار يرى أنّ الخطابات الشمولية والسرديات الكبرى، موضع شكّ، لأنّها تهدّد بإلغاء الاختلافات، ممّا يعني أنّه هناك إمكانية وجود أشياء لا يمكن تمثيلها، أي أنّها ترتدّ إلينا من خلال اللغة أو الفنّ، ممّا يدلّ على أنّ قوى التمثيل عندنا محدودة، وأنّ فكرنا- المعتمد على تمثيل الأشياء - لا يفي بحاجة إحساساتنا ومشاعرنا.²

يعني ما سبق أنّ العلم يدّعي أنّ لديه الأجوبة عن كلّ الأسئلة التي يمكن أن تخطر ببال الإنسان أو بتعبير "رودلف شتاينر" شارحا لفكر "نيتشه" الحقيقة بالنسبة للعلماء مطلقة وكاملة، وبالتالي إله، وما على المرء إلا أن يكتشفها، ويستسلم لها، وبذلك فالعلم الحديث يرفض الإيمان بالله، لأنّ ذلك يتنافى مع الخضوع للحقيقة الموضوعية، ليتبين أنّ هذه الأخيرة، ليست شيئا سوى إله جديد انتصر على الإله القديم.³

لذلك أصبح العلماء يختبئون في ثنايا علومهم مثل التنسك والزهد، فعلمهم كما يقول "نيتشه" يدّعي المجد، كونه تخلى عن تصوّرات الإيمان القديمة، وأعلن بأنّه لا يتمسك إلا بالحقيقة، كما قال بأنّه لا يصحّ شيء عنده، إلا ما يمكن عدّه، أو حسابه، أو وزنه، أو الإحساس به عن طريق القبض والمعاناة، ممّا يحطّ من قدر الوجود الإنساني، كونه تحيله إلى تمرين، ويتحوّل الإنسان إلى عبد لعمليّات الحساب لما ينعزل في مكان ما.⁴ يمكن اختزال ما سبق كما يلي، بعد أن كان الإنسان عبدا للكنيسة والكهنة والأساطير، غدا عبدا للعلم، كما يبرز لنا التعلّيق الأخير الموقف السلبي لدى "نيتشه" من العلم.

¹ ينظر: محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 13-14 .

² ينظر: جيمس وليامز، ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ترجمة: إيمان عبد العزيز، مراجعة: حسن طالب، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2003، ص 39.

³ ينظر: رودلف شتاينر، نيتشه مكافحا ضدّ عصره، ترجمة: حسن صقر، دار الحصاد، دار الكلمة، سوريا- دمشق الطبعة الأولى، 1998، ص 89.

⁴ المرجع نفسه، ص 87.

2. الءاءة (subjectivisme):

ءءءر كلمة الءاء (sujet) ءسب "هءءءر" من الكلمة اللاءنفة (subiectum) الءة هة ءرءمة أة ءأول، وءءرف للفظ الإءرفف (hupokeimenon) قبل العصر الءءء لم ءكن هءاك علافة ءاصة ل (subiectum) بالإنسان، إء ءانء ءعنف ما فقوم كأساس فف كل ءائن ءفما ءان. أمآ فف العصر الءءء، فقء أصء اللفظ فستعمل للءالة على الإنسان وءءه وأصء الإنسان وءءه ءاا (subiectum) بسبب قءرءه على الءمءل، لفءءو نقة مرءفة أو ءورا للءائن وءقءءه، ففءل ءااه مءفاسا ووسا للءائن فف ءلءءه، فكل ما فمكن وءعه أمام الءمءل البءرفف فقفن ءءقفف وءءائن.¹ بعء أن ءان القءماء فءركون العالم أو الءائن بوصفه مءلوقا لله، فكان البعء أو القرب عن السبب الأول هو ما فءءكم فف نظام الوجود وءراءه، بما فف ءلك الإنسان، الءف ءءا ءزا من هءه المءلوقاا الءة لا ءقاس بنظره، وأنما هو بنفسه فقاس علىه بءسب موقعه من العلل الشرففة أو ءبعا لءرءة اقءرابه من الءقائء المءلقة.

وفءءر "لالانء" فف موسوعءه الفلسفة معان "الءاءة" فف علوم مءءلفة بالءفصفل، ففف معناه العام، هة نرعة فلسفة قوامها رء كل ءكم قفمف أو واقف فف أفعال أو أءوال فرءفة واعفة. وءعنف فف المفاءففزفقا، نرعة فف رء كل وجود فف وجود الءاء (الفاعل)، ونرعة فف رء كل وجود فف وجود "الفكر" عامة، أو فف نفف "الأشاء" أو اسءبعاءها. أمآ فف المنطق، هة نظرفة ءرفض بأن فكون الءفرفق بفن الصواب والءطأ قفمة موضوعفة. أوهف أفضا، نظرفة ءءصر الفقفن فف ءالة من الرضا الفرءف المقرر.² أمآ فف الأخلاقفاء، نظرفة ءرى أن أصل الءفرفق بفن الءفر والشر إمآ الءفرفق بفن الرفاهفة والعذاب الفرءف، وإمآ بفن الانفعالاا الشءصفة اسءءسانا أو اسءءءانا.³ وءو؁ فف نظرفة ءمالففاء فف الأحكام الءة ءعبءر عن اءواق فرءفة. نءءها أءفرا فف علم النفس ءونها نروع الفرء فف الانءلاق فف أفءاره

¹ ففظر: مارءن هاوءءر، ءاباا أساسفة، ص 97-98.

² ففظر: أنءرف لالانء، موسوعة أنءرف لالانء الفلسفة، المءء الءالء، ءعرفب: ءلفل أءمء ءلفل، إشراف: أءمء عوفاا منشوراا عوفاا، بفروء-بارفس، الطبعة الءانفة، 2001، ص 1350.

³ المرءع نفسه، ص 1351.

ومشاعره الءاصءة؁ عءز (أو رفض إراءءى) للأنظر إلى الأشياء من زاوية الموضوعية (بالمعنى الأءلافى للءلمة هءه).¹

وءعرّف الءآء السّوسولوجى الفرنسى " ألان ءورن" كونها ءلق عالم منظم بؤاسطة قوانن عقلية ومعقولة بالنسبة للفكر الإنسانى؁ بءىء ىءماهى ءشكّل الإنسان كذاء؁ كما نرى فى برامء الءعلنم؁ مع ءعلم الفكر العقلانى القءرة على مقاومة ضغوط العاءة والرغبة؁ وءدم الءضوع إلا لءكم العقل.² ىءبىن من ءلال الءعرن؁ أنّ فى عملفة بناء العالم بؤاسطة القوانن العقلفة ءءم عملفة بناء الءآء فى الوقت نفسه؁ بعفا عن الجانب الغرنزى للإنسان؁ وهءا فعنى اءءزال الءآء فى الجانب الفكرى؁ رغم أنه وكما هو معروف بأنه لا ىمكن ءءاسى هءا الجانب لأنه الأساسى فى الإنسان؁ رغم ذهاب " ألان ءورن" عكس ذلك؁ ءنما ىؤكّد أنّ الءءاءة ءءاول أنّ ءعطف عقلنفة مرابف السماء الشكّل الجءفء لبناء عالم ءقنى؁ ىقهر أكثر من قبل كلّ ما ىساهم فى بناء الءآء الفرءفة.³ ىقصد هنا بعقلنفة مرابف السماء أفكار العلماء الأوائل - كوبرنكوس؁ غاللى؁ نىوآن الذن واجهوا الكنفة باءءشافاءهم عن قوانن الكون؁ مقابف ما ىءعونه من ءوء قوى ءارقة لمرابفة والسفطرة؁ وقهر الءآء بءعلها ءائفة القوى؁ لا إراءة لها؁ وقد ءلّ مء العلماء الأوائل الءوم علماء ءقنفة الذن أوءءوا ءءنولوجفا الءوم ءفى ءسفر بءورها على الءآء هو شكل جءفء لءلك العقلنفة.

أ. نءاءء ءرسء مباء الءآفة:

*أصء العالم صورة (build) أى ءوءا قابلا لأن نءمّله ونءزوه؁ ونءوله إلى موضوع بعء أن ءءاوله ىء الإنسان بمقابفسها الكمفة الءسابفة؁ ونضبء قوانننه. وقد شارك فى رسم هءه

¹ المرجع السابق؁ ص 1351.

² ىنظر: ألان ءورن؁ نقء الءءاءة؁ ص 273.

³ المرجع نفسه؁ ص 275.

الصورة كل من الفلسفة الديكارتية¹، وعقلانية² "لايبنتز"، وشكّية³ "دافيد هيوم"، والثورة العلمية التي أفرزتها أعمال "غاليلي" و"نيوتن" التي وجدت تعبيرها الأسمى في الفلسفة الكانطية.

*انكفاً عالم الآلهة على ذاته، وأقل حضورها في العالم (désenchantement) بعد أن أجبرها الإنسان على أن تترك له السيادة، فوضع هذا الأخير سلّم قيم جديدة وفق مقاييس نفعية.⁴ كما نجد عند الهيجليين مرادفاً آخر للذاتية وهو الفردانية الذين عرفوه كالاتي.

ب. مفهوم الذاتية عند الهيجليين:

نجد مفهوم "الذات" عند الهيجلي " ألكسندر كوجيف"، يقابله مفهوم "الفردانية" المشتقة من كلمة " الفرد" الذي يبحث عن اعتراف الآخرين به، مقابل اعترافه بهم، أي تحقيق الفردية مرتبط

¹ عارض أفكار أسلافه التي توجد بذورها في الأرسطية المتأخرة والرواقية في القرن السادس عشر، أو في فكر أوغسطين في نقطتين: أولاً، يرفض تقسيم الجسام الطبيعية إلى مادة وصورة (شكل) كما تفعل معظم الفلسفات اليونانية. ثانياً، يرفض الغايات أو الأهداف - سواء كانت ذات طبيعة إنسانية أو إلهية لتفسير الظواهر الطبيعية. دافع في الإلهيات عن الحرية المطلقة لفعل الله أثناء الخلق. استهدف في شكّه جميع الأشياء، مبرراً ذلك بأنه تلقى كثيراً من الآراء الباطلة وحسبها صحيحة، ولكي يقام كل شيء في العلوم متيناً يلزم البدء بكل شيء من جديد، وأن توجه النظر إلى الأسس التي يقوم عليها البناء، مثال المعطيات الحسية، فالحواس تخدعنا أحياناً للمزيد ينظر الموقع: <http://marefa.org>

² تستند في استدلالاتها إلى مبدئين: أ. مبدأ التناقض يتمثل بكون الادعاء كاذباً إذا احتوى على تناقض، وأنه صحيح إذا لم يحتوي على تناقض. ب. مبدأ العلة الكافية وهو أنه لا يمكن لواقعة أن تحدث إلا إذا وُجد سبب كافي لذلك. الحقائق بالنسبة إلى ليبنتز نوعان: أولاً، حقائق العقل، هي الحقائق اللازمة والأبدية يحكمها مبدأ التناقض، يمكن الحصول منها على العلوم، والتفسيرات العقلية، وجود الأشياء، البشر والله والوعي على وجودنا ولكن مبدأ التناقض لا يكفي لحلّ المشكلات الميتافيزيقية لتبرير الموجودات، لأنه لا يُثبت شيئاً سوى أنّ هذا الشيء ممكن الوجود. ثانياً، حقائق الواقع هي الحقائق المُجازة يحكمها مبدأ العلة الكافية. نشير فقط هنا، أنّ ليبنتز لا ينفي أن يكون مصدر المعرفة من التجربة عبر حواسنا التي من الممكن أن تكون مصدر الحقائق الرياضية والمنطق، التي تبقى مستقلة عن التجربة. للمزيد يُرجع لكتاب: مقال عن المنهج - رينيه ديكارت لمحمود الخضير.

³ كان أول فيلسوف في العصر الحديث يطرح فلسفة طبيعية شاملة تألفت جزئياً من رفض الفكرة السائدة تاريخياً بأنّ العقول البشرية نسخ مصغرة عن العقل الإلهي. بدأ تشكيك هيوم برفضه هذه البصيرة المثالية، والثقة المشتقة منها بأنّ العالم هو كما يمثله البشر. عارض هيوم حجج وجود الإله، كالحجة من التعقيد، والحجة من المحرك الأول، كما رفض البيانات المسيحية وكتبها، وبدلاً من ذلك رأى أنّ أفضل ما يمكن القيام به تطبيق أقوى المبادئ التجريبية والمفسرة الموجودة من أجل دراسة ظاهرة العقل البشري، فبدأ بمشروع نسبه نيوتيني " علم الإنسان" متأثراً بالتجريبيين " جون لوك" وغيرهم.. للمزيد ينظر: أطلس الفلسفة تأليف " بيتر كوزنمان وفرانز فيدمان" ترجمة جورج كتورة. وكتاب:

E.J.Craigs, « the mind of god and the works of man » Oxford, 1987, Ch.1 and 2

⁴ ينظر: محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص12-13.

بفعلها لما يمكن لأيّ إنسان آخر فعله، وبما أنّه يريد اكتساب اعتراف الآخرين من حيث فرادته، وتميّزه، وبينونته، فهو لا يمكن أن يحيا إلا ضمن الجماعة التي تمثل الدولة، كما أنّه أمر تاريخي.¹ معنى ذلك أنّ الفردانية عند تلامذة "هيغل" لا توجد خارج المجتمع، إنّما تتكوّن في أحضانه، أي أنّ هويّتها يمنحها لها بشكل رسمي المجتمع المتجسّد في الدولة.

ويرصد لنا "كوجيف" تطوّر الفردانية، ففي أول عهد التّاريخ، كان عهد سيادة الدولة وانتقاء الفرد (اليونان) وتبدّت الملامح الأولى لمفهوم الفرد في مفهوم "الشّخص القانوني" الذي قال به الرومان، لكنّه كان الفرد النّخب المجرّد. أمّا في المسيحية، فهي تؤكّد على جانب الفردية الإيجابي وتدعو إلى تحويل الشّخصية الوثنية الكونية العضوية إلى شخصيّة مسيحية وفردية، ومقتنعة، من خلال تصوّره لمثال فردي وجماعي، يسعى إلى تحقيقه في عالم آخر ليس العالم الذي يعيش فيه، فلا يولد المرء فرداً، وإنّما يصيرُه. رغم تحرّر الفرد (العبد) من السيّد في الدنيا، فإنّه مع ذلك بقي عبداً في ذاته ولذاته (الاعتقاد بأنّه عبد ربّه، الذي صنعه بيده ويحيا له).

يضيف "كوجيفو" أنّ هذا الخيال، رغم أنّها نزوع إلى الفردية، لكنّه اعتبر الخيلاء خطيئة فظلّ الفرد يفهم ذاته من خلال المسيحية.² أي أنّ الفردانية ظهرت بشكل رسمي لدى الرومان من خلال القانون، الذي يوضّح واجبات وحقوق المواطن الروماني، لكنّها فردانية مقتصرة على النّبلاء دون الآخرين (العبيد) الذين يُعتبرون مجرد سلعة، وتأتي المسيحية لتعطي الفردانية معنى آخر التي لن تتحقّق إلا في العالم الآخر بعد موت المرء.

لكن يأتي الإنسان المسيحي -يضيف كوجيف- ليرى بأنّه لا يمكن تحقيق الفردية إلاّ بتجاوز المسيحية كخطوة أولى أقدم عليها مثقفو عصر النّهضة، فالمثقف البرجوازي لا يشبه السيّد كونه لا يحارب، فهو كذلك لا يشبه العبد، بما أنّه ليس عبداً، لكونه لا يشتغل، أي

¹ ينظر: ألكسندر كوجيف، إيريك فايل، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغلبيين، ترجمة: محمد الشيخ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص81.

² المرجع نفسه، ص86-87.

أنه لا يفعل في الواقع، لذلك لا يمكنه إلا تصوّر المثال الفردي، الذي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال الفعل، الذي ستحقّقه له الثورة الفرنسية،¹ بعد أن تغيّرت نظرتّه (المتقف النهضوي) إلى العالم، فلم يعد شرّاً رذيلًا، إنّما صار يرغب في الاستمتاع به، ويطلب اعتراف الآخرين به كموهبة، وعبقريّة، لا يطلب " الاعتراف"، بقدر ما هو يطلب "الاشتهار"، فمن خلال نقد متقفو الأنوار للدين، استطاعوا تحويل الإنسان إلى كائن فاعل، وأعادت إليه الثقة بالنفس عن طريق الثورة، بالرغم من كون لغة هذا النقد تفعل فعل الدعاية، التي تحتمي بعالم متخيّل شأن لغة رجل الدين، وإن كان العالمان مختلفان، فعند الأوّل عالم دنيوي، أمّا الثاني، فهو عالم أخروي.² واللغة التي يقصدها " كوجيف " مختلف الشعارات، التي نادى بها الثورة الفرنسية المستقاة من عصر النهضة، مثل " الحرية " و" المساواة " و" العدل " الخ التي سنعود إليها في المباحث الموالية وإن كان " كوجيف" يربط ظهور الفردية ببروز البرجوازية.

3. العدميّة (Nihilisme):

تعني الإنكار المطلق، وهي نظرة ترفض أيّة أفكار إيجابية، وأوّل من استخدم اصطلاح العدميّة "جاكوبي"، واكتسب شعبية بفضل رواية " تورغنيف" أي " آباء وأبناء". وكان الرجعيون في روسيا يطلقون على الديمقراطيّين الثوريّين اسم العدميين ناسبين إلى مؤيدي "تشييرنفسكي" إنكارا غير مشروط لكلّ الحضارة السّابقة، والحقيقة أنّ الديمقراطيّين الثوريّين، بينما كانوا يرفضون القنّانة والنظام البرجوازي، كانوا يضعون برنامجهم الإيجابي الخاص ذا المثل العليا الاشتراكيّة، وقد فرّق "لينين" بين العدميّة مثلا في فلسفة " نيتشه" الذي أعلن " إعادة تقييم القيم" أي إنكار كلّ قواعد الأخلاق، والعدالة التي وضعتها الحضارة الإنسانيّة.³ نفهم ممّا سبق أنّ مصطلح العدمية وُظف لأول مرة في الجانب الأدبي بالتحديد في الرواية وكما

¹ المرجع السابق ، ص88.

² المرجع نفسه، ص88-89-90.

³ رونتال بودين، الموسوعة الفلسفيّة، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1974، الطبعة الخامسة، 1975، ص249.

رأينا، اكتسب المصطلح الطابع السياسي في الإتحاد السوفياتي بإطلاق صفة العدميين على الثوار، لكن يظهر في الشرح بأن هؤلاء الثوار لا يرفضون قيم البرجوازية فحسب، بل يأملون في إحلال مكانها قيما جديدة، وهي قيم الاشتراكية، وهذه ملاحظة جد مهمة، مما يناقض الشرح الأول المتمثل في فكرة الإنكار التام، أو كونها نظرة ترفض كل أفكار إيجابية.

ونجد "محمد الشيخ" و"الطائري" يؤكدان في كتابهما "مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة" أن "نيتشه" أول من ذكر مبدأ العدمية، ويقصد بهذا المبدأ، أن لا قيمة للقيم، أي أن ما كان في العصور السالفة من مبادئ راسخة، ومثلا عليا سامية، صار مع مجيء عصر الحداثة، عدما أفقد القيم كل معنى أو حقيقة. والحق أن - كما يضيفان - حركة التنوير استبقت "نيتشه" إلى تقرير مبدأ العدمية وكان ذلك من خلال كشفها عن أساس المثل الدينية والقيم الأخلاقية والمبادئ السياسية، فعرّتها وأبانت نهايتها. غير أن جديد "نيتشه"، هو وصفه عدمية الأزمنة الحديثة من محاولة، وميل إلى البحث عن قيم جديدة، تعوّض بها القيم المنهارة، نتيجة أفول عالم الآلهة، وإحساس الإنسان الحديث بالتقلّب، والتبدّل الدائمين، وفقدانه لمرجع ثابت يستند إليه¹ وبحثت الفلسفة الحديثة كما يستطرد "الشيخ" في قوله عن قيم هي في النهاية، من طينة القيم السابقة نفسها أي كونها ميتافيزيقية متعالية أفلاطونية.

صحيح أن حركة التنوير كانت الأسبق من خلال إنكار قيم الفكر المسيحي النازعة أكثر إلى الميتافيزيقا، رغم عدم تصريحها بذلك، أي لم تسمي هذا السلوك بالعدمية، لكن جاء "نيتشه" ليفعل ذلك، أي أنه لم يعيش في تلك الفترة، ربّما هذا هو سبب أسبقية التنوير. نستنتج من هنا، بأن العدمية هي سلوك مزدوج، فعل إنكار وإحلال في آن واحد، إنكار قيم موجودة، وإحلال قيم جديدة مكانها، ولم يكن "نيتشه" الوحيد الذي فعل ذلك، بل هناك فلاسفة ومفكرين، وحتى علماء آخرين تجرّأوا ليسلكوا السلوك نفسه، كل ذلك رغبة في بناء فلسفتهم الخاصة، وهذا ما سنراه في الفصل الثالث، وقبل أن نعرض الحركات التي أسست للحداثة، لا بأس من التعرّض إلى ما قاله أحد

¹ ينظر: محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، 14.

المحاضرين الفلاسفة عن العدمية النيتشويّة، في تسجيل صوتي (mp4) نقصد الأستاذ الجامعي " فيري" (Luc Ferry) الذي اهتمّ بشرح فلسفة "نيتشه" مؤكّدا الاستنتاج السابق، فيقول:

" انتشر معنى نقول عنه خاطئ لمفهوم العدميّة لدى الأغلبية، وهو أن لا نؤمن بأيّ قيم، فنقول عندما نفكر في فنّ "البانك" (Punk) أنّ الشّبّاب يرفضون القيم، وينكرونها لما نراهم في حالة تشاؤم، وتعني كلمة (Nihil) في اللاتينية " لا شيء"، نجد في فكر " نيتشه" العكس، فهو أن تكون لدى شخص قيم متعالية يؤمن بها بقوة كبيرة، فنجد الاشتراكي الذي يؤمن بالتطوّر وبمجتمع دون طبقات، حيث لا يوجد الاستغلال وهكذا.. هو الإيمان بقوة قيم ما، فيقوم بمعارضة الواقع باسم هذا العالم المثالي، الذي خلقه منذ زمن بعيد، مهما اختلفت الأسماء التي سُمّيت بها هذه العوالم (الجنّة المسيحية، أو المجتمع الشيوعي..)، ويطلق "نيتشه" على هذه العوالم اسم الأصنام، التي طالما رغب هذا الإنسان تحسين حياة البشريّة عن طريق توظيفها، فبخلق هذا العالم المثالي، نسينا قيمة الواقعي، كما أفسدت الطبيعة البشريّة، لأنّها وظّفت عالم المثل لتكذب، وتُلقّ على الآخرين...¹

لقد شكّلت الحداثة حركات مختلفة في جميع مجالات الحياة التي عرفتها أوروبا، لنرى الآن هذه الحركات بالتفصيل في المبحث الموالي.

¹ Luc Ferry, explique Neitzsche, volume₁ – You Tube. MP4. Vue en Mai 2016.

المبحث الرابع: حركات الحداثة

يختزل "هنري بولاد" (Boulad) الحداثة في بضع كلمات هي اكتشاف الإنسان كذات مقدّسة ومتحرّرة، وبداية رفض كيان ميتافيزيقي "الله"، وأنّ جذورها تعود إلى عصر النهضة (renaissance)¹ ومختلف العصور التي تلتها في أوروبا، وسنبدأ بأول حركة من حركات الحداثة التي تعرّضنا لها باختصار في المباحث السابقة، وهي حركة النهضة.

1. حركة النهضة (la renaissance):

يشير "عصر النهضة" إلى تغيير عميق ودائم، وتحوّل في الثقافة، والسياسة والفنّ والمجتمع في أوروبا ما بين عامي (1400-1600) والكلمة تشير إلى فترة من التاريخ، وإلى نموذج أكثر شمولاً من التجدد الثقافي، وهي مشتقة من كلمة فرنسيّة تعني "إحياء". ومنذ القرن التاسع عشر استخدم المصطلح، لوصف فترة من التاريخ الأوربي، شهدت إحياء التقدير الفكري والفني للثقافة اليونانية-الرومانية الذي أدّى إلى ظهور المؤسسات الفردية والاجتماعية، والثقافية الحديثة، التي تحدّد هويّة الكثيرين في العالم الغربي اليوم.² ويعرّف المؤرّخ الفرنسي "جول ميشليه" (Michelet) في كتابه "تاريخ فرنسا" المنشور عام 1855 أسماء "عصر النهضة" يعني بالنسبة له:

"... اكتشاف العالم، واكتشاف الإنسان. القرن السادس عشر... بدأ من كولومبس إلى كوبرنيكوس إلى جاليلو، ومن اكتشاف الأرض إلى السماوات. لقد أعاد الإنسان اكتشاف نفسه"، فعند "ميشليه" لم يبدأ عصر النهضة في إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وإنّما في القرن السادس عشر..³ وتميّز هذا العصر بظهور ما يسمّى بالانزعة الإنسانيّة (humanisme).

¹ Henri Boulad : le christianisme face aux défis de la modernité, conférence diffusée par : le bonnet des patriotes : le front de la ré-information, Canada. Vue en Février 2016.

² جيري بروتون، عصر النهضة، ترجمة: إبراهيم البيلي محروس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية - القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، ص66.

³ المرجع نفسه، ص15.

أ. النزعة الإنسانيّة (humanisme):

وردت الكلمة في موسوعة "اللانء الفلسفيّة" كونها حركة فكريّة يمتثلها "إنسانيو" النهضة (بترارك¹، إراسم²، وغيرهم)، وتتميّز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري، وجعله جءيرا، ذا قيمة وذلك بوصل الثقافة الءءئة بالثقافة الءءمة في ما يتعدّى العصر الوسيط والمدرسية. يقول "ءي روجمو": "تدلّ الإنسانيوة على تصوّر عام للحياة (السياسية، والاقتصاديوة، والأخلاقية) فهي تقوم على الاعتقاد بخلص الإنسان بالقوى البشريّة وءءها. وهذا اعتقاد يتعارض بشدّة مع المسيحية إذ كانت في المقام الأول هي الاعتقاد بخلص الإنسان بءرة الله وءءه"³.

نء الفكرة نفسها في قول "فيليب مونيه" (Monnier) الذي أورءه لنا "اللانء" في موسوعته: "ليست الإنسانيّة، حب العصر الءءيم وحب، إنّها عباءته (...). وليس الإنسانيّ هو الإنسان الذي يعرف الءءامى ويستوحي منهم، إنّء ذلك الذي يكون منبها منسحرا بنفوذهم وسحرم لءرة أنّه يقلّءهم حرفيّا، يحاكمهم، يكرّهم، يتبنّى نماءجهم أمثلتهم آهتهم، وحياتهم، ولغتهم (...). لا تنزع

¹ فرانشيسكو بتراركا أو بترارك 1304-1374، كان باءا إءاليا وشاعرا واء أول الإنسانيين في عصر النهضة، أسس في القرن 16 "بئرو بمبو" نموءا للغة الإءطالية الءءئة على أساس أعمال بترارك وجيوفاني بوكاتشو، وخاصة ءانتي ألبغبيري. أءارت سوناتاته (أغنية قصيرة) الإعجاب في أوربا، وءرى تقلبءها على نطاق واسع ءلال النهضة وأصبء نموءا للشعر الغنائي، وسميت بالسونتيه الإءطالية أو البتراركية، حيث قام بترارك بتطوير هذا الجنس الأدبي. جاء بترارك قبل الحركة الإنسانيّة، لكنّه يتميّر بالعءيد من صفاء الإنسانيّين، لذلك يُلقب من البعض بأب الإنسانيّة، ويكتب بترارك جميع كءبه النثرية باللغة اللاتينية بينما يكتب قصائءه الشعرية بالعامية الإءطالية. لءراءة المزيد ينظر:

Carol Everhart Quillen, rereading the Renaissance : Petrarch, Augustine, and the language of Humanism, Universty of Michigan press 893 Greene Street Anne Arbor, MI 48104- 3209. <http://www.press.umich.edu> vu le 9-11-2017.

² ءيسءريوس إراسموس 1466-1536 فيلسوف، وكاتب، وئيولوجي، هولءدي، أسءى ءءماء للتعليم بحيث نشر مؤلّفاء كثيرة تناول معظم مظاهر التربية وقضاياها الهامة مثل الطريقة والمحتوى، وآءاب الطّفولة، وتعليم اللغة، كان يكتب باللاتينية، كما ترجم الكتاب المقدّس. للمزيد ينظر: katalog der Deuschen National bibliothek من الموقع: <https://portal.DNB.De/opac.Htm>. vu le 09/11/2017

³ ينظر: أنءري لالانء، موسوعة أنءري لالانء الفلسفية، المءلء الثاني، تعريب: ءليل أحمد ءليل، إشراف: أحمد عوباء منشورات عوباء، بئروت- بارس، الطبعة الثانية، 2001، ص566-569.

إلى شيء أقلّ من إلغاء الظاهرة المسيحية.¹ كما تتأكد فكرة إلغاء الظاهرة المسيحية عند "فريدريك نيتشه" (Nietzsche) في كتابه "الرسائل الأخيرة" (dernières lettres) في قوله:

" الحق أنّ عصر النهضة كان أوّل محاولة جسورة عظيمة تجرّت على أخلاق المسيحية الوهنة وعلى قيم الانحطاط المتآكلة. لقد تجاوزت الرّوح المسيحية السّقيمة استبدالها بنوازع الحياة السّليمة، وهذا ما يفسّر ابتدار النهضة إلى الهجوم على قلب الحياة السّليمة، عيّنا به الكنيسة"، ويضيف في كتاب " إرادة القوة " الجزء الثاني:

"وما ذاك الهجوم إلّا أمانة قوّة ودليل احتفاء بالعيش، وعلامة قدرة على تجميل الوجود لئن نمّت حركة النهضة عن شيء، فقد نمّت عن القدرة على قول " نعم" للحياة، ولئن حفظت من الدّيانة شيئاً، فقد كانت ديانة ما كان من شأنها أن تقول للدّنيوية " لا ".²

لقد كان فكر العصور الوسطى يتّسم بهيمنة العقيدة اللاهوتية على العقول، وطغيان صورة الإنسان المتشائم، الضعيف، والخائف، من ارتكاب الخطايا والدّنوب في كلّ لحظة والزهد في حياة الدّنيا واحتقارها، واعتبارها دار عبور إلى الحياة الحقيقية حياة النعيم، والخلود في الدّار الآخرة، فكّلما افنقر الإنسان أصبح أقرب إلى الله فهو ليس عارا أو عيبا في القرون الوسطى، بل على العكس، كان دليلا على التقى والورع والقرب من الله. وأخيرا هيمنة العقلية الرمزية أو الخيالية على وعي الناس كالمعجزات، وغلبة الوعي الأسطوري على الواقعي المحسوس، أو الوعي التّاريخي.³ أي التّصديق بكلّ ما يُروى مثلا، عن ظهور مريم العذراء أو أحد القديسين الخ.

فمجتمع القرون الوسطى كما يتبيّن لنا في الفقرة السّابقة، يرى هذا العالم - كما يقول نيتشه- كاذب ومضلل ومخادع وزائف من الأفضل مقاومته، ويكون هذا الرّفص للعالم الواقعي

¹ المرجع السابق، ص566.

² ينظر: محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، محمد الشيخ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2008، ص179.

³ ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التتوير الأوربي، ص18-19.

بثلاث طرق: أولاً، عن طريق الفضول كما لو كان الجزء المهم في مكان آخر. ثانياً الاستسلام بالافتتاح بأن هذا العالم ليس ضرورياً. ثالثاً، ودُّنا واحترامنا لا يستحقهما العالم الذي نعيش فيه، لأنه غير مخلص لنا وغير شريف.¹ أي لا يحقق لنا ما نريد وهذا ما رسخته الكنيسة في عقول الناس آنذاك.

لقد ظهرت النزعة الإنسانية أول ما ظهرت في المجال الفني والأدبي، ويرجع بعض الدارسين ذلك إلى القسم المتأخر من القرون الوسطى (الحروب الصليبية) حيث انتشر تيار من الأغاني المبتذلة، المؤلفة من طرف الجنود المنتصرين، والكتبة (الطلبة) تُمدد التمتع بالحياة وملذاتها وكانت هذه الأغاني مفرطة في وصف التواحي الحيوانية، لأنها كانت تعيش في الخفاء، وجاءت هذه الأغاني على هذا المنوال:

نحن في تجواننا

مغبتون مشرفون

تارنتاراتانيو

نأكل حتى الشبع

نشرب حتى الثمالة

تارنتاراتانيو

نضحك حتى تتمزق خواطرنا

نضع الخرق على أجسادنا

تارنتاراتانيو

نمرح إلى الأبد

ننهل من الجحيم

تارنتاراتانيو

¹ ينظر: فريدريك نيتشه، إرادة القوة (محاولة لقلب القيم)، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2011 ص232-233.

أخ كاثوليكي

رجل رسولي

تارنتاراتانيو

تلتصق صدور بعضنا ببعض

أخ يعانق أخاه

تارنتاراتانيو¹

نلاحظ التّعني بكلّ المحرّمات المنبوذة من طرف الكنيسة، وذكر كلّ السلوك المرادفة للخطايا كشرب الخمر، واللّهو عوض الحزن والتشاؤم، والزهد والتّعبد في الكنيسة، كما يدلّ على حياة البذخ والمجون التي تعيشها بعض الفئات، ولم يسلم الكاهن من ذلك يعود هذا ربّما إلى جعله مصدرا للسّخرية، بحيث نُعت بالمختنّ، لما تقول الأغنية " أخ كاثوليكي ... رجل رسولي ... تلتصق صدور بعضنا ببعض " أو توجي إلى الرغبة في المساواة بين الكهنة وعامة الناس، كون الكاهن كان له شأن عظيم آنذاك، تتحني له الرؤوس في خشوع. بالإضافة إلى الدّعوة إلى المساواة، نجد الاهتمام بالرغبات الجامحة للذّات الإنسانيّة كالضحك، والشرب، والأكل، والنساء الخ.

وحالما نشأ الأدب العلماني، صدر التّمع الوثني نفسه بخيرات الحياة، الرّفيع منها والوضيع فالشّعراء المغنّون "التروبادور" حولوا الفروسية المسيحية إلى تمجيد الحب الإنساني. كما أنّ "دانتّي" وغيره من شعراء شمالي إيطاليا، أخذوا يكتبون بأسلوب رقيق جدا، يرمز إلى الأشياء السّماوية في صور أرضيّة.² لقد درس (دانتّي أليجييري) (1265-1321) منذ حدائته التراث اللّاتيني القديم، وهو أوّل من كتب باللغة العامية (الإيطاليّة) معبّرا عن مختلف الآراء والعواطف

¹ ينظر: جون هارمان راندال، تكوين العقل الحديث، الجزء الأوّل، ترجمة: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1966 ص185-186.

² المرجع نفسه، ص187.

الإنسانية، مما جعل منها لغة مستقلة بذاتها. كما تحدّث في كتابه "الملكيّة" باللاتينية عن آراءه السياسيّة، وناد فيه بضرورة وجود سلطة زمنيّة دنيويّة، وسلطة رويّة دينيّة، وعدم تدخّل السلّطة الدنيويّة في الشئون الدنيويّة والسياسيّة، وأن تتفرّغ الكنيسة والبابوية للمسائل الدنيويّة، من توضيح للتعاليم المسيحية، والدعوة إلى الخلق القويم،¹ يكمن خلف هذا الرفض لتدخّل السلطة الدينية في الشئون السياسية الرغبة في التحرّر من قيود الكنيسة.

كما عُرف "دانتي" بكتابه "الكوميديا الإلهية" التي تنقسم إلى ثلاثة أجزاء: الجحيم، والمطهر، والفردوس، وهي تضمّ مائة أنشودة، أربعة وثلاثين للجحيم، وثلاثا وثلاثين لكلّ من المطهر والفردوس. لقد أمضى "دانتي" ما يقرب من ثمانية عشر عاما في وضع الكوميديا، التي تعتبر موسوعة، صبّ فيها كلّ أنواع المعارف السياسية بأسلوب شيق، استعرض فيها المجتمع عبر العصور، فبكتابه "الكوميديا الإلهية"، ساعد على خلق لغة جديدة، هي اللغة الإيطالية الحديثة إذ جعلها قادرة على التعبير عن كلّ الأمور والأحداث، والأحاسيس، كما جعلها لغة غنيّة وراقية.²

كما ظهر الجانب الإنساني لدى الفنّانين، إذ جاء تحرّر الفنّان وفكره وشعوره، لكي يحزّر الفن من أشكاله التقليديّة، وظهر ذلك في فنّ التصوير، والنحت في إيطاليا، ثم فن العمارة مستوحيا من الفنّ الروماني واليوناني في العصور القديمة، رغم بقاء الرّوح المسيحية بحيث كان الأغنياء والأمراء يتنافسون على الفنّانين، الذين يبنون لهم أجمل القلاع والقصور ويرسمون لهم صورا مختلفة، فيعكس من خلال تلك الأعمال جمال الطّبيعة، وكذلك أحاسيس الفنّانين، وأذواقهم وانطباعاتهم.³ نفهم من ذلك أنّه رغم التّحرّر في الأعمال الفنية من خلال عكس الرّوح الإنسانيّة في اللّوحات والأعمال الفنية الأخرى، لكن مازالت الرّوح

¹ ينظر: جلال يحيى، أوربا في العصر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1981، ص 285-286-287.

² المرجع نفسه، ص 287-288-289.

³ المرجع نفسه، ص 279.

المسيحية تنبض في قلب هذه الأعمال، وذلك لما يرسم الفنان الشخصيات المعروفة في الديانة المسيحية، كالمسيح أو العذراء وغيرهم.

كما ظهرت مدارس للتصوير في إيطاليا في القرن الرابع عشر، وكانت صورها لا تزال تتميز بالجمود في أول الأمر، رغم زيادة ظهور جمال الوجه والجسم، ازداد بالتدريج هذا الاتجاه وظهر بعض كبار المصوّرين، أشهرهم (جوليو) (1266-1337) الذي كان مصوّراً ومهندسا معماريا، ونحاتا، أدخل إلى الصّور عناصر الإحساس والعاطفة، وقوة التعبير، من أشهر الصّور التي رسمها صورة المسيح وقد فارق الحياة، ومريم العذراء تحمله وهي جاثية وحوله بعض القديسات، والملائكة، وقد ارتسمت علامات الحزن والأسى على وجوه الجميع. وقد مهّد "جوليو" الطّريق لرسمي القرن الخامس عشر " ليوناردو دافنشي" (Davinci) (1452-1519) و"ميشيل أنجلو" (Angelou) (1475-1564) وغيرهم.

وجد الصورة التي رسمها "دافنشي" العشاء الربّاني: تصوّر المسيح وحوله الحواريون أمام مائدة عليها الخبز وأقداح الشراب، ارتسمت على وجه المسيح تعبيرات الألم، والاستنكار للخيانة، بينما ارتسمت أحاسيس متباينة على وجه كلّ من الحواريين، مثل الألم، والخوف والدّهشة والاستنكار، والجزع، والبراءة، والغضب.¹ كالاتي:



الصورة (1) تمثل العشاء الربّاني²

¹ المرجع السابق، ص 280-281.

² <https://images.rapgenius.com> vu le 17-10-2017

كما وصل فنّ النّحت إلى مستوى رفيع، ومن أشهر النّحاتين "دوناتللو" (Donatello) (1466-1386) ومن آثاره في النّحت تمثال القديس "جيوفاني" الموجود في "فلورنسا" وهو جالس على مقعد، وفي ملامح وجهه قوّة شخصيّة. كذلك نجد تمثال قائد الجنديّ البندقي "جتاميلاتا" الفارس على صهوة جواده، تظهر عليه القوّة والعزم، والسلطة، والحياة، والنشاط، كما تظهر على الحصان القوّة، والرّشاقة¹



الصورة (2) تمثال قائد الجنديّ البندقي "جتاميلاتا" الفارس على صهوة جواده²

تدلّ الأمثلة التي أوردناها باختصار، أنّ الحداثة بدأت قبل القرن الخامس عشر، وبالتحديد في مجال الأدب وفنّ التصوير، بسبب التّأثر الشديد بالأدب اليونانية، المعروفة مثل فن التراجيديا، نذكر كمثال عن ذلك "ميديا" (Medea) كتبها الشاعر "يوريبيدس" (Euripide) عام 431 ق.م موضوعها انتقام ميديا عندما هجرها زوجها جازون (Jason) ليتزوَّج ابنة ملك "كورنثة" التي تارت ثأرتها فعملت على موت منافستها ثمّ قتلت أولادها هي نفسها، ولقد صوّر "يوريبيدس" بنجاح غضب "ميديا"، وثورتها، ورياءها، والاعتمالات الداخليّة في قلبها، والاضطراب الوحشي الذي ينتصر على عاطفة الأمومة.

¹ ينظر: جلال يحيى، أوروبا في العصر الحديث، ص 382.

² <http://www.wga.hu> vu le 17-10-2017

كما يقدم "يوربيدس" البطل "هيبولوتوس" في مسرحيته "تنويج هيبولوتوس" في 428 ق.م مُثنيا على دوره بما فيه من الاعتزاز الشديد بالكرامة، والرقبة البارعة والنبل، كما سلط الضوء على شخصية فايدرا - عشيقه هيبولوتوس- التي تتميز بقوة العاطفة، وتصوير الهذيان الخادع للمخيلة، والمغرر بالإرادة، المثير للترغبات المتناقضة داخل قلب يرغب ولا يرغب، ويحدث أن يقدم المصاحبة المادية للبؤس والآلام، مثل الأسماك، والعجز، وعلامات الشيوخوخة.¹ هذا إذن عن طريقة ظهور الجانب الإنساني في الأدب اليوناني بجعل الإنسان - يمثله البطل التراجيدي مثلا- مركز الاهتمام، عوض إهماله أثناء سيطرة الكنيسة في كل مجالات الحياة. ننتقل إلى حركة أخرى من حركات الحداثة.

2. الحركة العلمية:

طوّر جيل من المثقفين في بداية القرن الخامس عشر، طريقة جديدة للتعلّم مأخوذة عن المؤلفين الكلاسيكيين الإغريق والرومان، يُطلق عليها "الدراسات الإنسانية"، وأطلق هؤلاء الباحثون على أنفسهم "الإنسانيون"، واشتركوا في مهمة لفهم، وترجمة، ونشر وتعليم نصوص الماضي، كوسيلة لفهم، وتغيير حاضرهم، ويكمن نجاح الحركة الإنسانية في زعمها - كما يقول "بروتون"- تقديم أمرين لأتباعها: أولهما، عززت الاعتقاد القائل بأنّ التفوق في الكلاسيكيات يجعلك إنسانا أفضل وأكثر "إنسانية"² قادرا على التفكير في المشكلات المعنوية، والأخلاقية، التي كان يواجهها الفرد فيما يتعلّق بعالمه الاجتماعي.

¹ ينظر: أمين سلامة، الموسوعة الكلاسيكية للمسرح اليوناني والروماني: مسرحيات يوربيدس، الناشر مكتبة مدبولي جمهورية مصر العربية، 1988، ص 11- 12 - 23.

² إن كلمة "إنسانية" (humanisme) ليست ببساطة شيئا ما جيدا وطنيا، بل "ية" أو (isme) معينة، تصوّر فلسفي محدّد يبرّر ممارسة سياسية محدّدة تماما. نمت هذه الفلسفة في مثل التّوير، جوهرها تأليه فكرة الإنسان المحدّدة تماما مع قمع وحتى تدمير لجميع أولئك الذين لا يندرجون ضمن هذه الفكرة. كما أنّها مرتبطة بفكرة الحرية التي لا تُفهم على أنّها ضمّ الشعوب والتّقافات كلّها في التّقافة الأوروبية، يبرز من هذه الفكرة الإزدراء والكرهية تجاه التّقافات التي تقاوم ذلك. حسب "موزا" أنّه نوع من التغليب للكلمة حيث تفقد معناها الحقيقي سنعود للفكرة بالتّفصيل لاحقا في الفصل التّطبيقي حيث سنقدّم أمثلة أخرى لقراءة المزيد ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ترجمة: عياد عيد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ، 2012 ص 168.

أمّا الأمر الثّاني، كونها أُنعت الطّلاب والموظّفين، بأنّ دراسة الكلاسيكيّات قدّمت المهارات العمليّة المطلوبة لمهنة مستقبلية، مثل السّفير، أو المحامي، أو الكاهن، أو السكرتير في إطار طبقات من الإدارة البيروقراطية، التي بدأت في الظهور بأوروبا خلال القرن الخامس عشر.¹

يظهر لنا حسب قول "برتون" رؤية النزعة الإنسانيّة في جانبها السّلبّي وحسب، في حين يتناسى جوانبها الإيجابيّة، والدليل قوله من أنّها ليست احتفاءً مثاليًا بالمشاعر الإنسانيّة، كما كانت تزعم في الغالب، ولكنّها برجماتية إلى حدّ بعيد، وأنّ ميراثها في عصر النهضة أكثر تناقضًا ممّا يعتقد الكثيرون، ويرجع ذلك إلى أنّ لغتها لا تزال شديدة الإغراء² على الرّغم من كونها تخدم الطّبقة البرجوازية أكثر.

إنّ أوّل من قال بتطبيق المنهج التجريبيّ - الذي يمثّل مرحلة انطلاق للمجال العلمي - هو الزّاهب "روجي بيكون" الذي عاش قبل "فرانسيس بيكون" فقد كان يبرّر درس الرّياضيّات بأنّها تساعد على فهم الدّين، إذ كان يظنّ أنّ الغاية من المعارف الإنسانيّة هي خدمة الدّين، وما عدا ذلك فهو عبث أو كفر، إذ كان من المألوف عند علماء القرون الوسطى، البحث في الموضوع الذي يتناوله بحثًا فلسفيًا، ولكن رجال النهضة رأوا خطأ هذه الطّريقة، فقاموا يدعون إلى التجربة³ أمّا الناحية التي خدم بها "روجي بيكون" النهضة، فتنحصر في دعوته إلى جمع المعارف بملاحظة الطّبيعة دون جمعها من الكتب، ثمّ كان ينتقص الذّهن فيقول:

" إنّنا إذا فكّرنا في موضوع، فيجب أن ألاّ نأتمن ذهننا، ولا نثق بالنتيجة التي وصلنا إليها إلّا بعد أن نمتحن هذه النتيجة بالتّجربة، لنرى هل هناك فرق بين قياس الذّهن وقياس اليد أو بين التّفكير المجرّد والتّجربة العلميّة" كما يؤكّد "بيكون" - في موضع آخر - أهميّة البحث التجريبيّ بذكر الفوائد التي ستجتم عنه في المستقبل قائلاً:

¹ جيرري بروتون، عصر النّهضة، ص 40.

² المرجع نفسه، ص ن.

³ ينظر: سلامة موسى، ما هي النّهضة، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثقافة، جمهورية مصر العربيّة - القاهرة، 2012 ص 42.

" إءنى أءءء أن البشء سوف يعءءقون المبدء الءى أرصدء له ءىاءى، مبدء البءء كما لو كان، أى البءء من البءىهفاء، لأن البءء هو مذهب الأءرار، إء ينطوى على إءاءة الفرصة للءءربة وعلى ءقءا فى أن نءطئ ونءشء ونءوء إلى الءءربة، ونحن العلمفاء فى الروء البشءى سنءرب ونءرب، وعلفنا فى القرون القاءمة مع المءاولاء والأءطاء، ومع آام البءء ومءاعبه أن نءرب فى القوانفن، والءاءاء، وفى نؤم النقوء، ونؤم الءكومات ءءى نرسم الطرفق الوءفء إلى أبعاءنا البشرفة كما اءءء الكواكب إلى أفلاكها، ثم نسرر فى وفاق بءافء إءشائى عظم نءو الإءءاء، والنؤام والقصد.¹ لم فءع كما رأفنا روءى بفكون بالمنءء الءءربى فءسب، بل طالب بنءبفقه على الواقع، وفى ءمفع المفاءفن مؤءءا بأنءه مذهب الأءرار بنءعبفر آءر، فرفء أن فءءرر فكر الإنسان من المفاءففرفة المءضة من ءلال ءكون معرفءه للءالم بءواسه.

وهذا ما فعله ففما بعء الإنءلفرى " فرانسفس بفكون" (Bacon) الءى وءع لأول مرء المنءء الءءربى المبنى على المعرفة، أى أن المعرفة آأى بوساطة الءواس، فقء ناء "بفكون" بمنءء ءفء فى العلوم، ءفر أن منءهءه، لم فكن فسءلزم مءاءمة قبلفة لءقائف لا فمكن الشءك ففها كما عءء "ءفكارء". فقء ءعا إلى منءء اءءبارى ءءربى مءض فبءأ بملاءظة أشفاء وءواءء ءاصءة، وفءءرك نءو ءعمفماف أوسع فأوسع، وهءه القضافا فمكن إءباء ءطنها بالءءربة وعلى ذلك كان اءءمامه الرئفسى بالمنءء الاسءقراءى الءى فصل المرء عن طرفه من ملاءظة الءواءء إلى ءعمفماف اءءمالفة فقط. كما كانت عءءه نظرفة فى النؤصفف أفضا، وفى المباءئ الموءهة فى الءأرفق الطبففى، ووءع ءبءا بالأشفاء الطبففة ءولنا، فلا فنبغى ءصفف الأشياء ببساطفة على أساس أوءه الءشابه السطءفة فقط، بل فءب أن نوءه انءباهنا إلى ءقسفماف الأنواع فى ءلك الطبففة.² فشتغل المنءء الءفء الءى أوءءه "بفكون" عوء منءء الاسءقراء، عن طرفق الءءءاء البسفط أى وءع قوائم بما نراه فءءء

¹ المرءء السابق، ص 43.

² ففظر: سءفوارء ءامبشفر، فلاسفة عصر العقل(فلاسفة القرن السابع عشر)، ءرءمة: ناظم طءآن، ءار الءوار للءشر والءوزفء، سورفة - اللاءفة، الطبعة الءاففة، 1986، ص 18.

معا في الطّبيعة، بطريقة تجريبية منهجية تعتمد على ضروب الرّفص والإبعاد الصّحيح، ومثال عن ذلك، أنّه إذا لوحظ اقتران عناصر: أ. ب. ج فلا يكفي تسجيلها فقط وهكذا إلى ما لا نهاية بل يجب أن تُجرى تجارب، تُبعد العناصر كلّ بدوره بشكل منهجي، كي يمكن اكتشاف العنصر الضّروري "أ" أو "ب" لإحداث "ج" وليس "أ" و "ب" معا، أو إذا كانا مهمّين معا فيجب إيجاد عنصر مشترك أعمّ بفضله يُعقبان العنصر "ج".¹ كما نلاحظ فإنّ ميزة "فرانسيس بيكون" - كما يقول "سلامة موسى" - أنّه نقل أوربا من التّفكير الفلسفي إلى التّفكير العلمي التجريبي، فالإنسان عند "بيكون" خادم الطبيعة ومفسّرها، كما يؤكّد أنّه "هناك عدّة أدلّة تدلّ على أنّه لا يزال في جوف الطبيعة أسرار كثيرة لها قيمتها العظمى، وليس لها شبة أو قرابة ممّا نعرفه نحن الآن، وهي بعيدة عن خيالنا لم نفقّف عنها بعد".²

ثمّ يأتي معاصره العالم الفلكي "غاليليو" (Galileo) المولود ثلاث سنوات بعد "بيكون" 1564 الذي لاحظ من خلال تجاربه أنّ الأجسام تسقط بسرعة واحدة مهما كان وزنها، كما صمّم التلسكوب الأنكساري ليؤكّد من خلال ملاحظاته عن طريق هذا التلسكوب، فرضية "كوبرنيكوس"³ (Copernic) القائلة أنّ الشّمس مركز منظومة الأفلاك السّماوية، كما وصل إلى نتيجة تقول أنّ المجرة درب واسع لنجوم منفصلة، تحوّلت هذه الاستنتاجات من الملاحظة تدريجيّاً إلى تصوّر الإنسان لمكانه في الكون، وبوجه خاص، تصوّره لحجم الكون في علاقته بالإنسان نفسه.⁴

¹ المرجع السابق، ص 20.

² سلامة موسى، ما هي النهضة، ص 44-45.

³ واصل أبحاثه قبل نهاية ق 16 "جيرانو برونو" ليكتشف معطيات جديدة تؤكّد نظريّاته، نشرها في أنحاء أوربا، كما أضاف إليها أفكارا جديدة مثل، كون الأرض لا تدور حول نفسها فقط، بل تدور حول الشّمس التي تُعدّ نجما صغيرا مقارنة بالنجوم الأخرى المنتشرة في المجرات، وقال باحتمال وجود كائنات أخرى تسكن في الفضاء الخارجي. فُبض على جيرانو سنة 1600، قُدّم إلى المحاكمة التي أدانته بالهرطقة، وحكمت عليه بالإعدام حرقا، وربط لسانه، وتجريده من ملابسه، وتقييد يديه وأرجله بقضيب من حديد، ليحرق في ميدان الزّهور وسط روما. يأتي "جاليليو" بعد 32 سنة ليؤكّد ما ذهب إليه هؤلاء العلماء الذين إنهموا بالهرطقة. لقراءة المزيد ينظر الموقع: www.maqalaty.com 02-10-2017 vu le

⁴ ستيوارت هامبشير، فلاسفة عصر العقل، ص 30.

لقد غيّر "نيكولا كوبرنيكوس" المولود في "توران" (Torun) شمال بولونيا¹ 1473 وجه إدراك العلمي للزّمان والمكان، وذلك بتقويض فكرة العالم المرتّب إلهياً، وبدلاً من هذا، أصبحت الأرض تصوّر على أنّها مجرد كوكب واحد في زمان الكون وفضائه الممتدّين بفضل كتابه الثّوري المطبوع في "نورمبرج" عام 1543.² يأتي "غاليليو" ليؤكّد هذه الفرضيّة، لكن لم ترحب الكنيسة بذلك لأنّها تثير الشكّ في مصداقية ما جاء في الكتاب المقدّس عن كون الأرض مركز الكون، لتدين الكنيسة "غاليليو" شخصياً فدعي للمثول أمام محاكم التفتيش، ليجبر في الأخير من التّصلّ من آرائه. أمّا فيما يتعلّق بالكنيسة، فهي لم تسلّم بما أتى به "غاليليو" إلّا بعد خمسة قرون، بالتّحديد في التسعينيات.³

واستندت انجازات "غاليليو" على مبدأين موجّهين للعالم الحديث: أولاً: على المرء أن يعتمد على الملاحظة لا على السلطة عندما يضع القضايا والفرضيات عن الطّبيعة. ثانياً: أنّه بالإمكان فهم عمليّات الطّبيعة فهما أفضل إذا عُرضت في حدود رياضيّة. وقد عُرض المبدآن في كتابه "محاورة عن منظومتين كبيرتين للعالم" وهذا مقطع من كتاب آخر (Saggiator) يتحدّث عن المبدأ الثاني:

"أنّ علينا أن نفهم الطّبيعة الفيزيقية الممثّلة في العلم بحدود خصائصها القابلة للقياس مباشرة فقط، وهي الشكل، والكميّة، والحركة". وهذا التّمييز بين ما يسمّى بالصفّات الأولى وهي صفات الأشياء القابلة للقياس مباشرة، وبين الصفّات الثّانوية (الرّوائح، والطّعم، والأصوات، والألوان) قد استمرّ الأخذ به خلال فلسفة العصر الذي تلا "غاليليو".⁴ وقبل أن نشير إلى المطبوعات التي ساهمت في تحديد ملامح فروع البحث العلمي، لا بأس من ذكر عالم آخر ساهم بالكثير في علم التشريح "أندرناس فيزيالوس" الذي طبع كتاب بعنوان "تركيب الجسم البشري"

¹ Voir : Jerzy Bukovski, sur les traces de Copernic, Le Courier, mensuel publié par l'UNESCO, organisation des nations unies pour l'éducation, Belgique, p5.

² جيرري بروتون، عصر النهضة، ص 96 - 97.

³ Henri Boulad : le christianisme face aux défis de la modernité, conférence diffusée par : le bonnet des patriotes : le front de la ré-information, Canada. Vu 20-2-2016.

⁴ ينظر: ستيوارت هامبشير، فلاسفة عصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر)، ص 31.

في بازل، ممثلاً بذلك بداية العلم القائم على الملاحظة وعلم التشريح الحديثين. قدّم فيزالوس درس تشريح تصويري في مسرح، وهو يكشف بطن جثة أنثى حيث يحيط به التلاميذ والمواطنون والزّماء من الأطباء ليكشف بذلك " سرّ الجسم الداخلي" كخريطة معقّدة من الدّم واللّحم والعظام فاتحا بذلك الطّريق أمام دراسة الأذن، والأعضاء التناسلية الأنثويّة والجهاز الوريدي في وقت لاحق من القرن السادس عشر، وكذلك أمام نظرية "وليام هارفي" عن الدّورة الدّموية عام 1628.¹

فبفضل كتاب فيزالوس في علم التشريح تطوّر الطّب، كما طعن في الاعتقاد الكنسي السائد آنذاك المتمثّل في قداسة الجسد الإنساني، وعدم مساسه كونه خُلق على هيئة الله لأنّ في ذلك كفر، ممّا يفسّر انتشار الأمراض في تلك العصور إلى درجة اعتبارها كائنات شريرة دخلت إلى جسم المريض، تتطلّب طرد الأرواح الشريرة (exorcisme) بحضور راهب ليقرا بعض مقاطع من الكتاب المقدّس كي تخرج الروح الشريرة من الجسد، كما كان يعتقد أنّ التخلّص من هذه الرّوح يكون عن طريق ثقب رأس المريض لتخرج منه.

لقد ظهرت مئات المطبوعات في تحديد ملامح فروع البحث العلمي الناشئة كالرياضيات والفيزياء، والبيولوجيا، والعلوم الطّبيعية، والجغرافيا وغيرها، نذكر كتاب " لوكا باتشولي" بعنوان " كلّ شيء عن الحساب والهندسة والتناسب" عام 1494، وغيرها من الكتب المنشورة في إيطاليا بين عامي 1472 و 1500. كما نشر المنجّم "جبرونيمو كاردانو" كتابه "الفنّ العظيم" في الجبر في 1545. ودرس "ليوناردو فوكس" في كتابه "تاريخ النباتات" في العلوم الطّبيعية في 1546 أكثر من مائة نبتة، و كتاب "كونارد جيسنر" بعنوان "تاريخ الحيوانات" بين 1851 و 1852 وفي الجغرافيا، وصلت الطّرق الجديدة في رسم خريطة العالم إلى ذروتها في خريطة العالم على يدّ "جيرارد ميركاتور" عام 1569.

كما نلاحظ، فإنّ الإبداع العلمي في عصر النهضة كان مرتبطا بنبات، بالمتطلّبات العمليّة لا سيما - حسب بروتون- في مجال الحرب، فمثلت مطبوعات "تيكولو تارتاليا" عن الميكانيكا

¹ ينظر: جيري بروتون، عصر النهضة، ص96.

والديناميكا، والحركة، أولى الدراسات الحديثة في علم القذائف في كتابه "تساؤلات واختراعات متعدّدة"، كما تناول الكتاب علم القذائف، وكذلك ابتكار المدفعية واستخدامها.¹ رغم هذه الخطوة العظيمة في المجال العلمي، إذ تمكّن العلم بعد "فرانسييس بيكون" وبتوظيف المنهج التجريبي، من إيجاد اختراعات طوّرت الحياة الإنسانية، نجد رأياً سلبياً عند كلّ من "ماكس هوركهايمر" و"تيودوروف أدرنو" في كتابهما "جدل التنوير" كون الاكتشافات التي يحتفظ العلم بها ليست بحدّ ذاتها إلاّ أدوات، يريد الناس أن يتعلّموا من الطبيعة كيفية استخدامها بهدف السيطرة عليها كلياً، وعلى الناس.² معنى هذا بأنّ كلّ التّطوّرات العلميّة في المجال الصّناعي، ليست بهذه البراءة، فتحسين الأوضاع، والسيطرة على الطبيعة، ما هو إلاّ قناع لهدف آخر هو السيطرة على الناس، كما يدعّم قول الفيلسوفان رأي "بروتون" كون النهضة برجماتية أو نفعية، فهي تخدم بالدرجة الأولى المالك، كما ستتمّ أئنة ذاتية الأفراد الذين يتوجّب عليهم إعادة تطويع أجسادهم، وأرواحهم تبعاً للأجهزة المخترعة.³

فكلّ هذه التّحوّلات الطارئة على الفلسفة الطّبيعية - لم يكن هناك تفريق بين العلم والفلسفة والسّحر في القرن الخامس عشر - كما رأينا، كان بفضل استعادة أعمال المؤلّفين الكلاسيكيين لاسيما أعمال (أرسطو) و(أفلاطون) ففي بداية القرن الخامس عشر، ظلّ "أرسطو" أساس كلّ التّفكير البحثي في الفلسفة والعلم، وقد قدّم "أرسطو" منظورا نظاميا عن علاقة البشرية مع العالم الطّبيعي، فالجنس البشري موجود في هذا العالم باعتباره حيوانا سياسياً "فانيا" مُقدّراً له أن يشكّل المجتمعات الاجتماعية بفضل قدرته على الفهم بطريقة أرقى، وأكثر من حيوان آخر، ففي الوقت الذي بدأ الإنسانيون نشر ترجمات وشروح جديدة لأعمال أرسطو، فإنّهم استعادوا كذلك مجموعة

¹ المرجع السابق، ص 98.

² ينظر: ماكس هوركهايمر، تيودوروف أدرنو، جدل التنوير، ترجمة: جورج بطرس كتوره، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص 25.

³ المرجع نفسه، ص 52.

كاملة من أعمال المؤلفين الكلاسيكيين الذين غفلهم التاريخ أهمها أنصار المدارس الفلسفية الرواقية¹، والشكوكية، والأبيقورية²، والأفلاطونية³.

كما استخدم المهندسون في البناء والتشييد، كتاب الميكانيكا لأرسطو، الذي يصف الحركة والمعدّات الميكانيكية، وفي عالم الإدارة السياسية والمحلية، ترجم (ليوناردو برونو) كتب

¹ مذهب فلسفي ازدهر حوالي القرن الرابع ق- م واستمرّ حتى القرن الرابع الميلادي، بدأ في اليونان ثم امتدّ إلى روما اعتقد الفلاسفة الرواقيون أنّ لكلّ الناس إدراكا داخل أنفسهم، يربط كلّ واحد بكلّ الناس الآخرين وبالحقّ - الإله الذي يتحكّم في العالم، أدى هذا الاعتقاد إلى قاعدة نظرية للكون، وهي فكرة أنّ الناس هم مواطنو العالم، وليسوا مواطنوا بلد واحد أو منطقة معينة. قادت هذه النظرة، أيضا، إلى الإيمان بقانون طبيعي يعلو على القانون المدني، ويعطي معيارا تُقوّم به قوانين الإنسان، ورأى الرواقيون أنّ الناس يحقّقون أعظم خير لأنفسهم، ويبلغون السعادة باتباع الحقّ، وبتحرير أنفسهم من الانفعالات، وبالتركيز فقط على أشياء بوسعهم السيطرة عليها... للمزيد ينظر الموقع:

<http://marefa.org> vu le 18-11-2017

² يركز فكر أبيقور الاجتماعي والفلسفي على الابتعاد عن الحياة العامة، ولا يقرّ بالتساوي المركزي بين المجتمعات لأنّه يوجب العدا، ويرى أنّ الدّين والموت مصدران أساسيان للخوف، فنحى بذلك منحى مادّي، ويفترض أنّ وجود الدّولة قائم على أساس كفالة الأمن والاستقرار، وللوقوف أمام المفسدين، ويعتقد أنّ طبيعة المجتمع البشري قائمة على الأنانية سليقة إذ يجري البشر وراء مصالحهم البشرية .. ويقول جورج أسباين إنّ أكثر أجزاء المذهب الأبيقوري جرأة، وقد شكّلت هذه المدرسة نقدا لاذعا لكلّ صنوف العادات، والعقائد الخرافية، مثل العرافة والتنجيم.. لقراءة المزيد ينظر موسوعة "المورد" الأبيقورية، المذهب الأبيقوري" منير البعلبكي، 1991. والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص2.

³ عُرف الأفلاطونيون المحدثون (الأفلاطونية المحدثّة) على أنّهم أشهر الطلّاب اليونانيين في عصر النهضة في إيطاليا ممن يدرسون في فلورنسا وضواحيها. لم تكن الأفلاطونية الحديثة مجرد إحياء لأفكار أفلاطون بل هي قائمة على توليفة محدثة لأفلاطون تمّ إدراج أعماله وتعاليمه بالإضافة إلى أعمال أرسطو وفيثاغورس وآخرين من فلاسفة اليونان. كان " مارسيلو فيتشينو 1433-1499 صاحب الفضل في تأسيس وتقديم أفلاطون إلى عصر النهضة. تؤمن الفلسفة الأفلاطونية بالمصدر البدائي للوجود هو الواحد واللاتهائي، لا يمكن أن يكون معروفا من خلال المنطق لأنّه ما يكون من الوجود فقط هو ما يمكن أن يُعرف كما أنّه يمكن للروح أن تصل إلى الخير الأسمى من خلال ممارسة الفضيلة التي تؤدّي إلى الله.. كما يعتقد الأفلاطونيون الحديثون بأنّ كمال الإنسان وسعادته شيء يمكن بلوغه في هذا العالم دون الانتظار إلى الحياة الأخرى... لقراءة المزيد ينظر كتاب:

Richard t. Wallis and Jay Bregman, Neo-Platonism and Gnosticism, SUNY press, 1992, pp42-45.

Glen Warren Bower sock, Peter Brown, Peter Robert Lamont Brown, Oleg Grabar, Late Antiquity: a guide to the postclassical world (اللاتينية القديمة: دليل عالم المابعد تقليدي) Harvard University press, 1999, p 40.

"السياسات" و"علم الأخلاق" (نيقوماخوس) و"الاقتصادي" وهو عبارة عن دراسة عن تنظيم المزارع والمنازل، والتي أُكِّد أنها مهمة للنظام المدني في المجتمع الإيطالي في القرن الخامس عشر.¹

وشرح (مارسيلو فيتشينو) المنهج الأفلاطوني في كتابه "اللاهوت الأفلاطوني" عام 1474 يتميز هذا المنهج بميزتين: الأولى، أنه كان من الممكن ملائمتها بصورة أسهل بكثير في الإيمان المسيحي في خلود الروح، والعبادة الفردية السائد في القرن الخامس عشر. أمّا الميزة الثانية، هي أنها عرّفت بالفكر الفلسفي بصفته أثن ممتلكات المرء.²

ويمكن أن نختم بقول "نيتشه" عن عصر النهضة، أنه عصر بدأت المثل والقيم الأرستقراطية تستيقظ من جديد، فقام رجال النهضة يعارضون بالقيم القديمة (قيم الرومان، واليونان) ما أتت به المسيحية من قيم سادت طوال العصور الوسطى، لكن ما لبث أن انتصر يهودا على روما ثانية بفضل حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتن لوثر (حركة شعبية مبعثها النحل الألماني الإنجليزي)³ التي سنتعرض لها في المبحث الموالي.

¹ ينظر: جيرري بروتون، عصر النهضة، ص 106.

² المرجع نفسه، ص 106 - 107 - 108 .

³ ينظر: عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975 ص 195.

3. حركة الإصلاح الديني:

ظهرت حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، أو ما يسمى بحركة الإصلاح البروتستانتي، جاءت هذه التسمية اعتماداً على مفهومين أساسيين: الاحتجاج (protesting) ضد فكرة معيّنة، والإشهاد على عقيدة أو إيمان (protestation the) فمن واجب البروتستانتي أن يشهد الناس على إيمانه.¹ أتت الحركة ضد الكنيسة بقيادة "مارتن لوثر" (Luther) (1483-1546) لاهوتي، وراهب ألماني.² ورث من النهضة حرية الذهن فأورث الناس حرية الضمير، زار لوثر روما عام 1511 فرأى من نظام البابوية وأخلاق الباباوات ما أسخطه، ولكنّه صمت وعاد إلى وطنه، فلما كانت سنة 1517، بعث البابا بزهبانه لكي يجمعوا من المؤمنين ثمن الغفران، وكان على الراهب أن يعرض الغفران من العقاب في الآخرة، فيشتره الميسر، ويناله الفقير بالمجان، ولكن لوثر لم يُطق هذه النخاسة الدينية، فعمد إلى لوحة كبيرة وكتب عليها خمسة وخمسين اعتراضاً على بيع صكوك الغفران، وعلّقها على باب الكنيسة.³ وتبيّن لنا "دانيا ملكي" أنّ سبب ظهور صكوك الغفران هو استكمال بناء كنيسة "بطرس" الذي أمر به البابا "جول الثاني" ممّا أشعل فتيل حرب كلامية، إذ انتدب الراهب "سلفستر مازولتي" البابا، ليردّ على حادثة تعليق الأبحاث الـ 95 على باب كنيسة الجامعة في مدينة "فنتبرغ" فألّف كتاب "سلطة البابا"، عمل فيه على تأييد سلطة البابا المطلقة ودعا لوثر للمثول أمام المحكمة.⁴ رغم اختلاف الباحثين على عدد الأبحاث المعلقة على باب الكنيسة، لكنهم يتفقون على أنّ صكوك الغفران السبب المباشر لظهور تيار ثانٍ للمسيحية وهو التيار البروتستانتي، الذي أحدث تغييرات معتبرة في تعاليم المسيحية، ممّا يدفعنا إلى التساؤل عن الإجراءات المتخذة من طرف الكنيسة.

¹ دانيا ملكي، حركات عصر النهضة، الجزء الثالث: حركة الإصلاح الديني، ص1. من الموقع:

<http://syr-res.com> vu le 15-09-2016

² ينظر: مارتن لوثر، اليهود وأكاذيبهم، ترجمة: محمود النيجيري، مكتبة النافذة، مصر- الحيزة، الطبعة الأولى 2007 ص8.

³ ينظر: سلامة موسى، ما هي النهضة، ص30.

<http://syr-res.Com> vu le 15-09-2016

⁴ دانيا ملكي، حركات عصر النهضة، من الموقع:



الصورة(3): كنيسة " بطرس " الموجودة في فلورنسا الإيطالية¹



الصورة(4): صورة مأخوذة داخل كنيسة " بطرس " ²

أ. ردّ فعل الكنيسة:

لم تقف الكنيسة مكتوفة اليدين أمام تجاوزات " لوثر " مُعتبرة ذلك خيانة اتّجاهها واتّجاه الرّب فعملت كلّ ما في وسعها للقضاء على الثّورة فقامت بما يلي:

* تأسيس الجمعية اليسوعية المكلفة بالتبشير، وأقامت كذلك جمعية رهبانية نشيطة بهدف الحدّ من تمّدّد البروتستانتية سُميت بجماعة الآباء اليسوعيين"، المؤسّسة من طرف رجل إسباني " إغناطيوس لويولا " عام 1534 ، نالت موافقة البابا عام 1540، وكان مركزها روما.

* تنظيم محاكم التفتيش، أنشأها البابا، وكانت غايتها محاربة البروتستانتية.

¹ <https://upload.wikimedia.org> vu le 18-11-2017

² <https://i.ytimg.com> vu le 10-11-2017

* انعقاد مجمع " ترانت " الكبير، دعا إليه البابا "بولس الثالث" في منطقة "التيرول" الإيطالية للنظر في شؤون الكنيسة وإصلاحها، ضمّ كبار رجال الكاثوليكية في أوروبا، استغرقت أعماله ثمانية عشر يوماً من 1545 إلى 1563، وأقرّ المجمع أنّ مصادر الإيمان هي: الكتاب المقدّس مع تفاسير آباء الكنيسة، كما أثبت أنّ اللغة اللاتينية هي لغة الاحتفالات الدينية، والطّوقس الكهنوتية، وأعلن أنّ البابا راعي الكنيسة، يتمتّع بسلطات واسعة.¹

نرى من خلال ما سبق أنّ الكنيسة وظّفت وسائل سلميّة - إصدار كتب، تأسيس جمعيات... - ووسائل إرهابيّة - محاكم التفتيش - كلّ ذلك للحفاظ على سلطتها في المجتمع الأوربي، كما أنّه جاءت قرارات المجمع كالتأكيد على كون مصادر الإيمان مقتصرة على الكتاب المقدّس، وتفسير آباء الكنيسة، وكون اللغة اللاتينية هي لغة الاحتفالات الدينية، والطّوقس الكهنوتية، والإعلان عن السّلطة المطلقة للبابا، ردّاً على التّغييرات اللّوثرية.

ترجم " لوثر " الكتاب المقدّس إلى اللغة الألمانية بمساعدة زملائه، وكانت ترجمته مازالت تدعى إلى اليوم (بإنجيل لوثر) وكانت ترجمته للعهد الجديد في غضون ثلاثة أشهر في " فانتبرج " الأكثر مبيعا آنذاك، فبعد أن نشرت في سبتمبر 1522 لتُعرف من بعد " بعهد سبتمبر " تقدّ ما بين 2000 و 5000 نسخة في غضون ثلاثة أشهر، وصدرت في ديسمبر طبعة جديدة منها، ثمّ ظهرت طبعات أخرى يقارب عددها المائة طبعة على مدى الاثني عشر عاما التالية حتى بلغ عدد النسخ المترجمة والموزّعة في البلاد بحلول الوقت الذي صدر فيه إنجيل "فيتتبرج" الكامل قبل عام 1543 حوالي 200 ألف نسخة.² إنّ كثرة عملية نسخ كتاب العهد الجديد باللّغة الألمانية - حسب دانيا ملكي - يدلّ أولاً، على الإقبال الشّديد للناس على قراءة الكتاب المقدّس، بعد أن حرّموا من ذلك من قبل الكنيسة على أساس كون لغة الكتاب هي اللّغة اللاتينية (المقدّسة) المقتصرة

<http://syr-res.Com>.

¹ دانيا ملكي، حركات عصر النهضة، ص 2. من الموقع:

² ينظر: سكوتش إيتش هندركس، مارتن لوثر، ترجمة: كوثر محمود محمد، هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى 2014، ص 49.

على الأقلية من رجال الكنيسة والبابا، مما مكّنهم من السيطرة على عقول الناس. ثانياً، تنشيط عملية الترجمة، وتأسيس الصحف والمجلات العلمية وكتابة وتأليف الكتب ونشرها في كافة أوروبا.¹

ولخص لوثر في مقدّمته للمجلد الأول من أعماله الألمانية المُجمّعة لعام 1539 منهجه في تفسير الإنجيل في ثلاث كلمات تكشف تكوينه الرهباني: **الدعاء والتأمل ثم التجربة**، أي على المرء قبل الشروع في تفسير فقرات الإنجيل أن يتوجّه **بالدعاء** إلى الروح القدس طلباً للإرشاد، وأن يرسّخ في ذهنه كلمات النصّ بالتأمل، وألاً يفرّ من أعبائه الشخصية أو نقد الآخرين. **أما التجربة** فسوف "تعلمك ليس فقط أن تعرف وتفهم، بل أن تختبر مدى صحة وحقانية وعذوبة وجمال وقوة وتشجيع كلمة الرب، إنها حكمة لا تُضاهى".² ويشرح "هندركس" معنى التجربة قائلاً بأنّ لوثر يقصد تجربته مع البابوية وعلماء اللاهوت في النظام البابوي، إذ زعم أنّه مُدين لهم بشدّة لهجومهم واضطهادهم وتضييقهم الشديد عليه إلى الحدّ الذي جعله "عالم لاهوت جيّد إلى حدّ ما" ولولا هذا لما كان كذلك.³ بدا لوثر في هذه التعليقات - يضيف "هندركس" - أنّ أحكام الكتاب المقدّس خاضعة إلى حدّ ما لأهواء الشخصية... فعبارة "بالكتاب المقدّس وحده" - التي أصبحت للبعض شعاراً للبروتستانتية - لم تكن للوثر قط أنّ الإنجيل هو المرجع الوحيد في الشؤون كافة أو أنّه يقدّم جواباً قاطعاً لموضوعياً لجميع المسائل، لكنّها عنت أنّه المرجع الرئيسي في جميع مسائل الكنيسة الخلاقية.⁴

ونقض القس "شارل لويس دي هالر" (De Haller) الشّعار المؤكّد أنّ الكتاب المقدّس هو كلام الله، وأنّه لا يحتاج إلى وساطة لكي يُفسّر، شرط أن يُترجم من اللّغة اللاتينية على أساس أنّ تاريخ المسيحية ينفي كون الكتاب المقدّس المصدر الوحيد للمسيحية، لأنّ المسيح لم يكتبه ولم

<http://syr-res.Com>.

¹ دانيا ملكي، حركات عصر النهضة. من الموقع:

² المرجع نفسه، ص 55.

³ المرجع نفسه، ص ن.

⁴ المرجع نفسه، ص ن.

يأمر بذلك، بل علّم الحواريين شفهيًا وكذلك فعلوا بدورهم.¹ هذا عن المبدأ الأوّل للبروتستانتية كما نقد أيضا المبدأ الثاني القائل بأنّ كلّ واحد بإمكانه تفسير الكتاب المقدّس باستخدام عقله، مبيّنًا أنّ رجال الكنيسة لم يفسّروا على هواهم، بل اعتمدوا على ما أجمع عليه من طرف الكنائس وإدعاء البروتستانتية القدرة على ذلك كان لغرض أناني ونفعي، وللتقرب للأمرء، ورجال القانون المساندين له، ممّا يعمل على خلق فوضى.²

وينفي " هندركس " اتهامات " هللر " مؤكّدا أنّ لوثر اقتبس في دفاعه عن موقفه أمام الكاردينال " كايبتان " عام 1518 أقوال " أوغستين "، وأقوال " برنارد " راهب دير " كليرفو"، وبعض فقرات الكتاب المقدّس، إلّا أنّ لوثر رأى أنّ الدليل القاطع المؤيّد لموقفه يأتي من الكتاب المقدّس، فيقول: "الحقيقة الإلهية ممثلة في الكتاب المقدّس، تلو فوق البابا، ولا أرتقب أحكام البشر بعدما عرفت أحكام الربّ". كما فسّر لوثر في مناظرته مع "جون إيك" كلمات المسيح إلى الحوارية " بطرس" في إنجيل "متّى" في الإصحاح السادس عشر، وإنجيل " يوحنا" في الإصحاح العشرين كدليل قاطع في قضيتته، ينفي انحدار البابوية من أصول إلهية، وفي " فورمس" اختتم لوثر خطبته بالاحتكام ليس فقط إلى الكتاب المقدّس، بل إلى الحجج المقنعة أيضا، وإلى ضميره.³ فمن المهمّ أن تقترن مرجعية الكتاب المقدّس بمبدأ الحرية المسيحية، وتعني - وفقا لما جاء به الكتاب المقدّس- أنّ الإيمان بالمسيح يجب أن يكون شرط الخلاص الوحيد، وفيما عداه لا يُفرض على المسيحي شيء آخر.⁴ ليعمل بذلك على تحرير الفرد، وتقرير حرية العقيدة، والفكر والشخصية المستقلة.⁵ هذا ما يؤكّده لوثر في قوله: " أنا أعلم الناس ألاّ يتقوا إلّا في يسوع المسيح

¹ Voir : Charles – Louis De Haller, Histoire de la révolution religieuse ou de la réforme protestante dans la Suisse occidentale, bibliothèque Saint Libère, France, 2009, p 9-10.

² ينظر : المرجع نفسه، ص12.

³ ينظر : سكوتش إيتش هندركس، مارتن لوثر، ص56.

⁴ المرجع نفسه، ص56.

<http://syr-res.Com>.

⁵ دانيا ملكي، حركات عصر النهضة. من الموقع:

وحده لا في الدّعاء أو فضائلهم، أو حتّى أعمالهم هذا لا يعني إلغائها تماما على أساس أنّ الأعمال الصّالحة تترتّب دائما على الإيمان الحقيقي، وعن ذلك يقول:

"الإيمان وحده يخلّصكم، لا الأعمال الصّالحة، لكن مع ذلك عليكم بعمل الصّالحات، فهي لا تمنحكم الخلاص، لكن لا غنى عنها للعيش كمسيحيين"¹ يدلّ ما سبق على فضل لوثر في تحرير المسيحي من الأعمال (الطقوس) الملزم بها من خلال الإصلاحات التي أدخلها في المنظومة المسيحية التّالية.

ب. إصلاحات لوثر:

أتى لوثر بعدّة إصلاحات إلى جانب ترجمته الكتاب المقدّس إلى الألمانية، تعني الإصلاحات أنّه أضاف الجديد مُبقيا على الأسس، ويشبّه "نيتشه" ما فعله لوثر بالمصيبة، قائلا:

" لقد أعاد لوثر، ذلك الرّاهب الكارثة، ترميم الكنيسة، بل وأشنع من ذلك ألف مرّة، أعاد تثبيتها في اللّحظة التي كانت فيها متقهقرة ... المسيحيّة، تلك الديانة التي تحوّلت نفيًا لإرادة الحياة ... لوثر، ذلك الرّاهب " الفظيع" الذي، لفظاعته، انقضّ على الكنيسة، وبالتالي أعاد تثبيتها... إنّه بوسع الكاثوليكيين أن يجدوا مبررًا كي يحتفلوا بلوثر، ويؤلّفوا مسرحيّات المدائح اللّوثرية تكريما له: لوثر " الانبعاث الجديد للقيم"².

كما يُؤكّد " هندركس" بأنّ " لوثر" لم يغيّر جذريًا أسس المسيحية، بل اقترح طريقة بديلة لممارسة الشّعائر المسيحيّة، وهي طريقة اعتمدت على ما آمن به أنّ مسيحيّة أواخر العصور الوسطى أهمّلته وحزّفته، وعندما انبرى له الإصلاحيون الأكثر تطرّفًا عام 1540 :

" نُقرّر من جانبنا أنّ الكثير من ملامح المسيحيّة ومما هو خير قائم تحت النّظام البابوي ونجد بالفعل كلّ شأن من شئون المسيحيّة، والخير قائمًا في ظلّ النّظام البابوي، ونبع منه على سبيل المثال... النّصوص المقدّسة الحقيقيّة، ودور التّعميد الحقّ، وقرايين المذابح

¹ ينظر: سكوتش إينش هندركس، مارتن لوثر، ص56-62.

² فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ص145.

الحقّة، ومفاتيح غفران الخطايا الحقيقيّة، ودور الدير الصّحيح، وخلاصة العقيدة الحقيقيّة متمثّلة في الصّلاة الرّبّيّة، والوصايا العشر، وقوانين الإيمان.¹

لقد كان هدف لوثر، هو استعادة المسيحيّة الحقيقيّة المفقودة، كما يقول "هندركس" فرفض أن تُستخدم أيّ طقوس أو ألقاب تعبّر عن مريم، إذ كانت تنتهك دور ابنها، فهي لم تكن شريكا للمسيح في منح الخلاص، ولم تكن الأمّ الرّحيمة، التي تقي المؤمنين من قسوة الحساب.² إنّ رفض لوثر تقديس مريم بحجّة انتهاكها لدور ابنها، يجعلنا نعتقد بأنّها استمرارية لضغينة الرّجل على المرأة، دفعه هذا إلى التّمادي في ذلك، إذ يقول في موضع آخر مُستشهدا بقول "لوقا": " كان لقبها "ملكة السّماء" مناسبا لها من ناحية، إلّا أنّه " لا يجعلها إلهة تمنح الهبات وتقدّم يد العون، كما يفترض البعض عندما يتضرّعون ويفرّون إليها، بدلا من اللّجوء إلى الله" فأعظم لقب يمكن أن يدعوها المؤمن به هو لقبها القديم " أمّ الله" بل عليه أن يتأمّلها في وجود الله وفي منزلة أدنى منه بكثير، وأن يُجرّدها من كلّ مراتب الشّرف، وأن يُعدها في مرتبة "متواضعة" (سفر لوقا، الإصحاح الأوّل الآية الثامنة والأربعون) ثمّ عليه أن يتعجّب من فيض نعمة الله، الذي نظر إلى هذه الفانية المزدرأة واحتضنها وباركها... إنّها لا تريد أن تلجئوا إليها بل تريدكم أن تلجئوا من خلالها إلى الله.³ لم يُهن "لوثر" المرأة (مريم) فحسب، بل جعل نفسه يتكلّم بدلا منها، وكأنّه يعرف ما يختلج في نفسها بقوله " إنّها تُريدكم أن تلجئوا من خلالها إلى الله"، ممّا يجعلنا نتساءل أليس هو الذي يريد ؟ كما أنّ إضفاء صفات الألوهية على المسيح يثير تساؤلات عديدة لا نريد الخوض فيها.

كما رفض لوثر فكرة عبادة القديسين بسبب بعض الشّعائر المتّصلة بها، كالنّصرع إليهم لا إلى الرّب، وإسناد معجزات وقوى حارسة خاصّة بالقديسين الشّافعين، كالقديسة

¹ ينظر: سكوتش إينش هندركس، مارتين لوثر ، ص59.

² المرجع نفسه، ص60.

³ المرجع نفسه، ص ن.

" أرسولا " والقديس " كريستوفر"، وجمع الآثار المقدسة وإيداعها في الأضرحة المحليّة وتقديم الوعود بحصول المعجزات، وبالعفران للمسيحيين، الذين يحجّون إلى تلك الأضرحة وتسمية الأخويات وكنائسها بأسماء القديسين، وتأجير القساوسة لتلاوة صلوات خاصّة لأنفسهم ولأقاربهم. لجأ لوثر وغيره من الإصلاحيين إلى الملائكة الحارسة بدلا من القديسين لأنّ الناس لم يتخلّوا عن هذا المنفذ المباشر إلى عالم القوى، عوض الثالوث.¹ كما بيّن لوثر طبيعة الأعمال المقيّدة لحرية المسيحي، فأعاد تعريفها، إذ كانت تُعرف في العصور الوسطى بالأساس مجموعة من الأنشطة الدنيوية تستهلّ الثواب، وهي أعمال مُوجّهة للرّب لأنّ فاعليها حسبوا أنّها تُكسبهم الخلاص، أمّا عند لوثر فالأعمال الصّالحة هي الالتزام بالوصايا العشر، كما أنّها توجّه المسيحي نحو إخوانه في الإنسانيّة، فهي أعمال ليست من تعاليم الدّين ولكنّها تكريس من المرء لحياته العامّة، والخاصّة للأعمال الخيريّة، والصدّق، والتّعاطف، وتقديم التّشجيع، والدّعم والعون، والإنصاف. وبلخصها لوثر في ما يلي:

" أيّ عمل لا يُمارس فقط لإخضاع الجسد للسيطرة، أو لخدمة إخواننا في الإنسانيّة (..) غير مُجدٍ (...) لذا أخشى أنّ القليل فقط من الجمعيات الكهنوتيّة، والأديرة، والمذابح، والطّقوس الكنسيّة القائمة اليوم، إذا وُجدت، تُعدّ حقّا من تعاليم المسيحيّة، ويدخل في ذلك الصّيام والصلوات الخاصّة التي تُتلى في بعض أيّام أعياد القديسين (...) اعتقادا منّا بأنّها عبرها نتطهّر من آثامنا وننال الخلاص."²

إنّ التزام المسيحي بالممارسات، والطّقوس الآنفه الذّكر من طرف لوثر، يُشبّهها "نيتشه" بالانتحار الشّرعي، بعد أن لغت الأنواع الأخرى غير الشّرعيّة - يقصد هنا قتل النّفس - هو إماتة المتقشّف البطيئة لذاته³ فممارسة القس للصلوات بدون انقطاع، ودعاءه غير المنتهي ينسيه نفسه ولا يقوم بأعمال أخرى تجعل منه إنسانا سعيدا. كما يدلّ على إيمانه بخرافات - حسب نيتشه -

¹ المرجع السابق، ص 61-62.

² المرجع نفسه، 62-63.

³ ينظر: فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان

2001، ص121.

ألفها عن عالم آءر؁ غير عالمنا الواقعي؁ وهو أمر لا معنى له البتة؁ عءا أن تكون غرائز التلب؁ والتحقير؁ والتشكك في الءياة؁ متمكنة في ءواءلنا: أن ننتقم بالنهاية من الءياة ببءعة متخيلة " آءرى" ءياة " أفضل"؁ وهذا ليس سوى فكرة من وءي الانءطاط.¹ معنى ذلك أن نيتشه ضد فكرة وجود عالم آءر غير العالم الواقعي الءي نعيش فيه؁ لأن ذلك علامة انءطاط البشريّة؁ بءم أنّها تبءء عن مواساءة في عالم آءر؁ عوض مواءهة الءياة الءقيقيّة والاستمتاع بكلّ ما فيها من ءلو ومُرّ.

ءما أن لوءر في ءءيده للأعمال الءيرة الناءة عن الإءمان الءقيقي؁ كالشفقة؁ والءءل؁ وءبّ الغير؁ وغيرها إلزام آءر للمسيءي؁ وهذا ما يبينه " نيتشه" أن الءم الءءلافي المسبق الءي ءرءه المسيءية بسلامة نية؁ بأن الءل الءءلافي يءمّز بالغيرية؁ وبإنكار الءاء؁ وبءهنية الءضءية والشفقة؁ والرءمة؁ الءي يثيرها؁ وينءء عن هذه الءءام الءءلافية مع الشءوب الءءرى إلزام مطلق لأي فرد كان؁ وبعء الءأكد من اءءلاف السلم الءءلافي؁ وءغيره بين الشءوب؁ اسءءءج أنّه ما من آءلاق ملاءمة.² فليس ءائما الأعمال الءيرة ناءة عن الإءمان الءقيقي؁ فيمكن أن يصءر عن شءص سلوك - ءون نية سليمة؁ أو ءءى لا يعرف المسيء- يستفيد منه الآءرون؁ وإذا آءءنا مثلا عنء الفكينء (viking) قءيما؁ كانوا لا يءعاملون مع الآءرين معاملة رءمة أو ءب؁ فهم يقتلون وينهبون من آءل ءمع الءرواء وهذا آئر بالنسبة إليهم؁ فبفضل ذلك يعيشون؁ وءعلق " نيتشه" بوءي إلى فكرة " النسبية " الءي سنءرض إليها لاءقا في الباب الءائي من البءء.

ءما آءءل لوءر وغيره من البروءسءانءيين؁ ءغيراء ءءرية على أسلوب الاءءقال بالءشاء الإلهي فأولا؁ كانت الصلاء ءئلى باللغة العامية لا اللغة اللاءينية؁ ءانيا؁ ءلءء ءلمات المسيء البسيطة (ءلمات الءأسيس) في العشاء الآءير؁ مءل الصلواء المصاءبة لءقءيم القراءين؁ عنءما قال: " هذا الءبز هو ءسءي الءي يبءل عنكم؁ وهذه الكأس هي العءء الءءيء بءمي الءي يسفك عن

¹ ينظر: فريرءك نيتشه؁ عسق الأوءان؁ ءرءمة: علي مصباح؁ منشوراء الءمل؁ بيروء - بءءاء؁ الطبعة الأولى؁ 2010 ص43.

² ينظر: فريرءك نيتشه؁ العلم الءءل؁ ص184.

الناس أجمعين لمغفرة الخطايا". ثالثاً، لم يقتصر تقديم الخمر على القسيس فقط، ولكنه قُدّم بعض الخبز للحاضرين من العامة، مما أثار أو حرّك مشاعرهم.¹ مازالت الظاهرة في البلدان المسيحية كلّ يوم الأحد، وهذا يعني ترسّب فكرة "الشّعور بالخطيئة" في لاوعي المسيحيين، التي تُصبح - كما يقول نيتشه - مسبباً لأمراض فيزيولوجية.² أي أنه كلّما قام المسيحيّ بسلوك غير قويم سيصاب بالجزع لأنه سيعاقب، ويقبل كلّ مرّة إلى الكنيسة لتناول قطعة الخبز، طلباً للمغفرة، ولن يهدأ له بال، فيشعر بالقلق، والشحوب، ليمرض في الأخير.

وينقد "زفنجلي" - إصلاحى آخر - على أساس أنّ لوثر يتبنّى منظورا مادياً، قد يشجّع الخرافات الشائعة، كسرقة خبز القربان، وعزوّ قدرات خارقة إليه،³ فمجرد أكله يُغفر للإنسان كلّ ما يرتكبه وهذا في اعتقادنا أمر خطير، يشجّع انتشار الجرائم، والفوضى. ويقول "هندركس" أنّ رغم إصرار لوثر على أنّ المؤمن الذي يتبرّر بإيمانه فقط وبإخلاصه في حبّ الرّب، يظلّ مذنباً بحاجة إلى الغفران، فقد تصوّر عالماً مسيحياً مليئاً بقديسين أكثر من المذنبين، لكن أثبتت الأجيال اللاحقة أنّ تلك غاية متعدّرة التحقيق.⁴

وكتب القس كتاب "تاريخ الثورة المسيحية أو الإصلاح الديني" ينعت فيه "لوثر" بالعاهر المتحمّس بسبب موقفه السلبي من الكنيسة، إذ لم تعد لها أهمية⁵ لأنه يرى أنّ العلاقة يجب أن تكون مباشرة بين الإنسان وربّه دون وسيط، وألاً يخضع الإنسان إلاّ لسلطان الكتاب المقدّس وحده.⁶ لم ينف "دي هالر" الفساد الذي كشف عنه لوثر، بل قال بأنّ الكنيسة مؤسّسة طاهرة على العموم رغم انسلال بعض مظاهر الفساد إلى أجزائها وأنّه فساد عابر، تعجز الكنيسة مواجهته بمفردها، ويذكر الدور الذي لعبته في حياة

¹ ينظر: سكوتش إيتش هندركس، مارتن لوثر، ص65.

² ينظر: فريدريك نيتشه، غسق الأوثان، ص70.

³ ينظر: سكوتش إيتش هندركس، مارتن لوثر، ص67.

⁴ سكوتش إيتش هندركس، مارتن لوثر، ص69.

⁵ Voir : Charles – Louis De Haller, Histoire de la révolution religieuse, p7.

⁶ مارتن لوثر، اليهود وأكاديبهم، ص8.

البشرية، إذ حسنت من أوضاعها، كما عملت على تطوّر العلوم، ونشرت العدل، والإنصاف والرّحمة، محافظة بذلك على الحرية والسّعادة، ووحدت بين المسيحيين جاعلة منهم وحدة متكاملة تدافع عن الخير ضدّ الشرّ، وعن الحقيقة ضدّ الخطأ، ودافعت عن الضّعفاء والأهالي، كما أنشئت مراكز لمساعدة الفقراء، والمرضى، وحتى للزّاعجين في التعلّم.¹

ويلخّص لنا "نينتسه" التّغييرات الكبرى التي أحدثها لوثر في تاريخ المسيحية كالاتي لقد عمل "لوثر" على إعادة نفخ الرّوح في الكنيسة المحتضرة إحياء لإرادة عدم الحياة ذاتها بما قامت عليه من الافتراء على العالم، وتدنيس الإنسان، وقد صارت له ديناً. كما عمل "لوثر" على تدمير ما خصّت به الفئة الدّنية، فبعد أن استأثرت الأولى بفهم وتفسير الكتاب المقدّس - اللّسان اللاتيني - إذ قام بنقل الكتاب إلى لغة الرّعايا - اللّسان الألماني - كما دمرّ أساس الكنيسة (مبدأ الوحي) واحتكار فهمه من طرف فئة عليّة، وأحلّ الرّواج للقسّ ليزيل عنه قدسيّته، بعد أن حرّمته الكنيسة عنه، وحرّمه من أذنه المقدّسة، وبثّره الصّامّة التي كان يدفن في أسرار النّاس (الاعترافات) كما بادر لوثر إلى جعل كلّ امرئ قسّ نفسه ليلغي بذلك القسّ القويّ الذي أنشأته الكنيسة، وأخيراً دمرّ فكرة الحياة التأمّلية المسيحية ليفتح الباب أمام أوربا لإتيان حياة تأملية غير مسيحية، أي حياة دنيويّة رذلة.²

إنّ تعليق "نينتسه" ينمّ عن حقد داخلي تجاه "لوثر" الذي أعاد الحياة للدّيانة المسيحية، عكس ما نجده عند المفكّر الإنجليزي "شبلي الشّميل" الذي يضع إنجاز "لوثر" قمة العظمة، ففي رأيه النّورة الدّينية أنقذت الأوربي من الانحطاط، لأنّ المذهب اللّوثيري أقلّ تقييداً من المذاهب الأخرى³ يقصد هنا المذهب الكاثوليكي. يلخّص لنا "عبد الله بلقزيز" في محاضراته عن الحداثة وما بعد الحداثة أهمّ المبادئ التي عمل على تدشينها كالتحرّر العقلي في مجال قراءة النّص الدّيني بمعزل

¹ Voir : Charles-Louis De Haller, Histoire de la révolution religieuse, p4-p5.

² ينظر : الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نينتسه، ص183-184-185.

³ شبلي الشّميل، فلسفة النّشوء والارتقاء، ترجمة: نظير عبّود، دار مارون عبّود، مصر، طبعة جديدة، 1983، ص31.

عن الوصايا البابوية، والسامء الءيني الءي يشرع المءاهب الأءرى، كذلك الءرية في اءءيار المءهب الءيني¹ كنوع من الاستمرارية في المبادئ الءي بدأت بالظهور منذ بداية عصر النهضة.

¹ عبء الإله بلقزير، مءاضرة في الءءاءة وما عبء الءءاءة: تأملات نقدية، نظمتها أكاءيمية المملكة المغربية من الموقع: www.youtube.com المضافة بتاريخ 6 جوان 2016 تاريخ المشاهءة: 2017-11-15.

الفصل الثاني

مابعد بوادر الحدائثة

المبحث الأول: الخطاب الدارويني

المبحث الثاني: نقد الخطاب الدارويني

تقديم:

عملت حركات الحداثة بما فيها حركة النهضة، والحركة العلمية، والدينية على إعادة الاعتبار للإنسان بجعله مركزا للكون فأسفر عن ذلك نزع السحر عن هذا الأخير الذي بدأ بتهميش الإله ثم الغاؤه تماما فيما بعد، فأضحى الإنسان الخالق بفكره وإبداعه الذي انعكس في مختلف المجالات الاجتماعية، والسياسية، والفنية، والاقتصادية وغيرها من المجالات التي ساهمت في تحسين ظروف حياة الإنسان الغربي، كما أدى ذلك إلى الاعتقاد بفكرة إمكانية تفسير العالم والوصول إلى الإجابة عن الأسئلة النهائية التي لطالما شغلت الفكر البشري واضعا بذلك نماذج تفسيرية أو خطابات أطلق عليها "فرانسوا ليوتار" السرديات الكبرى التي سنتعرض إلى أهمها في فصلنا هذا، لكن قبل ذلك سنتناول الحركة التي أتت بعد الحركة الدينية في القرن الثامن عشر هي حركة التنوير التي أدرجناها في هذا الفصل الموسوم بـ "ما بعد بوادر الحداثة" الذي هو استمرارية للفصل الأول "بوادر الحداثة" وقد حافظنا على هذه الاستمرارية من خلال بادئة "ما بعد".

1. حركة التنوير:

التنوير ظاهرة، أو حركة ثقافية عامة، وفكرية بشكل خاص إبان القرن الثامن عشر، وكان ذلك نتيجة مجموعة من الظروف الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، تميز بها التاريخ الغربي، تمخضت عن تغييرات كبرى أساسية سبقتها، مثلما أدت إلى تغييرات كبرى تلتها لذلك كان من الضروري النظر إلى التنوير كحلقة في تلك السلسلة من التغييرات المعرفية والفكرية، المؤثرة في تاريخ الحضارة الإنسانية.¹ يقصد هنا بسلسلة التغييرات المعرفية، والفكرية بالحركات المتعرض إليها في الفصل السابق وستتضح هذه العلاقة في المباحث الموالية.

تقول "دورندا أوترام" في تعريف التنوير: " نرى في التنوير رغبة في أن تكون الشؤون الإنسانية مقودة بالعقل بدلا من انصياعها للعقيدة، والخرافة، والنبوءة، وأن التنوير هو الإيمان

¹ ميجان الروبلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان الطبعة الثالثة، 2002، ص127.

بقوة العقل البشري على أن يغيّر المجتمع، وأن يحرّر الفرد من قيود العادات، والسلطات الاعتيادية، ويستند كلّ هذا إلى رؤية عالميّة يدعّمها العقل، وليس الدين أو التقاليد.¹

وهو عند "كانط" خروج الإنسان من حالة القاصر، التي كان السبب في سيطرتها عليه، وتعني حالة القاصر، العجز الكامل عن استخدام عقله بنفسه، دون قيادة الآخرين وبهذا شجّع التنوير الإنسان على توظيف عقله ليكون قادرا على توجيه نفسه بنفسه ويرجع مصدر هذا التقاؤل إلى سببين، أولهما، جلاء الطبيعة، فلم تعد غامضة بفضل الاكتشافات المحقّقة من طرف العلم. ثانيهما، اكتشاف قيمة الإنسان بهذا أضحت مهمّة التنوير، إشغال العقل عن طريق المعرفة كأساس غايته التطوّر.² يقول كلّ من- هوركهايمر و تيدروف- أنّ التنوير، بالإضافة إلى كونه تعبيراً عن فكرة التقدّم وتحرير الإنسان من الخوف بجعله سيّداً على الطبيعة، فهو يهدف كذلك إلى فكّ السّحر عن العالم بالتحرّر من الأساطير، حاملاً بذلك للمخيلة سند العلم.³ ونعتقد بأنّهما يقصدان بالأساطير، فكرة وجود قوى خفيّة محرّكة لظواهر العالم، فعلى سبيل المثال آلهة الأوليمب (venus, Zeus, cupidon, Apollo, Poséidon...) إذ راح الإغريق القدامى يبنون أساطير لتفسير الظواهر الطبيعيّة فيرجعون هياج البحر مثلاً، إلى غضب (Poséidon) وهذا ما يعتقد به البعض، لكن ربّما ما يقصدانه هو الجانب الدّيني، وما كان يُعتقد عن ما قام به بعض القديسين من معجزات، لكن نرى في تعقيبهما أنّ العلم جاء ليساند خيال الإنسان، فهل هذا يعني بأنّ الإنسان لم يتحرّر كلياً من الأساطير أو الخيال؟ هذا ما سنعرفه في المباحث التالية ويعرض لنا " نيتشه " بعض مظاهر القرن الثامن عشر فيما يلي.

أولاً، إيمان الرّوح والعقل بقدرته على التّحرّر من كلّ ما ورثه من عبوديّة فطريّة، وعلى تقرير مصيره بيده. ثانياً، الأمل الوطيد في التّقدّم المستمرّ نحو الحرّيّة الإنسانيّة، وكرامتها

¹ دوريندا أترام، في التنوير، ترجمة: ماجد موريس إبراهيم، بيروت، 2008، ص 59.

² Voir : Josiane Boulad-Ayoub, la ville contre la cour, par Mustapha, le dix huitième siècle : le siècle des lumières. le document a été envoyer sur fichier-PDF. Fr le 27/12/2013. Du site : [http:// t3.gstatic.com.p3](http://t3.gstatic.com.p3).

³ ينظر: ماكس هوركهايمر، تيدروف أدرنو، جدل التنوير، ص24.

وسعادتها. ثالثاً، الشّعور الواضح بما ألقى على عاتق الإنسان من مسئولية كبرى بإزاء هذا التّفكير لمصيره تقريراً إرادياً مختاراً. رابعاً، الشّجاعة في إخضاع كلّ الآراء والمذاهب الموروثة لامتحان العقل وحُكمه، وتشكيل الدّولة، والمجتمع، والاقتصاد، والقانون، والدين، والتربية بشكل جديد تبعاً لمبادئ وأسس قويّة جديدة. خامساً وأخيراً: الإيمان بتضامن مصالح الإنسانية بأسرها وزيادة الإخاء بين النّاس جميعاً على أساس هذه الحضارة العقلية المستمرة في تقدّمها، وتطوّرها نحو الكمال.¹

نلاحظ بأنّ عصر التنوير يهتمّ بالإنسان مُثمناً قدراته العقلية فلم يعدّ - على سبيل المثال - يعطي أهميّة لفكرة وراثه الإنسان للغنى، بتعبير آخر، لم يُكتب للغني أن يكون غنياً وللفقير أن يبقى فقيراً، بل بوسع الفقير أن يصبح غنياً لو استخدم عقله بشكل ايجابي، ويمكن للغني أن يفقد امتيازاته لو لم يعدّ يُوظّف عقله، وأصبح خاملاً، وبذلك يكون قد قرّر مصيره. كما أصبح عصر التنوير يهتمّ بكلّ ما يرتبط بالعلاقات الجامعة بين هذا الإنسان وغيره كالإخاء، والتعاون، كما لا ننسى أنّ التغيّرات الطارئة في المجال العلمي قد أثّرت في طريقة عيشه، إضافة إلى ما حقّقه في الميادين الأخرى ممّا أحدث انبهاراً لدى العلماء والفلاسفة وغيرهم، ليضعوا قيمة التّقدّم كأولوية للبشرية على هذه الأرض كونها تحقّق السّعادة في رأيهم. لنرى متى كان ميلاد عصر التنوير.

أ. إطار تاريخي:

لا نجد اتفاقاً تامّاً بين المؤرّخين في تأجيلهم للبداية الزمنية للتّوير، وعلى سبيل المثال نجد "بيتر غراي" (Peter Gray) في كتابه "التنوير وزرع الوثنية" يتفق مع "ديدرو" في القول بإرجاع التّوير إلى الحضارة اليونانية بفضل المدرسة الأيونية²، وفيلسوفها الأوّل "طاليس" فقد

¹ ينظر: عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: نيتشه، ص 129.

² تُعدّ إيونية Ionie وهي مستعمرة يونانية سابقاً تقع وسط الساحل الغربي لآسيا الصّغرى (تركيا اليوم) المهد الأوّل للفلسفة، وقد استوطن الأيونيون هذا الساحل منذ القرن العاشر ق- م وانتشروا فيما بعد في جزر بحر إيجه المجاورة وهناك شاعت شهرة "هوميروس" Homère الذي تنسب إليه ملحمتا "الإلياذة والأوديسة" منذ القرن التاسع ق- م. نبغ في مدينة مالطا Milet على هذا الساحل منذ القرن السادس ق- م ثلاثة فلاسفة ألقوا ما يطلق عليه اسم مدرسة ملطية، وذلك ضمن الإطار الواسع للمدرسة الأيونية وهم طاليس Thales وتلميذه أنكسيمندر Anaximandre وتلميذه الأخير

حرّرت الأيونية الوجود الإنساني للمرّة الأولى من سلطان وطغيان الأسطورة، ودفعته في اتجاه العقلي وحده، وكان "طاليس" أول من قدّم المنهج العلمي في دراسة الطبيعة. أمّا "راسل" فنجدّه قد ردّ حركة التنوير إلى الحركة الإنجليزية مع "لوك" في منتصف القرن السابع عشر، باعتبار أنّه كان من أبرز سمات الحركة التجريبية، موقفها الذي كان في عمومته تسامحا، تجاه أولئك الذين يتبعون اتجاهات فكرية مخالفة، وهكذا أكد "لوك" أنّ التسامح ينبغي أن يمتدّ بلا تمييز، حتى إلى الكاثوليك.¹ ويشارك "بول هازار" (Paul Hazard) "رسل" في إرجاع التنوير إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر في ضوء الأزمة العقلية، والأخلاقية التي لحقت بأوروبا مع مطلع عام 1680 كما يشير إلى محاولات البعض إرجاع التنوير إلى عصر النهضة، من منطلق الارتباط الوثيق بين أفكاره وأفكار التنوير.²

يعني ذلك - كما يؤكّد الناقد "ميجان الرويلي" - أنّ التنوير لم يكن في نهاية المطاف إلاّ نتيجة مخاض ثقافي، وفكري، يمتدّ إلى ما يُعرف بعصر النهضة الأوربي، وما يُعرف أيضا بعصر الإصلاح وربّما إلى بعض التّطوّرات التي شهدتها العصور الوسطى لاسيّما ما يُعرف بالمذهب الإسماني (nominalisme) الذي ينكر الكليات والمجرّدات، ويرى أنّها مجرد أسماء، لأنّ التنوير سلسلة في تاريخ العلمانية الأوربية، اتّضحت معالمها مع مجيء عصر النهضة على المستويات الفلسفية والثقافية العامّة، ومع حلول الإصلاح الذي اصطدم بمتعاليات الكنيسة، وروحانية الدّين المسيحي. كما أنّ من الصّعب فهم التنوير - يضيف الرويلي - دون استيعاب منجزات عدد من المفكرين والعلماء الذين ظهروا على

أنكسيمانس Anaximène وتشمل المدرسة الإيونية عددا من الفلاسفة مثل زوفانوس Xénophane وهيراقليطس Heaclite تميّزت الفلسفة في هذه الحقبة بالابتعاد عن الخرافة والأسطورة، والاقتراب من العلم، وكانت الفلسفة ما تزال نشاطا ذهنيا منظما قائما على الالتصاق بالطبيعة Phusis والتجربة العلمية... لقراءة المزيد يرجع إلى كتاب: الإيونية (المدرسة) بكري علاء الدين، الموسوعة العربية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، سوريا، 1996.

¹ ينظر: محمد مجدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا- مصر، 1999 ص5.

² المرجع نفسه، ص ن.

امتداد القرن السابع عشر مثل ديكارت (فرنسا) سبينوزا¹ (هولندا) ولوك، ونيوتن (انجلترا)، ولايبنتز² (ألمانيا)³ هذا عن مختلف الآراء المتباينة حول تحديد فترة بداية التنوير. كما نجد أيضا ما يشبه الاتفاق على أنّ حركة التنوير قد بدأت في إنجلترا ثم سرعان ما امتدّت إلى فرنسا، وألمانيا، وغيرها من دول أوروبا. يمكن اعتبار " إسحاق نيوتن " ، و"جون لوك"⁴

¹ باروخ سبينوزا 1632-1677، فيلسوف هولندي في ق17، كان موافقا مع رينيه ديكارت في ما يتعلّق بفكرة ثنائية الجسد والعقل، لكنّه غير وجهة نظره مؤكّدا أنّهما غير منفصلين، ألف أول عمل فلسفي خاص به وهو " رسالة في تهذيب العقل" تتناول فيها طبيعة المعرفة وأنواعها، والسبل المناسبة للوصول إلى الفهم الصحيح لكلّ ما يمثل الخير الإنسان، عن طريق علاجه من أوهامه وأخطائه، وتطهيره بمنهج سليم للتّمييز به بين الأفكار الغامضة، والواضحة، والأهم من ذلك إثبات وحدة العقل والجسم، والفكر والمادة، تلك الثنائيات التي سيطرت على فلسفة ديكارت. تتناول أيضا، الغايات الإنسانيّة كالثروة والشهرة، واللذة باعتبارها ليس الهدف الحقيقي للوصول إلى السعادة، فهي مجرد وسائل، وأنّ الوسيلة للوصول إلى السعادة والفضيلة، والحياة الكريمة هي العقل المستنير، والتفكير القويم ... لقراءة المزيد ينظر:

Spinoza, « on the improvement of the understanding » in the chief works of Benedict de Spinoza, op, cit, vol 2, Dover publications, INC, New York, 1955, pp 3-5-7-10.

² جونفريد فيلهلم ليبنتز 1646-1716 فيلسوف ألماني متعدّد الاهتمامات، بين ما هو سياسي، وما هو رياضي، وما هو قانوني، وما هو فلسفي... ظهرت فلسفته في سياق الصّراع الفلسفي للفلسفة الحديثة بين الاتجاه العقلائي الفاري والاتجاه التجريبي الانجليزي، واختلاف منظورهما للجوهر والعقل والمعرفة. صاغ مقولة هامة لكلّ الفكر التنويري مفادها أنّ لكلّ شخص القدرة على العيش حسب مقتضيات العقل، ووفقا لهذا الفيلسوف، فإنّ جميع ملكات الناس معرّضة إلى أن تدبّل لإلّا العقل. تأثر بديكارت الذي توصّل بعد عملية الشك المنهجي إلى الجوهر المفكر الذي كان نقطة انطلاقه لاكتشاف جوهر آخر ألا وهو الجوهر الإلهي الخالق لكلّ الجواهر الأخرى، والضامن لقيام المعرفة الحقّة، تبعه في ذلك سبينوزا الذي قال بوجود جوهر واحد هو "الله" أما الجواهر الأخرى ما هي إلّا صفات له. سيأخذ هذا المفهوم مع ليبنتز بعدا آخر الذي قسّم الجواهر إلى قسمين: الجواهر المخلوقة، والجوهر الخالق. تعني "الموادّة" ذلك الجوهر البسيط الذي يدخل في تكوين مركب، هذا المركّب الذي ليس سوى جملة من الجواهر البسيطة، يفسّر علي عبد المعطي محمد الجوهر البسيط بأنّه " ليس ذرّة ولا شكل له، لا مادي، لا يتجزأ، يحمل مبدأ تغييره في ذاته.. " تخضع حسب ليبنتز هذه الجواهر لتسلسل تراتبي حسب درجة إدراكها الموادّة النباتية، والموادّة الحيوانية، والموادّة الإنسانية التي هي أرقى من التي سبقتها، يقول ليبنتز " بيد أنّ المعرفة بالحقائق الصّورية والأبدية هي التي تميّزنا عن الحيوانات الخالصة، وبها نحصل على العقل ونتزوّد بالعلوم، وذلك حين ترفعنا إلى المعرفة بأنفسنا وبالله. وهذا ما يسمى فينا بالنفس العاقلة أو العقل (الروح)" لقراءة المزيد ينظر المقال: الجوهر في الفلسفة الحديثة: ليبنتز نموذجا، قراءة في كتاب " المونادولوجيا"، بوبكر بوعزة . الموقع: anfass.org

³ ينظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص128.

⁴ جون لوك 1632-1704 فيلسوف انجليزي، سلّم بعجز العقل البشري عن معالجة ما يتجاوز إمكانياته في كتابه " عن العقل البشري" وكتاب " مقال في الفهم الإنساني" خلاصتهما أنّ العقيدة السائدة قبل لوك هي أنّ العقل البشري يشتمل على بعض الأفكار الفطرية الموروثة منذ الولادة دون أن يكتسبها من التجارب التي تمرّ به أثناء الحياة. يقول لوك عنها " ليست مطبوعة على العقل بطبيعتها، لأنّها ليست معرفة بالنسبة للأطفال والبلهاء". ظهرت فلسفته في عصر الحرب الأهلية الإنجليزيّة، بين الملك والبرلمان، وكان الملك يمثل الطبقة الأرستقراطية التي كانت تهدف إلى المحافظة على المكتسبات

من أبرز رواد التنوير في العالم الغربي، فالفكرة الأساسية، والإبداع المذهل لعصر التنوير - أي الفكرة التي تجعل منه نظرة جديدة إلى الكون في شموله وعناصره - هي الاعتقاد بأن البشر جميعا يمكنهم أن يبلغوا على هذه الأرض قدرا من الكمال، كان الفكر الغربي حتى تلك اللحظة يظن أن هذا الكمال يمكن فقط عند المسيحيين دون سواهم، وأنه يأتيهم من الرب بعد الموت وإذا كان لها أن تتحقق، فمعنى هذا بوضوح أن أمرا جديدا لابد وأن يحدث، ليكن اكتشافا أو اختراعا.¹ بتعبير آخر، أن الزهد، والتعبّد في الكنيسة لا يأتي بالكمال - السعادة وراحة الضمير - بعد نيل رضا الله في الآخرة، ودخول الجنة، بل يتحقق بالعلم، والاكتشافات، والتقدم.

يقول "ديدرو"² عن القرن الثامن عشر أنه قرن الثورات المتميز بانبعاث روح الحرية في جميع المجالات، بمعنى انتعاش كل الميادين بأوربا، وتتمثل لنا مظاهر هذه التحولات في:

* الثورة الاجتماعية والاقتصادية من خلال ظهور الصناعة، وانتعاش القطاع الزراعي، رافق هذا الانتعاش تحسن المعيشة، مما أدى إلى انخفاض نسبة الوفيات، وارتفاع نسبة الولادات، كما ظهرت المنافسة في الأسواق تحت شعار "دعه يعمل، دعه يمر" فنشطت المبادلات وتضاعفت الأرباح خاصة بعد ظهور أسواق جديدة خارج أوربا (المستعمرات) لتظهر الطبقة البرجوازية كطبقة مهيمنة في المجال السياسي، والاقتصادي.³ يعود الفضل في المجال الاقتصادي "لآدم سميث" الذي حمل لواء مذهب جديد يقوم على الطبيعة الإنسانية، ومبادئ العقل، وحرية الفرد ضد

الوراثية، ووضعها المتميز، ويمثل البرلمان البرجوازية الصاعدة، انتهت الحرب بانتصار البرلمان، وبتقييد سلطات الملك حتى أصبح يملك فحسب ولا يحكم. من أهم مؤلفاته موسوعة إنسيكلوبيدي التي نسختها الثورة الفكرية التي ساعدت على إنكفاء نارها، تحوي مجموعة من الأحداث في تاريخ الأفكار، وأسلحة استخدمها الفلاسفة في صراعهم مع المسيحية لقراءة المزيد ينظر الموقع: <https://catalogue.bnf.fr/ark> ومقال "الفيلسوف والمفكر السياسي جون لوك" صبحي درويش من الموقع: <http://www.odabasham.net> vu le 26-10-2018

¹ ينظر: محمد مجدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، ص 5-6.

² نيبس ديدرو 1713-1784 فيلسوف وكاتب فرنسي من قادة الحركة الفرنسية، تحدّث عن ضرورة التنسيق بين الانفعالات والعقل لأن الأولى بدون نظام تكون مدمرة. كما نبذ في ازراء الإله الذي جاء به الكتاب المقدس، حيث بدا له جبارا وقاسيا، واتهم الكنيسة التي نشرت هذا المفهوم كونها نبع الجهل والاضطهاد والتعصب... ولم يعترف ديدرو بأيّ وحي إلهي سوى الطبيعة نفسها. كما مجد التجربة كأداة عظيمة للعقل. لقراءة المزيد ينظر الموقع: <http://marefa.org> vu le 11-11-2017.

³ Voir : Josiane Boulad-Ayoub, la ville contre la cour, le dix huitième siècle : le siècle des lumières, p4.

المذهب التجاري القديم، الذي كان يُخضع الفرد للدولة، وأوامرها المالية في إنتاجه وفي حياته الاقتصادية كلّها، انتشر هذا المذهب الجديد حتى أصبح " الدين الجديد لعالم الطبقة الوسطى" في أوروبا، وكان الأساس لنظام الرأسمالية السائد في القرن التاسع عشر، وأهم ما في هذا المذهب، هو أنه اكتشف أنّ الأثر الطبيعيّ صالحة كلّ الصلاح لأن تكون مبداء للتقدم في الميدان الاقتصادي فيجب استثارتها، وذلك بأن يكون الفرد حرّاً في نشاطه الاقتصادي، ومعنى الحرية الفردية، هو أنّ العقل عند كلّ إنسان، هو الذي يتحكّم في أمره، يدبرها على حسب مبادئه، ويجب على الدولة رفع القيود، والرّقابة التي فرضتها¹ خاصة على الإنتاج الذي سيعود بالفائدة كما رأينا على الطبقة البرجوازية.

* الثورة الفكرية والسياسية حيث انتشرت أكاديميات ومعاهد، وطُبعت المجالات العلمية باللغة الفرنسية - عوض اللاتينية- كما وُجّهت الأبحاث لخدمة الإنسانية.

* تطوّرت العلوم (الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، وعلوم الفلك، والعلوم الطبيعيّة) كما ظهرت العلوم الإنسانية تشغل على أسس عقلية (القوانين) والنسبية، معتمدة على التجربة والملاحظة كالأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والقانون وغيرها² بالإضافة إلى ظهور قيم جديدة بعيدة عن الميتافيزيقا، و التّعصب.

كما ناد كلّ من " فولتير"³، وغيره مثل "روسو"⁴، و"مونتسكيو"¹ - كمثل في الجانب السياسي - بإقامة نظم الحكم على أساس عقلي صرف، صادر عن طبيعة الإنسان وقواها، دون اللجوء

¹ ينظر: عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: نيتشه، ص 129-130.

²Voir : Josiane Boulad-Ayoub, la ville contre la cour, le dix huitième siècle : le siècle des lumières, p5.

³ فرانسوا ماري آرويه 1694 - 1778 فيلسوفا وكتابا فرنسيا، دافع عن الإصلاح الاجتماعي، برع في فن المجادلة والمناظرة الهجائية، فقد كان دائما ما يحسن استغلال أعماله لانتقاد دوغمائيات الكنيسة الكاثوليكية، والمؤسسات الاجتماعية الفرنسية الموجودة في عصره. اعتبر نفسه مؤمنا بمذهب الزبوية، فقد كان لا يعتقد في أنّ الايمان المطلق بالله يحتاج إلى الاستناد إلى على أيّ نصّ ديني محدد أو فردي، كان يؤمن بفكرة كون الكون قائم على العقل واحترام الطبيعة لقراءة المزيد ينظر الموقع: <http://www.toupie.org/biographies/Volaire.htm> vu le 26-10-2018

⁴جان جاك روسو 1712 - 1778 كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي، ساعدت فلسفته في تشكيل الأحداث السياسية التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية. حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. قام بانتقاد المجتمع في رسائل عديدة فهاجم في رسالته "بحث في منشأ وأسس عدم المساواة" 1755، كما طرح في كتابه "العقد الاجتماعي" 1762 آرائه فيما

إلى مصدر آخر غير العقل، والطبيعة، أو عال عن الكون، فلا حق إلهي مقدس للملوك وليس لأوامر الكنيسة ونواهيها أي حق في التّدخل في وضع نظام الدّولة والسيطرة عليه كما طالب بالفصل بين الدّين والدّولة فيجب أن يستقلّ كلّ واحد عن الآخر، والعقل المشرّع الوحيد الذي يسنّ قوانين نفسه بنفسه وليس لأية سلطة أخرى كائنة ما كانت أن تفرض على الدّولة قانونا ما من القوانين.²

ففي رأي "فولتير" - بعد أن غير موقفه بالنسبة لمجيء رجل عظيم، يُحدث التّعيرات - فإنّ النّظام الجمهوري، هي من سائر الأشكال الإداريّة أسهلها احتمالا على الناس، نظام طبيعي ومعقول، ففيه يجسّد الحكم إرادة الجميع، إرادة ينفّذها شخص واحد، أو عدّة أشخاص على أساس الشّرائع سنّها الجميع، فالنّظام الجمهوري - يضيف فولتير - يقرب البشر من المساواة الطبيعيّة ويضمن حرّية المواطنين، ويطمئنّ المواطنون أكثر على أملاكهم وحقوقهم.³ ممّا يعلن عن مظهر آخر من مظاهر عصر التنوير وهو قيام الدّولة الحديثة، التي توفّر للمواطن الحرّية والعدل لتُصبح بذلك حقوق الإنسان الإنجيل الجديد عند الغرب.⁴ فلم تعد الدّولة تضع نفسها في خدمة المشيئة الإلهية، وغدا هدفها - كما يقول تيدوروف - العمل على تحقيق رفاه مواطنيها الذين لم

يتعلّق بالحكم وحقوق المواطنين. كما يعتقد أنّ المجتمع يُفسد الطّابع الخيّر في الإنسان، ورسم في كتاباته السياسيّة الخطوط العريضة للنّظم التي كان يعتقد أنّها لازمة لإقامة ديمقراطية يشارك فيها المواطنون، وأنّ القوانين يتعيّن عليها أن تُعبّر عن إرادة الشّعب، وأي نوع من الحكم يمكن أن يكتسب الصّفة الشرعية ما دام النظام الاجتماعي القائم إجماعيا، وقد تأثّر روبيسبير وغيره من زعماء الثورة الفرنسيّة بأفكاره بشأن الدولة لقراءة المزيد ينظر المقال:

*Rousseau, Jean-Jacques, Copyright Internet Encyclopedia of Philosophy and its Authors / ISSN2161-0002. du site: www.iep.utm.-educ vu 12-11-2017.

¹ شالر لوي دي سيكوندا المعروف باسم Montesquieu 1755-1689 فيلسوف، وروائي، واجتماعي، ومحامي وقاضي، ومؤرخ. يرى أن نظام الحكم الأمثل هو الحكم الجمهوري، ويرى أن على كل نظام حكم أن يصبو إلى ضمان حرية الإنسان، ومن أجل ذلك يجب الفصل بين السّطات: السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية الذي تعتمد غالبيّة الأنظمة حاليا، كما يضيف أنّه لا يمكن أن يحكم أحد من العامة. للمزيد ينظر الموقع:

*Charles-Louis de Secondat Montesquieu (baron de la Brède 1689-1755) dans les pages Atelier.bnf.fr vu le12-11-2017.

² ينظر: عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: نيتشه، ص129.

³ ينظر: ف. فولغن، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنريت عبّودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2006، ص36-38.

⁴ Voir : Josiane Boulad-Ayoub, la ville contre la cour, le dix huitième siècle : le siècle des lumières, p6.

يعد من المشروع اتّهامهم بالأنانية عندما يطمحون إلى تحقيق السّعادة فيما يعود إلى إرادتهم فأصبح من حقّهم الاعتناء بحياتهم الخاصّة، وخوض التجارب العاطفيّة الكبرى، والفوز بما لذّ وطاب من النّعيم، وتنمية سائر أنواع التّعاطف، والصّداقة.¹

لكن المشكلة في المساواة التي يتحدّث عنها " فولتير " ليست بمساواة حقيقيّة - إن صحّ التعبير - كونها تخدم فئة معيّنة في المجتمع (البرجوازية) هذا ما يؤكّده لنا قول " فولغن " كون " فولتير " لا يتخطّى حدود المجتمع البرجوازي عندما يتكلّم عن المساواة في قوله: " من المستحيل في عالمنا التّعيس إلاّ ينقسم البشر الذين يعيشون في مجتمع إلى طبقتين: طبقة أغنياء يأمرّون، وطبقة فقراء يخدمون"،² ويرفض " هيردر " فكرة توفير الدّولة السعادة للمواطن، كونها لا تتحقّق عن طريق الانتماء إليها، إذ هناك شعوب حقّقت السعادة دون أن تعرف الدّولة، رغم أنّه - يضيف هيردر - يمكنها أن تتيح لنا العديد من سبل الحياة، لكنّها من ناحية أخرى، تُحرّمننا من أنفسنا وتبعدنا عنها.³

وبهذا يناقض " هيردر " فكرة " كانط"⁴ - الذي أوجد مبدأ حرّيّة الإرادة من خلال الواجب المقتصر على المجال الأخلاقي- هذا ما سنفصّل فيه في الفقرة الموالية لينظر إلى

¹ تزفيتان تودوروف، روح الأنوار ، ترجمة: حافظ قبيعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس- الجمهورية التونسية، الطبعة الأولى، 2007، ص17. (تصرف)

² ف. فولغن، فلسفة الأنوار، ص33-34.

³ ينظر: محمد مجدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، ص126.

⁴ Immanuel Kant فيلسوف ألماني من القرن 18 (1724-1804) آخر فلاسفة عصر التنوير، طرح منظورا جديدا في الفلسفة مازال يؤثّر في الفلسفة الأوروبية حتى القرن 21. اعتقد كانط أنّ بالإمكان إصلاح وتهذيب الميتافيزيقا الكلاسيكية لما استنتج أنّه هناك مواضيع لا يمكن للعقل معرفتها عن طريق السببية. ونتيجة أخرى هي أنّ مبدأ السببية هو طريقة في التفكير لا يمكن أن تستقلّ عن التجربة والإحساس، ولا يستطيع المبدأ الإجابة عن كلّ الأسئلة، ويضرب مثلا للتوضيح هو هل العالم أزلي أم له مسبب. وبالتالي فإنّ أسئلة الميتافيزياء لا يستطيع العقل الإجابة عنها. ويضرب مثال للتوضيح هو هل العالم ازلي أم له مسبب لكن يستطيع العقل الإجابة عن أسئلة العلوم العادية لأنها تخضع لقوانينه. هكذا ابتدع كانط نظاما مبتكرا في نظرية المعرفة هو مزيج بين المدرستين التجريبية الذين يرون أن المعرفة لا تكون إلا بالتجربة، أما العقلانيين فيرون أنّ نظام الشكّ الديكارتي، وأنّ العقل وحده من يمدّنا بالمعرفة. تأثّر به الفلاسفة الألمان بعده مثل، هيغل شوبنهاور وغيرهم الذين أسسوا للفلسفة المثالية وهكذا ظهرت نماذج مختلفة من الفلسفة المثالية الألمانية. استمرّ تأثير كانط فقد أثر فيما بعد على الفلسفة التحليلية، والفلسفة الأوروبية القارية (ظهرت في ق19 وق20، وعند المتحدّثين الإنجليزيّة مثل

الإنسان، باعتباره مجرد حيوان، يحتاج إلى سيّد يحكمه، فيحرز بذلك على السّعادة. فعند "هيردر" الإنسان حيوان طالما احتاج إلى حاكم يحكمه، فإن وصل إلى منزلة الوجود الإنساني الحقّ، لم يعد بحاجة إلى حاكم لأنّ الطبيعة لم تفرض حاكماً، وسيّداً على الجنس البشري، بل قدّمت مجموعة من العلاقات المتبادلة بين أفرادها، فالزّوجة تحتاج إلى زوجها، والطفّل في حاجة إلى رعاية والده، والمريض يحتاج إلى الطّبيب، والأطراف تنتخب حكماً يفصل بينها وهكذا.¹ ممّا يوحي إلى فكرة القوميّة التي يريد بعض فلاسفة الألمان العودة إليها.

تشير المصطلحات السابقة الذّكر (مساواة، عدل، سعادة، حرّية، علاقات بين الناس وغيرها) إلى أداة من أدوات النّقْد لفكر الأنوار* - على حدّ تعبير تزفتان تيدوروف- وهي مبدأ الغائيّة (téléologie) وهو مذهب فلسفي يعتبر العالم على غرار منظومة علاقات بين وسائل وغايات. يهتمّ هذا المذهب بالتساؤلات التالية: " لماذا لا يكون الهدف الحقيقي هو الفعل، وهو الحياة عينهما؟ لماذا لا يكون هو الرّغبة؟ كما أنّه علم الغايات (الإنسانيّة) المتضمّنة نظرية العدل ونظرية السّعادة.² تدلّ هذه التّعريفات، على تغيّر الاهتمامات لدى الإنسان، فبعد أن كان مولعاً بالفوز بالخلاص في العالم الآخر، أصبح يهتمّ بالوصول إلى السّعادة، هذا ما يؤكّده "تيدوروف" كون البحث عن السّعادة حلّ محلّ السّعي إلى الخلاص (le salut)، تولّد بهذا الاهتمام بغائيّة الأفعال الإنسيّة بعد أن أصبحت متحرّرة، إذ جاء دور هذه الغائيّة، لتنتزل إلى الأرض، ولم يعد مقصدها الله بل النّاس. وعلى هذا الأساس - يضيف تيدوروف - جاء فكر الأنوار "مذهباً إنسيّاً"

المثالية الألمانية، والوجودية (كركغاد ونييتشه) التأويلية، النبيوية، وما بعد النبيوية، النظرية النقدية، لمدرسة فرانكفورت لقراءة المزيد ينظر:

*Immanuel Kant(1724-1804) dans les pages Atelier de data.bnf.fr vu le 12-11-2017.

¹ ينظر: محمد مجدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، ص125.

* بعد الإيمان بالنّور النّازل من السّماء، صار النّاس يهتدون بأنوار كثيرة أخرى تشعّ من شخص لآخر ينظر (روح الأنوار ص16) أي المعارف التي اهتدى إليها الفكر الإنساني من اكتشافات، اختراعات وغيرها. يفضل "فولتير" أن يتحدث عن التنوير بصيغة المفرد (lumière) للتمييز بين المعنى التقليدي، والحيادي للكلمة (أي تجميع المعارف والعلوم)، وبين المعنى الحديث (أي نقد العقائد الدينيّة المسيحيّة) عن ذلك ينظر (مدخل إلى التنوير ص236).

² ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، المجلّد الثالث، ص1430.

(humanisme) أو مذهباً يقوم على مركزية الإنسان (anthropocentrisme) فلا حاجة بعد الآن مثلما كان يطلب بذلك علماء اللاهوت إلى أن يبقى الإنسان على استعداد دائم للتضحية بمحبة المخلوقات حُباً للخالق.¹

أمّا في المجال الأخلاقي، فقد حاول الفلاسفة أن يضعوا للسلوك الإنساني قواعد مطابقة لما يقتضي به العقل، مُحَرِّرة الإنسان من القواعد التي وضعتها له الكنيسة، مؤكِّدين أنّ التجربة هي التي يجب أن تحدّد للإنسان ما هو خير، وما هو شرّ: فالنّافع هو الخير، والضّار هو الشرّ وضمير الإنسان هو الحَكَم. ولما كانت الأخلاق لا ترى الخير بالضرورة فيما هو كائن إنّما فيما يجب أن يكون، فلا مناص من الالتجاء إلى مبدأ أعلى، ونموذج أرفع من التجربة يقاس الخير والشرّ به في أعمال النّاس التي يأتونها في واقع الحياة، فوجد " كانط" هذا المصدر وسمّاه "الواجب" - كما سبق الذّكر - ففي الطّبيعة الإنسانيّة يوجد أمرٌ مُطلق يقول للإنسان هذا واجبك فافعله، وليس هذا الواجب مشروطاً بشيء من الأشياء، بمعنى أنّه لا يرمي المرء وراء تحقيقه إلى شيء آخر غير هذا التّحقيق: لا المنفعة ولا السّعادة بمعناها المبتذل، ولا طاعة أمر صادر إليه من الخارج، سواء من الدّين ومن الدّنيا، والعقل وحده هو الذي يحدّد ما هو واجب وما هو غير واجب.²

ويعارض "نيتشه" فكرة كون الواجب الذي يمليه الضّمير بعيد عن أيّ غاية، فعندما يقرّر رجل "هذا أحسن"، ويستنتج " لهذا يجب أن يكون" ويعمل من ذاك على ما اعترف بأنّه عدل وما عرفه على أنّه ضرورة، فإنّ طبيعة فعله تكون "أخلاقيّة" فلماذا نعتبر " هذا حسنا وليس شيئاً آخر لأنّ الضّمير يقول ذلك، وهو لا يقول شيئاً لا أخلاقياً !!! لكن - يضيف نيتشه- لما نستمع إلى صوت ضميرنا ؟ فمن يعطينا الحقّ بأنّ نعتقد أنّ حكم الضمير معصوم ؟ ألم يعدّ هناك من ضمير ليفحصه ؟ ماذا لو كان هناك ضمير فكري ؟ بضمير يقوم خلف ضميرنا ؟ لحكمننا "هذا حسن" ما قبل تاريخ في غرائزنا، وميولنا ونفورنا، وتجاربنا، ولا تجاربنا. ما الذي يدفعنا إلى الخضوع لهذا الحكم ؟ لأنّه بإمكاننا أن

¹ ينظر: يتزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ص16.

² عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: نيتشه، 131-132.

نتبع أمره كجنديّ شجاع، يسمع صوت رئيسه، أو كامرأة تحبّ من يأمر، أو أيضا كمتلقّ جبان يخاف من سيّده، أو أيضا كأحمق يسمع، لأنّه ليس لديه ما يعترض عليه، أي أنّه بالإمكان سماع صوت ضميرنا بألف طريقة مختلفة، وهذا معناه أنّه لم نفكر بأنفسنا، وأننا قبلنا بطريقة عمياء كلّ ما أعطي لنا على أنّه أحسن منذ طفولتنا.¹

وبذلك يُسقط " نيتشه " ما ذهب إليه " كانط "، كون الضمير الذي يملّي واجبنا، لا يصدر من الخارج، فهو مجموعة من الأوامر والنّواهي الصّادرة من جهات متباينة (الأمّ، المدرّس المسؤل وغيرهم) كما تملّيها غرائزنا من دون وعي منّا، تترسّب النواهي والأوامر في اللاوعي فتتحوّل إلى رقيب عند الكبير، لذلك يؤكّد " نيتشه " بأننا نسمع ضمائرنا بطرق مختلفة فتتدخل في كلّ عمليّة فكريّة، ممّا يعني تأثير اللاوعي في العقل، فنعتقد في موضوعيّة قراراتنا، وهذا غير صحيح، لأنّ كلّ سلوك نؤدّيه يكون من أجل تحقيق غاية ما (السعادة راحة النّفس، الهيمنة وغيرها).

يقول " نيتشه " عن القرن الثامن عشر بأنّه اتّسم على مستوى النّظر بالأنوار، وكما اتّسم على مستوى العمل بالنّورة. هو قرن " البيوتوبيا " لا الواقعيّة، أو قرن "مثال الإنسان، لا الإنسان ذاته" قرن "عبادة الطّبيعة " لا قرن تملكها وقهرها. قرن غرور " الأنا " وحبّها الظّهور لا قرن الفرد خلف عمله، اتّسم بالسّطحية والوجدانية، والإنسيّة.² نفهم من هذا بأنّ نيتشه يرى في كلّ المبادئ التي سعى عصر التنوير إلى تحقيقها، مبادئ زائفة أو مثالية عسيرة التّحقّق، لأنّها لا تعبّر عن حقيقة الإنسان، أو بالتّحديد عن إرادة الحياة التي هي عبارة عن المحرّك الحقيقي الذي لطالما أهمل، سيدعم " نيتشه " فكرته هذه في المباحث اللاحقة، قبل ذلك سنتعرّض إلى أحد ممثلي حركة التنوير بفرنسا بالتفصيل وهو " فولتير " الذي سبق وأنّ أشرنا إليه في المبحث السّابق.

¹ ينظر: فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ص184.

² ينظر: الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص189.

ب. فولتير رائدا للتّوير:

يعتبر "فرانسوا- ماري أروو (François-Marie Arouet)¹ المدعو " فولتير" (Voltaire) (1694-1778) من رواد التّوير الأوربي، حارب التّعصّب الديني، ودافع عن البروتستانتين وهو كاثوليكي أبا عن جدّ، خاطر بحياته في بعض الفترات ليُدشّن بذلك أسلوبا جديدا للمتّفك المنخرط في القضايا العامّة، دافع عن قضية العائلة البروتستانتية "كالاس" (Kallas) في مدينة "تولوز" إذ أنّهم الأب "جان كالاس" بأنّه قتل ابنه "أنطوان" بسبب رغبته في اعتناق المذهب الكاثوليكي، فهاجت عامّة الشعب بتولوز، مطالبين بمحاكمة الرّجل أو ذبحه فورا، فأصدرت المحكمة حكما متسرّعا بتعذيبه على الدّولاب، وكسر عظامه حتّى يعترف بجريمته، فحاولت المحكمة خنق القضية بعد أن اكتشفت أنّ الرّجل بريء، ولما سمع "فولتير" بذلك، جنّ جنونه وهيج على الأصوليين الكاثوليك، فاستطاع أن يحصل من السّطات القضائيّة إعادة المحاكمة من جديد، فنُبتت براءة رجل ذهب ضحية التّعصّب الطّائفي الأعمى.²

ويقول "كريسون" بأنّ فولتير يحقّد على الدين المسيحي بصورة عامّة، وبصورة خاصّة على الكنيسة الكاثوليكيّة، وعلى كلّ عقيدة لا تعرف التسامح، وتضع الإيمان فوق العقل ويُعقّب "كريسون" بقول "فولتير" أنّ المسيحي يسلمّ أمره دون قيد إلى كتابين يعتقد أنّهما مقدّسان: التّوراة والإنجيل، ويعتقد- اعتمادا على الأقوال المتوارثة- أنّ الله نفسه قد أوحى بهما، ويسير على هديهما في أفكاره وأعماله، ولكن - يتساءل فولتير- هل لهذا الإيمان أساس شرعي؟ وجوابه هو: لا، معلّلا نفيه، بأنّ مختلف أقسام التّوراة ليس لها الصّيغة نفسها من الصّحة والأصالة مقدّما الحجج لتبرير رأيه: كون موسى لا يملك ما يكتب به في الصّحراء، زد على ذلك، أنّ كاتب أسفار موسى يقول بأنّه يكتب من وراء الأردن، في حين

¹ Voir : Benoit Mercier, Voltaire et ses combats, le dix huitième siècle : le siècle des lumières, p28.

² ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التّوير، ص215-216.

أن موسى لم يدخل أرض الميعاد، بالإضافة إلى أنه ثمة مواقع، مدن أُطلقت عليها في النص أسماء لم تُعرف بها، إلا بعد موت موسى بوقت طويل.¹

ويضيف "فولتير" أن الأناجيل كذلك لم تُحرر في زمن المسيح، بل كُتبت بعد مائة عام من موته، وفضلا عن ذلك، كانت الأناجيل المعتبرة حقيقتية من طرف الكنيسة، كانت ترافقها أناجيل أخرى تعتبرها مزيفة. فما السبب في قبول البعض، ورفض البعض الآخر؟ إلى جانب هذا، فإن الأناجيل الأربعة، لا تتفق فيما بينها لا على نسب المسيح، ولا على أحداث طفولته، ولا على معجزاته، ولا على أقواله. فكيف يمكن إذا اعتبارها جميعا صالحة ذات قيمة؟ لذلك فإن نصوص التوراة، والإنجيل، بعيدة كل البعد عن أن يكون لها الاعتبار التاريخي الذي تضيفه عليها الكنيسة.²

ويستخلص لنا " فولغن" منهج "فولتير" في جملتين: تحليل المصادر التاريخية للمذهب المسيحي مقارنا بينها للكشف عن التناقضات الملازمة لهذا المذهب، والتتديد بجرائم الكنيسة: ما تقترفه محاكم التفتيش، والحروب الدينية، ومحاكمة الهراطقة (herétique).³ يفسر لنا موقف "فولتير" من الدين نشأة التنوير - كما يرى هيردر - كونها بدأت بهجوم عنيف على الكنيسة، مما دفع المؤرخون إلى اتهام عصر التنوير بالتشكيك في أهمية الدين بفرنسا، عكس ما يقولونه عن حركة التنوير في إنجلترا وألمانيا، معنى هذا اتخاذ حركة التنوير في فرنسا من الدين نقطة بدء لها من أجل تمهيد الأرض لثورة فرنسا 1789.⁴ كيف السبيل إلى الاعتقاد بأن كل ما يقصه الكتابان هو من وحي إلهي؟ - يواصل فولتير - بتقديم حججه للتشكيك في التوراة والإنجيل - فإذا كان الله أملى التوراة والإنجيل حق لنا أن نعجب!! إذ أن الله ذو أفكار خاطئة جدا في علم الفلك، كما أنه يجهل علم تاريخ الحوادث، وعلم الجغرافيا جهلا تاما، ويعتقد أن الأرانب تجتر. كما يناقض نفسه بنفسه فيما يخص الأخلاق!! فهل بالإمكان أن يظن المرء أن الله يفرض مبدأ: " العين بالعين

¹ ينظر: أندريه كريسون، فولتير: حياته، آثاره، فلسفته، ترجمة: صباح محي الدين، منشورات عويدات، بيروت - باريس الطبعة الثانية، 1984، ص 47-48.

² المرجع نفسه، ص 48.

³ ينظر: ف. فولغن، فلسفة الأنوار، ص 26.

⁴ ينظر: محمد مجدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، ص 10.

والسنّ بالسّن" في التّوراة ثمّ يأتي بالإنجيل، ويطلب " أن نمّد خدنا الأيمن لمن يصفعنا على خدنا الأيسر، وأن نعطي رداً لمن سرق ثوبنا" و" أن لا نقاوم الشرّير ".¹

يعني هذا - كما يقول نيتشه- أنّ منبع الأخلاق، والأحكام التّقويّية في الأخلاق، ليس أوامر الله ونواهيه، كما تقول المسيحية، كما أنّه ليس العقل الإنساني الذي يأمر بالخير، ويميّز بينه وبين الشرّ، كجوهر له، وبما في طبيعته من " أمر مطلق" يدعو إلى فعل الواجب دون شرط، من غير الحاجة إلى استخلاص القوانين الأخلاقيّة من التجربة كما يقول "كانط". إنّما هي الطّبيعة الإنسانيّة بما فيها من غرائز، وعلى رأسها غريزة حبّ السّيطة، وإرادة القوّة، وليست هناك أفعال أخلاقيّة في ذاتها، إنّما هناك تفسير للأفعال الإنسانيّة، وتقويم لها حسب طبيعة الفاعل والمقوم، وما تطمح إليه هذه الطّبيعة من حبّ السّيطة، وإرادة القوّة.² نلاحظ نوع من التّفاف بين "نيتشه" و"فولتير" فيما يتعلّق بالأخلاق، فكلّ منهما يرفض كون مصدرها ميتافيزيقي (إلهي) كما يتّفان أيضاً في الدّافع (المنفعة) الفرق هو التّأكيد عند "فولتير" كونها ظاهرة طبيعيّة كنتاج محتمّ للعلاقات الاجتماعيّة، فهي كذلك نابعة من الطّبيعة الاجتماعيّة، وتنزع هذه الأخلاق إلى الخير العميم، فما يفيد المجتمع هو الخير والفضيلة، وما يضرّ المجتمع، هو الشرّ والرّذيلة. يتّضح هنا أنّ الفكرة المحوريّة في فلسفة "فولتير" الأخلاقيّة، ليست إصلاح الكائن البشري، وإنّما فكرة المنفعة العامّة.³ ما يدفعنا إلى التّفكير بأنّها فلسفة تلغي الفرديّة شكلياً فحسب، لأنّها تخدم في الدّرجة الأولى البرجوازي، أي بعض الأفراد في المجتمع.

إنّ طريقة نقد "فولتير" لكتب "التّوراة" و"الإنجيل" يجعلنا نعتقد بأنّه يهاجم بالفعل الدّين، وهذا ما ينفيه "كاسيرير" بقوله كون النّقد لم يبدأ بفرنسا بالاتّجاه إلى الدّين في ذاته، بل اتّجه في البداية إلى الإيمان بالمعتقدات الخرافيّة، وتأليه الكنيسة، وبيان قصورها عن تحقيق الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي.⁴ أي أنّ النّقد يريد أن يكشف عن تلاعب الكنيسة

¹ ينظر: أندريه كرسون، فولتير، ص 49.

² ينظر: عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: نيتشه، ص 197.

³ ينظر: ف. فولغن، فلسفة الأنوار، ص 28.

⁴ ينظر: محمد مجدي الجزيري، نقد التّوير عند هيردر، ص 11.

بالخصوص المقدّسة لتفرض هيمنتها، ويسهل عليها قيادة الناس بجعلهم يؤمنون بكلّ ما يصدر عنها، بالخصوص عن طريق الأساطير ذات الطابع السحري، ونعلم كلّنا مدى تأثير كلّ ما هو سحر وقدرات خارقة علينا.

يقول "فولغن" أنّ "فولتير" استطاع بتوجّهه الجديد لاهتمامه العلمي من موقعه الطبقي، التوسّع من آفاق مؤلفاته التاريخية، مقارنة بمؤلفات أسلافه، لينكر بذلك المخطّط الكوني المرتبط بالايديولوجيا الدنيئة، فقد كان التاريخ المقدّس لشعب اليهود، يصوّر على أنّه نقطة انطلاق الحضارة المسيحية ثمّ يليه عرض لتاريخ اليونان، وروما، فعرض لتاريخ الشعوب الأوربية، كمخطّط تاريخي شائع مرتبط بالايديولوجيا الدنيئة السائدة.¹ يعني هذا إقصاء للحضارات غير المذكورة في المخطّط الكوني، ممّا يفسّر عدم تقبّل الأوربي للأجناس الأخرى بعد الاكتشافات التي حدثت طوال الفترة التي سيطرت فيها الكنيسة وحتى بعدها، فعمل على جعل هذه الأجناس عبيدا لوقت طويل (السود) كما عمل على فنائها مثلما حدث في أمريكا لهنود الحمر.

ويفسّر " فولغن" موقف "فولتير" - ممّا ينتزع منه لقب مؤسس التنوير في اعتقادنا - لدافعين هما: أولاً، مرتبط بتوسّع العلاقات التجارية بين أوربا، والمناطق النائية عنها، التي اكتسبت في القرن الثامن عشر معنى جديد بالنسبة إلى البرجوازية الأوربية، فقد أصبحت ترمز إلى سلعة أو أخرى. أمّا الثاني، فهو دافع أيديولوجي، وهو الأقوى، فلكون المخطّط القديم منبثقا عن الايديولوجيا القديمة (الدين المسيحي) دفع " فولتير" للبحث عن وقائع تاريخية كفيّلة بتقويض سلطة "التاريخ المقدّس"، فكان يحاول البرهان على وجود حضارات أعرق من حضارة شعب صغير، لم يكن ثمة ما يؤهّله لاعتبار نفسه شعبا مختارا، وأنّ ما خلّفته هذه الحضارات من قيم يفوق بكثير ما أعطته حضارة ذلك الشعب (مجتمعات الشرق القديمة).²

يذهب "هيردر" المذهب نفسه، إذ يرفض فكرة التكبّر الحضاري، مؤكّدا الدافع الثاني لموقف " فولتير" بقوله بأنّ في تهكّمه على التّفكير الأوربي في تعاليه على الحضارات البعيدة عنه

¹ ينظر: ف. فولغن، فلسفة الأنوار، ص42.

² المرجع نفسه، ن ص.

كالحضارة الصّينيّة، فقد امتدح الحضارة المصريّة القديمة.¹ فرغم كون الدّافع الثاني صحيحا، إذ عرف الشرق حضارات عظيمة تركت آثارها إلى يومنا هذا (الحضارة الفرعونية، الحضارة السومرية وغيرها) لكن يمكن القول أنّه كلّما كانت هناك تبريرات، كلّما أثبتت صحّة ما نريد فعله لأنّ "فولتير" كما نعتقد يحاول تقوية، أو وضع السّلطة في يد الطبقة البرجوازية، وذلك من خلال تدمير السّلطة القديمة (سلطة الكنيسة) لنقل بأنّ الدّافع الثاني بمثابة قناع يتخفّى وراءه الدّافع الأول.

كما يضيف "فولغن" أنّ كتابات "فولتير" التاريخيّة هي نظرة إلى الماضي بعين السّياسة ممّا جعل مؤلفاته تشكو من العيوب، كتحريف المنظور التاريخي، وتطبيق معايير معاصرة على عصور بائدة، كما عجز أن يفهم أنّ الانتقال من العبوديّة القديمة إلى النّظام الإقطاعي، شكّل خطوة إلى الأمام في سياق تطوّر البشريّة العام، وعجز أيضا في نقده المبرّر للمسيحيّة عن توضيح مدلولها التاريخي، والدور الحضاري الذي لعبته في حقب محدّدة من التّاريخ الأوربي.² أي بنقد فولتير للمسيحيّة، يؤكّد عدم أهمّيّتها في التّاريخ الإنساني، وهذا غير صحيح، لأنّ رغم السّلبات تبقى تنتمي للتّاريخ البشري، أو هي حلقة من حلقاته دفعت بالبشريّة إلى الأمام. كما يؤكّد عرضنا السّابق لأفكار "فولتير" كدليل على ما ذهب إليه الأستاذ "عبد الإله بلقزيز" في محاضرته عن الحداثة³ أنّه لم تعدّ التّفافة الجديدة مُهيمن عليها من طرف الفلاسفة والعلماء، حيث انتقلت إلى التّعبير الرّمزي مثل، الموسيقى، والأدب وغيرها من المجالات الفنيّة الأخرى.

ج. البعد العقلاني في فكر الأنوار:

يتميّز - كما رأينا - فكر الأنوار بتمجيد العقل، فيسند له تسيير كلّ الشّئون الإنسانيّة، لتتنزع بذلك القداسة من القديسين، ورجال الكنيسة، وحتى من الكتاب المقدّس إلى العقل، يعود الفضل

¹ ينظر: محمد مجدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، ص 32.

² المرجع نفسه، ص 47.

³ عبد الإله بلقزيز، محاضرة في الحداثة وما بعد الحداثة: تأملات نقدية، نظمتها أكاديمية المملكة المغربية من الموقع:

www.youtube.com المضافة بتاريخ 6 جوان 2016 تاريخ المشاهدة: 2017-11-15.

إلى الفرنسي "روني ديكارت" (Descartes) فالفلسفة الديكارتية كما تقول "راوية عبد المنعم عباس" قد برهنت في وضوح الذهن ويداها، كما مجدت العقل الذي قال عنه الفيلسوف أنه "أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما أن حظوظهم منه على العموم متساوية بقطع النظر عن اختلافاتهم في الأجناس، واللغات، والعقائد، والأوطان."¹ يقول نيتشه أن اعتبار العقل قوة الإنسان العظمى، به يتوحدون، وفيه، ولا حياة لهم إلا به، أما الأهواء، فإن من شأنها أن تفرقهم وأن تدفعهم إلى الصراع ضد الأخيار، وضد نواتهم، هي أفكار اعتباطية، إذ لا وجود للعقل على هذا النحو المثالي،² بل هو أداة في يد نوازنا وأن العقل ما كان حراً، وإنما ينهض على أساس تنازع مختلف النوازع، وأنه من شأنه أن يهدب كل نازع على حدة.³ معنى ذلك أن سبب رفض "نيتشه" فكرة تمجيد العقل، محاولة الفصل بينه وبين الغرائز أو اللاشعور، فهو يؤكد دور هذه الأخيرة في توجيه الإنسان.

هذا ما ينفيه "تيدوروف" بقوله أن الإعلاء من شأن العقل، يهدف إلى جعله أداة للمعرفة وليس محرّكاً لتصرفات البشر وأنه ضد الإيمان لا الأهواء،⁴ كما أن - يضيف "هيردر" - أن فلسفة التنوير أخطأت حين ظنت أن الإيمان والعقل متعارضان، فهما في الحقيقة وجهان لنفس الحقيقة، لذلك فإن نقد التنوير لم يبلغ الإيمان من القلوب، وإن كان قد ألغى مضمون الإيمان فبقيت صورة الإيمان فارغة بلا مضمون، فانتصار العقل في حركة التنوير كان انتصاراً ضعيفاً جزئياً، لقد كان الإيمان في نظر العقل خرافة، ولكنه بقي برغم التنوير ضميراً متطعاً إلى الله⁵ والدليل محاولتهم في المجال الديني الفصل بين مملكة العقل والله مع الإيمان بهما جميعاً، إذ كانوا يؤمنون بالله لكنهم لا يؤمنون بحق الكنيسة في الهيمنة على عقائد الناس، ولا يعترفون بما أدخلته على الدين من مراسيم وطقوس.⁶ كما حاول بعض الفلاسفة إثبات العقائد الدينية إثباتاً

¹ ينظر: راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989، ص5.

² ينظر: الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص638.

³ المرجع نفسه، ص640.

⁴ ينظر: ترفيتان تودوروف، روح الأنوار، ص12.

⁵ ينظر: محمد مجدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، ص20-21.

⁶ ينظر: عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: نيتشه، ص132.

عقليًا خالصا فيبرهن "لوك" الفيلسوف الإنجليزي" على معقولية المسيحية ومطابقتها لمبادئ العقل، ويقوم "لسينج"¹ في ألمانيا محاولا تأييد الدين بالبراهين العقلية، ويأتي "كانط" أخيرا، ليقول أن العقل المجرد أي التفكير النظري لا يمكنه التوصل إلى الإيمان بوجود الله، ولكن عن طريق الأخلاق لا بد أن نصل إلى الإيمان بوجوده بوصفه نموذج الكمال، والعلة الوحيدة القادرة على إيجاد الخير الأسمى، يشعر العقل العملي أي التفكير الأخلاقي بوجود تحقيقه للإنسان، وهكذا يستمر "كانط" محاولا إثبات العقائد الرئيسية الأخرى، مثل خلود الروح، والحرية الإنسانية، إلى أن انتهى عن طريق الأخلاق إلى الدين.²

ويقر "فولتير" أن "ديكارت" لمحات عبقرية، فهو يمتدحه، لأنه من الأوائل الذين استنفروا العقول إلى التفكير الحر، كما يعترف أن الرياضيات مدينة له بخطوات رائعة، إلا أن فيما تبقى لا يعدو أن يكون (مؤلف روايات) ليس فيها شيء من الحس السليم، ويذكر لنا "فولتير" بعضا منها، مثل قوله أن الضوء له القدرة على الانتشار الآني، وهذا خطأ، إذ يستغرق وقتا للانتقال من نقطة إلى أخرى، كذلك نظرياته فيما يتعلق بالأحياء، مثلا في قوله أن الحيوانات مجرد آلات، وليس صحيحا أن الإنسان يولد، وتولد معه الأفكار، مثل فكرة الله، وفكرة الأشياء الرياضية، والتعارفات الأخلاقية، وغيرها من الآراء.³ نعتقد أن التفسيرات غير الصحيحة المذكورة آنفا من طرف "فولتير" عن "ديكارت" يعود السبب إلى أنه ربما لم يصل العلم في القرن السابع عشر إلى درجة التطور التي عرفها القرن الثامن عشر.

نعرض تعليق "تورين" على القول التالي "ديكارت": " لا يوجد سوى الإرادة وحدها التي أختبرها في داخلي، وهي كبيرة لدرجة أنني لا أدرك أكبر منها، بحيث تجعلني أدرك أنني أتخذ صورة الله

¹ غوتهولد أفرايم ليسينج (Gotthold Ephraim Lessing) كاتب، وفيلسوف ألماني، وناقد فني (1729-1781) أثرت مسرحياته وكتاباتاته على تطور الأدب الألماني تأثر بفولتير، أرسطو، وويليام شكسبير. يرى أن الحقيقة لم تكن أبدا صلبة أو شيء يمكن أن يكون أن تملك من قبل شخص ما، ولكن دائما دائما في عملية الاقتراب لقراءة المزيد عن حياته وأعماله ينظر المقال:

Gotthold Ephraim Lessing, written by: Joachim Muller ; du site: <http://www.britanica.com> vu 14-11-2017.

² عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: نيتشه، ص 132-133.

³ ينظر: أندريه كريسون، فولتير، ص 53-54-55.

وأشبهه. " وهو ما يحمل الإنسان - كما يقول تورين - على أن يُنصب نفسه فوق جميع الكائنات¹ ويقصد هنا "ديكارت" بإرادة أكبر "إرادة الله" فالعالم عند "ديكارت" - يضيف تورين - لم تعد له وحدة، وهو ليس إلا مجموعة من الأشياء المطروحة أمام البحث العلمي، وبذلك انتقل مبدأ الوحدة إلى الخالق الذي لا يمكن إدراكه إلا عبر التفكير في الله، أي عبر "الكوجيتو" الذي تتعارض مسيرته مع مسيرة المثالية.² أي تفكيك هذا العالم ودراسته، وتحليله بتوظيف المنهج العلمي بعد أن كان مُوحداً متناسقا، ومنسجما، يشتغل وفق نظام، وذلك عن طريق عملية الشك، التي مكّنت الإنسان من الانفصال عن الله، باستناده إلى سند متين لا يوجد إلا بداخله عبر عملية قلب، تؤدّي إلى ظهور الذات.³ وبذلك تأخذ التّوير منهج الشك عن "ديكارت" لتوظفه في المنهج العلمي التجريبي.

ولما اقترح "فولتير" "نيوتن" كنموذج أعلى للفيلسوف، فإنّه وضع يده على النقطة التي سيميّز بها الغرب عن غيره، ويجعله يتفوق على جميع شعوب العالم، ألا وهو العلم - بالمعنى الفيزيائي والرياضي للكلمة - فالعلم بوصفه مشروعاً جماعياً للبشرية، هو الذي يغيّر حياة هذه البشرية عن طريق اكتشاف قوانين الطبيعة. ففي الواقع - يضيف هاشم صالح - أنّ مشروع "فولتير" في رسائل فلسفية، ليس إلا تحييناً لمشروع "ديكارت"، الفرق بينهما، هو أنّ "فولتير" يركّز هنا على العلم التجريبي، ممّا يركّز على التّظهير للعلم كما كان يفعل "ديكارت".⁴ هنا إشارة إلى سقوط "ديكارت" في الميتافيزيقا، أمّا "فولتير" فهو يحاول عقلنة الواقع، والدليل اقتناعه بإمكانية تنظيم الحياة الاجتماعية على أساس عقلائي.⁵ ويرفض "نيتشه" فكرة تخلّص "فولتير" من التّظهير، فيقول أنّه من المحدثين في استئناف صورة الإنسان الناظر، وذلك بتوسّله هو وغيره مثل "نيوتن" العلوم طريقاً لفهم طيبة الإله وحكمته - نيوتن - وآمنوا بضرورة المعرفة، الضّرورة المطلقة، ولا سيما الحميمية بين الأخلاق والعلم والسّعادة - فولتير - واعتقدوا أنّهم يتملّكون العلم بالأشياء، صاروا يملكون

¹ ينظر: ألان تورين، نقد الحداثة، ص73.

² المرجع نفسه، ص74.

³ المرجع نفسه، ص 75.

⁴ ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التّوير، ص232.

⁵ المرجع نفسه، ص232.

معارف قائمة بذاتها، بعيدة عن الدوافع السيئة.¹ لقد تعرّضنا إلى أهمّ رواد حركة التنوير وإلى أهم الأفكار التي ساهمت سواء من قريب أو من بعيد لظهور حركة التنوير التي وجدت صيتها في الثورة الفرنسية² التي نادى بمختلف القيم التي تحدّث عنها هؤلاء المفكّرون، ننقل الآن إلى التّعريف إلى خلاصة فلسفة التنوير.

د. مقترحات فلسفة التنوير:

* أنّ الفلاسفة يرفضون التراث المسيحي التقليدي القائم على المعجزات، لأنّ العقل لا يستطيع أن يقبلها، ولأنّها تنتهك قوانين العلم والمنطق. يدعون في الوقت ذاته إلى فهم جديد للدين مخالف للفهم الانغلاقية أو الأصولية السائد.

* لم يعودوا يقبلون بأخلاقية التّقشّف، والرّهد في الحياة الدّنيا، وانتظار الفوز والنّجاة في الدّار الآخرة، فراحوا يدعون إلى بلورة أخلاق طبيعيّة أكثر إنسانيّة: أي أخلاق تعارف للإنسان بالسّعادة، وحقّه بالتّمتع بمباهج الحياة على هذه الأرض.

¹ ينظر: الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص 540.

² كانت فترة مؤثرة من الاضطرابات الاجتماعية والسياسية في فرنسا، عرفت عدة مراحل استمرت من 1789 حتى 1799 وكانت لها تأثيرات عميقة على أوروبا والعالم الغربي عموماً، انتهت بسيطرة البرجوازية خلال التّحالف مع نابليون، وانتهت بتصدير الأزمة من خلال الاستعمار بالتّوسّع اللاحق للإمبراطورية الفرنسية، كما انتهت بسيطرة البرجوازية التي كانت متحالفة مع طبقة العمال مع تحقيق مجموعة من الحقوق والحريات للطبقة العاملة والمتوسطة للشعب الفرنسي. أسقطت الملكية وأسست الجمهورية، وشهدت فترات عنيفة من الاضطراب السياسي، وتوجت أخيراً في دكتاتورية نابليون الذي جاء سريعاً بكثير من مبادئها إلى أوروبا الغربية وخارجها. بدأت بعد محاولة فرنسا استعادة وضعها المالي من خلال خطط الضّرائب - بعد حرب السّبع سنوات، وحرب الاستقلال الأمريكية - التي لم تحظ بشعبية بين العامة، بالإضافة إلى سنوات القحط التي أثارت استياء شعبي على الامتيازات التي يتمتع بها رجال الدين، والطبقة الأرستقراطية، فقد صيغت مطالب الثورة من خلال أفكار التنوير من أهم أحداث الثورة الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن 1789 التي تُعرّف فيها الحقوق الفردية والجماعية للأمة، تأثّر الإعلان بأفكار التنوير، ونظريات العقد الاجتماعي، والحقوق الطبيعية التي قال بها مفكروا أمثال روسو، وجون لوك، ومونتيسكيو، وفولتير. ألغى نظام الإقطاع، وتمّ الإعلان عن قيام الجمهورية في 1792. نشير هنا فقط أنّ هناك ثورة سبقت الثورة الفرنسية وهي الثورة الإنجليزية في العقد الرابع من ق 17 نتيجة الصراع القائم بين النظام الملكي والنظام البرلماني، لتشهد إنجلترا تحولات في ميادين كثيرة كالميدان الصّناعي، والزّراعي، والسياسي وأسفر عن هذا الأخير القضاء على الحكم المطلق للملك لقراءة المزيد ينظر الموقع:

<http://www.mihfadati.com> vule12-04-2018 وكتاب:

Palmer, Robert Roswell .and Colton, Joel, A Hystory of the modern world,(9th edition) Knopf edition, 2002, p361-393.

* اعتقاد فلاسفة التنوير بأنّ المفهوم البسيط، والجديد للدين، والأخلاق معا، موجود كنواة في جميع الأديان، فرغم اختلاف الطقوس، والعقائد، والشعائر، يبقى جوهر الدين واحداً ألا وهو: محبة الآخرين، والعمل الصالح، وخدمة المجتمع، والسلوك المستقيم، وأنّ جميع الأديان دعت إلى الخير ونهت عن المنكر، لذلك ينبغي أن يحلّ التسامح محلّ التعصّب لكي يسود التسامح المدني في المجتمع.¹ إنّ القول بتساوي ديانات العالم في الجوهر، يوحي إلى أداة نقدية أخرى لفكر الأنوار- على حدّ تعبير تيدوروف- وهي فكرة الكونية، أي الإقرار بأنّ جميع الكائنات البشرية بالذات تملك الحقوق نفسها، وهي فكرة امتصّها الأنوار عن الفكر الموروث عن نظرية الحق الطبيعي كما تبلورت في القرن السابع عشر، ثمّ خلال القرن الثامن عشر للحدّ من حرية الأفراد والجماعات فيما يأتونه من أفعال.² وتعبّر "دورندا أوترام" عن مصطلح الكونية بفكرة وجود طبيعة عالمية للبشر.³ إذا- يواصل تدوروف- ترتّب أنّ لكلّ الكائنات مجموعة من الحقوق المتماثلة، فإنّه ينتج عن ذلك أنّها متساوية في الحقوق، ومعنى هذا أنّ مطلب المساواة نابع من الكونية.⁴ يمثّل مطلب المساواة وغيرها من المطالب من أجل الإنسان في القرن الثامن عشر نزعة إنسانية جديدة ذات طابع تفاولي، وهي مختلفة عن النزعة الإنسانية التي ظهرت في عصر النهضة، كون هذه الأخيرة مجرد حركة مدرسية ترى ضرورة الرجوع إلى الماضي والعمل على بعثه مرّة أخرى، فإنّ النزعة الإنسانية القرن الثامن عشر مع تقديرها العميق للماضي، لكنّها كانت أكثر تقديراً واهتماماً بالمستقبل.⁵

وقبل الانتقال إلى حدث آخر يدخل في مسار تأسيس قيم الحداثة (الداروينية) لا بأس من ذكر آخر نقد كان يُوجّه عادة - كما يقول " تيدوروف"- وسنكتفي برده المقنع في رأينا، كون الأنوار وفّرت المستندات الإيديولوجية للاستعمار الأوربي خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، انتقاد قائم على المنطق التالي: بما أنّ الأنوار تقرّ بوحدة الجنس البشري - كما

¹ ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير، ص222.

² ينظر: تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ص18.

³ ينظر: دوريندا أترام، في التنوير، ص205.

⁴ ينظر: تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ص18.

⁵ ينظر: محمد مجدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، ص28.

رأينا- فهي تقرّ إذن بكونيّة القيم، ولما كانت الدّول الأوربيّة مقتنعة بحملها لقيم أرقى من القيم السّائدة عند غيرها من الأمم، اعتقدت أنّ من حقّها حمل حضارتها إلى الذين هم أقلّ حظاً منها ولكي تضمن نجاحها في أداء هذه المهمّة، كانت مجبرة على احتلال المناطق التي يقطنها سكان تلك الأمم.¹ يردّ "تيدوروف" على ذلك بقوله كون السّياسة الاستعماريّة متخفية وراء المثل العليا لأنوار، لكنّها في الواقع كانت تمارس باسم المصلحة القوميّة ليس أكثر، والحال أنّ القوميّة ليست من إفرازات الأنوار، بل محاولة من المحاولات العديدة لتحويل وجهتها.² يبيّن القول السابق أنّ "تيدوروف" مدافع عن حركة التّنوير التي طالما تغنّت بالمثل العليا المستقاة من المسيحيّة كما سبق الذّكر. لقد أصبح الإنسان الغربي يثق بعقله وتفكيره فلم يعد قلقاً بشأن وجوده فراح يفسّر الوجود من المنظور العلمي فأوجد خطابات علميّة تدّعي الحقيقة هذا ما فعله كلّ من العالم الطّبيعي "داروين" والفيلسوف الاجتماعي "كارل ماركس" لناخذ النّموج التّفسيري لداروين لنرى كيف أسّس له وطبيعة القيم التي يتضمّنّها.

¹ نظر: يتزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ص31.

² المرجع نفسه، ص34.

المبحث الأول: الخطاب الدارويني

يقول "بيكنر" (Beckner) في كتابه "الداروينية" أنّ مصطلح الداروينية (Darwinisme) معنى ضيق وآخر واسع، ويشير المصطلح بالمعنى الضيق إلى تلك النظرية العلمية في التطور العضوي التي قدمها عالم البيولوجي الإنجليزي "تشارلز داروين" (Darwin) (1809-1882) خلال القرن التاسع عشر، بينما يشير بالمعنى الواسع إلى مركب جامع من الأفكار الفلسفية اللاهوتية والاجتماعية، والعلمية التي حثت عليها ودعمتها تلك النظرية.¹ لقد بدأت علاقة "داروين" بعلم البيولوجية حين رُشح عام 1831 من طرف أستاذه "هانسلو" (John Stevens Henslow) بعد انتهاء دراسته في جامعة "كامبردج" (Cambridge) للعمل كخبير أحياء على متن السفينة البحرية "بيجل" (Beagle) في رحلتها حول العالم وخلال الرحلة التي استمرت مدة خمس سنوات، اكتشف "داروين" أشياء كثيرة، من بينها: أولاً، أنّ الطبيعة ليست بالكمال، والنظام الذي قرأه في كتب علم اللاهوت. ثانياً، الوحشية التي يتعامل بها الجيش الإنجليزي، والإسباني اتجاه البدائيين في مستعمراتها، مخالفين بذلك ما نصّ عليه الكتاب المقدس.² ومن الأماكن التي زارتها السفينة نذكر منها، جزر من المحيط الأطلنطي، والمحيط الهادي، وساحلي جنوب أمريكا ونيوزيلندا وأستراليا، فجمع "داروين" خلال الرحلة كمّاً هائلاً من النباتات والحيوانات المتحرّرة والحية، البرية منها والبحرية، وعلى ظهر السفينة قرأ كتاب "مبادئ الجيولوجيا" للعالم الاسكتلندي "تشارلز ليل" (Lyell) (1797-1875) فوجّه انتباهه إلى طبيعة التغير الجيولوجي التدريجي على المدى الطويل، فتمكّنت من ذهنه فكرة عمر الأرض الذي يمتدّ إلى ملايين السنين، وبعد عودته بوقت قصير، بدأ يكتب أوّل مذكراته عن تحوّل الأنواع، مقتنعاً بأنّ الأنواع جميعاً تنشأت في اتجاهات مختلفة عندما تُعزل عن بعضها البعض، فالأنواع ليست ثابتة³ لكن كان عليه البحث عن الآلية أو المکانيزم المسؤول عن ذلك.

¹ ينظر: صلاح عثمان، الداروينية والإنسان: نظرية التطور من العلم إلى العولمة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2001 ص 33-34.

² Voir : Bertrand Louart, aux origines idéologiques du darwinisme, Archipel, journal du forum civique européen de Mars à Juillet 2009 (n° 169 à 173), p 4.

³ ينظر: صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، ص 35.

قبل الانتقال إلى الطريقة التي بُنيت عليها نظرية النشوء والارتقاء، لا بأس من ذكر بعض الملاحظات المستخلصة ممّا تعرّضنا إليه عن بداية "داروين" في علم الأحياء، إذن ففيما يتعلّق بما أدلى به "بكنر" كون النّظرية مركّب جامع من الأفكار الفلسفيّة، اللاهوتيّة والاجتماعية والعلميّة، نتساءل لماذا لم يكتف بالقول كونها مجرد نظرية علميّة تبحث في علم الأحياء؟ وهل هذا يعني أنّ هناك تداخل بين هذه العلوم، لأنّ القول بالأفكار الفلسفيّة يوحي إلى الإيديولوجية ففيما تتمثّل هذه الإيديولوجية؟ وما علاقة الدّين بالعلم خاصّة وأننا نعلم أنّ "داروين" جاء بعد الثّورة العلمية ضدّ المسيحية؟ وما علاقة الأفكار الاجتماعية بالنّظرية؟ هذا ما سنجيب عنه في المباحث الموالية. أمّا الملاحظة الأخيرة، عن فكرة اكتشاف "داروين" للمعاملة غير الإنسانيّة التي يتعامل بها الجيش الإنجليزي، والإسباني مع السكان البدائيين، والعلاقة بينها وبين النّظرية التي هو بصدد وضعها.

1. أسس الداروينية:

تقوم الظروف الخارجية - حسب كولن - وأحيانا التأثيرات الداخليّة بالتأثير على الكائنات الحيّة، حيث تؤدي هذه التأثيرات إلى تغييرات كبيرة أو صغيرة فيها، وتلعب هذه الأخيرة بدرجة ما دورا مفيدا للأحياء بشكل أو بآخر. تنتقل هذه التّغييرات الطّيفة عن طريق الوراثة إلى الأجيال القادمة.¹ يقول "داروين" عن ذلك أنّه فيما يتعلّق بأسباب القابليّة للتّمايز (التنوّع) فإنّنا في جميع الحالات نجعل كلّ شيء عنها، ولكننا نستطيع أن نرى أنّ لها في الإنسان كما هو الحال في الحيوانات الأدنى منه، بعض العلاقة مع الظروف التي قد تعرّض لها كلّ نوع خلال التّعاقب للعديد من الأجيال،² إضافة إلى عنصر مهم، وهو الانتخاب الطّبيعي الذي يحدث نتيجة لشحّ الغذاء بسبب التّزايد السّكاني، فإنّ الأحياء تضطرّ للتّصارع فيما بينها، والطّرف القويّ (درجة تكيف) في هذا الصّراع هو الذي يبقى ويستمرّ في الحياة، أمّا الضّعفاء فمصيرهم هو

¹ ينظر: محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التّطور، ترجمة: أوّخان محمد علي، دار النيل للطباعة والنشر جمهورية مصر العربية، الطبعة الثانية، 2006، ص30.

² ينظر: تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، المجلّد الأوّل، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص133.

الزّوال.¹ فالعامل الأساسي في التّغيير هو الانتقاء الطّبيعي بالرّغم من تلقيه المساعدة - كما يؤكّد داروين- عن طريق التأثيرات الموروثة الخاصّة بالسلوك، وقد يكون المفعول المباشر للظّروف المحيطة، أن يكون كافياً لرفع الإنسان إلى مرتبته العالية الحالية في المستوى العضوي.²

أي أنّ - على حدّ تعبير نيتشه- كمال الكائنات كان ينتج عن الانتخاب الطّبيعي، والسبب إيمانه بأنّ الحياة لا تُعرف إلاّ من الخارج، لذا فهو أدخل النّافع إلى مجال الحياة، لذا فإنّ نشأة عضو ما تتّضح عندما يتمّ اكتشاف نفعه.³ ومن الغريب- في اعتقادنا- أن ينقد "نيتشه" "داروين" رغم أنّ له التّوجه ذاته، فنظريّته مبنية لتكون ضدّ تعاليم الكنيسة كما هو الحال لدى "نيتشه" ففي رأي هذا الأخير أنّ "داروين" يبالغ في تقديره للعوامل الخارجيّة، ولا نقصد هنا العوامل الطّبيعية فحسب، بل كلّ ما هو ظاهر لدى هذا الكائن (الأعضاء) "فنيتشه" يرى أنّ "داروين" يجعل من الحياة عملية تتمّ داخل الخارجانيّة: فهناك دوما ظروفاً خارجيّة عند "داروين" وقوى خارجيّة، وتأثيرات، وتكيّفات، وشروط ظهور، وعلل كلّ شيء معلول، وكلّ شيء نتيجة، ولا شيء عن القوى الباطنيّة، وعن العلاقات الباطنيّة بين القوى.⁴ إنّ سبب نقد "نيتشه" ل"داروين" من هذا الجانب في اعتقادنا كالآتي، فبعد أن كانت قوة خارجيّة واحدة هي المؤثّرة (الله) أصبحت مجموعة من القوى "عوامل داخل الخارجانيّة" أي لم يكن "داروين" باستطاعته التّخلّص من مبدأ العلة أو السبب، وعضو العوامل "داخل الخارجانيّة" يضع "نيتشه" ميكانيزم آخر داخلي، هو إرادة القوّة يقول عن ذلك " فالحياة ليست تكيفاً للظّروف الباطنيّة مع الظروف الخارجيّة، ولكنّها إرادة قوّة تنطلق من الدّاخل نحو الخارج، فتخضعه وتضمّه إليها" وحسب "نيتشه" الدّاروينيّة لا تفهم إرادة القوّة التي تظهر بمظهر خارجي، كما أنّه لا ترى أنّ انبثاق ما هو عضوي لا يتعلّق بأيّ مقدرة عجيبة على التّكيّف، بينما هو يأتي فقط من ظهور ذاكرة باطنيّة

¹ ينظر: محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية النّظور، ص30.

² تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص 179-180-185.

³ ينظر: بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوّة، ترجمة: جمال مفرح، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص159.

⁴ المرجع نفسه، ص157.

للحياة عن طريق عملية تراتب باطنية للقوى.¹ أي أنه هناك قوى داخلية دائمة الصراع كلما تغلبت قوة على مجموعة من القوى يحدث تشكّل شكل ما وهكذا.

يتمثل الأساس الأخير للداروينية - كما ذكر كولن- هو الانطلاق من التشابه الموجود في الطبيعة، وترى النظرية أنّ بعض الأعضاء الضامرة الموجودة في بعض الأحياء الرّاقية هي آثار مفيدة لها، ولكنها أصبحت دون فائدة بعد قطع هذه الأحياء لمراحل تطورية معينة.² يقول "داروين" في هذا المضمّار في كتابه "نشأة الإنسان" من الغريب أنّ الإنسان مشيّد على الطراز نفسه أو النمط العام مثل الحيوانات الثديية الأخرى، ومثاله عن ذلك، أنّ العظام الموجودة في هيكله العظمي من الممكن مقارنتها مع العظام المناظرة الموجودة في أيّ قرد، أو خفاش، أو فقمة. والأمر كذلك فيما يتعلّق بعضلاته، وأعصابه، وأوعيته الدموية، وأحشائه الداخليّة، وكذلك المخ...³ يمكن اختزال المبادئ المتحكّمة في نظرية النشوء والارتقاء إلى ثلاثة عناصر هي أولاً، عوامل خارجية مؤثّرة، ثانياً، صراع، ثالثاً وأخيراً، تكيف.

ويعتبر "نيتشه" التغيّرات بمثابة الاستعداد للابتكار الإبداعي الذي هو الأساسي للحَيّ الذي يُنمّج، ويشكّل، ويحوّل، لكن هذا الاستعداد لا يمكن أن يوجد بدون تعدّد الصّراعات بين القوى الداخليّة في العملية الحيويّة، فهذا العالم الخارجي الذي يخلقه الكائن الحيّ لنفسه، هو في مستوى هذا النموذج الباطني: أنّه يتوقّف على هيمنة بعض القوى، وعلى مراميها، وعلى الرغبات والتجارب التي يقوم بإنشائها.⁴ يتّضح لنا الهدف الذي يرمي إليه "نيتشه" بقوله وجود قوى داخلية تتحكّم في تكوّن الخارجي أثناء عملية الصراع، فمن الأشكال إلى الأعضاء، أخيراً الكائن. يدلّ كلّ ذلك على رغبة هو الآخر التخلّص من فكرة خلق قوة خارجية (الله) للكائنات الحيّة.

¹ المرجع السابق، ص 157 - 158.

² محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطور، ص 30.

³ تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص 91.

⁴ ينظر: بيير مونتبييلو، نيتشه وإرادة القوة، ص 161.

2. عوامل بناء نظرية النشوء والارتقاء:

ساهم العديد من العوامل لبناء النظرية التطورية، وبعدها لنا "كولن" فيما يلي:

* رسالة الانجليزي القس "مالتوس" (Malthus) في عهد كان فيه الفقر شائعاً، فكان يرى أنّ زيادة السّكان يُعدّ عاملاً من عوامل الفقر، وكان يعارض القانون الحكومي الذي كان يقضي بقيام الحكومة بمساعدة الفقراء من خزينة الدولة، فنشر كتابه "تجربة حول السّكان" عام 1798 ذكر فيه أنّ السّكان على سطح الأرض يتزايدون بنسبة هندسيّة (progression géométrique) (أي على الشكل: س، س² س³، س⁴...) بينما لا تتزايد مصادر الغذاء إلاّ بنسبة عددية (progression arithmétique) (س، 2س، 3س...) بسبب محدوديّة الأراضي القابلة للزّراعة وأنّه لولا وقوع أنواع عديدة من الكوارث الطبيعيّة كالسيول والآفات، والأمراض المعدية، لما كان بالإمكان توفير الغذاء للسّكان المتزايدين. استخرج "داروين" من نظرية "مالتوس" المقدّمة لغاية اقتصادية صرفة نتائج علميّة في وضع نظريته في الانتخاب الطبيعي¹. يعني ذلك أنّ موت النّاس عن طريق الكوارث الطبيعيّة، والأمراض ضروري للحفاظ على التّوازن بين مصادر الغذاء والعملية التكاثرية لدى البشر، وسيوظّف التبرير نفسه في إحدى الفلسفات الشمولية، وسنرى كيف ولماذا في الفصل الثالث من البحث.

* كتاب حول القانون الذي ينظّم ظهور الأنواع الجديدة "لألفريد رسل والاس" الذي كان يقوم بأبحاثه في شواطئ أمريكا الجنوبية، وفي جزر الملايا الموجودة في المحيط الأطلسي. ففي رسالة كتبها لداروين، أشار إلى أنّ المخلوقات التي تُبدي تكيفاً مع بيئتها تستطيع إدامة حياتها مشيراً إلى وجود صراع بين الأحياء الطبيعيّة.² نتصوّر أنّ "داروين" أخذ مصطلحي التّكيف والصّراع من الرّسالة.

3. نظرية النشوء ضدّ عملية الخلق (بداية الإلحاد):

لقد عرف منهج البحث العلمي تطوّراً كبيراً في العلوم منذ بداية القرن التاسع عشر لتطغى الموضوعية على الأبحاث والدراسات، فيرفض المنهج وجود قوى خفيّة وراء الظواهر الطبيعيّة

¹ ينظر: محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطور، ص 28 - 29.

² المرجع نفسه، ص 29.

كما يُلزم الباحث أن يكون موضوعيا، بعدم إقحامه لمعتقداته وأحاسيسه في أبحاثه لكن - يقول لووار (Louart) - ينقص في "داروين" هذا الجانب، فلم يكن غرضه البحث لمعرفة الظواهر الطبيعية، وتنوع الكائنات، بل هدفه هو محاربة فكرة الخلق.¹ أي رفضه لفكرة خلق الله للكائنات الحيّة. من الغريب - كما لاحظنا - ألا تذكر الكتب المترجمة الملهم الحقيقي لنظرية "داروين" الذي وجدناه أمرا مهما لاستخلاص الإيديولوجية الحقيقية المتسترة خلفها، يعود ذلك ربّما للخلفية الدنيوية للمترجمين، لأنهم كما سنرى فيما بعد سيحاولون الردّ على نظرية النشوء والارتقاء لما حاولت إسقاطه (عملية الخلق).

قرأ "داروين" كتاب القسّ "بالي" (William Paley) (1743-1805) - حين كان يحضّر لشهادة البكالوريا - يتحدّث الكتاب عن عملية الخلق للكائنات الحيّة، ويقول فيه بوجود خالق لنظام الكون، وأنّه وهب الكائنات الحيّة بأعضاء تساعد على التكيف مع المحيط الذي تعيش فيه وليكتشف الإنسان القوانين التي تمشي وفقها، وهذه هي غايته في الحياة. أخذ إذن، "داروين" تفسير "بالي" لعملية خلق الكون - حسب لووار (Louart) - وقام بقلب نظريته، فوضع مكان الله كقوة خلق ميكانيزم عشوائي، وهو آلية الانتقاء الطبيعي التي استلهمها من الانتقاء الاصطناعي (الإرادي) الممارس من طرف مربي الماشية، أمّا عن القوة المحركة فقد وجدها عند "مالتوس" وهي عملية الصراع من أجل البقاء أثناء نقص مصادر الغذاء.²

يفصّل لنا "صلاح عثمان" العملية كالتالي، أنّ "داروين" أخذها (فكرة الصراع) من "مالتوس" كما سبق الذكر ليفسّر الثّبات النسبي لعدد كلّ نوع من أنواع الكائنات الحيّة، إذ لمّا كانت كميّة الطّعام وأماكن المأوى، والتكاثر محدودة ولمّا كانت هناك متغيّرات بيئية كانتنتشار الأمراض، وتقلّبات المناخ وغيرها، فلا بدّ وأن ينشأ تنافس بين الأفراد في سبيل تلبية احتياجاتها، والتغلّب على ما يواجهها من عقبات، فيكون الصراع على أشده بين أفراد النوع الواحد كونها تتنافس على الاحتياجات نفسها، كما أنّه لا يأخذ دائما شكل معركة يمكن مشاهدتها بين نوعين أو فردين من النوع نفسه، بل هو عملية مستمرة في الطبيعة

¹ Voir : Bertrand Louart, aux origines idéologiques du darwinisme, p5.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 4-10.

تتضمّن عدّة عوامل كلّ منها تؤدّي إلى هلاك بعض الأفراد، ويعتبر الفرد ناجحاً في الصّراع إذا ظلّ على قيد الحياة حتى تحدث له عملية التكاثر ولو لمرة واحدة.¹

كما ينطبق الصّراع من أجل البقاء أيضاً على الأجناس البشرية، فقد انتصرت "الأجناس الموهوبة" المتمثلة في أجناس الأوربيين البيض - حسب داروين - في الصّراع، أمّا الأجناس الإفريقيّة والآسيويّة فقد تخلّفت عن الرّكب أثناء الصّراع من أجل البقاء، وقد تمادى "داروين" في آرائه - كما يقول هارون يحي - ملّمّاً إلى أنّ هذه الأجناس سرعان ما ستخسر الصّراع من أجل البقاء بأكمله، وبالتالي ستقرض.²

إذا أخذنا التعلّيق من المنظور الطّبيعي لفكرة الصّراع أي زوال/ وبقاء، نقول بصحّة القول وهذا ما حدث للهنود الحمر وأمريكا والسكان الأصليين لأستراليا، كما يبيّن أنّ الفكرة صحيحة لتلك الفترة التي عمّت فيها الاستكشافات الجغرافية الأوربية، وما قام به الأوربيين من إبادة لكن نقول أنّه لم تعد فكرة زوال/ بقاء صحيحة في أيّامنا، لأنّ خفوت أيّ حضارة أو أيّ جنس بشري لا يعني زواله تماماً، فما هي إلّا حالة مؤقتة، لتعود بقوة فيما بعد والدليل ظهور بلدان آسيويّة بعد ضعفها كالصّين واليابان، وكوريا الجنوبية وغيرها. كما يمكن أن يصحّ القول أيضاً إذا رأينا من المنظور الثقافي، إذ نرى أنّ كلّ الدّول الإفريقيّة والآسيوية تبنّت ثقافة أوربا من حيث اللّباس، وطريقة العيش، وحتى من جانب التّسيير السّياسي والاقتصادي، الذي يمكن أن نعدّه إن صحّ التّعبير زوالاً تدريجياً. ما يؤكّد ما سبق الذّكر قول "داروين": " في فترة ما في المستقبل ليست بعيدة بمقياس القرون، يكاد يكون مُؤكّداً أنّ الأجناس المتحضّرة من البشر ستتمكّن من استئصال الأجناس الهمجيّة، والحلول محلّها في كلّ أنحاء العالم."³ يقصد هنا حلول النّمودج الأوربي.

¹ ينظر: صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، ص 39-40.

² ينظر: هارون يحي، خديعة النّظور: الانهيار العلمي لنظرية التّطوّر وخلفياتها الايديولوجية، ترجمة: سليمان بايارا، دار بيكر للكتاب، تركيا، 1999، ص 9.

³ المرجع نفسه، ص 9.

لم تكن نظرية النشوء والارتقاء ضدّ فكرة الخلق فحسب، بل تجاوزت إلى القول بوجود إمكانية وجود قدرة خلق الأرواح غير المرئية لدى الحيوان كما هي موجودة لدى الإنسان وليؤكّد "داروين" على ذلك، استعان بآراء مفكرين، نجد منهم "مالينان" (M'Lennan) في قوله: " يتحتّم على الإنسان أن يخلق لنفسه البعض من التفسير للظاهرة الخاصة بالحياة وبناء على شيوع ذلك، فإنّ أبسط افتراض، وهو أوّل افتراض يتراءى للناس، يبدو أنّه قد كان أنّ للظواهر الطبيعية من الممكن أن يفترض وجودها في الحيوانات والنباتات* والأشياء وفي القوى الخاصة بالطبيعة على شاكلة تلك الأرواح التي تحتّ على التصرّفات، مثل تلك التي يشعر الناس بأنّها تتملّكهم".¹ استنادا لقول "مالينان" وغيرهم يؤكّد "داروين" ذلك بملاحظته لتصرّفات كلبه كآتي:

" فإنّ كلبى، الذي هو حيوان تامّ النّموّ، ومعقول جدّا، كان راقدا على المرج المعشوشب في يوم حار، ساكن الهواء، ولكن على مسافة صغيرة منه، كانت هناك نسمة بسيطة تحرك أحيانا مظلة صغيرة مفتوحة، والتي كانت لا تلقى أيّ اهتمام على الإطلاق من الكلب، إذ كان هناك شخص يقف قريبا منها، وفي كلّ مرّة حدث فيها أن تحركت المظلة بشكل بسيط فإنّ الكلب كان يزمجر بشكل عنيف، وينبح، وأنا أعتقد أنّه لا بدّ من أنّه قد قام بتقدير الأمور لنفسه بطريقة سريعة، ولا شعورية، أنّ الحركة بدون وجود أيّ سبب واضح لها تشير إلى وجود عامل حيّ غريب، وأنّ أيّ شخص غريب ليس لديه الحقّ في الوجود في المنطقة التابعة له".²

يوجّه "داروين" بهذه التعاليق ضربة قاضية إلى أهم أسس المسيحية، إذ لا يسرّب الشك إلى فكرة وجود "إله" فحسب، بل يعلن - استنادا لقول البروفسور "باروباخ" (Braubach) - أيضا كونه من خلق الإنسان، مؤكّدا أنّ الإيمان بالقوى الروحية من شأنه أن يؤدي بسهولة إلى الإيمان

*لاحظنا ظاهرة عند علماء النباتات، الذين يؤكدون ضرورة التحدّث مع النبتة (التي تربّيها خاصّة في المنازل) كونها تحسّ ويزعمون أنّ كلّما تكلمنا معها برقة كلّما كبرت، ويانت في أحسن حالة، وهذا ربّما اعتقادا أنّ النبتة تملك روحا.

¹ ينظر: تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص 250.

² المرجع نفسه، ص 250-251.

بواحد أو أكثر من الآلهة، مُضيفا في هذا الصدد، أنّ الشّعور بالتّقاني الديني، شيء شديد التّعقيد ويتكوّن من الحبّ، والخضوع التّام لقوّة عليا، مُمجّدة وغامضة، والشّعور القويّ بالاتّكال والخوف، والتّبجيل، والعرفان بالفضل، والأمل في المستقبل... فلا يمكن لأيّ كائن أن يتعرّض لتجربة مثل هذا الانفعال المعقّد إلى أن يتقدّم في ملكاته الدّهنيّة، والأخلاقيّة إلى مستوى عال... فنحن نرى، بطريقة بعيدة لفهم هذا الموضوع الخاص بهذه العقلية، في الحبّ العميق الذي يكتّه الكلب لسيدّه، المتزامن مع الخضوع التّام، وبعض الخوف، وربّما بعض المشاعر الأخرى ويستترد " بارويباخ " على أنّ الكلب ينظر إلى سيّدّه كما لو كان إلها. ¹ لكن ذلك لا يمنع -حسب اعتقادنا - من أن نقول أنّ الإيمان بالله كقوّة يشعّرننا بالرّاحة والسّكينة، كما يدفعنا إلى حبّ الغير عوض إيذاءها.

أمّا فيما يتعلّق بمسألة الأخلاق، فقد سيطرت في الفكر الأوربي قبل بداية القرن التّاسع فكرة نزاع الخير مع الشرّ، منبعها قوى خفيّة "الله" / "الشیطان" أي وجودهما لذاتهما خارج الإنسان وتواصل هذا الفكر حتى بعد الاكتشافات العلميّة، ليأتي "داروين" فيتناول فكرة القيم الاجتماعيّة والضّمير، يقول القسّ "لوكومت" (L'abbé A.Lecomte) أنّ الدّاروينيّة ترى في الحسّ الأخلاقي مجرد تحوّل عن طريق الانتقاء الطّبيعي للغرائز الاجتماعيّة التي نلقاها عند الحيوانات فيظهر سلوك غريزي لدى فرد يحافظ على الجماعة، التي ستبقى مقابل الجماعات التي لا ينتشر فيها هذا السلوك الغريزي لتندثر مع مرور الوقت، فتنطوّر المجموعة الأولى، بقدر ما تحافظ على السلوك النافع للقبيلة من خلال نقله وراثيا عبر الأجيال، ويحدث الشيء نفسه عند الإنسان. ² الدليل قول "داروين" دائما في كتابه "نشأة الإنسان" يمارس البدائيون مجموعة من الفضائل من أجل أن يكون من الممكن لهم أن يتربطوا في مجموعة، تلك التي مازالت يتمّ الاعتراف بها على أساس أنّها الأكثر أهميّة ولكنّه تُمارس على وجه القصر تقريبا فيما يتعلّق بالأناس التّابعين لقبيلة أخرى، ولا يمكن أن تتماسك قبيلة مع بعضها، إذا ما كان القتل والسّرقة، والخيانة.. أشياء شائعة، وبالتالي

¹ ينظر: تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص 251-252.

² Voir : A. Lecomte, l'origine de l'homme, Victor Palmé, libraire- éditeur, rue de Grenelle-saint- germain, 25, Paris. Typ. De ch. L'eters, éditeur, rue de Namur, 22, 1872, p 161.

فإنّ الجرائم التي على هذه الشاكلة في الحدود الخاصة بالقبيلة نفسها " تكون موصومة بالعار الدائم"، ولكنها لا تثير مثل هذا الشعور فيما يتعدى هذه الحدود.¹

ويردّ على هذا القول القسّ " لوكومت" فلو نشأت فعلا الأخلاق بالطريقة نفسها، لكانت الأخلاق نفسها لدى كلّ الأمم، وكان مفهوم الخير / والشرّ نسبياً، أي ليس نفسه،² نجد في قول "داروين" إجابة واضحة على تعليق القسّ، ففي الفقرة السابقة، هناك إشارة إلى ذلك، فكلّ سلوك يعمل على تفكيك القبيلة من قتل، وسرقة..، سيكون في حدود القبيلة موصوما بالعار، ولكنه لا يثير السلوك نفسه الشعور بالعار في مجموعة أخرى، وهنا إشارة لداروين إلى اختلاف السلوك الذي يحويه مفهومي الخير والشرّ.

ويوضّح لنا "داروين" أنّ تلك الغرائز الاجتماعية بما فيها من الحبّ للمديح، والخوف من اللوم تحوز على قوّة أكبر، أو أنّها اكتسبت من خلال الاعتياد لمدة طويلة قوّة أكبر عن الغرائز المؤقتة والخاصّة بالحفاظ على الذات، والجوع، والشهوة الجنسيّة، والرغبة في الانتقام، تدفع هذه الأخيرة الإنسان إلى إشباع رغباته الخاصّة على حساب الأناس الآخرين، ولكن بمرور هذا الإشباع يتمّ الحكم على الانطباعات الأضعف في القوّة عن طريق الغريزة الاجتماعية الموجودة بشكل دائم وعن طريق احترامه لرأي رفاقه الجيّد فيه، فإنّه من المؤكّد أن يأتي الجزاء، وعندئذ يشعر بالندم أو التوبة، أو الأسف، أو الخجل، وبالرغم من ذلك، فإنّ هذا الشعور الأخير، يكون على علاقة بشكل كليّ تقريبا مع الحكم الخاص بالآخرين، وبالتالي فإنّه سوف يلجأ بشكل قويّ تقريبا لأن يتصرّف بشكل مختلف في المستقبل، وهذا هو الضمير، وذلك لأنّ هذا الأخير يتطلّع إلى الخلف ويتمّ استخدامه كدليل من أجل المستقبل.³

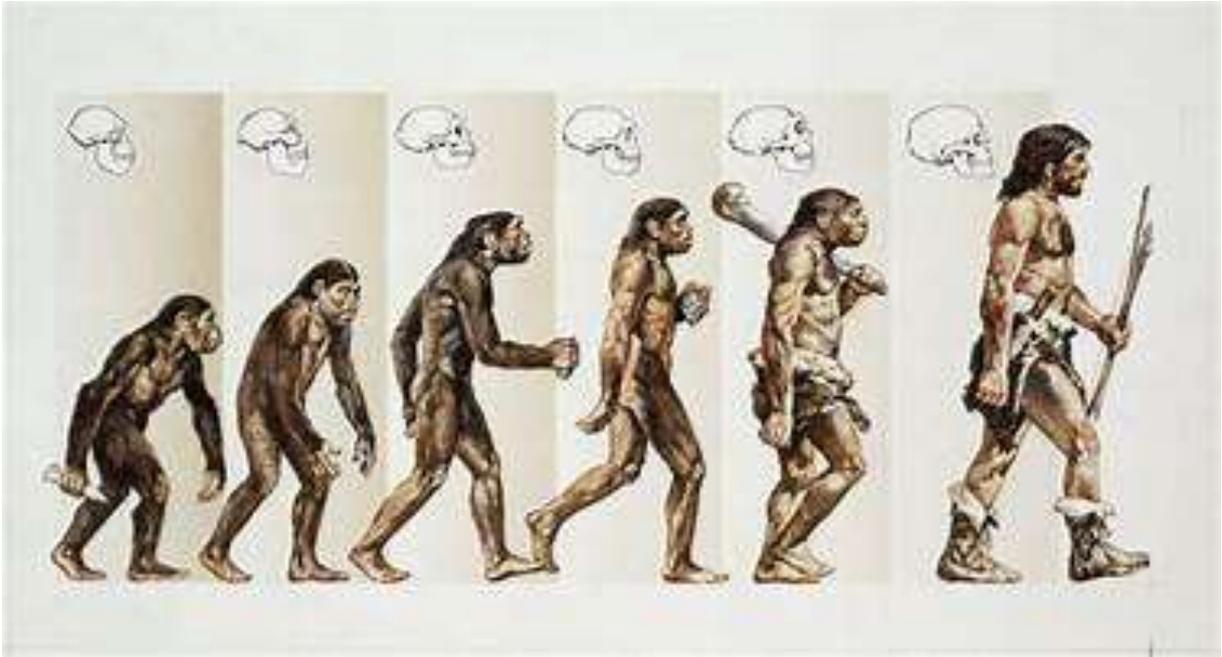
نرى أنّ "داروين" وضع نظريّة النشوء والارتقاء، بحيث وجّه ضرباته واحدة تلو الأخرى تجاه الفكر الديني المسيحي، وما ينصّ عليه من عمليّة خلق الكائنات الحيّة بما فيها الإنسان، فينكر عمليّة الخلق، ويضع بدلها نظرية النشوء، كما ناقض فكرة عظمة الإنسان لينزله من هرم ترتيب

¹ ينظر: تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص294.

² Voir : A. Lecomte, l'origine de l'homme, p161-162.

³ ينظر: تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص 289.

الكائنات الحيّة مؤكّداً أصله الحيواني، وكذلك وجود الطبيعة نفسها لديهما (الغرائز) وإن تباينت في الدرجة، كما لم يتوان عن وضع مصدر للأخلاق (الغرائز الاجتماعية) مقابل المصدر الرباني ونهيه هذا المبحث بقول مشهور لداروين جاء على غلاف كتاب "نشأة الإنسان" المترجم يقول: عندما لا يتقبل أيّ إنسان نظرية التطور الأحيائي، فإنّ ذلك يكون بدافع الغرور، وجنون العظمة.



الصورة (1): مراحل تطوّر الإنسان حسب 'داروين'¹

¹ <https://images.search.yahoo.com> vu le 13-12-2018.

المبحث الثاني: نقد الخطاب الدارويني

استعنا "بنيتشه" في مبحث "نظرية النشوء ضد عملية الخلق" لنقد الداروينية لنوضح البديل الذي جاء به (إرادة القوة) لإسقاط عملية الخلق من خلال محاولة "نيتشه" التخلّص من فكرة السبب الخارجي الذي هيمن على الفكر الأوربي، لكن سنركّز في هذا العنصر على بعض الانتقادات الموجّهة للداروينية من منظور آخر.

فمن أساس التشابه بين الإنسان والقرد الذي انطلقت منه الداروينية يقول - محمد فتح الله كولن- أنها مجرد إدعاءات لا تستند إلى برهان لأن وجود الوجه، والعين، والأذن في الإنسان لا يشكّل دليلاً على أنه تطوّر من القرد، كما لا يشكّل وجود هذه الأعضاء في بعض الأحياء دليلاً على أن بعضها قد تطوّر من بعض، فكلّ هذه الكائنات تستند إلى عناصر رئيسية أربعة: النتروجين، والكربون، والهيدروجين، والأوكسجين فالتشابه في المظهر الخارجي أو في البنية الداخلية لا توجب تطوّر الأحياء من بعضها من بعض، فرغم النشأة المشتركة، فإنّ الفروق الموجودة بين الكائنات الحية، تُظهر أنّ الغاية من الخلق، ووظيفة ذلك الكائن، وموقعه يأتي في المقدّمة. تُخلق الأحياء حسب الوظائف التي تُكلّف بها، وتُعطى لها الأعضاء والتراكيب المناسبة.¹ يشير كولن هنا إلى فكرة خلق الله كلّ كائن على حدة وله هدف معيّن، فوضع الإنسان على رأس هذه الكائنات، التي خُلقت له ليسخرها، ويعترض على ذلك - شبلي الشميل- على أساس كون الخلق الخصوصي يقتضي ثبوت العوالم والأنواع، وهذا غير متحقّق، فقد ثبت أنّ كلّ موجود مُتغيّر، والأجرام السماوية متغيرة في هذا الكلّ المتغيّر، فليست خلقاً خصوصياً، بل تكوّنت على مُقتضى نواميس الطبيعة.²

وجاء في كتاب "بوكاي" انتقاد "غراسييه" وهو أحد المتخصّصين في علم التطوّر للنظرية الداروينية من واقع أنّ الموت لا يُفرّق دائماً بأن يقتل الضعفاء، ويبقى على الأقوياء، وأعطى أمثلة دقيقة على ذلك، حيث أنّنا لا نميّز في مرحلة ما للتحوّل الأسباب التي من أجلها سيستطيع قسم أن يتطوّر عاديّاً والآخر لا. كما أنّ في الصراعات بين الحيوانات، لا ينتصر دائماً من هو

¹ ينظر: محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطوّر، ص 31-32.

² شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 18.

أقوى، أو مُجهّز أفضل: إذ أنّه بحسب مصادفة الظروف تختلف نسب المنتصرين. والاختيار الجنسي كذلك مُعرّض للنقد: فاختيار الأنثى الذكر الأقوى رؤية غير حقيقية، لأنّ الصّدفه واللقاءات تلعب دورها أكثر من التفضيلات الفردية.¹ ينقده أيضا من ناحية كون "داروين" لمّا يتحدّث عن "التقدّم" الذي يتوجّب على الاصطفاء الطبيعي أن يؤمّنه للكائنات الحيّة، يخلط بين "تقدّم" وبين تعقيد مضطرد للتنظيم، المظهر الأساسي للتطوّر، إضافة إلى الملاحظة الأخيرة المقدّمة دائما من طرف "غراسييه" عن عجز "داروين" تفسير وجود كائنات حية لم يصبها أيّ تغيير خلال الزمن وبقائها في مرحلة الأجسام البسيطة: إذ أنّ الظاهرة تتّضح اليوم بالمعلومات الحديثة عن ظهور تبدّل عند جميع الكائنات الحيّة، وأنّ التغيّرات البسيطة لا تعمل على إخراج الأجسام المعيّنة من إطار نوعها.² يتّضح من هنا مدى أهمية انتقادات "بوكاي" للنظرية الداروينية، خاصة انتقاده لفكرة كون "الانتخاب الطبيعي" تساهم في ظهور أنواع جديدة أكثر فعالية من الأنواع السالفة.

كما أنّ لووار (Louart) عندما يذكر كيفية بناء الداروينية عند قلبه لفكرة الخلق التي تحدّث عنها "بالي" (Palley) - كما رأينا - لا يكتفي بذلك، بل يقوم بالمقارنة بينهما فمثلا، كون "داروين" يوظّف المنطق نفسه الموجود لدى "بالي" ليحوّله ضدّه، مثلا يرفض فكرة التنظيم، وفكرة القصدية معتبرا إيّاها أفكارا فارغة لا تشرح شيئا، كما أنّه لمّا يثبت "بالي" السبب الحقيقي الذي يكمن وراء الظواهر، نجد "داروين" يوظّف الحجّة نفسها، مؤكّدا أنّ الارتقاء والنشوء السبب الحقيقي.³ ففكرتي التنظيم والقصدية يقابلهما بفكرتي المصادفة والعشوائية.

ويعتبر - هارون يحي - الداروينية أساسا لعدد من إيديولوجيات العنف، التي شكّلت كوارثا للجنس البشري في القرن العشرين، ومع ذلك فقد حدّدت الداروينية بالإضافة إلى هذه الإيديولوجيات، "فهما خلقيا" و"منهجا" يمكن أن يؤثّر في عديد من الآراء المنتشرة في العالم

¹ ينظر: موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ترجمة: فوزي شعبان، المكتبة العلمية، بيروت، 1990 ص 42.

² المرجع نفسه، ص 43.

³ Voir : Bertrand Louart, aux origines idéologiques du darwinisme, p10.

وتتمثل الفكرة الأساسية وراء الفهم والمنهج المذكورين في "محاوية أولئك الذين ليسوا منا"¹. وهذا ما قامت به الفلسفة الشمولية (النازية) فوجد المؤرخ "هيكمان" (Hickman) يذكر تأثير الداروينية على "هتلر" على النحو الآتي: "لقد كان " هتلر " مؤمنا راسخا بالتطور، ومُبشرا به، وأيّا كانت عقيدته الأعمق والأعوص، فإنّ من المؤكّد أنّ (فكرة الصراع كانت مهمّة بالنسبة له) ففي كتابه "كفاحي" (Mein kampf) يبيّن بوضوح عددا من الأفكار التطورية، وخاصة التي تؤكّد على الصراع، والبقاء للأصلح، وإبادة الضعفاء لإنتاج مجتمع أفضل"².

إنّ تأثير الداروينية على النازية وغيرها من الفلسفات الشمولية، وما نتج عن ذلك، لا يعني ذلك - في اعتقادنا - أنّ الداروينية أو بالأحرى "داروين" عنصر، والدليل لما يتحدّث عن انتشار الغرائز الاجتماعية في المجتمعات المدنية فيقول أنّه بتقدّم الإنسان في مجال المدنية، واتّحاد القبائل الصّغيرة بداخل مجتمعات أكبر، فإنّ الفكر يوجّه كلّ فرد لبيسط غرائزه الاجتماعية وتعاطفه إلى جميع الأعضاء التابعين للأمة نفسها، بالرغم من أنّهم غير معروفين له شخصيا بمجرد الوصول إلى هذه النقطة، فإنّه لا يوجد هناك إلاّ مجرد حاجز اصطناعي يمنعه من بسط عطفه إلى الأناس التابعين لجميع الأمم والأعراق، وإذا كان هناك بالفعل، مثل هذا الشّكل من الناس الذين يفترون عنه باختلافات كبيرة في المظهر أو السلوكيات، فإنّ التجربة للأسف تبين لنا ما الوقت الطويل الذي يتحمّم أن يمرّ قبل أن ننظر إليهم على أساس أنّهم كائنات مماثلة لنا.³

ينفي ربّما تعليق "داروين" حمل النظرية التطورية في ذاتها لفكرة العنصرية، فلما كان على متن سفينة "بيجل" كان الأوربيّين يبيدون المجتمعات الأصلية رغم كونهم مسيحيين، كدليل آخر على وجود الجانب العنصري بالغريزة لدى الإنسان، أمّا بالنسبة للداروينية وكذلك أمّهم مصطلحاتها "العلمية" البقاء للأقوى، صراع، زوال وغيرها، نقول بأنّها ربّما أخذت من سياقها الإحيائي، لتوضع في سياقات أخرى لتخدم أغراضا عنصرية. أو ربّما - كما يقول " لووار" - عملت "الداروينية" على

¹ هارون يحي، خديعة التطور، ص13.

² المرجع نفسه، ص11.

³ ينظر: تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص 303.

ترسيخ سيطرة البرجوازية الصناعية على الطبقة الملكية في القسم الثاني من القرن التاسع عشر المتخفية تحت قناع العلمية، والتطور لتبرير وجودها.¹

وينقد دائما "لووار" الذي تحدّث عن صراع بين مؤيدي عملية الخلق، والداروينيين إلى يومنا هذا الذي مازال يصبغ الأبحاث العلمية، كالاتي، فأصحاب نظرية الخلق أخذوا بما قاله "بالي" كون الكون يشبه الساعة (horloge) تسير وفق نظام مُحكم ومنتظم، كدليل على وجود صانع (خالق) أمّا أصحاب نظرية (intelligent design) الموجودة بأوربا يأخذون بفكرة الخلق ليضفوا عليها الطابع العلمي، فيؤيدون العلماء الذين يعترفون بفكرة النشوء، ويقولون بأنّ آلية الانتقاء غير كافية لتفسيرها، وأنّ الكائنات منظمة بإحكام لدرجة تتأكد فيها وجود صانع، أمّا الداروينيون فهم يعارضون ذلك على أساس أنّ هذا النظام نتاج أخطاء وإقصاء للعوامل، ويعلّق "لووار" على كلّ الأطراف المختلفة كونها تتفق على فكرة جعل الكائن الحيّ لعبة خاضعة لقوى خارجية "الله" الصانع الماهر والصدف، والظروف، وغيرها، كلّهم متأثرين بالفكرة الديكارتية القائلة بكون الكائن آلة (animal-machine)² وهذا غير صحيح أي أنّ الإنسان، ومختلف الكائنات الحية ليست بآلات، ربّما لا يصدق القول أيضا على الداروينية، ففي مبدأ المشابهة بين الإنسان والحيوان يحاول أن يساوي بينهما، إذ لها الإحساسات نفسها التي نمتلكها، ألا تدافع الطيور عن أعشاشها وفراخها عندما يحدق الخطر بها؟ ألا تحنّ القطة على صغارها كما تحنّ الأمّ على أولادها؟ ربّما ما دفع بالغرب إلى ممارسة سياسة الرفق بالحيوانات لدرجة اعتبارها جزء من العائلة، والدليل امتلاك حيواناتها الأليفة لوثيقة الهوية.

يمكن أن ننهي الفصلين السابقين بقول "هيغل" عن فلسفة حركات الحداثة بما فيها حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، والحركة العلمية، وحركة عصر التنوير، وأخيرا الداروينية، ولا ننسى ذكر الفلسفة الشكية التي لم نتعرض إليها لأننا اعتمدنا على ذكر بعض ممثليها الذين أطلق عليهم تسمية الملحدين الذين جاءوا مباشرة بعد الداروينية التي أفرزتها الفلسفة المادية، أمثال الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه" و "هولباخ" وغيرهم، فاقترنا على انتقاداتهم التي وجّهوها

¹ Voir : Bertrand Louart, aux origines idéologiques du darwinisme, p40.

² المرجع نفسه، ص18.

ضدّ تعاليم الكنيسة، وحتى بعض الفلاسفة الذين تأثروا بالفكر المسيحي، وغيرهم، وبلخص لنا "هيغل" فلسفة الحداثة كما يلي، أنّ الإنسان قد تخلّى عن العالم الأخروي الذي تبيّن وهما وسرعان ما استعاد ثقته بنفسه وإدراكه، كما يقين من الطّبيعة خارجه وداخله فاهتمّ بتصوير الواقع الحسيّ (الفنّ النّهضوي) وإلى كشف الشّأن الطّبيعي (علوم الطّبيعة في عصر النّهضة) فانكبّ على العالم يفحص فيه بالنّظر لا بالتقليد، وبما قاله هو، ونظر فيه، واكتشفه، لا بما قاله آباء الكنيسة نقلا عن أرسطو، وأتباعه من السّكولائيين، لقد استردّ الأمر "المتناهي" و"المحسوس"، و"الدّنيوي"، القيمة التي تستحقّها، فتمّ بذلك تصالح الوعي بالذّات مع الحاضر بفضل العلم.¹

¹ ينظر: محمّد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ص 266.

الفصل الثالث

الخطاب الماركسي

المبحث الأول: مفاهيم الماركسيّة

المبحث الثاني: المادية الجدلية (النظرية)

المبحث الثالث: الماديّة الجدليّة (الممارسة)

تقديم:

تعتبر الماركسية من أهم وأبرز فلسفة في التاريخ البشري، والسبب يعود إلى تأثيرها الكبير في الكثير من المجتمعات على الصعيد العالمي في القرن العشرين والواحد والعشرين فمازالت بعض البلدان تسير إلى يومنا هذا وفق هذا النظام مقابل النظام الرأسمالي، نجد من بينها الصين، وكوبا، وبعض البلدان العربية إلى ما ذلك، وما يجعلها أكثر الفلسفات تميّزا كونها الوحيدة التي طبقت في الميدان السياسي، والاقتصادي على الرغم من خروجه عن مسارها إلى درجة تحوّلها إلى نظام استبدادي فيما بعد، وهذا ما حدث في الاتحاد السوفياتي سابقا على يد "ستالين" وغيرهم لتتضح خيبة آمال عند العديد من المفكرين الذين تبخّرت كلّ آمالهم في تحقيق مجتمع عادل، إضافة إلى كونها أحد تجليات الفكر الحداثي سنرى كيف في فصلنا هذا الذي أردنا فيه ليس عرض تحولات الماركسية إلى يومنا، بل شرح كيف جمعت بين العلم والفلسفة.

إنّ الفلسفة الماركسيّة - الماديّة الديالكتيكيّة- قد أنشأها كلّ من " كارل ماركس" (Marx) (1818- 1883) و" فريدريك إنجلز" (Engels) (1820-1895) وأقرب أسلاف "ماركس" و"إنجلز" في ميدان الفلسفة، الفيلسوف المثالي "جورج هيغل" (Hegel) (1770- 1831) و" فيورباخ لودفيغ" (Feuerbach) (1807- 1872) احتوى مذهب "هيغل" فكرة التطور - الديالكتيك- أمّا مذهب "فيورباخ" فتضمّن أسطع فهم مادّي للطبيعة بالنسبة لذلك الوقت، وقد طرح بقوة جديدة مسألة ضرورة النضال ضدّ المثاليّة،¹ وقبل أن نتعرّض لتأثير الفيلسوفان في الفلسفة الماركسية لا بأس من عرض المفهوم العام للجدليّة.

¹ بودسيتنيك، سبيركين، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، دار التقدّم، موسكو، (د.ت)، ص17-18-19-20.

المبحث الأول: مفاهيم الماركسية

1. الجدلية:

تشير كلمة جدل (dialectique) في الموسوعة الفلسفية إلى شكل خاص من التّحاور يدور بين طرفين، ويهيكل التّبادل فيه حسب أدوار خصوصية، والموجّه نحو البحث المنظم عن الحقيقة. حدّد الجدل في الفلسفة - كما يقول برانشفيغ - من قبل "أرسطو" بأنه نمط من التّفاعل خاضع لقواعد يقابل بين طرفين، المجيب الذي عليه أن يدافع عن تقرير معيّن، والسائل الذي عليه أن يهاجمه - بتعبير أدق - هو تفاعل ذو حدود فيه فائز ومنهزم، ويستعمل أداة هي القياس الجدلي الذي له خاصية اعتماد مقدّمات ليست مطلقة الصّدق (كما هو الشّأن في القياس المنطقي) وإنّما هي مجرد "أفكار مقبولة"، حسب أرسطو، ويضيف " برانشفيغ" كون الطريقة الجدلية أداة فلسفية تستعمل خاصّة في البحث المسبق عن تحديد المفاهيم، وخلافا للجدلية الهيجلية، فإنّها لا تقوم على العمل التّألفي وإنّما على إلغاء الخاطئ.¹

وقد فسّر "ستالين" الديالكتيك على النّحو نفسه في كتابه " المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية" بأنّها أخذت من الكلمة اليونانية (دياليغو) ومعناها المحادثة والمجادلة، وكان الديالكتيك يعني في عهد الأولين، فنّ الوصول إلى الحقيقة باكتشاف التناقضات التي يتضمّن استدلال الخصم وبالتغلب عليها، ويضيف بأنّ بعض الفلاسفة الأولين يعتبرون أنّ اكتشاف تناقضات الفكر والمصادمة بين الآراء، خير وسيلة لاكتشاف الحقيقة، فهذا الأسلوب الديالكتيكي في التّفكير الذي طبّق فيما بعد على حوادث الطبيعة، أصبح الطريقة الديالكتيكية لمعرفة الطبيعة.² بعد أن كانت مطبّقة في مذهب هيغل الفلسفي على تطوّر الفكرة، وعلى الوعي، إذ يرى هيغل أنّ الفكرة أو الرّوح هي التي تتطوّر، وتنتقل من حالة إلى أخرى، أمّا الطبيعة

¹ ينظر: رونتال بودين، الموسوعة الفلسفية، ص 169.

² ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة: خالد بكداش، دار دمشق للطباعة والنّشر، 2007، ص 220.

التي اعتبرها هيغل إحدى المراحل في تطوّر الفكرة، فلا تطوّر لها في الزّمان، أي ليس لها تاريخ خاص.¹ ونظرا لأهمّية الميكانيزم الديالكتيكي سنعرض كيفية اشتغاله.

2. اشتغال الجدليّة:

إنّ المنهج الديالكتيكي فيه غيٌّ وعداء لكلّ ما هو مطلق وكلّ ما هو جامد، فما دام السّلب موجود في كلّ الأشياء، فالتّجدّد المستمرّ إلى ما لا نهاية هو القاعدة والحركة الديالكتيكية هي وحدها المطلقة، فالسّلب عند "هيغل" "عملية خلق" لا تتوقّف عند حدّ ما، ففوّة السّلب الخارقة هي الشّروط الضّروري لظهور العالم إلى الوجود (c'est la puissance prodigieuse du négatif).² ولنفهم أكثر عملية الخلق هذه انطلاقا من السّلب، تشرح لنا "حنا ديب" العملية من منظور "هيغل" فتقول بأنّه أولاً، أخذ مقولة الفيلسوف "سبينوزا" الشهيرة "كلّ تعيّن سلب"، واستخدمها في صيغة مقلوبة "كلّ سلب تعيّن" فوجد أنّ أيّ تصوّر يمكن أن يحتوي على ضده كما في جوفه، فالمقولة الأولى هي "الوجود" (être) وأنّ "الوجود" الخالي من أيّ تعيّن، هو والعدم (néant) شيء واحد، وأنّ هذا "الوجود" و "ضده" متّحداً في هويّة واحدة، فسنعرف بالتّالي أنّ تحوّلها إلى بعضهما البعض يسفر عن مركّب جديد (synthèse) ليس هو الوجود ولا العدم إنّّه الصّيرورة (devenir) الذي يشكّل الفصل الذي سيوصلنا إلى النوع من جديد.³

وبتعبير أدقّ، يبني الفكر الجدلي واقعا جدلياً، أي فكرة تستثير فكرة مضادّة لها، فالواقع الذي تمثّله الفكرة، يتطلّب الواقع المضاد وهكذا، يتواصل الديالكتيك، والنتيجة التّقدّم والتّطوّر⁴ هذا إذن، بشكل عام طريقة اشتغال الديالكتيك، التي رغم مثاليّتها، فقد استطاعت - على حدّ تعبير فيورباخ- تحديد بطريقة أخرى العلاقة بين الوجود الماديّ الحسيّ والوجود اللامادي

¹ بودسيتنيك، سبيركين، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، ص 29.

² ينظر: حنا ديب، هيغل وفيورباخ، دار أمواج للطباعة والنّشر، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1994، ص 72.

³ المرجع نفسه، ص 71.

⁴ فتح الرحمن أحمد محمد الجعلي، الإيمان بالله والجدل الشّيوعي، الدار السّعوديّة للنّشر، المملكة العربيّة السّعوديّة 1984 الطبعة الأولى، 1984، ص 14.

بعد أن كان الفلاسفة واللاهوتيين قبل هيغل، قد اعتبروا الوجود الحقيقي، والإلهي على أنه الوجود المُتحرّر من الطّبيعة، ومن المحسوس أو المادّة .. كما رأوا في الجهد الذي يبذلونه للتحرّر من المحسوس أسمى الفضائل الإنسانيّة.¹ لكن ماذا عن المادّيّة الجدليّة؟ وما الذي يميّزها عن الجدليّة الهيجليّة؟

المبحث الثاني: المادّيّة الجدليّة (النّظرية)

يؤكّد "كارل ماركس" في الجزء الأوّل من كتابه "رأس المال" بأنّ جدليّته مختلفة عن الجدليّة الهيجلية، فيقول: "إنّ طريقتي الديالكتيكية من حيث أساسها لا تختلف عن طريقة " هيغل" وحسب، بل وتناقضها بصورة مباشرة، وبالتّسبة إلى هيغل فإنّ عمليّة التّفكير، التي يحولها حتى تحت اسم الفكرة إلى ذات مستقلّة هي ديميوغ - أي الخالق أو المبدع- الواقع الذي لا يشكّل سوى مجرّد مظهر لتجلّيها الخارجيّ. أمّا عندي فعلى العكس، فالمثالي ما هو إلّا مادّي منقول إلى رأس الإنسان ومحوّل فيه."² معنى هذا أنّ ماركس قلب الديالكتيك الهيجلي من المثالي أو الميتافيزيقي إلى المحسوس، إلى من المحسوس إلى المثالي المجرّد، وإن كانت طريقة اشتغالها نفسها. بالإضافة إلى هذا، يختلف ماركس عن هيغل أيضاً، في مصدر الديالكتيك - كما يصرّح محمد الجعلي- فعند هيغل، ديالكتيك الفكر، مصدره الضّرورة، بينما يرده ماركس إلى انعكاس الواقع،³ أو المادّة، وهذا غير صحيح إلى حدّ ما لأنّ " الجعلي" يلغي في شرحه هذا الحركيّة، فالواقع لا ينعكس في الفكر كما تنعكس الأشياء في المرآة، لأنّ ذلك يجعل من خاصيّة المطلق والثّبات للواقع صحيحة، وهذا ما حاربه الميكانيزم الجدلي.

وبذلك استطاع ماركس العثور على النّواة العقلانيّة لديالكتيك هيغل في خفايا مذهبه المثالي وتكمن هذه النّواة في التّأكيد بأنّ كلّ شيء في العالم يوجد في تغيّر وتطوّر مستمرّ

¹ حنا ديب، هيغل وفويرباخ، ص 256.

² كارل ماركس، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، المجلّد الأوّل - الكتاب الأوّل: عملية إنتاج الرأسمال، الجزء الأوّل ترجمة: فهد كم نقش، دار النّقد، موسكو، 1985، ص 27.

³ ينظر: فتح الرحمن أحمد محمد الجعلي، الإيمان بالله والجدل الشيوعي، ص 18.

وَأَنَّ التَّنَاقُضَاتِ الدَّاخِلِيَّةَ هِيَ مَصْدَرُ هَذَا التَّنَطُّورِ، وَلِفَصْلِ هَذَا الْمَذْهَبِ التَّقَدِّمِيِّ لِلتَّنَطُّورِ عَنِ الْقَشْرَةِ الْمَثَالِيَّةِ، كَانَ مِنَ الضَّرُورِيِّ صِيَاغَةُ دِيَالِكْتِيكٍ هَيْغَلٍ مِنْ جَدِيدٍ صِيَاغَةُ جَذْرِيَّةٍ عَلَى أَسَاسِ مَادِّيٍّ، وَإِضْفَاءُ شَكْلِ عِلْمِيٍّ مُعَاوِرٍ عَلَيْهِ اسْتِنَادًا عَلَى مَنَاجِزَاتِ النَّشَاطِ، وَالْعِلْمِ الثَّوْرِيِّينَ.¹ وَتَتَعَيَّنُ خِصَائِصُ الدِّيَالِكْتِيكِيَّةِ الْمَادِيَّةِ الْمَارِكْسِيَّةِ عِنْدَ مَقَارَنَةِ "سْتَالِين" بَيْنَ الدِّيَالِكْتِيكِيَّةِ الْمَادِيَّةِ وَالمِيتَافِيزِيَّةِ فِيمَا يَلِي:

* أَنَّ الدِّيَالِكْتِيكِ، خِلَافًا لِلْمِيتَافِيزِيَّةِ، لَا يَعتَبَرُ الطَّبِيعَةَ تَرَكَمًا عَرَضِيًّا لِأَشْيَاءٍ، أَوْ حَوَادِثَ بَعْضِهَا مُفَصَّلًا عَنِ بَعْضٍ، أَوْ أَحَدَهَا مُسْتَقَلًّا عَنِ الْآخَرِ، بَلْ يَعتَبَرُ الطَّبِيعَةَ كَالًّا وَاحِدًا، وَتَمَاسِكًا تَرْتِيبِيًّا فِيهِ الْأَشْيَاءُ وَالْحَوَادِثَ ارْتِبَاطًا عَضُويًّا، فَلَا يَمْكَنُ فَهْمُ حَادِثٍ مِنْ حَوَادِثِ الطَّبِيعَةِ إِلَّا إِذَا نُظِرَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ ارْتِبَاطُهُ ارْتِبَاطًا لَا يَنْفَصِمُ بِالْحَوَادِثِ الْمُحِيطَةِ بِهِ.

* إِنَّ الدِّيَالِكْتِيكِ خِلَافًا لِلْمِيتَافِيزِيَّةِ، لَا يَعتَبَرُ الطَّبِيعَةَ حَالَةً سَكُونٍ وَجَمُودٍ، حَالَةً رُكُودٍ وَاسْتِقْرَارٍ بَلْ يَعتَبَرُهَا حَالَةً حَرَكَةٍ وَتَغْيِيرٍ دَائِمِينَ، حَالَةً تَجَدُّدٍ وَتَطَوُّرٍ لَا يَنْقَطِعَانِ، ففِيهِمَا دَائِمًا شَيْءٌ يُولَدُ وَيَتَطَوَّرُ، وَشَيْءٌ يَنْحَلُّ وَيَضْمَحَلُّ.

* إِنَّ الدِّيَالِكْتِيكِ، لَا يَعتَبَرُ حَرَكَةَ التَّنَطُّورِ حَرَكَةً نَمَوًّا بَسِيطَةً، لَا تُوَدِّي التَّغْيِيرَاتِ الكَمِّيَّةِ فِيهَا إِلَى تَغْيِيرَاتٍ كَيْفِيَّةٍ، بَلْ يَعتَبَرُهَا تَطَوُّرًا يَنْتَقِلُ مِنْ تَغْيِيرَاتٍ كَمِّيَّةٍ ضئِيلَةٍ وَخَفِيَّةٍ، إِلَى تَغْيِيرَاتٍ ظَاهِرَةٍ وَأَسَاسِيَّةٍ، أَي تَغْيِيرَاتٍ كَيْفِيَّةٍ. وَهَذِهِ التَّغْيِيرَاتُ الكَيْفِيَّةُ لَيْسَتْ تَدْرِيجِيَّةً، بَلْ سَرِيعَةٌ وَفَجَائِيَّةٌ، وَتُحَدِّثُ بِقَفْزَاتٍ مِنْ حَالَةٍ إِلَى أُخْرَى. وَلَيْسَتْ هَذِهِ التَّغْيِيرَاتُ جَائِزَةً الْوَقْعِ، بَلْ هِيَ ضَرْبٌ مِنْ نَتِيجَةِ تَرَكَمٍ كَمِّيَّةٍ غَيْرِ مُحَسَّوسَةٍ وَتَدْرِيجِيَّةٍ. وَتَكُونُ حَرَكَةُ التَّنَطُّورِ هَذِهِ حَسَبِ الطَّرِيقَةِ الدِّيَالِكْتِيكِيَّةِ لَيْسَتْ حَرَكَةً دَائِرِيَّةً أَوْ تَكَرَّرًا بَسِيطًا لِلطَّرِيقِ نَفْسِهِ، بَلْ هِيَ حَرَكَةٌ تَقَدِّمِيَّةٌ صَاعِدَةٌ، وَانْتِقَالٌ مِنَ الْحَالَةِ الكَيْفِيَّةِ الْقَدِيمَةِ إِلَى الْحَالَةِ الكَيْفِيَّةِ الْجَدِيدَةِ.

* إِنَّ نَقْطَةَ الْإِبْتِدَاءِ فِي الدِّيَالِكْتِيكِ، هِيَ أَنَّ كُلَّ أَشْيَاءِ الطَّبِيعَةِ وَحَوَادِثِهَا، تُحَوِي تَنَاقُضَاتٍ دَاخِلِيَّةً، لِأَنَّ لَهَا جَمِيعَهَا جَانِبًا سَلْبِيًّا، وَجَانِبًا إِيجَابِيًّا، مَاضِيًّا وَحَاضِرًا، وَفِيهَا جَمِيعًا عُنَاصِرَ

¹ ينظر: بودسينتيك، سبيركين، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، ص 30.

تضمحلّ أو تتطوّر، فنضال هذه المتضادات، أي النضال بين القديم والجديد، بين ما يموت وما يولد، بين ما يفنى وما يتطوّر، هو المحتوى الداخلي لتحوّل التغيّرات الكميّة إلى تغيّرات كيفيّة.¹

يحيل كلّ ما سبق إلى أهم أسس الماركسيّة، ويمكن تلخيصها على الشكل التالي، تتأسّس كما رأينا إذن، على فكرة الانسجام والتكامل فلا شيء موجود على حدة، وأنّ كلّ شيء في تطوّر وتغيّر، أي لها تاريخ، وأخيراً، كلّ شيء في تغيّر دائم من حالة إلى أخرى انطلاقاً من التغيّر الكميّ، وأخيراً، ذات طابع تفاولي، بما أنّها تنظر إلى المستقبل الذي سيبنى على حساب الماضي لما تبشّر بمجتمع كامل.

1. قوانين اشتغال الماديّة الجدليّة:

تشتغل الديالكتيكيّة وفق قوانين تعرّضنا إليها بشكل عام في المباحث السابقة، وقبل التفصيل فيها، نشير فقط إلى المفهوم الفلسفي للقانون، فلا يقصد به القوانين التي يسنّها النّاس بل القوانين الموجودة في الطّبيعة، وفي المجتمع ذاته، وأهمّ سمة للقانون كونه موضوعياً فبما أنّ الأشياء والظّاهرات توجد موضوعياً، فإنّ الصّلات القائمة بينها (القوانين) توجد موضوعياً، معنى هذا أنّ سنّة (قانونية) تطوّر الطّبيعة والمجتمع لا تعتمد على إرادة ووعي النّاس، كونها ظهرت في الطّبيعة قبل ظهور الإنسان، نجد الشيء نفسه في قوانين النّظور الاجتماعيّ - عكس ما يقوله "كانط" (1724-1808) بأنّ الطّبيعة لا تعرف أيّة قوانين، وأنّ كلّ شيء فيها يوجد في حالة من الفوضى، وعقل الإنسان هو الذي يدخل في الطّبيعة النّظام - ورغم الطّابع الموضوعي لتلك القوانين، لا يناقض أنّ النّاس يستطيعون معرفة هذه القوانين، واستخدامها لمصلحتهم.²

ورغم تهجّم الماركسيّة على فكرة وجود نظام للعالم التي سيطرت على الفكر الأوربي منذ القديم لكن هذا لم يمنع - كما يقول آلان تورين - أن تظهر الفكرة نفسها من جديد متخذة أشكالاً حديثة مع بقائها كمبدأ للمراتبيّة الاجتماعيّة، ويتغيّر محتواها فقط لمن يحتلّ أعلى

¹ ينظر: ستالين، المادية الديالكتيكيّة والمادية التاريخية، ص 23-25-27-28-33.

² ينظر: بودسيتنيك، سبيركين، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، ص 74-75-76.

مرتبة، سواء رجال الدين، أم المحاربين، أم العلماء، أم رجال الأعمال.¹ فنجد في الماركسية النّظام المحرّك للطبيعة هو الماديّة الديالكتيكية، ومحاولة مماثلة المجتمع مع هذا النّظام، ففي كلّ مرحلة تاريخيّة تظهر تراتبيّة اجتماعيّة من رجال الكنيسة في النّظام الإقطاعي إلى الطبقة البرجوازيّة في النّظام الرأسمالي، تسيطر في كلّ مرحلة هذه الطبقة على وسائل الإنتاج، كما تكون في كلّ مرحلة طبقة مُسيطر عليها ابتداء من الفلاحين في النّظام الإقطاعي انتهاء إلى طبقة البروليتاريا التي تسيطر عليها الطبقة الغنيّة. نعود الآن إلى أهمّ قوانين الديالكتيك والتمثّلة فيما يلي:

أ. قانون سلب السلب (loi de négation de la négation):

كان "هيغل" أوّل من صاغه وفسّره من مواقع مثاليّة، ويعبّر سلب السلب عن استمرار النّطور، والعلاقة بين الجديد والقديم في عمليّة حلول تغيّرات كيفيّة محلّ أخرى - وهي العمليّة التي يحكمها القانون- والتكرار النسبي في مرحلة أعلى من النّطور، لبعض صفات المرحلة الأدنى. يبرهن كذلك هذا القانون عن الطّابع التّقديمي للنّطور، ويحدّد الاتّجاه الرّئيسي للمسار العام للنّطور. ويرتبط هذا القانون ارتباطاً عضوياً بقانون وحدة و صراع الأضداد، نظراً لكون سلب القديم بواسطة الجديد في عمليّة النّطور ليس شيئاً إلّا حلّ التناقضات. كما تفسّر علاقة القديم بالجديد في النّطور، وطابع سلب القديم، بطرق متعارضة تعارضاً مباشراً. معنى هذا اختلاف السلب الميتافيزيقي عن السلب في الجدل المادي، فالسلب الميتافيزيقي يدلّ على إزاحة بسيطة أو تدمير للقديم، والطرف الميتافيزيقي الأقصى الآخر، يذهب إلى أنّ النّطور ينطلق في دائرة مغلقة، أي أنّ النّطور مجرد عودة بسيطة إلى القديم.

أمّا طبقاً للجدل المادي، فإنّ السلب شرط، يحتفظ في القديم بكلّ شيء إيجابي وضروري للتّقدّم التّالي، بدون هذا لن يكون هناك استمرار للنّطور، وفي الوقت نفسه، فإنّ انقطاع الاستمرار - أيضاً - خاصيّة مميّزة للحركة إلى الأمام، لأنّ السلب يعني انتقالاً من

¹ ينظر: آلان تورين، نقد الحداثة، ص 280.

القديم إلى الجديد، وميلاد ظاهرة جديدة كـ¹نشير فقط إلى أن هذا القبول والرفض بانقطاع الاستمرار ليس تناقضاً في الأفكار، لأنّ الانقطاع ليس تاماً للقديم، لأنّ هذا الجديد سينشكّل ضمنه، ويتواصل القديم في التواجد ضمن هذا الجديد ليميل إلى الخفوت تدريجياً مع مرور الوقت، كون القديم ضرورياً لظهور الجديد.

يوصل "بودين" شرحه كالتالي، وسلب نقطة البداية -- لا يعني نهاية التطور، لأنّ الجديد بدوره خاضع للسلب، وفي مرحلة معينة من مسار التطور تحدث عودة إلى نقطة البداية، فتكون بعض السمات والخصائص، ولكن على أساس أعلى جديد، فالتطور لا يسير في خطّ مستقيم، ولا في دائرة مغلقة، وإنما يسير في شكل حلزوني (spiral) والانتقال من الأدنى إلى الأعلى يسير في طرق معقدة، وهو متناقض، ويمرّ بكثير من الانحرافات، بينها حركات مرتدة في مراحل فردية.²

ويتبين من خلال قول " لينين " انطباق هذه الميزة للتطور على التاريخ الإنساني، فكتب يقول: " من غير الجدلي وغير العلمي، ومن الخطأ نظرياً أن نعتبر سبب تاريخ العالم منسباً وفي اتجاه للتقدم دائماً، دون قفزات عملاقة عرضية للوراء. ولكن المجتمع - بوجه عام - يتقدم باطراد، ويبيّن مسار التاريخ العالمي بأكمله كيف يظهر تشكيل اقتصادي اجتماعي على أساس سلب التشكيل السابق، وهو بدوره يُستبدل بتشكيل أكثر تقدماً، فالرأسمالية - التي نشأت من خلال سلب الإقطاع - قد تجاوزت نفسها ونضجت لحدوث السلب الثوري، بواسطة تشكيل اقتصادي اجتماعي أكثر تقدماً، هو الشيوعية. وتحدّد الخصائص النوعية للسلب الجدلي في تطور المجتمع الاشتراكي بالطبيعة غير المتناحرة للتناقضات الاشتراكية، أي أنّ عمليات سلب القديم لا تحمل طابع الثورات السياسية، أو صراعات الطبقات .. الخ، وخلال التحوّل إلى الشيوعية، فإنّ سلب مبادئ سوف يمضي من خلال تطورها الكامل

¹ ينظر: لجنة من العلماء الأكاديميين السوفييتيين، الموسوعة الفلسفية، إشراف: م. روزنتال، ب. بودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط: 1974، ط: 1980، ط: 1981، ص 371.

² المرجع نفسه، ص 371.

وهذا الذي سيعيد الظروف لنموها إلى مبادئ شيوعية¹. نفهم من خلال شرح "لنين" الطابع المنغلق للجدلية الماركسية وذلك بالعودة إلى نقطة البداية وهي المجتمع الشيوعي.

ب. التحوّل من الكمّ إلى الكيف (le passage de la quantité en qualité):

يقرّر هذا القانون أنّ تراكم التغيّرات الكميّة التدرّجية التي لا تُدرّك، يؤدّي بالضرورة في لحظة معيّنة، بالنسبة لكلّ عمليّة، إلى تغيّرات جذرية للكيف، وإلى تحوّل على شكل قفزات من كيف قديم إلى كيف جديد. والقانون صادق في جميع عمليّات التطوّر في الطبيعة والمجتمع، والفكر، والتغيّرات الكميّة والكيفيّة، مترابطة بشكل متداخل، وتعتمد كلّ منها على الأخرى بشكل متشابك: فلا يوجد فحسب تحوّل الكمّ إلى الكيف، بل يوجد أيضا عمليّة عكسيّة - تغيّر المؤشّرات الكميّة نتيجة تغيّر في كيف الأشياء، والظواهر.²

ولفهم هذا القانون لا بأس من عرض مثال الماء أتى به "بودسينتيك" لشرح القانون فالماء في البدء، يُسخن فقط، وفيما بعد ترتفع الحرارة، مثلا، 50،60،70 درجة، غير أنّ الماء يبقى ماء، فرغم أنّ حالة الماء تغيّر، ولكن لم تتغيّر إلى حدّ تُفقد معه الماء كيميّته وهكذا حتّى تبلغ الحرارة 99 درجة، وعندما تزداد بدرجة واحدة، يتحوّل الماء إلى بخار، فهنا تتحوّل حالة الماء الكيفيّة. ففي بادئ الأمر تسير العمليّة ببطء، بصورة تدرّجية، تجري التغيّرات الكميّة، التّحضيريّة، ولكن عندما تتراكم بصورة كافية، تجري عمليّة التغيّرات الكيفيّة السريعة المفاجئة، هذا التحوّل يسمّى "القفزة" ويعرّف "لنين" القفزة بأنّها نقطة التحوّل الحاسمة من كفيّة قديمة إلى جديدة، وأنها انعطاف حادّ في التطوّر.³ نجد الكميّة هنا إذن - كما رأينا في المثال - مرتبطة بدرجة الحرارة، أمّا الكيفيّة، فيه مرتبطة بتغيّر حالة الماء من كفيّة (سائل) إلى كفيّة أخرى (بخار).

¹ المرجع السابق، ص 371-372.

² المرجع نفسه، ص 117.

³ ينظر: بودسينتيك، سبيركين، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، ص 85.

تمرّ عملية التحوّل هذه- يضيف بودسييتيك وسبيركين- بمرحلتين: التغيّرات البطيئة الضئيلة الكميّة، والتغيّرات السريعة، الجذرية، الكميّة. تجري التغيّرات البطيئة (التدرجيّة) دائما في حدود المعيار القديم، الكميّة القديمة، فليس هناك بعد تغيّر جذري للأشياء، والظواهر. أمّا التطوّر المرتبط بالتّحطيم الجذري، يكون بالانقلاب الكيفي في العلاقات الاجتماعية والأفكار العلميّة وحالة التكنيك، وما إلى ذلك، ويسمّى التطوّر الثوري.¹ فالتغيّرات التدرجية في هذه الأفكار وغيرها، وتراكمها، يؤدّي إلى تغيّر كامل، أو قفزة من نظام (الرأسمالية) إلى نظام جديد (الاشتراكيّة) تتمّ هذه القفزة بثورة البروليتريا.

وتشرح لنا الموسوعة الفلسفيّة بالتفصيل كيف ينطبق هذا القانون على المجال الاقتصادي إذ نجد أنّ التحوّل من الرأسمالية إلى الاشتراكية، يتضمّن تغيّرا كبيرا في المؤشرات الكميّة: مضاعفة التطوّر الاقتصادي، والثقافي، ونموّ الدّخل القومي، وأجور العمّال الخ. ويتعارض الفهم الماديّ لقانون التحوّل من الكمّ إلى الكيف مع فهم المثالية، " فهيغل" الذي كان أول من صاغ هذا القانون أضفى عليه طابعا غامضا، ففي تعاليمه نجد أنّ مقولتي الكمّ والكيف، وانتقالهما المتبادل، تبدو في البداية بشكل مجرد - في الفكرة المطلقة- ثم بعد هذا في الطّبيعة. تعتبر الماركسيّة هذا القانون، ليس شرطا مسبقا لبناء العالم، بل نتيجة لدراسة الطّبيعة، وانعكاس لما يحدث في الواقع، كما أنّه مبدأ هام لمعرفة العالم، وتحويله في الممارسة بشكل واع.² ويقصد هنا بالممارسة العمل أو الثورة.

ج. قانون وحدة وصراع الأضداد (Unité et conflit des contraires):

هي القوّة المحرّكة أو مصدر قانون تحوّل التغيّرات الكميّة إلى تغيّرات كميّة، إنّ الأضداد هي تلك الظّواهر أو جوانبها التي تنفي بعضها البعض، والتناقض هو العلاقة بين الأضداد أمّا الأضداد فهي جوانب التناقض، وتوجد هذه الأضداد في حركة وتغيّر، وتطوّر بصورة دائمة، لذا تظهر في الأشياء دائما جوانب مختلفة، بعضها يعيش دهره، ويصبح هرما، أمّا

¹ المرجع السابق، ص 85-86.

² لجنة من العلماء الأكاديميين السوفييتيين، الموسوعة الفلسفيّة، ص 117.

الجديد فيها، فينشأ ويتطور، كما أنّ الصّراع بين الأضداد، يرجع إلى أنّها مترابطة فيما بينها، وتوجد في وحدة، وأنّها في آن واحد، تنفي بعضها بعضاً.¹ ينطبق القانون نفسه في المجتمع، فعندما تؤدي التناقضات التي تنخر النظام الرأسمالي إلى الثورة الاشتراكية فإنّ هذا يعني ساعة حلّها، ونتيجة لصراع الأضداد، وحلّ التناقضات، يرتفع المجتمع إلى درجة أعلى، فيحلّ محلّ المجتمع القديم البرجوازي مجتمع جديد، اشتراكي، فصراع الأضداد وحلّها، هو مصدر تطوّر المجتمع. ويسمّي " فلاديمير ايليتش لينين " صراع الأضداد نواة الديالكتيك.²

والنتيجة كما يعلّق " شارلز تايلور " في حوار مع " براين ماجي " ملاحظة الماركسية لصرامة "علمها" في رأس المال على اعتبار كونه مماثلاً لعلم الفيزياء، وهذه رؤية غير قابلة للدعم نبع ذلك من سيادة اعتقاد في القرن التاسع عشر مفاده أنّ " داروين " قد حسم أمر التطوّر بالطريقة التي حسمت بها الفيزياء أمر العالم المادي، وأنّ "ماركس" قد قام بعمل مماثل للتاريخ البشري.³ تبرّر الماركسية حسب التعليق، خطابها عن طريق توظيف ما توصل إليه علم الفيزياء من تفاعلات مختلفة، استناداً لمادية الفيلسوف الألماني "فيورباخ" وإنّ غير فيها أشياء سنعرّض إليها في المبحث الموالي.

¹ ينظر: بودسيتنيك، سبيركين، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، ص 89-92.

² المرجع نفسه، ص 98.

³ ينظر: براين ماجي، رجال الفكر: مقدّمة للفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة: نجيب الحصادي، منشورات جامعة قان يونس، دار الكتب الوطنية، بنغازي، الطبعة الأولى، 1998، ص 154-155.

2. فيورباخ ملهم المادية الجدلية:

لم يكن "هيغل" الفيلسوف الوحيد الذي ألهم "ماركس" لبناء نظريته، كما سبق الذكر في المباحث السابقة، بل نجد أيضا الفيلسوف "فيورباخ"¹ الذي أوجد نظريته عن المادة، إذ انطلق من فكرة كون الواقع يتكوّن من المادة، والروح لديه غير موجود، أو هو إفراز لمادة متطورة (*matière très élaborée*) أخذ "ماركس" المادية من "فيورباخ" وطرح عنها طابعها الجامد (*statique*) مُضيفا إليها المنهج الديالكتيكي الهيجلي، بعد أن تخلّى عن مثاليته.²

تنطلق الفلسفة المادية الفيورباخية من نقد الدين، والفلسفة المثالية، لكون هذه الأخيرة، تعتبر الوجود، والفكر أمرا واحدا، وقد أعطى هذا النقد دفعا للنظريات الفلسفية، والاجتماعية السياسية فالعالم المادي -حسب فيورباخ- يتواجد خارج الفكر البشري، المتجسد في الطبيعة التي هي بكلّ تنوع مظاهرها، منبع وأساس وجود الإنسان، وتقرّر أصله، وتطوره، كما يخضع مع قوانينه الخاصة، للقوانين نفسها الموضوعية التي تخضع لها سائر الكائنات الطبيعية، فلا داعي- يضيف إنجلز- للبحث لأجل تفسير الوجود البشري، عن أسباب ما غير التي نراها في الواقع المحيط بنا، فلا وجود لأيّ عالم غيبي.³

نشير فقط - حسب قول بودسيتنيك، وسبيركين- إلى الفهم المحدود "العلمي" المنتشر عند علماء وفلاسفة قرني السابع عشر، والثامن عشر لكلمة "مادة"، إذ فهموا شكلا من أشكال المادة مثلا، الذرات، التي تتكوّن منها جميع الأجسام، وهكذا غاب عنهم الفهم الفلسفي للكلمة. ويعرفها "لينين" في كتابه "المادية والمذهب التجريبي": "المادة هي مقولة فلسفية للدلالة على الواقع الموضوعي الذي أعطي للإنسان في إحساساته (...). ما يؤثر على

¹ هو Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) فيلسوف، وعالم الإنسان ألماني، تأثر بهيجل، كما أثر بدوره في مجموعة من الفلاسفة المعروفين نذكر من بينهم، ماركس، ونيتشه، وألتوسير وغيرهم لقراءة المزيد ينظر: "الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي" الحاج كميل، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، لبنان، 2000 ص438.

² Le marxisme (XIXe - XXe siècles) (partie1) mp4 du site : www.youtube.com

³ ينظر: إنجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة: إلياس شاهين، دار النّقد، موسكو، (دت) ص85.

أعضاء حواسنا ويثير الإحساس. المادة، هي واقع موضوعي...¹ تداركت الماركسيّة هذا النقص لنُضفي الديناميكيّة على المادّة. ويقدم لنا "روجيه غارودي" التّباين بين الماديّة القديمة، والماديّة الديالكتيكيّة في ما يلي:

* أنّ الماديّة الديالكتيكيّة، تؤكّد أنّ ظاهرات الكون، هي مختلف وجوه المادّة التي هي في حركة، إذ أنّ المادّة هي ما يوجد خارج ذهني، وخارج كلّ ذهن، وليس بحاجة إلى أيّ ذهن كي يوجد.

* يترتّب على هذا أنّ المادّة هي الحقيقة الواقعيّة الأولى التي ليست أحاسيسنا، وليس فكرنا إلّا نتاجا لها، وانعكاسا عنها.

* أنّ العالم وقوانينه، يمكن التّفوذ إليها بكاملها من قبل المعرفة التي تراجعها التّجربة والنّشاط العملي، ويتنبّتان من صحّتها. ويؤكّد "غارودي" في الأخير أنّ الفلسفة (الماديّة الديالكتيكيّة) أمينة كلّ الأمانة لإرشادات العلوم.²

ويعتبر "إنجلز" فلسفة "فيورباخ" الماديّة شكلا من أشكال قطع الصّلة مع الفلسفة المثاليّة الهيجليّة، وكان في الوقت نفسه، الحلقة الوسيطة بين فلسفة هيجل، وفلسفة ماركس، يتّضح لنا ذلك في قوله: "أما عند فيورباخ (...) فهو من ناحية الشّكل واقعي، إذ يتخذ نقطة الانطلاق الإنسان، ولكنّه لا ينبس ببنت شفة عن العالم الذي يعيش فيه (...) لهذا يظلّ الإنسان عند فيورباخ نفس الإنسان المجرد الذي (...) لا يعيش في عالم واقعي متطوّرا تاريخيا، ورغم أنّه على صلة مع أناس آخرين..." معنى هذا أنّ الإنسان مدروس خارج ظروف وجوده الاجتماعي الملموسة، وخارج نشاطه العلمي، على الرّغم من اعتباره

¹ ينظر: بودسيتيك، سيركين، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، ص 34.

² ينظر: روجيه غارودي، النّظرية الماديّة في المعرفة: ماهي الماديّة؟ ترجمة: محمد عيتاني، دار المعجم العربي، بيروت ص 6.

من طرف "فيورباخ" في آن واحد موضوع واحد مادّي، وذات مفكّرة، أي كائن نفسي، وفيزيولوجي¹ بعد أن ألغى جانبه المادي (الجسدي) في كلّ من المسيحيّة، والفلسفة المثاليّة.

وإذا استندنا لقول "لانجه" (Friedrich Albert Lange) 1875-1928 كون الماديّة استفادت كثيرا من تقدّم العلوم الطّبيعيّة، وأنّ للفلسفة كلّ الحقّ في الوقوف إلى جانب العلم² نستنتج من أنّ الماديّة الجدلية - على حدّ تعبير بودستنيك و ياخوت- هي التّصوّر العلمي للعالم.³ يتبيّن ذلك من خلال استلهم - إن صحّ التّعبير- القوانين من خصائص الظواهر الطّبيعيّة، لتطبيقها على المجتمع، ومن هذه الخصائص نجد:

* عدم انفصال الحركة عن المادّة:

سنرى إذا أمعنا النظر في الأشياء حتى السّاكنة منها، لوجدنا مع ذلك أنّ ثمة حركة إذ تنتقل فيه بلا انقطاع الذّرات ، والجزيئات، والإلكترونات، كما تجري عمليّة الهدم تحت تأثير الرّطوبة، والشّمس، والرّياح. كما أنّ التّيّار الكهربائي هو حركة إلكترونات الخ. ومباشرة ينقل - بودستنيك و ياخوت- تلك الحركيّة للمادّة أو للمجتمع البشري، فيقولان بأنّه يتميّز بالحركيّة، فتجري فيه تغيّرات دائمة: تتبدّل النّظم الاجتماعيّة، ويتغيّر الناس أنفسهم وأخلاقهم، وفهمهم للأحداث الخ. ويخلص كلّ من المفكّرين في الأخير، بأنّه يوجد أشكال متنوّعة للحركة، وهي: أولاً الشّكل الميكانيكي (انتقال جسيمات المادّة) ثانيا، الشّكل الفيزيائي للحركة (العمليّات الحراريّة والكهربائيّة) ثالثا، الشّكل الكيميائي (اتّحاد أو انفصال الأيونات) رابعا، الشّكل البيولوجي للحركة (التّغيّرات التي تحدث في العضويات) خامسا وأخيرا الشّكل الاجتماعي للحركة (التّغيّرات التي تحدث في الحياة الاجتماعيّة.⁴ يمكن استخلاص

¹ ينظر: انجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانيّة، ص85-87.

² ينظر: فؤاد زكريا، تاريخ الماديّة للانجه، مطابع الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، 1994، ص32-34.

³ ينظر: فاسلي بودستنيك، أوفشي ياخوت، ألف باء الماديّة الجدلية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت- لبنان الطبعة الأولى، 1979، ص 115.

⁴ ينظر: بودستنيك، سبيركين، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، ص39-40-41.

هنا مبدأ الحركة أو التغيّر، فلا شيء ثابت أو مطلق في الحياة بدءاً من الواقع، وصولاً إلى الأفكار التي هي انعكاس له بطريقة ما.

* الزمن والمكان، شكلاً وجود المادة (زمكانية المادة):

توجد المادة في حيز المكان والزمان، بحكم أنّ المادة (الأجسام) تتكوّن من أبعاد ثلاثة (عرض، طول، ارتفاع) وهي بذلك تشغل مكاناً محدداً، كما أنّ الظواهرات في تغيّر، وتحرك وتطوّر دائم، علاوة على ذلك، تتعاقب الظواهرات جميعاً في العالم، وتتوالى بنظام معيّن: النهار يعقب الليل، الاشتراكية تخلف الرأسمالية... حدث من الأحداث يقع مبكراً، وحدث آخر يأتي متأخراً، جميعاً لها ديمومة معينة، لا يمكن أن تتمّ إلاّ في الزمان، فالمكان يحدّد وضع الجسم، وأبعاده، وحجمه، أمّا الزمان، يحدّد مظهرها آخر لوجود المادة، وتطوّرها: تعاقب وديمومة التغيّرات التي تطرأ على الأجسام.¹ يقول " لينين " عن ذلك في كتابه " المادية والمذهب النقدي التجريبي ": " ما من شيء في العالم غير المادة المتحركة، والمادة المتحركة لا تستطيع الحركة إلاّ في المكان والزمان. " ويضيف بودستنيك أنّ تغيّر الظواهرات في الزمان يجري في اتجاه واحد فقط: من الماضي إلى الحاضر والمستقبل.²

لا يجب أن نفهم كما يعتقد الجميع من أنّ المادية الديالكتيكية تؤمن بالتطوّر الانسيابي الخطّي، فهو كما سبق الذكر، لا يسير في خطّ مستقيم، وإنّما يسير في شكل حلزوني (spiral) وينتقل من الأدنى إلى الأعلى يسير في طرق معقّدة، استلهمت المادية فكرة النّقد إلى الأمام من تغيّر الظواهرات في اتجاه واحد، لكن تتحدّث عن السّيران بشكل حلزوني لا خطّي، بالانتقال من الأدنى إلى الأعلى في مسيرة معقّدة من خلال سلب ظاهرة لظاهرة أخرى، لينتج عن ذلك ظاهرة جديدة، إضافة إلى قانون تغيّر المادة، من حالة إلى حالة جديدة، إذن، عندنا فكرة التغيّر مقابل فكرة الثبات والمطلق، وفكرة النّقد، والنّظر إلى المستقبل وغيرها من المبادئ المؤظفة في الفلسفة الماركسية. هذا عن الجزء النظري للفلسفة الماركسية، أمّا الجزء الثاني هو المادية التاريخية.

¹ ينظر: فاسلي بودستنيك، أوفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، ص30.

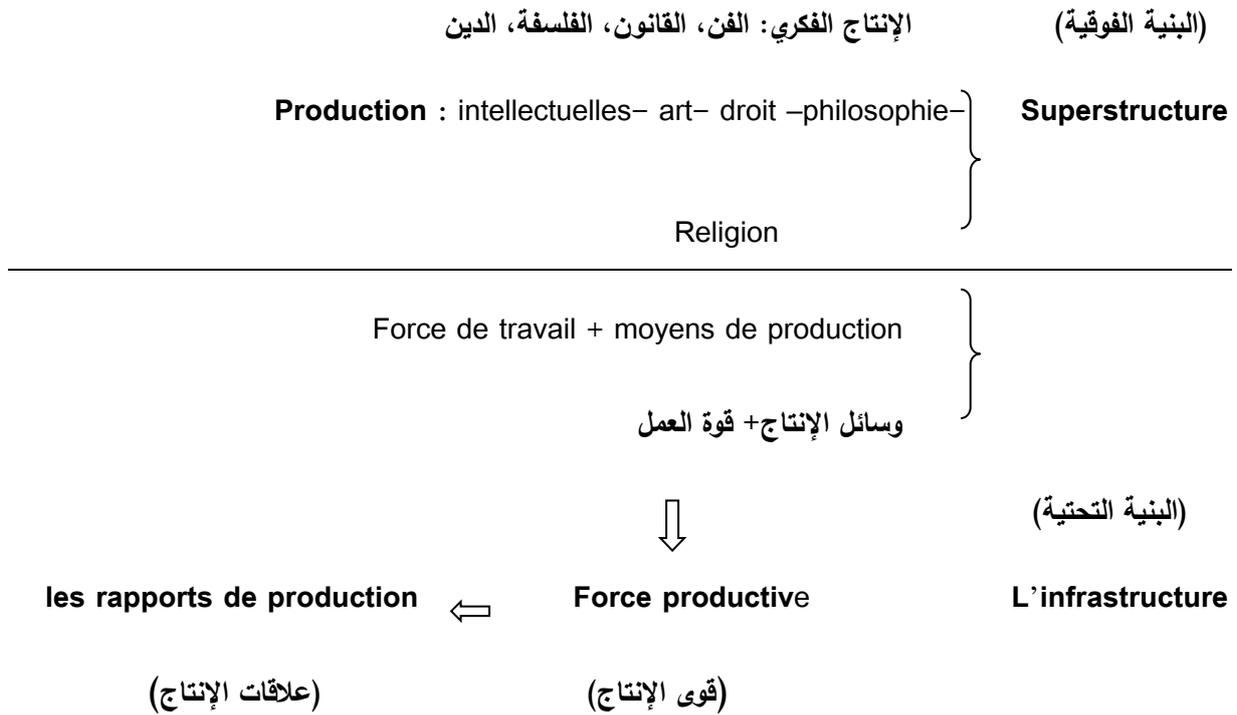
² ينظر: بودستنيك، سبيركين، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، ص45.

المبحث الثالث: المادية الجدلية (الممارسة)

يلخّص أستاذ قسم الفلسفة "دوفاي" (Jean Michel Dufays) المادية الجدلية في محاضراته عن الماركسية كالاتي "يتكوّن المجتمع عند ماركس من بنيتين: البنية التّحتية، والبنية الفوقية، تتكوّن البنية التّحتية بما أسماه بقوى الإنتاج المتمثلة في قوة العمل التي هي القوة التي يبذلها العامل لتحويل الواقع، كما نجد وسائل الإنتاج كالألات مثل الطّاحونة وغيرها. تحدّد قوى الإنتاج علاقات إنتاج معينة، فمثلا، ففي العصور الوسطى الفلاح مجبر على المرور بطاحونة السيد كي يطحن قمحه، لتتكوّن علاقات هيمنة وخضوع بين الطرفين، فعلاقات الإنتاج مبنية أثناء عملية الإنتاج.

ترتبط البنية التّحتية بالبنية الفوقية المتكوّنة من مجموعة من الأفكار في ميادين متباينة، الميدان الديني، و الفني، والقانوني، والفلسفي، والأدبي، كلّما يطرأ تغيير في البنية التّحتية (قوى الإنتاج التي تغيّر علاقات الإنتاج، من المرحلة الفيودالية (الإقطاعية) - الطّاحونة إلى آلة بخارية - إلى المرحلة الرأسمالية حيث تكون الآلة موظفة من طرف العامل لكن لا يمتلكها، بل يمتلكها البرجوازي، يحدث تغيير في البنية الفوقية، وستعمل الطبقة المسيطرة على خلق خطابات جديدة في المجالات المكوّنة للبنية الفوقية (خلق قوانين..). لتبرير هيمنتها على البنية التّحتية، كما ستعمل على جعل تلك الأفكار تحقّق منفعة (الأرباح) للبرجوازية، فمثلا في عصرنا، يمثل الإشهار رسالة إيديولوجية للبنية المسيطرة لحثّ المواطن على شراء المنتجات وجعله يعتقد بأنّه بحاجة إلى كلّ ما يُعرض عليه من منتجات وبهذا تحقّق المؤسسات الإنتاجية الأرباح بفضل هذه الدعاية الإشهارية. ويلخّص "دوفاي" شرحه في المخطّط الموالي:¹

¹ Jean Michel Dufays, le marxisme première partie du site : www.youtube.com vu 22-8-2016.



ويؤكد "بوليتزر" و "كافين" كون البناء الفوقي ليس مرتبطاً مباشرة بالإنتاج، ونشاط الإنسان الإنتاجي، فهو لا يرتبط بالإنتاج إلا بصورة غير مباشرة بواسطة الأساس، ولهذا لا يعكس البناء الفوقي التغيرات التي تحدث على مستوى نمو قوى الإنتاج بصورة مباشرة، بل أثر تغيرات الأساس الاقتصادي، وبعدها انعكاس تغيرات الإنتاج في تغيرات الأساس، ويعني ذلك، أنّ دائرة عمل البناء الفوقي ضيقة، ومحدودة.¹ ولنفهم أكثر يستطرد المحللان بقولهما ليس العلم، والتقدم التقني في عهد الرأسمالية في خدمة الحاجات الاجتماعية قط، لأنهما في خدمة الربح الرأسمالي، بل أنّ الأفكار العلمية، لا يمكنها أيضاً أن تتسرّب كفاية إلى الجماهير، لتسيطر بذلك الأفكار البرجوازية على الجماهير، كما يحدّد البناء الفوقي مستواها الثقافي، لتعكس الماركسيّة النظرية البرجوازية التي تقول بأنّ تقدّم المجتمع، والمؤسسات يتعلّق فقط بنشر المعرفة بين الجماهير، لتؤكد (الماركسية) على أنّ نضال الطبقات

¹ ينظر: جورج بوليتزر، موريس كافين، جي بيس، أصول الفلسفة الماركسية، الجزء الثاني، ترجمة: شعبان بركات منشورات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، (د. ت)، ص 82.

وتغيّر الأساس الاقتصادي، هما اللذان يتيحان للبناء الفوقي الجديد عكس النّقدّم النّفقي، والعلمي وذلك بواسطة نضال الطبقات، والثورة الاشتراكية¹.

يتبيّن لنا ممّا سبق أنّ الأفكار والمعتقدات، وكلّ ما يرتبط بالوعي الإنساني، مرتبط بالجانب المادّي، وليس من خلق ميتافيزيقي، وأنّها في تغيّر دائم، وعن ذلك يقول كلّ من "ماركس" و"انجلز" في البيان الشيوعي: " هل الأمر يحتاج إلى حدس عميق لاستيعاب أنّ أفكار الإنسان وآراءه، وتصوّراته، بكلمة وعي الإنسان، إنّما يتغيّر مع كلّ تغيّر في ظروف وجوده المادّي وفي علاقاته الاجتماعية، وفي حياته الاجتماعية؟ على أيّ شيء يبرهن تاريخ الأفكار سوى أنّ الإنتاج العقلي، إنّما يغيّر طبيعته بالنسبة للتغيّر الذي يطرأ على الإنتاج المادّي؟ الأفكار السائدة لكلّ عصر، كانت دائما الأفكار الخاصّة بالطبقة الحاكمة في هذا العصر، وعندما يتحدث النّاس عن الأفكار التي تُحدث الثّورة للمجتمع، إنّما لا يفعلون شيئا سوى التّعبير على أنّه في المجتمع القديم، إنّما يُخلق عناصر المجتمع الجديد، وأنّ تحلّل الأفكار القديمة، إنّما يتمشّى حتّى مع تحلّل الظروف القديمة للوجود².

يتّضح لنا من القول - يقول كامنكا- إصرار "ماركس" على أنّ العقلي والشيء، إنّما يتفاعلان في عملية واحدة، وأنّ النّشاطات الذهنيّة، لا تُدرك الشيء سلبيّا فحسب، بل تسعى نحوه إيجابيا، وأنّ ما هو عقلي، وما ليس عقليّا، إنّما يمتّان إلى الحقيقة التاريخيّة الزّمكانية وأنّهما يتفاعلان على مستوى واحد³. فالقول كون النّشاطات الذهنيّة لا تُدرك سلبيّا فحسب إشارة إلى التّفكير المسيحي السّلبّي، فيما يتعلّق بكلّ ما هو محسوس، وهذا ما يفسّر ميل الفكر المسيحي إلى استلهاهم من خلال إنقاص قيمة المادّي الفضائل، فيغدو كلّ تقشّف وزهد في ملذّات الحياة، خيرا، مُقرّبة إلى الله - ويدكرنا هذا بقصة " بوذا" الهندي، الذي تخلّى عن مركزه وراثته، للوصول إلى "النّرفانا"- معنى هذا رفض ماركس لأيّ انفصال عن

¹ المرجع السابق، ص 83-84.

² ينظر: أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامّة للكتاب 2011، القاهرة، ص 168.

³ المرجع نفسه، ص 170.

الواقع التجريبي، لتصبح آراءه - يضيف كامنكا- بشكل مُطرد اجتماعية أكثر في المحتوى فحلّ المجتمع الشيوعي، محلّ المطلق الهيجلي، وأصبح الصّراع الجدلي في التّاريخ صراعا للاتّجاهات والمؤسّسات، أكثر منه مقولات، وأفكارا، وحلّت البروليتاريا محلّ المفهوم.¹ وهذا دليل على تأثر الماركسيّة بالحركة العلميّة التي عرفت أوجها بداية القرن التّاسع عشر.

إذن، فعلت الماركسيّة - رغم توظيفها للعلم- ما فعلته الفلسفات القديمة، فكلمها تبحث عن الحقيقة، لكن- كما يقول " نيتشه"- أنّ هذه الحقيقة نشأت من خلال تأمل الإنسان عميقا في ظاهرات العالم، ومن ثمّ تتكوّن أفكار حول الأشياء، فالإنسان ذاته إذن، هو مُبدع الحقيقة، فمن خلال الملاحظة يجري تحريض العقل، فينتج أفكارا، ومن ثمّ يُصهر المعطيات التي تمّت ملاحظتها مع صورة العالم المُكوّنة فكريا، والإنسان (العالم) ينبغي أن يُسيطر فكريا على جملة ملاحظاته، وأيّ فراغ فكري يعيقه، يحاول المرء التّصدّي لها (قوة: غريزة) ويتغلّب عليها، بأن يجعلها قابلة للتّفكير، ومن هنا كلّ تعداد، ووزن، وحساب للظاهرات ينشأ من السّبب ذاته، إنّها إرادة القوّة التي تكمن في دوافع المعرفة، رغم أنّه لا يعترف بذلك (تعبير عن طموح القوّة) ويتخيّل إليه أنّ تفسيره ليس أكثر من معطيات مجرّدة، فلا يتمّ البحث عن مصدر المعرفة في الذات الفرديّة، وإنّما يُبحث خارجها في ما يُسمّى " الإرادة في ذاتها"، التي تتخذ مُسمّيات عدّة فتارة هي صوت الله، وتارة أخرى، هي صوت الضّمير، وأحيانا الأمر الطّوعي..²

نفهم من هذا أنّ " نيتشه" يقدّم ميكانيزم آخر على غرار الماركسيّة، المتمثّل في إرادة القوّة الذي هو عبارة عن صراع لا متناهي لقوى متضادّة، وفي كلّ مرّة تكون الغلبة لإحداها على الأخرى³ وخلافا للماركسيّة التي ركّزت على المادّة وتغيّرها في الزّمن (الخارج) نجد "نيتشه" يركّز على القوى الكائنة في الذات. فالماركسيّة لما حاولت القضاء على الحقيقة المطلقة (لاهوتية أو غيرها) عوّضتها بحقيقة أخرى (المادية الجدلية) محاولة تطبيقها كما رأينا على

¹ المرجع السابق، ص163.

² ينظر: نبيل عبد اللّطيف، فلسفة القيم: نماذج نيتشوية، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2010، ص90-92.

³ Luc Ferry explique Nietzsche volume2 du site : www.youtube.com.

المجتمع، ولكن نجد " نيشته" لا ينفي فحسب وجود الحقيقة المطلقة، بل يذهب إلى تدمير الأساس الذي عمدت إليه الماركسيّة (العلم) لتبرير بحثها عن الحقيقة التي تريد الوصول إليها، رغم أنّه يمكن أن نعتبر ما أوجده (إرادة القوّة) عبارة عن حقيقة أخرى تعوّض - كما نعتقد- الحقائق الأخرى التي يزعم الفلاسفة وجودها.

1. الاغتراب في الماركسية:

جاء مفهوم الاغتراب في موسوعة "لالاند الفلسفيّة" بمصطلح آخر هو الارتهان (انسلاب) ففي معناه الحقوقي والقديم، يعني بيع أو تنازل عن حقّ إلى شخص آخر. يقول "مونييه" (Mounier) في هذا الصّدّد: " إنّ الشّخصانيّة جهد متواصل، بحثاً عن الأماكن التي يمكن لانتصار حاسم على كلّ الأشكال القمعيّة، والارتهانيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة والفكريّة أن يؤدّي إلى تحرير حقيقي للإنسان.¹ نفهم من هذا أنّ الارتهانيّة شكل من الأشكال القمعيّة الناعمة التي تسيطر على الإنسان، ويضيف "دوفاي" (Dufays) في محاضراته بأنّ الاغتراب جاء من اللاتينيّة (lienos) الذي يعني الغريب، فالمؤمن بالله هو غريب عن نفسه بما أنّه ينتزع الإنسان من نفسه الجزء الخيّر ليعكسها أو يضيفها على كيان مجرد هو الله.²

نرى بأنّ "دوفاي" يشرح المفهوم من وجهة نظر "فيورباخ" الذي يقول " أنّ الكائن الرّباني لا يغدو أن يكون جوهرًا إنسانيًا مُطهّرًا مجردًا من الحدود الفرديّة أي من الإنسان الفعلي الجسدي" فالدين - كما يشرح إنجلز- يجرد الإنسان من قواه، وخاصّياته ليؤلّهبها، ويعارض بها الإنسان بوصفه كائناً مستقلاًّ ليجعل منه يشعر بالتبعية، والمحدودية، والعجز والخيال.³ نلاحظ محدوديّة مفهوم الاغتراب عند فيورباخ، فهو يعني فقط الجانب الميتافيزيقي بحكم أنّ الإنسان ينتزع من كيانه صفات معيّنة ويعكسها على كائن آخر.

¹ ينظر: أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفيّة، المجلّد الأول، ص43.

² Jean Michel Dufays, le marxisme, première - partie. Du site : www.youtube.com.

³ ينظر: إنجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانيّة، ص90-91.

لقد استلهم "ماركس" فكرة الاغتراب (**Aliénation**) من "فيورباخ" فحسب "ماركس" - كما جاء في المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث - (يقوم الاغتراب) أولاً، في أنّ العمل (خارجي) بالنسبة للعامل أي لا يمتّ إلى وجوده الماهوي، وفي أنّه لهذا لا يؤكّد نفسه في عمله، بل ينفي نفسه فيه وفي أنّه لا يشعر بالرضى بل بالتعاسة فيه، وأنّه لا يطوّر أيّ طاقة فيزيائية وذهنية حرّة، بل يُميتُ جسده، ويحطّم عقله، لهذا لا يشعر العامل إلّا بأنّه خارج نفسه، فهو لا يشعر بالراحة عندما لا يعود لا يعمل، وعندما يعمل لا يكون في حالة راحة. لهذا فعمله ليس إراديًا، بل هو عمل إرغامي إته (عمل مفروض). لهذا فهو ليس إشباعاً لحاجة، بل هو مجرد (وسيلة) لإشباع حاجات خارجية عنها، وتظهر طبيعته المغترية بأوضح ما يكون في أنّه بمجرد زوال أيّ قسر فيزيائي أو أيّ قسر آخر، يحدث تجنّب للعمل على أنّه طاعون. إنّ العمل الخارجي، العمل الذي يُعزّب فيه الإنسان نفسه هو عمل التّضحية بالذات.¹

ولما يتحدّث "ماركس" عن مفهوم الاغتراب، فهو يتحدّث عن مفهومه الفلسفي الاجتماعي ليغدو بذلك تخليّ الإنسان عن ذاته لا يتحدّد من وجهة النظر الدّينية أو الميتافيزيقية أو الأخلاقية فهذا التّخليّ ليس نظريًا ومثاليًا، أي أنّه لا يتمّ على صعيد الأفكار والعواطف فقط، بل إته بالإضافة إلى ذلك واقعي، وهو يحدث في جميع ميادين الحياة.² إنّ "ماركس" يعرض فكرة اغتراب الإنسان أثناء الممارسة، عكس "لوفيفر" الذي يعرضها من وجهة نظر أكثر شمولية، وإن اشتركا في الأساس أي ارتباط الإنسان بالجانب الماديّ بالتّحديد "نظام الاقتصاد الرأسمالي" وهذا ما سنراه أثناء عرضنا لوجهة نظر "لوفيفر". لا نفهم هنا من أنّ "ماركس" ضدّ العمل، بل العكس فعنده العمل يساهم إسهامًا مهمًا في حدوث التّحوّلات من كيفية إلى أخرى، ولكن يتناول هنا العمل في ظلّ نظام الرأسمالية، فيعتبره شكلاً من أشكال اغتراب الإنسان عن ذاته، لكن كيف يتمّ ذلك؟

¹ المرجع السابق، ص 157.

² ينظر: هنري لوفيفر، الماركسية، ترجمة: جورج يونس، مؤسسة نوفل، بيروت - لبنان، 1972، ص 34.

بعد التطور الهائل الذي حدث في الآلات في النظام الرأسمالي، سيقضي بالتدريج على ماهية الإنسان كذات مفكرة، وممارسة، فيغدو وسيلة لتحقيق الأرباح. نذكر فقط بأن التحوّل من كيفية إلى كيفية جديدة أو من نظام إلى نظام اقتصادي جديد يتمّ بالعمل ونتيجة لتركيز الماركسيّة على هذه النقطة، فقد اعتبر " نيتشه" في كتابه بعنوان **" la généalogie de la morale "** " ماركس" وغيره من المحدثين الذين قدّسوا العمل سببه يعود إلى رغبتهم في إيجاد ألهية، وسلوى، وتعزية عن معاناتهم وإشغال الوعي بنشاط ثابت حتى لا يبقى وقت للتدبّر في المعانات، "فعبيد الشغل" هذا الأخير(الشغل) وما يتطلبه من انتظام مُطلق، وطاعة عمياء، ونمط حياة قار، ووقت مملوء عن آخره، ونكران الأمر الشخصي، وإهمال تامّ لأمر النفس والروح. فتحدّد قيمة الفرد في قيمة الغرائز التي تحركه، وليست في العمل الذي يرفع من شأنه، فالعمل ليس له قيمة إلاّ ما وُضع في خدمة الإنسان، ففي عهد الحداثة فقدّ العمل قيمته التأييمية، واكتسب حلّة تبريئية¹ أي أنّ العمل كان مُحترقاً، يمارسه العبيد لخدمة الأسياد في العهد الروماني مثلاً، فمن العيب أن يشتغل السيّد أمّا في الأزمنة الحديثة، فقط أصبح مهمّاً، فمن خلاله تتحدّد قيمة الفرد. إضافة إلى أنّه لما يقول " نيتشه " بخصوص العمل أنّ ليس له قيمة إلاّ ما وُضع في خدمة الإنسان لا يقصد هنا أيّ إنسان، بل الذي يستجيب لإرادة القوّة " السيّد".

يقول "هنري لوفيفر" (Lefèvre) أنّ الذي أتى بالاغتراب أو نظرية التخلّي عن الذات هو الميتافيزيقا والدين، وهكذا، يعتبر الميتافيزيقي (أفلاطون) أنّ الحياة، والطبيعة، والمادّة هي "الشكل الآخر" من المثال الخالص (من المعرفة) أي انحطاطه.² فبالإضافة إلى المنظور الديني الفيورباخي لمفهوم الاغتراب، نجد أيضاً المنظور الفلسفي الأفلاطوني الذي يحيل هنا إلى فكرة كون الواقع انعكاس لعالم أسمى هو عالم المُثل، ممّا ينقص من قيمة المحسوس وربّما - كما يتّضح لنا في القول- هو أصل وجود فكرة الاغتراب، أو كما يسمّيها "لوفيفر" بالتخلّي عن الذات، الذي يعرض طريقة تشكّل هذا التخلّي عن الذات

¹ ينظر: الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص 63.

² ينظر: هنري لوفيفر، الماركسيّة ، ص32.

عبر التاريخ الإنساني من منظور الماركسيّة التي أبرزت انطلاقا من نموّ القوى المنتجة التّدرّجي ومن خلال تحليلها لبنية تقسيم العمل، والملكيّة، والوظائف الاجتماعيّة والطّبقات، تعاقب بعض طرائق الإنتاج المحدّدة في التّاريخ:

ففي البداية كانت هناك شيوعيّة بدائيّة، تظهر فيما بعد، خلال الفترة التي سبقت التّاريخ، وخلال التّاريخ طريقة الإنتاج الأبويّة التي تتّصف بنوع معيّن من الملكيّة (ملكيّة العائلة بمعناها الواسع) ويتميز الوظائف، والطّبقات (سيطرة البطريرك، وربّ العائلة) يأتي بعد ذلك الاقتصاد القائم على العبوديّة، والمشروط بتقدّم تقني، يسمح باستخدام العبيد استخداما مربحا، ويتّجه هذا الاقتصاد نحو خلق طبقة أسياد، ونحو انتقال وظائف القيادة العسكريّة، والسياسيّة، والوظائف الثقافيّة عن طريق الإرث كما كان الأمر بالنّسبة للملكيّة يلي الاقتصاد الإقطاعي الذي ينطوي على استغلال طبقة عسكريّة (محاربة) لجمهور من المنتجين المستقلّين والمرتبطين بالأرض (الرقّ الزراعي).¹

يأتي أخيرا - وهو ما يهّمنا - الاقتصاد الرّأسمالي، يفسح تقسيم العمل المجال أمام ظهور الأوهام العقائديّة، فلمّا يظهر ضمن تقسيم العمل، العمل الثقافي، يتحرّر الوعي من الواقع، ويُتصوّر أنّه مختلف عن وعي العالم الإنساني (وعي الممارسة) يرافق هذا الوهم الظّاهرات الاجتماعيّة الأخرى، ويتميّز عنها، ولكنّه لا يستطيع أن ينفصل عنها، إنّهُ ينفعل بها، ويؤثّر عليها وتتدخّل الأصنام في التّاريخ، وفي حياة التكوّن الاقتصادي الاجتماعي، ويصبح لهذا التكوّن، ومن خلال نشاط الأفراد، والطّبقات عوامل فاعلة أساسيّة من الناحية الشكليّة، ولكنّها ثانوية في الواقع، وهكذا يتحدّد من ناحية العلم اجتماعية ما أطلق عليه " لوفيفر " اسم التّخلي عن الذات، فهو يتحدّد إذن كمسيرة إنسانيّة لا تخضع لأيّ إنسان.²

¹ المرجع السّابق، ص 57.

² المرجع نفسه، ص 59-60.

نستنتج من خلال العرض السابق لنشأة فكرة التخلي عن الذات أنّ " لوفيفر " ركّز على ربط تكوّن التخلي عن الذات أو الاغتراب بتطور قوى الإنتاج عبر المسيرة التاريخية، فحسبه، لما حدث تطوّر لقوى الإنتاج (البنية التحتية) رافقه ظهور الطبقة المثقفة (البنية الفوقية) وما تتضمنه من المؤسسات العقائدية، والقانونية وغيرها، تعمل هذه الأخيرة على حفظ علاقات الإنتاج التي تنشأ بين الطبقتين عن طريق الأفكار مٌضفية عليها الشرعية من خلال انفصال هذه الأفكار عن الواقع نكتسب صفة المطلق، والقدسية التي تحاول الطبقة العاملة عبرها إثبات كيانها، فالعامل مثلا يعمل جاهدا امتثالاً لقيم تبدو ظاهرياً لها جانبا خيراً للإنسانية لكن غالباً ما تتسرّ خلفها منفعة الطبقة المسيطرة، نذكر مثلاً ظاهرة (**l'employeur du mois**) المنتشرة عند الغرب، فهو العامل الشّريف الذي يقوم بعمله على أحسن وجه - القيام بساعات إضافية، الوصول في الوقت المناسب عدم أخذ عطلة وغير ذلك- الذي يُكرّم من طرف صاحب المؤسسة، ربّما بأجر زائد مقابل الأرباح التي تُجنى وتعليق صورته طوال الشهر أو السنة..

ويفصل "لوفيفر" في معالجة طريقة حدوث الاغتراب في مجتمع العصر الحديث بقيام الطبقات الاجتماعية بتفكيك عرى الحياة الاجتماعية والجماعة الإنسانية التي سلّخت عن ذاتها، وشوّهت وحوّلت إلى حياة سياسية، ورُورت، واستُخدمت بواسطة الدولة، كما احتكرت سلطة الإنسان على الطبيعة، كما احتكرت الأموال التي تُنتجها هذه السلطة، وتحوّل ملك الإنسان الاجتماعي للطبيعة إلى ملكية خاصة لوسائل الإنتاج. كما سيطر المال، رمز الأموال المادية المجرد، التي ابتدعتها كمية العمل الاجتماعي، وفرض موجباته على المجتمع بكامله، وتضمّن تنظيمًا متناقضًا لهذا المجتمع: استعباد أكبر قسم من المجتمع وإفقاره، وهكذا لا تعود منتجات الإنسان خاضعة لإرادته، ووعيه، ومراقبته.¹ وهنا إشارة لمفهوم تحدّث عنه "ماركس" هو "صنمية السلع" (**fétichisme des marchandises**) التي ترجع إلى حقيقة أنّ روابط الإنتاج بين الناس في المجتمع الرأسمالي لا تتمّ بطريقة مباشرة، وإنّما من خلال تبادل الأشياء في السوق، ومن هنا تأخذ هذه الروابط شكل السلع وبالتالي طبيعة العلاقات بين الأشياء

¹ المرجع السابق، ص34.

وتصبح صفات الأشياء (السلع) ويبدأ الناس في الوقوع تحت سيطرة السلع التي ينتجونها، وهذا الشكل المادي لعلاقات الإنتاج أي اعتماد الناس على الحركة التلقائية للسلع، فيضمر الناس أوهاما بأن للسلع بطبيعتها صفات خفية ليست لها في حقيقة الأمر وتُخفي صنمية السلع خضوع العمل الرأسمالي لرأس المال، واستغلال الطبقة العاملة.¹ ننقل الآن إلى المرحلة الأخيرة الناتجة عن القضاء على الاغتراب من خلال الحلول الكلي للاشتراكية الذي ينتج عنه الشيوعية - حيث يتصالح الفرد مع ذاته - التي أطلق عليها بعض المفكرين بالجنة الأرضية.

2. الشيوعية (الجنة الأرضية):

يعلق "الشيبياني" عن فكرة تكوّن الأخلاق عند الماركسية كونها تخلق مصدرا جديدا للقيم لتناقض به المصدر الميتافيزيقي اللاهوتي، فهي تراه في الظروف الاقتصادية الناجمة عن مختلف الأنظمة الاقتصادية التي عرفها المجتمع البشري، فكلّ نظام اقتصادي مذهب أخلاقي خاص به وهذا المذهب يرمي إلى تدعيم الكيان السياسي والاجتماعي للنظام الاقتصادي القائم. كما ترى أنّ الفضائل تنبع من نبع واحد هو الاشتراكية المتطورة إلى شيوعية، فتنحقق أهم الفضائل الممثلة في عدم استغلال الإنسان للإنسان، وعدم استعباد طبقة اجتماعية لمختلف الطبقات الاجتماعية الأخرى، بالإضافة إلى تطوّر هائل في القوى المنتجة، سعادة الإنسان الحرّ في مجتمع حرّ وأخيرا، تخطي تقسيم العمل المؤرّع بين أعمال مادية، وأعمال فكرية، بمعنى توطيد حقّ الإنسان في الحياة لا بوصفه يقدم للمجتمع خدمات نافعة، بل بوصفه إنسانا.²

ويطعن "بيتشه" الفلسفة الاشتراكية رغم وعودها بحقيق كلّ ما سبق الذكر من مساواة، وعدل إلى ما ذلك من قيم جميلة، فيقول عنها كونها ضربا من المسيحية، أو كما أسماها "باشتراكية البشارة" أنّه بمكانة الوضعاء، والفقراء، تحقيق السعادة، والوسيلة لذلك، التحرر

¹ ينظر: روزنتال - بودين، الموسوعة الفلسفية، ص 276-277.

² ينظر: أحمد الشيبياني، دراسات في العقائد: الرأسمالية، الشيوعية، الصهيونية، دار الكاتب العربي، بيروت، مكتبة النهضة بغداد، ص 123-129.

من المؤسّسات، ومن الموروث ومن وصايا الطبقات العليا.¹ يعني هذا أنّ القيم التي قالت عنها الماركسيّة بحتميّة تحقّقها، هي نفسها الموجودة في المسيحيّة، يتأكّد هذا التفسير في قول " نيتشه" أنّ إدانة الملكيّة، والرّبح، والقوميّة والمحاكم، والشّرطة، والدّولة، والكنيسة وغيرها، بما هي أمور فاصلة عن السّعادة، هي المبادئ الاشتراكيّة ذات الطّابع المسيحي، يخفي وراءها الدّافع نفسه الذي كان وراء المسيحيّة، المتمثّل في مُراكمة الحقّد، والكراهيّة* على السّادة.²

نعود إلى فكرة تخطّي تقسيم العمل – كما يشرحها البروفسور "هاري أولدمان" (Oldmeaw)- المؤرّع بين أعمال ماديّة، وأعمال فكريّة، كون إنسان هذا المجتمع المثالي (الشيوعي) سيقوم مثلا بكلّ ما يريده، ففي الصّباح يكون صيّادا، وفيلسوبا في المساء.³ وبهذا تتحقّق فكرة تأكيد الفرد كذات مركزيّة، الذي يتّفق مع الفردية التي بمقتضاها لا يكون هناك مبدأ الأخلاق خارج حقّ كلّ شخص في أن يحيا بحريّة رغباته الفردية، وهذا موقف طبيعي – كما يقول آلان تورين- يؤدّي إلى إلغاء كلّ قاعدة، وبالتالي كلّ جزء، لأدّى لردود فعل عنيفة. فهذه النظرة التطوّرية خطيرة، لأنّ هذه الدّعوة الحديثة للذّات تستبعد، وإن كان في شكل علماني الفكرة القديمة الموجودة كمصدر للحقّ الطّبيعي، والتي ترى أنّ البشر متساوون، ولهم الحقوق نفسها، لأنّهم عباد الله.⁴ يعود موقف "تورين" السّلبّي – في اعتقادنا- إلى طبيعة المساواة التي تتحدّث عنها الماركسيّة، فبما أنّها تعطي كلّ فرد حسب عمله، بعد أن يؤمّن لكلّ واحد أسباب معيشته، فهذا – كما يقول جورج بوليتزر- المساواة في الاشتراكيّة لا تعادل النّزعة الخياليّة

¹ Voir : Nietzsche, la volonté de puissance, volume 1, textes établit par Friedrich wurzbach, traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, édition Gallimard, 1995, p209 – 210.

² المرجع نفسه ، ص 209-210-213.

*يرى نيتشه في القيم والفضائل التي أنتت بها المسيحيّة نابعة من حقّد، وغلّ كبيرين نشأ لدى العبيد ضدّ أسيادهم منذ القديم، فأرادوا التّساوي معهم، لذا وضعوا أخلاق الأسياد في جانب الشر، أمّا أخلاقهم من مساواة، وعدل، وشفقة .. في جانب الخير . ولمزيد من التّفصيل ينظر كتاب: جنياولوجيا الأخلاق لنييتشه.

³ Professeur Harry Oldmeaw, enseignant en philosophie et histoire des religions, Bendigo-Australie, à l'université « La trope », conférence intitulée « la tradition trahi, les faux prophètes de la modernité » du site : www.youtube.com vu 18-11-2016

⁴ ينظر: آلان تورين، نقد الحدائّة، ص279-280.

للمساواة بين الناس،¹ فيما أنه سيُمنح كل واحد حسب عمله، معنى هذا هناك تمييز من نوع آخر على حساب الجهد، والعمل.

تُشبه نظرة تجاوز تقسيم العمل التي أُلحقت بالماركسيّة - على حدّ تعبير كامنكا - رؤية مجتمع للفنانين الملتزمين بالإنتاج الخلاق، كما أنّ قهر الاغتراب، كما تصوّره "ماركس" هو تصوّر جمالي، يشير إلى الرابطة بين الفنانين. إنّ التشابه قائم، غير أنّ اعتبار "ماركس" الاغتراب وافتراضه للنشاطات التي يجري قهر الاغتراب على أنّه تطبيق لمعيار فنيّ أو جمالي يجعلنا - يضيف كامنكا - لا نتبيّن حقيقة المسألة. نفهم من هذا رفضه لهذا التّصوّر، ويشرح سبب رفضه فيقول أنّ التشابه قائم، لأنّ الفنانين يُظهرون بالفعل تحرّرا من الاغتراب في نشاطهم الفنّي، إذ أنّ نشاطهم ليس تابعا لغايات خارج النّشاط (مكافأة، أو شهرة) فهم يعملون من أجل النّشاط نفسه، أنّهم يخلقون وفق قوانين الفنّ، لا وفق قوانين مُملاة عليهم من خارج نشاطهم.² يمكن إذن تبرير هذا الرّفص، بأنّ هذا التّصوّر ما هو إلّا تأويل من بين التّأويلات الأخرى، وإن كان صحيحا إلى حدّ ما، معنى ذلك أنه فيه تشابه فقيم يكمن ؟

يجيب "كامنكا" كالتّالي، فإذا كان هذا النّشاط ليس مجرد نشاط محكوم "بمعيار" جمالي، بل هو نشاط يُظهر الصّفات الأخلاقيّة الخيرة، فإنّ هذا يتأتّى من العلاقات التي يخلقها الفنّان لنفسه مع غيره من الفنّانين، بعدم رؤيتهم كمنافسين معادين له، بل كأناس يساعد عملهم عمله، ويُلهم عملهم عمله، وكون هذه العلاقة، والصّفة المتضمّنة في النّشاط، ليسا بكلّ بساطة شيئا جمالياً إنّما يُصوّر بشكل كاف ما يحدث في العلاقات المماثلة في النّشاطات غير الفنّيّة الأخرى فنشاطات المنتجين الآخرين هي بالنّسبة له مصدر تشجيع لا تهديد بمنافسة، إذ يحصل على مساعدة من وسائلهم، ومكتشفاتهم، وبدوره يسعى للفخر بنتائجهم لا تدميرها، أو تجريدهم منها³ هذا إذن، عن خاصيّة من خصائص الشيوعيّة، المتمثّلة في ما أسماه (Defays) في محاضراته

¹ ينظر: جورج بوليتزر، موريس كافين، جي بيس، أصول الفلسفة الماركسيّة، الجزء الثاني، ص111.

² ينظر: أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقيّة للماركسيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2011، ص154.

³ المرجع نفسه، ص155.

"التسيير الذاتي" (autogérer)¹ أي أنّ الإنسان في هذه المرحلة سيتمكّن من إنتاج احتياجاته بنفسه. لكن ماذا عن فكرة تجاوز الاغتراب وتحقيق الحرية؟

بما أنّ الخاصية المميزة للخيرات رفضها للغايات، والرغبات (الفردية) أي أنّها تقدّم "الحرية"، فهي تعطي الفرد المقدرة لتجاوز نفسه، وتكريس نفسه لحركة ليس هو إلاّ مجرد حامل لها، والتي توجد قبله، وتعيش في الآخرين بجواره، وستواصل وجودها بعده، وطالما أنّ هذه الخيرات موجودة فيه، فإنّه لا يشعر بأيّ صراع بين نفسه، والآخرين الذين تتملكهم الروح نفسها وبهذا يستطيع "ماركس" بحق أن يقول إنّ التعارض بين المطالب "الفردية" و"الاجتماعية" يختفي وأنّ الرغبات والمتع تفقد طبيعتها الأنانية.² يقود هذا إلى فكرة حياة عاقلة، وإلى سيطرة ضرورية على الانفعالات عند "تورين"،³ وهذا أمرٌ مستحيل كون الانفعالات جزء من الكلّ المكوّن للإنساني، تتمّ إذن عملية تحقيق الذات في الماركسية، عندما تندمج أو تتماشى مع حركة التاريخ لتنتهي إلى الشيوعية بحيث يكون الفرد حرًا في نشاطاته، فلا وجود لأعباء مالية أو قروض، أو مسئول يمارس هيمنة، ونتبين الرضى نفسه لدى "تورين" فيقول بأنّ الذات ليس حضور الكوني، سواء أطلقنا عليه قانون الطبيعة، أو اتجاه التاريخ، أو الخلق، إنّها الدعوة إلى تحويل الماهية إلى فاعل، إنّها أنا المتكلم (je) "أنا" دون نسيان أنّ الحياة الشخصية عامرة في إحدى جوانبها بالهوّ، والليبدو ومن الجانب الآخر عامرة بأدوار اجتماعية، الذات لا تنتصر أبداً فإذا كان لها مثل هذا الوهم، فذلك لأنّها ألغت الفرد، وأيضاً الجنس، والأدوار الاجتماعية، فهي تُلغي نفسها عندما تصير قانوناً، فتتحقق الذات هو ولوج الذات إلى الفرد، وبالتالي هو التحوّل

¹ Jean Michel Dufays, le marxisme, deuxième - partie. Du site : www.youtube.com vu 18-11-2016.

² أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقية للماركسية، ص 155-156. (تصرف)

³ ينظر: آلان تورين، نقد الحداثة، ص 280.

– الجزئي – للفرد إلى ذات وبالتالي، فإن ما كان نظاما للعالم صار مبدأ لتوجهات السلوك، جاعلا الذات في مواجهة مع البدن.¹

نلمح عند " تورين " رغبة في إعادة قيمة كلّ الجوانب الحياتية بالنسبة للإنسان، فتحقيق الذات لا يكمن في التخلي عن الجانب الأثاني والغريزي، والتخلي كذلك عن الأدوار الاجتماعية بل ستتمّ عملية بناء الذات بجمع هذا الكلّ. أما عن الحياة العقلانية التي تقول الماركسية بتحقيقها، يردّ " نيتشه " قائلا بأن نزوع الإنسان إلى الفضيلة والعدالة، والمعرفة التي تتحدّث عنها الماركسية، هي وسيلة لتحقيق الغرائز، لكن نسيت الماركسية العلاقة بين الدوافع الطبيعية للإنسان لتحقيق حياة سعيدة، ورأت فيها (العدالة، والمعرفة، والفضيلة وإلى ما ذلك) قيما في ذاتها غير مشروطة.² بمعنى هذه العقلانية التي ستتحقق في المجتمع الشيوعي، تتضمن الاستجابة للغرائز، أو القوى الداخليّة المحركة للنشاط الإنساني.

نجد الرأي نفسه عند " كامنكا " الذي يعلّق عن نظرية مجتمع الفنّانين، كون الانغماس للفنّانين في نشاطهم، وإهمال المكافآت، والتعاون التلقائي، والتقدير، والمنافسة المنزهين، لا تكون ممكنة لأنّ الفنّانين - كأناس - يمكن أن يظهر الكراهية، والحسد، والطمع، كما يمكن أن يوجدوا، وهم يجعلون عملهم تابعا للذوق الشعبي، أو المتطلّبات الدنيّة، أو مطالب السوق ويمكن أن ينتحلوا أعمالا ليست لهم، وأن يدبّروا المكائد، وهذا ما يبرّر رفض " كامنكا " اعتبار رؤية "ماركس" للشيوعية رؤية فنيّة، فهي تقوم على إدراكه القويّ للتنظيم، وطرق عمل الخيرات إنّها تقوم على تفرقة أخلاقيّة لا جماليّة، والسبب الحقيقي الذي يجعل رؤيته تعدّ فنيّة - يضيف كامنكا - لا يرجع إلى أنّها تجسّد تصوّرات جماليّة، بل لأنّ المجتمع الذي يُصوّره لا يبدو ممكنا عند نقّاده إلا كمجتمع للفنّانين.³ ورغم الشرح السابق لمظاهر المجتمع الشيوعي

¹ المرجع السابق، ص 276-277.

² ينظر: رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضدّ عصره، ترجمة: حسن صقر، دار الحصاد، سوريا، دار الكلمة، الطبعة الأولى، 1998، ص 65.

³ ينظر: أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقيّة للماركسية، ص 158.

نجد " تايلور " يتهم " ماركس " كونه قد حرصَ على تجنب التفصيل في مزاعمه المستقبلية في خصوص المجتمع الشيوعي، وما يمكن أن يحدث فيه.¹

ويعرض لنا كل من " جورج بوليتزر " و "موريس كافين" و " جي بيس " هذه التفاصيل كون الاشتراكية بالنسبة إلى المجتمع الشيوعي سوى مرحلة أولى تقوم " على كل فرد أن يؤدي حسب طاقاته، وأن ينال حسب عمله " فالمساواة في المجتمع الاشتراكي، هي أن تُعطي كل فرد حسب عمله، بعد أن يؤمن لكل فرد أسباب معيشته. لهذا فالمساواة في الاشتراكية لا تعادل النزعة الخيالية للمساواة بين الناس. و ليس وسيلة للحياة فحسب، بل يصبح الحاجة الأولى الحياتية وتزداد قوى الإنتاج مع نمو الأفراد، وتفيض مصادر الثروة الجماعية، ومع مزج لن يوجد في المجتمع الاشتراكي مراقبة العمل، ومعدل الاستهلاك، فالعمل واجب، ولن يعود هناك محظوظون أو مُستغلّون، بل يصبح العمل سيد الجميع. أمّا في المرحلة العليا (المجتمع الشيوعي) بالإضافة إلى زوال التعارض بين العمل الفكري، واليدوي، يصبح العمل ليس وسيلة للحياة وحسب، بل يصبح الحاجة الأولى الحياتية.² ويضيف " تايلور " بأن الماركسية فتتت عددا هائلا من الناس بدءا بمتقفي المجتمعات الغربية إذ شكّلت بالنسبة لهم توجّها خصوصا للحياة الثقافية - وانتهاء بسكان العالم الثالث، الذين تحرّروا في عجلة من التراث المؤسس، وتوجّب عليهم من ثم الاستعاضة عنه بصورة كلية تعد بمستقبل أفضل، وتزعم بالمعاصرة، وسبب هذا التأثير الكبير قيامها بالتوليف بين قيمتين، الأولى، زعمها بالعلمية، والمعاصرة التي تنبذ الخرافات من جهة، والاستجابة للتوق إلى عصر جديد من التحرّر، والإنجاز من جهة أخرى.³

ويمكن أن نُنهي هذا الفصل بقول " ياتلور " الذي يلخص بالتقريب كل ما تعرّضنا إليه من حركات في الفصول السابقة، عندما نعود إلى " ماركس " نفسه وإلى كتاباته ونبحث عن العنصر الديني، سوف نعثر على ما أحسبُه مركز عود كل ذلك إلى جانب النظرة العلمية، كون الماركسية

¹ ينظر: براين ماجي، رجال الفكر: مقدّمة للفلسفة الغربية المعاصرة، ص153.

² ينظر: جورج بوليتزر، موريس كافين، جي بيس، أصول الفلسفة الماركسية، الجزء الثاني، ص113.

³ المرجع نفسه، ص156.

مرتبطة بالتراث التحرري، تراث حركات الانعتاق الأوربية. لقد بدأ هذا التراث بحركات قامت في العصور الوسطى تنبأت بقدوم عصر النظام أو العالم الجديد ثم تعاضمت قواه في عهد الإصلاح، إنه يتضح بطريقة ما في طوائف الثورة الفرنسية المتطرفة التي آمنت بفكرة البدايات الجديدة... هذا جانب مهم جدًا، طعم الماركسيّة (عبر أعمال هيغل) بفكرة مفادها أنه سوف تكون هناك فترة من الكفاح، والمعاناة، صراع نهائي، يسبق قدوم عصر جديد من التجانس، والسلام والإنجازات، هذا أمر لا يتعارض ضرورة مع العلم، وإذا صحّ ما ذهب إليه "ماركس" فإنّ للحركات التحررية قدرة على العلم بالغيب، كما يحدث في الأساطير.¹

نقول انطلاقاً مما قاله "تايلور" أنه صدق حين قال أنّ الماركسيّة هي استمرارية للحركة الثورية التي بدأت ابتداءً من عصر النهضة لتمتدّ عبر الحركة العلمية التي أشادت بالعقل، والتجربة، وصولاً إلى حركة الإصلاح، لتأتي الحركة الماركسيّة - إن صحّ التعبير - كلّ هذه الحركات جاءت ضدّ الفكر الميتافيزيقي اللاهوتي وإن كانت كما يقول "نيتشه" هي محاولة الاستعاضة بالعدميّة التي تعني غياب سلطة شخصيّة (الإله) بمحاولة صنع سلطة لا شخصيّة من الإيمان بالسلطة العقلية (تأليه العقل) أو سلطة النّازع الاجتماعي (الاشتراكية) أو سلطة (أخلاقية) رغم ذلك، كلّها توحى إلى العدميّة، وأنّ الإنسان قد فقد الأساس² لذا غدا يبحث عن صنع أساس جديد يعوّض الأساس المفقود، كما نلاحظ نوع من الاستمرارية في القيم، وإن اختلف مصدرها، هذا إذن، عن فكر الحداثة، ولكن ماذا عن العصر الرّاهن أو ما أسماه النّقاد بما بعد الحداثة؟ وهل هناك فاصل نهائي بين الحداثة وما بعد الحداثة؟

¹ المرجع السابق، ص156.

² Voir : Nietzsche, la volonté de puissance : le nihilisme vaincu par lui-même, volume 2, textes établit par Friedrich wurzbach, traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, édition Gallimard, 1995, p57.

الفصل الأوّل

فكر ما بعد الحداثة

المبحث الأوّل: مفهوم ما بعد الحداثة

المبحث الثاني: قيم ما بعد الحداثة

المبحث الثالث: خطاب ما بعد الحداثة عند فوكو

المبحث الأول: مفهوم ما بعد الحداثة

تشير كلمة "ما بعد الحداثة" (Postmodernisme) - حسب تيري إيجلتون (Terry Eagleton) - إلى نوع من الثقافة المعاصرة، أمّا مصطلح ما بعد التحديث (postmodernité) يعني فترة تاريخية معيّنة. إنّ فكر ما بعد التحديث* هو أسلوب فكري يتشكك في المفاهيم التقليدية للحقيقة، والعقل، والهوية، والموضوعية، وفي فكر اتّجاه العالم نحو التّقدّم، والتحرّر وفي مجالات العمل التي لا خيار سواها، وفي القصص الشّمولي أو في التّفسيّرات النّهائيّة. إذ يرى العالم على عكس أنماط التّوير هذه (Enlightenment) كشيء عرضي، بلا أساس ثابت ومتنوّع، وغير مستقرّ، وغير حتمي،¹ ويكون هذا النوع من التّفكير بأسلوب فنيّ سطحي، غير شمولي، وبلا ركيزة، فهو أسلوب لعوب، ومُشتق ومتعدّد، وانتقائي يطمس الحدود التي تفصل بين الثقافة العالية والثقافة الشعبيّة، وأيضاً الفن وتجارب الحياة اليوميّة.² يعني ذلك أنّ فكر ما بعد الحداثة يغرف من كلّ الاتّجاهات الفكرية لمعالجة قضية ما، فهو بذلك يهتمّ بكلّ ما يهتمّ الإنسان في كلّ المجالات المختلفة، أمّا بالنسبة لآتهام "إيجلتون" ما بعد الحداثة بكونه أسلوب فني سطحي يرجع إلى موقفه السّلبّي - لنقل من الظاهرة- كون هذا التفكير مرحلة من مراحل الفكر الغربي الذي صاحب الحداثة التي وقعت في أزمة فجاء هذا الفكر التّقدي الجديد للبحث عن الحلول الممكنة لها، لذلك ففكر ما بعد الحداثة ليس بهذه السّلبية التي يدّعيها "إيجلتون" لأنّه حمل الجديد في طريقة معالجة أزمت الحداثة وذلك من خلال فلاسفة برعوا في ذلك وسنرى أمثلة عن ذلك في المباحث التالية، لنعد الآن إلى تعريفات أخرى لمصطلح ما بعد الحداثة.

يشير "جيانى فانيمو" إلى مفهوم "ما بعد الحداثة" بمصطلح "ما بعد الحديث" مضيفاً أنّ لفظة "بعد" تشير في الواقع إلى استقالة، التي في مسعاها إلى اتّقاء منطق تطوّر الحداثة، وبشكل خاص

¹ ينظر: تيري إيجلتون، أوام ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، مصر، 1996، ص 7.

*رغم تمييز إيجلتون بين المصطلحين لكنّها يوظّف مصطلح "ما بعد الحداثة" للإشارة أيضاً إلى مصطلح "فكر ما بعد التحديث" وهذا ما يؤكّده في الكتاب ص 7-8.

² المرجع نفسه، ن ص.

فكرة "تجاوز" نقدي في اتجاه تأسيس جديد.¹ ويعلق "نك كاي" في كتابه "ما بعد الحداثة والفنون الأدائية" عن شرح فاتيما "ما بعد" أن التّجاوز يعني تجاوز الماضي، والسّعي نحو المستقبل وهذا يوقع في تناقض كون الحداثة هي الأخرى تحمل معنى تجاوز لتفسير الماضي ومفاهيمه والسّعي الدائب نحو استمرار هذا التّجاوز في المستقبل للوصول إلى الأسس التي تضي الشرعية على الممارسات الإنسانيّة لتبدو عملية تجاوز ما بعد الحداثة للحداثة وكأنّها تعارض عملية التّجاوز ذاتها، وتشير إلى هذا في كلمة "ما بعد" أي "تجاوز التّجاوز"² يعني ذلك عدم اتّفاق "كاي" على تفسير "فاتيما" "لما بعد" بكلمة التّجاوز لأنّ ذلك يوقع في تناقض.

إنّ استعمال مصطلح "ما بعد الحداثة" - يضيف كاي - بمعنى "تجاوز الحداثة" كعملية "تجاوز" مستمر للماضي، يطعن كذلك في حقيقة الأمر في مصداقيّة التّوجّه الحداثي نحو المستقبل، وفي سعيه الدائب والمتجدّد لإعادة اكتشاف أسس الفكر والممارسة. ويخلص "كاي" إلى أنّ تيار "ما بعد الحداثة" بهذا المعنى، يُمثّل معارضة لتيّار الحداثة، وتشكيكا في شرعيّة مشروع الذي يسعى إلى إحلال الجديد و"المشروع" محلّ القديم المرفوض.³ وهذا ما يعنيه "ليوتار" بعبارته التأسيس لنسيان أولي⁴ وذلك بالتّخلّي عن أسس تفكير الحداثة والاعتماد على أسس جديدة أو إعادة توظيف هذه الأسس بطريقة حديثة، ويرفض الفيلسوف "هابرماس" فكرة التّجاوز مؤكّدا أنّ بادئة "ما بعد" Post في الكلمة الانجليزية (Post-modernisme) إنّما يمثّل رغبة لدى دعاة ما بعد الحداثة في الابتعاد عن ماض بعينه، وفي الوقت نفسه عجزهم عن تسمية حاضرهم، لأنّنا حتّى الآن لم نجد حلاً للمشاكل التي تترقّبنا في المستقبل،⁵ كالتزايد السكاني السّريع، ونفاذ الموارد الطّاقويّة وغيرها التي ستؤدّي

¹ ينظر: جيانى فاتيما، نهاية الحداثة: الفلسفات العدميّة والتّفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987، ترجمة: فاطمة الجبوشي منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السوريّة، 1998، ص5.

² ينظر: نك كاي، ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، ترجمة نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1999 (الفكرة من مقدمة الكتاب).

³ المرجع نفسه، (الفكرة من مقدمة الكتاب).

⁴ Jean François Lyotard, le postmodernisme expliqué aux enfants, Paris, Galilée, 1988 p113.

⁵ ينظر: مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة: أحمد الشّامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص91-

إلى كوارث. أمّا "مارجريت روز" فقد أعطت معنى لبادئة "ما بعد" من خلال عملية الجمع بين الرأيين السابقين معتبرة بادئة " ما بعد" إشارة إلى الانفصال عن مُكوّنات الحديث أو استمراره أو بوصفها مزيجا من الاثنين أو جدلية الانفصال أو الاتّصال¹ يمكن اعتبار العبارة الأخيرة - في رأينا- الأنسب لأنّ الحديث عن الجدلية معناه وجود الاثنين معا في صراع.

وأنكر المفكر المصري "إيهاب حسن" ارتباط بادئة "ما بعد" بتطابقها مع مدلولها المباشر وإن كانت توحى ظاهرياً بما يعقب عصر الحداثة تاريخياً، فإنّها ليست كذلك من الناحية العملية، حيث يمكن ردّها إلى ما سبق الحداثة أو تزامن معها في دائرة الظلّ التي فرضتها بفعل سيطرة قيمها ونفيها لكلّ ما يخالفها، بالإضافة لهذا، لا يوجد زمن معيّن يمكن أن نقول فيه أنّ الحداثة توقّفت هنا، لأنّ الحاضر مرتبط بالماضي، وإن كانت فكرة المستقبل لا تلقى رواجاً كبيراً عند ما بعد الحداثيين.²

وقد استخدم "ليوتار" مفردات إنجليزية من أجل تفهّم ما بعد الحداثة بطريقة صحيحة فالبادئة "مابعد" لا تدلّ على حركة عودة (come Back) أو استرجاع (Flash Back) أو تغذية استرجاعي (Feed Back) أي كلّ ما يتصل بالتكرار، بل إنّها تدلّ على معاني الما وراء المافوق والكشف، كما أنّها صيرورة تحليل (Analyse) واستنكار (Anamns) وتأويل باطني (Aragogie) وانعكاس مُحرّف (Anamorphos) وبهذا يُظهر "ليوتار" أنّ ما بعد الحداثة ليست عودة للحداثة ذاتها، وليست شيئاً جديداً عنها، وإنّما هي دراسة لما كان مخفي في دائرة الظلّ التي أنتجتها الحداثة، بالإضافة إلى بحثها عن معطيات جديدة يمكن من خلالها تفسير الواقع بالاعتماد على دراسة علاقات المعرفة.³ ينتج عن عبارة "دراسة المتخفي في دائرة الظلّ التي أنتجتها الحداثة" تأكيد وجود نوع من الاتّصال بين الحداثة وما بعد الحداثة يتأكّد ذلك أيضاً، من خلال قول "ليوتار": "لا الحداثة

¹ المرجع السابق، ص12.

² صبحي حديدي، إيهاب حسن وعذابات إدراك الأدب ما بعد الحديث. من الموقع الإلكتروني:

<http://www.jozoor.net>. 07-02-2016.

³ المرجع نفسه (الموقع).

وما بعد الحداثة يمكن تحديدهما كحقب تاريخية واضحة، تكون فيها ما بعد الحداثة، فيها شيئاً يأتي بعد "الحداثة": يجب القول على العكس من ذلك، إنّ ما بعد الحداثة فيها شيئاً محايبث للحداثة، بما أنّ الحداثة الزمنية تحمل في داخلها رغبة الخروج من ذاتها داخل حالة أخرى.¹

وجد الفكرة ذاتها لدى الباحثة "كارولين جيبي لافاي" (Caroline Guibet Lafaye) كون ما بعد الحداثة تعبير عن أزمة داخلية للحداثة في العالم الغربي.² ويذهب المذهب نفسه "دافيد هارفي" عبر استنتاجه أنّ هناك نوع من الاستمرارية أكثر ممّا هناك من الاختلاف بين التاريخ العريض لمذهب الحداثة، وبين الحركة المسماة باسم ما بعد الحداثة، لدرجة اعتبار الثانية نوعاً خاصاً من الأزمة داخل الأول.³ نشير - قبل التّعريض للأسس الفلسفية لما بعد الحداثة- إلى رأي "إيجلتون" عن الفكرة الذي يقول أنّ ما بعد الحداثة ترى إمكانية تحقيق التاريخ الآن بواسطة المنطق الجدلي الحضاري، أو الجنس، أو مجموع السلع الاستهلاكية أو بواسطة تعدّد صور الحياة الاجتماعية، أو حرّية الفرد في هذا العصر، كونه "عالم مثالي زائف"⁴ الذي هو كما نعتقد، عكس العالم المثالي الزائف، هو الآخر، الذي وضعته فلسفة الحداثة التي ترى إمكانية تحقيق السعادة من خلال تحسين ظروف حياة الإنسان، كما هو في الاشتراكية التي رأت في المجتمع الشيوعي جنة لا بدّ أن تتحقّق على الأرض بعد الأحداث التاريخية التي ستتوالى - صراع بين الطبقة البروليتاريا و الطبقة البرجوازية الذي سينتهي بسيادة الاشتراكية في العالم والاستغناء عن الدولة- وهكذا. كما يمكن مجادلة "إيجلتون" على أساس أنّ

¹ ينظر: بدر الدين مضطفي، حالة ما بعد الحداثة: الفلسفة والفن، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 2013، ص40.

² Voir : Caroline Guibet Lafaye, Esthétique de la postmodernité, Centre Normes, Société philosophie, étude réalisée dans le cadre d'une coopération enter - université Masaryk de Birno (république Tchèque) et l'université Paris₁ Panthéon - Sorbonne, p2.

³ ديفيد هارفي، دروب ما بعد الحداثة: بحث في أصول التحوّل الثقافي، ترجمة: أحمد حسان، ص108. (لم ينشر المترجم ترجمته لهذا الكتاب قبل أن تصدره المنظمة العربية للترجمة عام 2005 تحت عنوان "حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي" ترجمة محمد شيا بعام ونصف)

⁴ تيري إيجلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ص111.

المنطق الجدلي للحضارات، أو الجنس، أو السلّع الاستهلاكية، أو بواسطة تعدّد الصّور الاجتماعية إلخ الذي يمكن اعتباره من نتائج الحداثة؟

1. الأسس الفلسفية لفكر ما بعد الحداثة:

يورد لنا " فاتيمو " الأسس الفلسفية كالتالي:

أ. فكر متعة:

رغم كون فعل التّفكر ذو قيمة مُحرّرة، فإنّ ذلك لا يمنع أن يكون مجرد إعادة دفاعية للموروث الميتافيزيقي، وللخروج من الميتافيزيقا يطالب بالعزوف عن تصوّر "وظيفي" للفكر (مع كلّ المتضمنات العمليّة النّاجمة عن ذلك) بدءاً من اللّحظة حيث يمتنع على الفكر إدراك أيّ أساس لا يمكنه بدوره أن يقدّم أساساً لتغيير عملي للواقع، فمثلاً، يمكن وضع أخلاقاً ما بعد حديثة في معارضة أخلاقيات هي أيضاً ميتافيزيقاً فعل " التّطوّر"، " الجديد"، و" النّمو" يُعتقد أنّه القيمة النهائيّة.

ب. فكر عدوى:

تُفسّر فلسفة ما بعد حديثة بوصفها إصابة وعدوى، فلن يكون المقصود بعد الآن توجيه المشروع التّفسييري نحو الماضي ورسائله، بل ممارسته أيضاً حيال المضامين المتعدّدة للمعرفة المعاصرة من العلم إلى "المعرفة" التي تدور في وسائل الإعلام (mass media) مروراً بالتّقنية والفنون نظراً لكونها مأخوذة في تلك الأبعاد المتعدّدة، لم يبق فيها أيّ شيء من وحدة النّظام الفلسفي الوثوقي (الدّوغمائي) ولا أيّ سمة قويّة من الحقيقة الميتافيزيقية.

ج. فكرة المصادرة التّقنية:

توجّه الفكر نحو علم العالم والتّكنولوجيا الحديثين، وليس وحسب الموروث، ووسائل الماضي وسيكون المقصود، اكتشاف، وإعداد ظهور الفرص الميتافيزيقية إلى الحدّ الأقصى، وما بعد الميتافيزيقية للتكنولوجيا الكونية، سيتمّ هذا التّجاوز في إعادة إنشاء الاستمرارية بين التكنولوجيا وموروث الماضي للغرب، وذلك بالمعنى المشار إليه بالقضية الهيدجيرية عن التّقنية بوصفها استمرار الميتافيزيقية الغربية، وإنهاؤها. حيث يدخل الإنسان والوجود كلاهما في إطار متأرجح

ينبغي تخيُّله - حسب فاتيمو - كما عالم "واقع" مُخَفَّف (مُمدَّد) لأنَّ تقسيمه إلى حقيقي، ووهمي المعلومة والصورة يكون أقلَّ وضوحاً: عالم وساطة كَلِّية، حيث نجد مكاننا في جزء كبير منه تصير الأنطولوجيا في هذا العالم فعلاً تفسيريّة، وتفقد المفاهيم الميتافيزيقية: الذات، والموضوع واقع وحقيقة أساس وزنها.¹

يظهر من خلال تعليق "فاتيمو" عن خصائص فلسفة ما بعد الحداثة التّعير الجذري للفكر الإنساني، من خلال ظهور توجّه جديد في التّفكير قائم على أسس جديدة، فلم يعد الماضي مُبعد أو لنقل أُعيد تفسيره كما حدث في فكر الحداثة، بل أصبح مُوظّفاً في المعرفة المعاصرة المتعدّدة المواضيع، وأصبح الفكر موجّه إلى مواضيع عصريّة كالنّفنيّة التي اعتبرها "هايديجر" امتداداً للميتافيزيقا الغربية وإنهائها من خلال اعتبارها وساطة بين الإنسان والواقع، أو امتداداً له ممّا أفقد مفاهيم الحداثة وزنها كالذات والموضوع، والحقيقة، والحتميّة وغيرها، ويغدو الفكر متعة من خلال تقبّل الفكر كلّ أسس جديدة عملية.

ويربط "سايمون ديورنغ" ما بعد الحداثة بمجموعة من الأحداث نجد منها: صعود اللبرالية الجديدة، وسياسة الصورة في الغرب، والنجاح المذهل لحركة النساء، ونهاية الحرب الباردة عام 1989، والانهيال الفعلي للمثل الاشتراكية على الصعيد العالمي، والانحدار الإضافي للطبقة الاجتماعية كمؤشّر على الهوية، والاختلاف الثقافي، وظهور التلفاز كوسيلة إعلام مركزيّة، وتوسيع التعليم بعد الثانوي ليشمل الناس في العديد من الدول المتقدّمة، وتسريع تدفق المهاجرين حول العالم، ما أدّى إلى ضغوط بغية تنفيذ سياسات متعدّدة ثقافياً وأخيراً، انهيار مُثل الستينيات الطوباويّة.² إنّ ربط "ديورنغ" أيضاً ما بعد الحداثة بمجموعة من الأحداث رغبة منه تحديد الفترة الزمنية وكأنه يعلن هنا عن نهاية فترة زمنيّة خاصّة بالحداثة وبداية فترة جديدة تُسمى بما بعد الحداثة، ولا تتوقّف هذه الأحداث عند العالم الغربي، بل هناك أحداث أخرى على المستوى العالمي/ التاريخي - يضيف ديورنغ - التي تتلخّص في: انسحاب

¹ ينظر: جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، ص 197-199-200.

² ينظر: سايمون ديورنغ، الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، ترجمة: يوسف عمران، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب الكويت، 2015، ص 113.

القوى الغربية من مستعمراتها، أو ما يُدعى انتصار "التحرر الشكلي" لأنّ تحرر تلك الفترة تتضمن التخلي عن السيطرة الحكوميّة والقانونيّة لكن ليس بالضرورة عن الهيمنة الاقتصاديّة والثقافية. بمجرد أن انتهت السيطرة حتّى أصبحت "النسبيّة" وجهة نظر معيارية- ويشرح كلّ من "مورلي" (Moorily) و"روبينس" (Robins)- كون النسبيّة معناها الفكرة القائلة أنّ كلّ الثقافات، والشعوب، والأديان متساوية، لا أحد منها أكثر تقدماً من الآخرين.¹ وهذا ما يسمّيه الفيلسوف الألماني "فولفجانج فيلش" بالتعددية الراديكالية التي يعتبرها مهمّة، كونها جزء لا يتجزأ من الديمقراطية الحقيقية.² وإن كان هناك ما يقال عن هذه الديمقراطية.

ويختزل "أليكس كالينكوس" الأحداث المشكّلة لما بعد الحداثة التي قدّمها "ديورنغ" في مقال: "ما بعد الحداثة هل هي بالفعل عصر جديد؟" في ثلاثة تيارات مهمّة تأكده أنّ ما بعد الحداثة هي تداخل لثلاثة عناصر متميّزة:

* فهو الرّدة التي تطوّرت خلال السّنوات العشرين الماضية على الحداثة - نشير بأنّ المقال كتبه في 1993- الثورة الكبرى في الفنون، والتي حدثت في بداية هذا القرن وتتضح هذه الرّدة في رفض "الأسلوب الدّولي" الكتل الصّماء المستطيلة التي أخذت تهيمن على مراكز المدن بعد الحرب العالمية الثانية، وتمثّل عمارة "ما بعد الحداثة" هرباً من التّقسّف إلى التّزيين من العقلانية إلى الهزل، من التّجديد إلى التّقليد كما في حالة بلوكات المكاتب المزيّنة بأعمدة كلاسيكيّة.³ ليغدو النسيج باعتباره "طرّساً" من أشكال ماضيّة متراكمة فوق بعضها البعض و"كولاج" من الاستخدامات الشّائعة السريعة الزّوال، ليستهدف التّصميم الحضري أن يكون حسّاساً إزاء التّقاليد الدّارجة، والتّواريخ المحليّة، والحاجات والخيالات الخاصّة، وبذلك يُولّد أشكالاً معماريّة متخصصة، ومتماشية مع العادات بدرجة كبيرة يمكن أن تتراوح من الفضاءات الحميمية الشّخصيّة الطّابع، مروراً بالصرّحية التقليديّة، وحتّى

¹ المرجع السابق، ص 113-114.

² ينظر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة 3: تجلياتها وانتقاداتها، دفاثر فلسفيّة ونصوص مختارة، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 2007، ص 48.

³ المرجع نفسه، 63.

بهجة الاستعراض الذي يتحقّق باللجوء إلى توفيقية في الأساليب المعمارية.¹ وسنتوسّع في هذه النقطة في مبحث تاريخانية ما بعد الحداثة.



*يجمع مبنى سكارليت بليس بين الحفاظ على التاريخ (يندمج سكارليت سيد ويرهاوس الذي يرجع إلى القرن التاسع عشر في ركن أقصى اليسار) وبين الميل ما بعد الحداثي إلى الاقتباس من قرية متوسطة على قمة التل (وجود في خلفية المبنى الإسكان العام الحداثي)

* ظهور تيار فلسفي يدعى بما بعد البنيوية، ويمثّل هذا التيار "جيل الاختلاف" "ميشيل فوكو" "جاك دريدا" "جيل دولوز"، و"فرانسوا ليوتار". تتلخّص أطروحة هذا التيار في رفض شعار التّوير، واعتباره مجرد وهم، كما تتضمّن القول بأنّه لا يمكن تناول الواقع والفكر إلاّ باعتبارهما جزأين متشذّرين، وبأنّ النظريات والأفكار تعبير عن إرادة السّلطة.² ففيما يتعلّق بمشروع التّوير - نذكر فقط - بأنّه مشروع صاغه عدد من المفكرين الإسكوتلنديين والفرنسيين في القرن الثامن عشر، استنادا إلى فكرة أنّ العقل البشري قادر على فهم العالم الطبيعي والاجتماعي والسيطرة عليه في آن واحد، وهو مشروع حاول "ماركس" - كما رأينا في الفصل الثالث من الباب الأوّل- تطويره بشكل انتقادي.³ أمّا فيما يتعلّق بفكرة إسقاط قيمة

¹ ديفيد هارفي، دروب ما بعد الحداثة: بحث في أصول التحوّل الثقافي، ص 62.

*الصورة من المرجع السابق، ص 92.

² ينظر: محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 16.

³ ينظر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة³، ص 60.

العقل، والحقيقة كون النظريات العلمية التي تأسست على أساس العقل، مجرد منظورات تعبر عن مصالح اجتماعية خاصة.

يقول "فوكو" في هذا الصدد " إنَّ إرادة المعرفة هي مجرد شكل واحد من أشكال إرادة السلطة" وأنَّ الواقع نفسه لا يغدو أن يكون مجموعة غير منتظمة من الجزئيات التي يُهيمن عليها صراع لا ينتهي من أجل السلطة يصوغ الطبيعة، والمجتمع على حدّ سواء، والبشر بوصفهم جزءا من هذا الواقع، إنّما يفتقرون إلى أيّ تماسك أو سيطرة على أنفسهم، وهكذا اعتبر "فوكو" الذات الإنسانية الفردية كتلة من الدوافع، والرغبات التي تصوغها علاقات السلطة داخل المجتمع.¹ وهكذا، يضيف "ليوتار"، نرى "فوكو" يدعو إلى تطوير أنماط جديدة من السلوك، والتفكير والرغبة، أنماط تتبني على التكاثر (proliferation) بدلا من الاختزال، والتوحيد (unification) وعلى التقابل (juxtaposition) بدلا من التماثل (similitude) والانفصال (disjonction) بدلا من الاتصال (conjonction) أي أنماط نميز بموجبها ما هو متعدّد متنوع عمّا هو مُوحّد متشابه متطابق، وما هو مُتحوّل متناثر عمّا هو ثابت متضافر، وما هو جوّال متحرّك عمّا هو راسخ مستقرّ. يتبيّن ذلك من خلال تحليل "فوكو" لميكانيزمات السلطة التي اعتبرها لا نهائية ولتواريخها ومساراتها، وسياقاتها التي اعتبرها متنوّعة، ومتداخلة، فلم يربطها بمركز واحد.² نذكر فقط بأنّ أنماط السلوك، والتفكير التي ذكرها "ليوتار" هي عبارة عن أسس اشتغال العقل من اختزال والتماثل أو التشابه، والاتصال أو الاستمرارية.

* هو نظرية المجتمع ما بعد - الصناعي التي طوّرها علماء الاجتماع مثل "دانييل بيبيل" (Bell) في أوائل السبعينيات، فقد ذهب "بيبل" إلى أنّ العالم يدخل عصرا تاريخيا جديدا سوف يصبح الإنتاج المادي فيه أقلّ فأقلّ أهمية، بينما تصبح المعرفة فيه هي القوة الدافعة الرئيسية للتطور الاقتصادي،³ يقول في هذا الصدد: "إنّ لمن نتائج اندحار الأخلاق الدينية وارتفاع الدّخل الفردي ارتفاعا كبيرا، أن تبوّأت الثقافة، في نصف القرن الأخير، المكانة الأولى في الإشراف على

¹ المرجع السابق، ص 60.

² ينظر: محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 17.

³ ينظر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة³، ص 60.

التغيير داخل المجتمع، مما جعل الاقتصاد يركن إلى ممارسة دور تابع يتولى من خلاله مهمة إشباع الحاجات الجديدة للثقافة".¹ يعني هذا أنّ الثقافة غدت المحرك الأساسي لمجمل الحياة البشرية، وتبنّى "ليوتار" الفكرة نفسها، ذاهبا إلى أنّ "المعرفة" في الوضع "ما بعد الحداثي" تتخذ شكلا مُجرّءا بشكل متزايد، متخلّية عن كلّ دعاوي الحقيقة أو المعقولية، ويصف "ليوتار" هذا التحوّل "بانهييار الروايات الكبرى"، فمشروع التثوير كما واصله "هيجل" و"ماركس" سعيا إلى تقديم تفسيرات لمجمل مسار التطور التاريخي، كمدخل لتوضيح الشروط التي يمكن في ظلّها تحقيق التحرّر الإنساني، لم تعد له مصداقية بعد كارثتي النازية والستالينية.²

ويعبر "فانيمو" عن مفهوم المجتمع ما بعد الصناعي بمفهوم الوضع ما بعد الاجتماعي الذي هو نتاج الانفصال بين الأدوات والمعنى، فتدار الأولى بواسطة مؤسسات إنتاجية، اقتصادية وسياسية تتنافس في الأسواق، أمّا المعنى فقد غدا خاصا تماما وذاتيا، بحيث لم يعد هناك أيّ مبدأ لتنظيم الحياة الاجتماعية سوى التسامح.³ ويفضّل "ليوتار" مفهوم "المجتمع المبرمج" عن مفهوم مجتمع ما بعد صناعي، ذاكرا أهمّ سماته في قوله:

"نحن لا نعيش كليا في وضع ما بعد حداثي من الانفصال الكامل بين النظام والفاعل، ولكننا على الأقلّ في مجتمع ما بعد صناعي، وأنا أفضلّ تسميته مجتمعا مبرمجا، موليا الأهمية الجوهرية للصناعات الثقافية- علاج طبي، وتربية، وإعلام- حيث يوجد صراع مركزي بين أجهزة الإنتاج الثقافي، والذات الشخصية، ويشكّل المجتمع ما بعد الصناعي حقا للعمل الثقافي والاجتماعي أكثر تطورا مما كان عليه في المجتمع الصناعي الذي ينهار اليوم، ولا يمكن أن تدوب الذات في ما بعد الحداثة، لأنها تؤكد نفسها في الصراع ضدّ السلطات التي تفرض سيطرتها باسم العقل كما أنّ الامتداد غير المحدود لتدخلات السلطة، هو الذي يحلّ الذات من التّطابق مع أعمالها، ومن الفلسفات المتفائلة للتاريخ."⁴ نجد عكس الفكرة لدى "جون ستروك"

¹ ينظر: محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص17.

² ينظر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، ص61.

³ ينظر: ألان تورين، نقد الحداثة، ص250.

⁴ المرجع نفسه، ص24.

الذي يؤكد عداء وتطرف البنيوية - أحد تيارات الحداثة - لفكرة الجوهرية (essentialisme) إلى حدّ إنكارها لوجود الكائنات البشرية إنكاراً تاماً إلى حدّ رؤية الفرد باعتباره ليس أكثر من شكل غير مستقرّ، قابل للاستبدال ضمن نظام لا روح فيه، على الرّغم من أنّ "فوكو" يساند الانطلاق الحرّ للرّغبة، ويساند المنحرفين عن المعيار الاجتماعي من هذا النوع أو ذاك ممّن طوّح بهم باتّجاه هامش المجتمع وعملوا معاملة الغرباء أو المرضى.¹ سنتوسّع في فكرة تواجد الفرد داخل النّظام الاجتماعي في الفصل الثاني عند "بيير بورديو" وكيف يتدارك هذا الأخير ذلك من خلال إعادة فاعليّة الفرد في البنية أو النّظام.

نفهم من القول السّابق " لليوتار " أنّنا لسنا في وضع ما بعد حدائثي كلّّي، كون الذات لم تتفصل كليّة عن النّظام، ويقصد هنا بنظام الرّأسمالية المتطورة التي انتقلت من تحكّم الآلة إلى تحكّم الصناعات الثقافية كمحرك أساسي، وتفرض الذات وجودها من خلال صراعها مع السّلطات مهما كان شكلها ونجد على سبيل المثال، الأصولية كنوع من الإثبات للذات، والمشكّلة خطراً على البشرية. كما أنّ هذا المجتمع ما بعد صناعي خلق نوعاً من الذات الجديدة المدمنة، فمن خلال عمليّة الاستهلاك، تحقّق كذلك وجودها، فكّل الأفراد يبحثون عن التميّز من خلال عمليّة الاستهلاك، نجد على سبيل المثال، شراء سيارة، وبيت ولباس وغيرها فبعد توقّف كلّ هذه الأشياء لن يتوقّف عند هذا الحدّ، سيفكّر مجدّداً في شراء بيت أوسع، وأغرب وأجمل، وثياب آخر صرخة كنوع من الإدمان (addiction).

كما تزرع المعنى - تعليق عن قول فاتيمو - فالمؤسّسات الإنتاجيّة، بوساطة الإعلام، يمكنها إضفاء أي معنى على منتجاتها، كما لا ننسى ظاهرة أخرى منتشرة على شبكة الإنترنت تدخل أيضاً في عمليّة إثبات الذات، كنشر فيديو على اليوتوب (Youtube) من طرف شباب يقومون بأفعال لا معنى لها، أتذكّر فيديو لفتاة في العشرينات تحاول أن تزيد وزنها وتعرض الكمّيات الكبيرة للأكل التي تتناولها بمساعدة أهلها، صحيح أنّه نوع من خرق معايير الجمال لصورة المرأة

¹ ينظر: جون ستروك، البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996، ص 18-20.

النمطية (التحافة) لكن ربّما ذلك يبعدها عن الأشياء المهمّة في الحياة بغضّ النظر عن خطر الأمراض الناتجة عن السمنة.

ويرجع "ديورنغ" كلّ هذه التحوّلات كونها ليست ناتجة عن الإحساس بالخطر أو التهديد، بل إلى الثقة المفرطة، وفوق كلّ شيء، ربّما السبب، هو نتيجة تغيير فهمنا للماضي، فبدلاً من أن يظهر التاريخ كأنّه قصة تقدّم- كفاح طويل، ومُضن من أجل مزيد من الازدهار، والعدالة الاجتماعية- أصبح يبدو كأنّه عرض متباه لاختلافات في البنى الاجتماعية، وسبب العيش وتقرن طريقة التفكير هذه بالنسبية، بما أنّه لم يوجد أسلوب عيش أكثر تقدّماً من أيّ أسلوب آخر، ويعكس كلّ هذا، الإحساس بالأمان، والنهائية، أي الثقة بأنّ التاريخ لن يتجاوز الرأسمالية الديمقراطية وبالإمكان في هذه الحالة نبذ فكرة التقدّم، لأنّ هذا الأخير قد وصل إلى أوجه¹ هذا من جهة.

كما يرى "هارفي" أنّ نتاج إدخال تلك الممارسة (التنوع، والنسبية) إلى السياق الاجتماعي- الاقتصادي، والسياسي المعاصر هو نتاج مُراوغٍ بعض الشيء، فمنذ عام 1972 مثلاً، أصبح ما يسمّيه "هويسن" (Hewison) 1987 باسم صناعة التراث تجارة ضخمة في بريطانيا، فالمتاحف والدور الريفيّة، والمشاهد الحضارية التي أُعيد بناؤها، العاكسة لصدى أشكال الماضي، تتحوّل بريطانيا من تصنيع السلع إلى تصنيع التراث، فهذا الانشغال بالهويّة، بالجذور الشخصيّة والجماعيّة الذي أصبح منتشرًا منذ أوائل السبعينيّات، سببه عدم الأمان المنتشر في أسواق العمالة وفي التوليفات التكنولوجية² من جهة أخرى. يقدّم "هويسن" أسباباً أخرى لتلك التحوّلات التي ذكرها "ديورنغ"، فعوض القول بالزيادة في الثقة، والأمان، يؤكّد العكس أي الخوف، والشعور بالقلق تجاه الهويّة، إضافة إلى أنّ تلك النسبيّة في خدمة النظام الرأسمالي.

لم تتل أفكار ما بعد الحداثة الاحتفاء نفسه عند كلّ المفكرين، فنجد "ايجلتون" من بين الناقدين لفكر ما بعد الحداثة، ففي رأيه مثلاً عن مصدر فكر ما بعد الحداثة التي تعرّضنا إلى بعض منها في العنصر السابق، يقول أنّه مهما كان مصدر ما بعد الحداثة، سواء كان مجتمع ما بعد

¹ ينظر: سايمون ديورنغ، الدراسات الثقافية، ص14.

² ينظر: ديفيد هارفي، دروب ما بعد الحداثة، ص81

التّصنيع أم فقدان الحداثة لأهليّتها، أم تحوّل الحضارة إلى الاستهلاك، أم ظهور قوى سياسيّة حيوية جديدة، أم انهيار الإيديولوجيات الكلاسيكيّة الخاصّة بالمجتمع والأفراد، فهو أيضا نتج أساسا عن الفشل السياسي¹. رغم هذه السّلبية التي تبتّها "ايجلتون"، فهو يذكر بعض إيجابيات ما بعد الحداثة، كوضع قضايا جديدة على الأجنّدة السياسيّة، مثل قضايا الجنس، والنوع ذكر/ أنثى والعرقيات، شارحا لماذا نتجت عن فشل سياسي، فيقول أنّ هذه القضايا الجديدة ليست سوى بديل عن الأشكال الكلاسيكيّة للاتّجاهات المتطرّفة التي كانت تتناول الطبقات، والدولة والإيديولوجيّة والثورة، وأساليب الإنتاج الماديّة التي أصبحت صعبة الحل².

ونخلص في كلّ ما عرضناه من اختلاف المواقف حول مسألة تحديد مفهوم ما بعد الحداثة خصوصا فيما يتعلّق بمسألة كون ما بعد الحداثة انقطاع أم استمراريّة - استنادا لتقسيم "ليميرت"- إلى أنّ ما بعد الحداثيين ثلاثة فرق، الراديكاليون: "ليوتار"، "بودريار"، "إيهاب حسن" الذين يعتبرون الحداثة شيئا ينتمي إلى الماضي وأنّ الوضع الثقافي الرّاهن لا يحتمل مقولاتها والإستراتيجيون: "فوكو"، و"دريدا"، و"دولوز"، الذين يتّخذون من اللغة والخطاب أساس لتحليلاتهم ويرفضون أيّة صياغة لمفهوم الجوهر الشّامل، والكلّيّة، والقيم الشّموليّة. رغم أنّه يمكن في اعتقادنا إدماج فوكو ضمن الراديكاليين، كونه يرفض كلّ المؤسّسات، رغم أنّه لا يعطي البديل. بالإضافة إلى الحداثيين المتأخّرين: مثل "هابرماس"، و"جيمسون"، الذين يتّخذون موقفا نقديا من الأنساق الشّمولية الكبرى، ولكنهم لا يرفضون مفاهيم الحداثة³. ويضع "إيهاب حسن" الأسس المشتركة بين مابعد الحداثيين رغم تباينهم التي يلخصها كما يلي:

*رفض النظريّات الشّمولية، لاسيما النظريات الكبرى، مثل نظريات "ماركس"، ووضعية "كونت"⁴ والتّحليل النّفسي مع التّركيز على الجزئيّات للكون والوجود.

¹ ينظر: تيري ايجلتون، أوهم ما بعد الحداثة، ص42.

² المرجع نفسه، ص44 - 47.

³ ينظر: بدر الدين مصطفى، حالة ما بعد الحداثة، ص59 - 60.

⁴ الاتجاه الوضعي الاجتماعي أول المدارس الفلسفية في العصر الحديث التي اتّخذت موقفا نقديا من فلسفة القرن 19 التي حلّقت في سماء الفكر المجرّد، فبعدت عن الواقع المحسوس. يمثّل اوغست كونت أحد ممثليها إلى جانب دوركايم ولبفي بريل. يعتبر كونت أول من وضع هذا الاسم (الفلسفة الوضعيّة) كونه يؤمن بأنّ على العلم أن يمدّن بالقوانين التي تسيطر بها على الطّبيعة، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ باللّجوء إلى التجربة. ومن ثمّ جاءت هذه الفلسفة ضريبا من التجريبيّة، وهي

* رفض اليقين المعرفي المطلق، ورفض المنطق التقليدي الذي يقوم على تطابق الدال والمدلول أي تطابق الأشياء والكلمات.

* رفض الحتمية الطبيعية والتاريخية التي كانت سائدة في مرحلة الحداثة، ولاسيما التطور التاريخي.

* مناهضة كل أشكال السطوة سواء في الخطاب أو في السياسة، أو في الفن.¹ هذا عن معنى ما بعد الحداثة وبعض المظاهر المجسدة لها وكذلك بعض ممثليها لنرى الآن إلى تاريخ المصطلح.

2. تاريخ مفهوم ما بعد الحداثة:

يعود استخدام مصطلح ما بعد الحداثة- حسب إيهاب حسن- إلى الإسباني "فديريكو دي أونيس" (F.De Onis) في كتابه "مختارات من الشعر الإسباني والإسباني الأمريكي" الصادر عام 1934.² نجد في تعليق "رضوان جودت" أنّ استخدام المصطلح يعود إلى أبعد من ذلك، حين وظّفه الفنان البريطاني "جون تشابمان" (J. Tshpman) في أعماله سنة 1870 كما استعمل مرّة أخرى من طرف "رودولف بانفيز" (R. Banefes) سنة 1917، ليُوظّف فيما بعد آخذاً حيزاً أكبر من التداول، لينتقل إلى أونيس.³ ثمّ - يواصل إيهاب حسن- النقطة "دولي فيتس" (D. Fitts)

اجتماعية لأنّ روادها علماء الاجتماع، ولأنّها ردت من ناحية أخرى المعرفة، وصنوف الظواهر الاخرى إلى الحياة الاجتماعية. فقد رفض أصحاب هذا الاتجاه الفلسفي العقل مصدرًا لتحصيل المعرفة على نحو ما زعم العقلانيون، وذهبوا إلى أنّ المبادئ الكلية التي يقول بها الفكر العقلاني إنّها هي ترتدّ في النهاية إلى تصوّرات المجتمع إذ أنّها من وضع العقل الجمعي. يشهد بهذا تاريخ العلم حيث يبيّن لنا الاختلاف هذا في كل فترة من فترات التاريخ، فما يسود لدينا الآن من مبادئ يختلف دون شك عن تلك السائدة لدى الإنسان البدائي مثلاً، ممّا يؤكّد لنا أنّ هذه المبادئ ليست ثابتة كما أكّد العقلانيون لذلك أرادت هذه المدرسة للفلسفة أن تكون علماً تتحصر وظيفته في دراسة الظواهر الفلسفية التي توجد عند جماعة بشرية يحدّها زمان معيّن ومكان محدّد... لقراءة المزيد ينظر كتاب: نماذج من الفكر المعاصر، سعد عبد العزيز أباطر، جامعة عين الشمس، القاهرة، 2011، ص44.

¹ ينظر: بدر الدين مصطفى، حالة ما بعد الحداثة، ص62.

² إيهاب حسن، سؤال ما بعد الحداثة، ترجمة: بدر الدين مصطفى أحمد، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط- أكّدال المملكة المغربية، 2016، ص6. من الموقع [http:// www.mouminoun.com](http://www.mouminoun.com)

³ رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ص17.

في كتابه "مختارات من الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر" عام 1942، وكان كلاهما - يقصد هنا كلّ من "دي أونيس" و "فيتس" - يشير إلى ردّ فعل ثانوي على الحداثة قائم داخلها، لينشأ أول مرّة في مجال النّقد الأدبي، ثمّ وُظّف في حقول معرفيّة أخرى كالفلسفة والإجتماع والسياسة والتّحليل النفسي، واللّغويات، والدّين وغيرها من المجالات ليكتسب المصطلح لأول مرّة مدلولاً عند الفيلسوف الإنجليزي¹ "أرنولد توينبي" (A.Toynbee) في كتابه "دراسة التّاريخ" موظّفاً مصطلح "ما بعد الحديث"، ليقصد به الحقبة الأخيرة من التّاريخ الغربي المتّسمة باللاعقلانية والقلق وفقدان الأمل،² الذي نُشر عام 1947، وقد اعتُبر "توينبي" أنّ ما بعد الحداثة يصف دورة تاريخيّة جديدة تمرّ بها الحضارة الغربية، بدأت حوالي 1875³ معنى هذا أنّ "توينبي" من المفكرين المُصرّين على علاقة ما بعد الحداثة بالحداثة.

يقول في هذا الصّدّد: "إنّنا نعتبر الفصل الأخير من التاريخ الغربي الذي يبدأ منذ أواخر القرن الخامس عشر، وبداية القرن السادس عشر - نعتبره "حديث" بالمعنى الدّقيق، لأنّه خلال ما يزيد على أربعة قرون - حتى العصر "ما بعد الحديث" في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين - تربّعت الطبقة الوسطى على أكبر، وأبرز جزء في العالم الغربي بأكمله" وتضيف "مارجريت روز" أنّه بالإضافة إلى المعنى التّاريخي، فقد أعطى "توينبي" مدلولاً آخر يتعلّق ببروز الطبقة العاملة الصّناعيّة، إذ يقول: "... وذلك قبل البدء، حقبة ما بعد الحداثة في الغرب تتّسم بظهور طبقة عاملة في المدن الصّناعيّة"⁴ وإن كانت إشارة لخاصيّة من خصائص القرن التاسع عشر "الحداثة" في عهد الماركسيّة، ممّا يوضح صعوبة التّمييز بين الفترتين الحداثة وما بعد الحداثة.

¹ ينظر: إيهاب حسن، سؤال ما بعد الحداثة، ص7.

² ينظر: محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، إشراف الأستاذ الدكتور: فتحي التريكي، كلية العلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2006، ص139.

³ ينظر: إيهاب حسن، سؤال ما بعد الحداثة، ص12-13.

⁴ ينظر: مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص18.

يحدّثنا "تشارلز أولسون" (Olsen) خلال الخمسينيات، عن ما بعد الحداثة بوصفها ثقافة غدت طاغية أكثر منها تعريفا لها ملامح محدّدة، وخلال عقد الستينيات تمّ استخدام مصطلح ما بعد الحداثة في أمريكا، من قبل "ليزلي فيدلر" (Fiedler) و"إيهاب حسن"، فقد أرادت "فيدلر" من خلال "البوب" (Pop) الطّعن في نخبويّة التقاليد الحداثيّة العالِيّة،¹ وتنتمي "فيدلر" -حسب هويسن- إلى اتّجاه لا نقدي يعطي قيمة للثقافة الشعبيّة كتحدّد لمعيار الفن الرّفيع، داعيا إلى ردم الهوّة بين الفن الرّفيع، والثقافة المعمّمة.² كما وُظّف المصطلح في مجالات خارج الأدب والفن كالتنظريّة الاجتماعيّة، والسياسة، ومن أهمّ المستخدمين له في المجال الاجتماعي "دانييل بيبيل" (Bell) في كتاباته المُحلّلة لظاهرة المجتمع ما بعد الصّناعي ونقد الإيدولوجيا "نهاية الإيدولوجيا" 1960 وكتابه "نحو مجتمع ما بعد صناعي" 1973، و"التناقضات الثقافيّة للرأسماليّة" 1976.³

كما وُظّف المصطلح في ميدان المعمار من طرف "تشارلز جينكس" (Jencks) حيث أخذ المصطلح بدءا من 1975 دلالاته القريبة ممّا هو متداول اليوم أي "مزوجة الشيفرات" كما يوحي اللفظ ذاته (Post-modernism) الذي يعني استمرار وتجاوزها، وفي كتابه الصادر عام 1986 المُعنون "ما هي ما بعد الحداثة؟" أشار "جينكس" إلى أنّ "هوندوت" هو من أدخل المصطلح إلى عالم اللاشعور المعماري.⁴ توحى عبارة "مزج الشيفرات" إلى فكرة الأخذ من الماضي وتوظيفه بطريقة مغايرة أو تجاوزه، ليغدو التّاريخ - كما يقول تايلور 1987- باعتباره مخزونا لا نهائيا من الأحداث المتكافئة. فإنّ المعماريين، والمصمّمين الحضريين يمكنهم إذن- يضيف هارفي- أن يشعروا بأنهم أحرار في الاقتباس منها بأيّ نوع من الترتيب يشاءونه والنزوع إلى لخبطة كلّ أنواع الإحالات إلى الأساليب الماضيّة هو أحد أشمل خصائص

¹ ينظر: إيهاب حسن، ما بعد الحداثة، ص13.

² ينظر: ينظر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة²: فلسفتها، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، 2007، ص87.

³ ينظر: محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص142.

⁴ ينظر: مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص17-112-113.

ما بعد الحداثة.¹ لتتضح لنا فكرة كون ما بعد الحداثة -كما يشير إليه ايجلتون- ما ترفضه ليس "التاريخ" (histoire) بل هو "التاريخ" (Hisoire) بمعنى كونه قوة محرّكة، أي فكرة وجود ما يسمّى بالتاريخ الذي يمتلك معنى وهدفا ذاتيا، وتغدو إمكانية تحقيق التاريخ الآن بواسطة المنطق الجدلي الحضاري أو الجنس أو بواسطة مجموعة السلع الاستهلاكية، أو تعددية صور الحياة الاجتماعية، أو حرية حركة الفرد في هذا العصر، وهذا بالنسبة "لايجلتون" عالم مثالي زائف،² والسبب في ذلك ربّما يعود إلى النتائج الوخيمة لتلك التعددية، من فوضى، وتطرف وعملية التّشبيء للأفراد وغيرها من سلبيات لكلّ هذه التّغييرات.

بدأت ثقافة ما بعد الحداثة في سبعينيات القرن العشرين بعد التّغييرات التي طرأت على السّاحة الفكرية الفرنسيّة نتيجة إنتفاضة الطّلبة في 1968، تتلاقى مع المشروع الفرنسي ما بعد البنيوي وبمعنى أدقّ تجد المناخ النظري الملائم من خلال أعمال "رولان بارث" (Barthes) و"فوكو" و"جيل دولوز" (Deleuze) و"جاك دريدا" (Dérída) و"جاك لاكان" (Lacan) وسيكون هذا التّلاقي هو البداية الحقيقيّة لما بعد الحداثة الفلسفيّة، وفي عام 1979، يصدر كتاب "ليوتار" بعنوان "الوضع ما بعد الحداثي" الذي يعتبره البعض البيان النظري الأوّل للحركة ويستمر إنتاجهم الفكري في الثمانينات، كما يظهر المصطلح بقوّة في ميدان علم الاجتماع "جان بودريار" في فرنسا "أنتوني جنديز" في "نتاجات الحداثة" الذي يقترح مفهوم "الحداثة الجزرية" بدل "ما بعد الحداثة" ومع تنامي المفهوم وتداخله مع مصطلحات أخرى (ما بعد التصنيع، وما بعد الاستعمار..). يظهر في الوقت نفسه تيار مناهض، يستند في بنيته المضادّة على الإرث العقلاني الحداثي داعيا إلى تصحيح مسار الحداثة، دون تفويض المشروع الحداثي بوصفه مشروعاً لم يكتمل بعد، مثل "هابرماس"، "تيري ايجلتون"، "هارفي"، و"جيمسون"... الخ.³

يتبيّن من خلال العرض الموجز لتاريخ المصطلح، أنّه ظهر بأمريكا في النقد الأدبي لينتقل إلى المجالات الأخرى كالمعمار، والفن ليلتقي فيما بعد بتيار ما بعد البنيوية ابتداء من الستينيات الذي

¹ ينظر: ديفيد هارفي، دروب ما بعد الحداثة، ص81.

² ينظر: تيري ايجلتون، أوام ما بعد الحداثة، ص 57- 111.

³ ينظر: إيهاب حسن، سؤال ما بعد الحداثة، ص8.

ظهر في أوروبا مع "فوكو" و"بارث" وغيرهم، لتكون البداية الفلسفية لهذا المصطلح وينتقل إلى مجالات أخرى، كعلم الاجتماع. هذا عن تاريخ المصطلح لكن إذا عدنا إلى البداية الفلسفية في أوروبا لما بعد الحداثة عند "دريدا"، و"فوكو"، وغيرهم، يدفعنا إلى التساؤل عن كيفية تأسيس فلسفة ما بعد الحداثة، بتعبير آخر، التساؤل عن إمكانية إيجاد كيفية تأسيس قيم وأسس ما بعد الحداثة خاصة إذا أخذنا بفكرة الردة على قيم الحداثة، وهذا ما سنبحث فيه في المبحث الموالي.

المبحث الثاني: قيم ما بعد الحداثة

1. الاحتمية (indéterminisme):

هو مذهب يرى أنّ الإنسان (أو الله) يمتلك الحكم (libre arbitre) هذا المعنى هو الأكثر تداولاً، يدلّ عليه أحياناً باسم لا حتمية مطلقة. بالتوسّع، يرادف اللاتعین (indetermination) أو لا تحدّد، بالمعنى: أولاً: سمة ما هو معيّن. ثانياً: مسألة تكون معطياتها ناقصة، وتحمل عدّة حلول. ثالثاً، وأخيراً: حالة فكر، يتردّد بين عدّة حلول.¹ كما أنّها نزعة ظهرت في إطار الإبستيمولوجيا الحديثة مع العالم "هايزنبرغ" (Heisenberg) الذي أثبت أنّ قانون الحتمية لا ينطبق على العالم الذري الذي يخضع للاحتتمية لاسيما أنّه لا يمكن للعالم أن يحدّد في الوقت نفسه حركة الإلكترون، ومكان وجوده، دون أن يبقى هامشاً من اللاتحدّد.. تقول "فيفري" (Paulette Février): "يقال عن النظرية لا حتمية، إذا تعدّر وضع ثوابت نستطيع بناء على نتائجها، التنبؤ الدقيق بنتائج ثوابت لاحقة".²

مقابل الحتمية (déterminisme) كمبدأ من مبادئ الفكر الحداثي، والحتمية هي القول بأنّ حدوث ظاهرة ما محدّد بالضرورة من قبل، بتعبير آخر، وجود عوامل وأسباب محدّدة في ظروف محدّدة فإذا ما تحقّقت هذه الأسباب والعوامل، حصلت الظاهرة بالضرورة، والحتمية عموماً مذهب من يرى أنّ جميع ظواهر العالم، وجميع حوادثه، بما في ذلك أفعال الإنسان، ونشاطاته، إنّما هي مرتبطة بعضها بعضاً ارتباطاً مُحكمًا، وضرورياً، يقول "جاني" (Paul Janet) عن الحتمية:

¹ ينظر: أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، ص 651.

² ينظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص 146.

" هي المذهب الذي عوض أن يُخضع سير الأحداث إلى قوّة خفيّة أو إرادة متعالية، يخضعه إلى قانون العلة والمعلول، إنّ جميع ظواهر الكون الأخلاقية الفيزيائية على حدّ السواء يخضع لحتمية العلل المتقدّمة.¹ أو ناتجة عن مجموعة من الأسباب التي تسبقها لتعلن حدوثها.

إنّ ما بعد الحداثة المعادية للحتمية على حقّ - كما يقول ايجلتون - فهناك فعلا، استعمالات ضيقة، ومزيفة لمفهوم الجوهر، تجعله أبديا، ومتجانسا بطريقة وحشية، والتي تسببت في دمار من نوع خاص في مجالات النوع (ذكر/ أنثى) والعرقيات، وتعني الحتمية هنا، " التأكيد على الطّبيعة غير القابلة للتّغيير للنوع"، وهي قد أصبحت سلاحا فعّلا في ترسانة أسلحة الأبويين والعنصريين والاستعماريين.² نشير هنا، فيما يرتبط بمسألة النوع، أنّ المرأة لطالما اضطهدت من طرف الرّجل في العهود الماضية عند الغرب، ومازالت على حالتها في بلدان العالم الثالث، كون هذه المجتمعات يحكمها النظام البطريركي، فعلى سبيل المثال، عملية تحديد الأدوار عند الجنسين الثابتة منذ الأزمنة الغابرة، كنتيجة من نتائج الحتمية، أو مسألة الخنوثة، التي ترفضها أغلبية المجتمعات وعدم قبول وجود الجنس الثالث إلى درجة اعتبارها مرضا.

إنّ تعليق "ايجلتون" لا يدلّ على الرّفص التام للحتميّة، لأنه يضيف في تعليق آخر، ومع أنّ صفة الثّبات، وعدم القابلية للتّغيير في الحتميات السيّئة، قد تكون من الوجهة السياسيّة في هذه المجالات، مؤازرة الثّقاليد، كون هذه الأخيرة، تعني تغيير لبعض النّاس، كتغيير الحرس أو الحكام..، لا داعي أن نفترض أنّ فكرة عدم التّغيير هي نفسها سيّئة بالضرورة، لأنّ الحتمية مهمّة من النّاحية السياسيّة، ويرجع السّبب إلى أنّ المتطرّفين يواجهون نظاما هائل القوّة، وهم لذلك في حاجة إلى أكثر جدل مُقنع يستطيعون لترويج أفكارهم.³ يرفض "ايجلتون" مبدأ الحتمية في المجال الثقافي، ويرحبّ به في المجال السياسي لأنّ تكوين مؤسسات سياسية بتشريعات وقوانين رادعة، ومنظّمة تخدم الشّعب، يحدّ من الحركات الأصولية، أو العنصرية المسيّبة للاستقرار.

¹ المرجع السابق، ص 146.

² ينظر: تيري ايجلتون، أوام ما بعد الحداثة، ص 177.

³ المرجع نفسه، ص 177-178.

نجد "إيجلتون" على حقّ في هذه النقطة، والدليل ما حدث في الآونة الأخيرة في البلدان العربيّة حيث حاولت الشعوب العربيّة في مصر، وفي سوريا وغيرها من البلدان، أن تحقّق الحرّيّة عبر إزالة بعض الشّخصيّات المتربّعة على عرش الحكم لسنوات عديدة، فاستُغلتّ الفرصة من طرف الأصوليّين (الإرهابيّين) مُوظّفين الدّين لإفحام فئات كثيرة من دُول عديدة حتى الأوربية لخوض ما كان يزعمونه بالجهاد، فاستحوذوا على أملاك هذه الدّول، وعمّ الخراب والفوضى، هذا ما حدث في سوريا، لتُكتشف أهدافهم فيما بعد بفضل بعض الشّهادات الحيّة للضّحايا، وحتىّ الذين ذهبوا للجهاد، إذ تُوقع كلّ أنواع العذاب على كلّ من يرفض إتّباع أوامر هؤلاء، وقد تأثّرت كثيرا حين سمعت إحدى الفتيات، لا يتجاوز عمرها أربعة عشر سنة، تروي كيف أنّ والدها أقمها في ما يُدعى "جهاد النّكاح"، وتروي فتاة أخرى، أنّ كلّ من ترفض الإذعان لزواج النّكاح تُقتل ويُرْمى جسدها للكلاب، ويشكي مواطن من ليبيا كيف أنّه صارت حياتهم جحيما بعد إسقاط رئيسهم وسيطرة هؤلاء المتطرّفين على مصادر الطّاقة. يتّضح لنا أهمّيّة وجود مؤسّسات الدّولة في تسيير أمور الشّعب شرط أن يكون تسييرا معقولا، يخدم بالفعل الشّعب كي لا يتيح خلل ما الفرصة للأصوليّين.

2. الاختلاف (Différence/ différence):

برز المفهوم باعتباره مصطلحا أساسيا في السياسة الثقافية أواخر الستينيات، ليصبح مبدأ مركزيا في الخيال، والتفكير السياسي، ليفقد المفهوم في هذه السياقات¹ - الذي يعني حرفيا التباين وعدم المشابهة بين أشياء تتقَرَّد بأمور، وربما تشابهت بأمور أخرى² - براءته الوصفية ليكتسب بعدا سياسيا مشبوها، غالبا ما يكون قضية سياسية- شخصية³. يحيل هنا إلى استخدام مفهوم الاختلاف في السياسية من طرف الأحزاب كورقة رابحة للوصول إلى السلطة خاصة فيما يتعلَّق بمناطق السياسة الجنسية، أو العرقية، أو ما تحت الثقافية* فيتمَّ تحويل الاختلاف إلى رأس مال أو يحرك كمؤشِّر إيجابي على الهوية، ومن ثمَّ كتعبير عن مخالفة، أو نقد للنشاكل الاجتماعي القومي الذي تفرضه الفئات المهيمنة من المجتمع "كالبرجوازية"، أو "الذكورية"، أو "البيضاء"⁴. كما ظهر مفهوم الاختلاف في الوسط الأكاديمي عند "سوسور" (De Saussur) كمصدر الاختلافات اللغوية⁵، الذي كان مؤثرا في الستينيات والسبعينيات، مقدِّما فكرة أنَّ الاختلاف سبب إنتاج المعنى، إذ تكتسب العلامات (الكلمات) معناها من خلال علاقاتها الاختلافية بعلامات أخرى، كما يلي: أ / لا - أ، والشكل الخاص للاختلاف هو المقابلة، التي هي أكثر الصور تطرفا للمقابلة المزدوجة، كونها تقسم المتَّجه إلى طرفين يتبادلان الإقصاء⁶. والحديث هنا عن الإقصاء معناه لا لطرف ثالث، إمَّا هو (أ)، أو (لا أ).

يتحدَّد الطرفان إذن، في المجالات الأخرى غير اللغوية، كالاتي: الأبيض / الأسود، الذات / الآخر، الرجل / المرأة، وغالبا ما يكون الطرفان في تراتبية، حين يوصف المختلف وصفا سلبيا

¹ طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 53.

² عبد لحو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 44.

³ ينظر: طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 53.

* هي جماعات ما تحت الثقافة للشباب مثل الغلمان Punk بثياهم المميّزة المقطّعة، وتسريحاتهم الغريبة يستعملون كثيرا اللون الوردية، كما لهم موسيقى صاحبة. كنوع من التمرد على الموسيقى الكلاسيكية الهادئة، كذلك عن التسريحة العادية كرفعه إلى الأعلى المرهم gel وتلوين مؤخرته باللون الوردية.

⁴ المرجع نفسه، ص 54.

⁵ ينظر: ميجان الروبلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 118.

⁶ ينظر: طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 54.

باعتباره المنحرف عن المعيار،¹ نجد على سبيل المثال، صفة التّعومة، والضعف المسندة للمرأة المقابلة لصفة القوّة، والشدة التي ألحقت بالرجل، وربّما هو سبب إطلاق تسمية الجنس اللطيف على المرأة، والجنس الخشن بالنسبة للرجل نلاحظ هنا اختزال الجنس البشري إلى طرفين رجل / امرأة، ولا يوجد الطرف الثالث الذي ظهر في العقود الأخيرة، كالمخنث، أو اللّوطي.

ونجد عند "ليوتار" مصطلح "عدم التّجانس" (heterogeneity) معبراً عن مفهوم الاختلاف فالثقافات، والأعمال الفنيّة وطرق الحياة، والأشخاص، والرّغبات، لا يمكن مقارنتها، لأنّها كالأحداث، والأشياء التي يقع بعضها مختلف عن بعض اختلافًا بيّنًا، التي ترتدّ إلينا من خلال اللّغة أو الفن، ممّا يعني إنّ قوى التّمثيل محدودة لدينا.² ما يفسّر كون هذه الأنظمة الثنائيّة توصف بأنظمة الهيمنة - كما جاء في معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع - كنقطة انطلاق الكثير من النّقد، لاسيما في النظريّة النّقدية ما بعد البنيوية، فانّ نقد "دريدا" في مجال النظريّة الثّبات للمعنى المتضمّن في المقابلة الثنائيّة بطرح مصطلح الاختلاف (différance) الذي يدلّ على ما يسبق ويتخطّى المقابلات الثنائيّة، والنتيجة زعزعة المعنى،³ فهو يتداخل كمبدأ للمخالفة، والثّباين مع معناه كمفهوم مكاني، بما أنّ المفاهيم بالضرورة لا بدّ أن تنطبع داخل الأنظمة، والبني، حيث تتمّ عملية الإحالة والمرجعيّة إلى المفاهيم الأخرى.⁴

معنى ذلك أنّ الاختلاف يتجاوز الاختلاف الذي وضعه "سوسور"، كون الاختلاف بمفهوم "دريدا" مبدأ بناء الاختلاف السوسوري، كما أنّ الأوّل هو إمكانيّة تسمية، وإدراك الاختلاف العيني (الطبيعي) كما أنّه سابق على أيّ "وجود" طبيعي وخارج عنه، حتى يتسنى "للوجود - الكينونة" إمكانيّة الإدراك، والمعرفة، أي حتى يختلف الوجود عن الموجودات.⁵ يشير مبدأ الاختلاف عند "دريدا" إلى الخلفيّة الفلسفيّة - حسب ظنّنا - عند "نيتشه"، التي تتحدّث عن إرادة القوّة التي هي

¹ المرجع السابق، ص 55.

² ينظر: ينظر: جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ص 40.

³ ينظر: طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 55.

⁴ ينظر: ميغان الروبلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 118 - 119.

⁵ المرجع نفسه، ص 119.

عبارة عن صراع لمجموع من قوى مختلفة، تتواجد في حالة اللاتناقض وفي خضام هذا الصراع تتكوّن الكينونة - إحالة إلى الإنسان أو الفكر- المفكر الذي يبني المعاني المختلفة (اللغة) ويتجاوزها، لذلك فلا يمكن القول بالمعنى الثابت.

يوحى ما سبق إلى خاصية أخرى للاختلاف بالمعنى الدريدي، خاصية الائتلافية، التي لا تقوم على هرمية تفاضلية، أي أنها لا تفضّل التناقض كمبدأ، فهو يشجع "تعددية" الاختلاف بالإضافة إلى كونه منتج الاختلافات، فالاختلاف هو مصدر الاختلاف عند "سوسور".¹ انتقل الاخ(ت) لاف لدى "دريدا" إلى - كما سبق القول- الميادين الأخرى، كالمجال الثقافي والجنسي، والعرقى إلى ما ذلك فنجد إلى جانب الذكر، والأنثى الجنس الآخر، فهناك - (homosexuel -hétéro- bisexuel) لا يتواجدون في تضاد، بل جنبا إلى جنب، أو يتعايشون مع بعضهم البعض، ويتعايش الأبيض مع الأسود، والأحمر(الهنود) والأصفر(الآسيويين)، وهناك أيضا ما يدعى (sang-mêlé/ métisse) الدم المختلط، كلهم متساوون، وقد لاحظنا كيف تحاول الخطابات الإعلامية (الرّسوم المتحرّكة، أو الأفلام مثلا) ترسيخ فكرة تواجد كلّ هؤلاء في بؤرة الإهتمام كأن يكون الأبطال ذوو ألوان متعدّدة في فيلم حرب يدافعون عن الوطن نفسه.

ويعود الفضل في انتقال مفهوم الدريدي للاختلاف إلى المجالات الأخرى لإسهامات "ستيوارت هول"، و"بول غيلروي"، و"هومي بابا"، و"غيائثري تشاكرافوري سيفاك" وغيرهم، الذي غدا ميلا من ميول أواخر القرن العشرين، وظهر الرّافضون لهذا الاحتفاء للاختلاف في الجانب النظري والسياسي مع نهاية القرن العشرين، وبداية القرن الواحد والعشرين، كالمؤلف الأمريكي "تود غيلثن" في كتابه الصادر عام 1995 بعنوان "أفول الأحلام المشتركة"، كذلك "تيري ايجلتون" في كتابه "فكرة الثقافة 2000" الذي يقول بتوثين الاختلاف الثقافي، داعيا إلى إحياء فكرة "رايموند وليامز" عن الثقافة المشتركة التي ينبغي التأكيد أنها ليست ثقافة موحّدة كشرط ضروري للحياة الاجتماعية.² أي الحديث عن التّوّع داخل الكلية، أو عوض الحديث عن الثقافة

¹ المرجع السابق، ن ص.

² ينظر: طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص58.

الموحّدة، نقول بالثقافة المشتركة يذكّرنا هذا بفكرة كون الإكتشافات، وكلّ المعرفة المتوصّل إليها إلى يومنا هذا، ساهمت كلّ البشرية فيها، إبتداء من الإغريق، إلى المسلمين لتنتهي إلى الأوربيين وهذه ربّما فكرة معقولة، فالاختلاف بمفهوم "دريدا" يوحي بنا إلى قيمة أخرى من قيم فكر ما بعد الحداثة وهي التعدّدية.

3. التعدّدية (Pluralisme):

جاء معنى التعدّدية في المعجم الفلسفي، نزعة فلسفية ترمي إلى تفسير الوجود، والمعرفة والسلوك في ضوء مبادئ متعدّدة، وتقابل الواحدية (monisme) والثنائية (dualisme).¹ وتعني التعدّدية، كما وردت في معجم مصطلحات عصر العولمة، أنّ كلّ كيان في الوجود يتكوّن من أجزاء مستقلّة ولكلّ جزء جوهره المتميّز، والخاص.² فضل استعمال كلمة متميّز أكثر من كلمة جوهر لأنّ الأخذ بكلمة جوهر، يثير بعض الغموض، علما بأنّ فكر ما بعد الحداثة ضدّ فكرة تحديد الجوهر للشّيء.

وتعني التعدّدية في المنظور السياسي، النظرية التي تدور حولها الليبرالية الحديثة، وهي وجود أكثر من حركة أو حزب سياسي في النظام السياسي الواحد، ويتنافس الجميع من أجل الوصول للسلطة والتعددية هي أساس وجوهر الدولة القومية الحديثة.. تهدف التعدّدية أخيرا إلى خلق التوازن والاستقرار.³ ويربط "إيجلتون" المفهوم بتعدّدية الثقافات، والتأويلات التي تثير درجات من الشكّ في موضوعية الحقيقة، والتاريخ، والمفاهيم، ومعطيات الطبيعة، وثبات الهويّات.⁴

ويمكن القول - يعلّق الناشران حسن وحسن في مقال: "ردّ على سؤال: ما معنى ما بعد الحداثة؟ - أن "ليوتار"، ومعه نزعة التفكيك قد اعترفا بنوع غير محوري من ما بعد الحداثة يتوافق مع التعدّدية في العناصر الاجتماعية، ومع كلّ ما هو محليّ، وبراجماتي، ولا تتقرّر أحكامه

¹ إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1983، ص48.

² ينظر: إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، ص134.

³ المرجع نفسه، ص134.

⁴ ينظر: تيري ايجلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ص7.

السياسية والأخلاقية سلفاً، ومن ناحية أخرى، تبدو آراؤه، وكأنها تؤيد نوعاً رومانسياً من الفوضوية تركز على البلاغة، وتهمل التحول الاجتماعي المادي.¹

يمكن القول في الأخير، أنّ التعددية - كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك - ناتجة عن المفهوم الجديد للاختلاف، الذي بدأ يثير القلق - على حدّ تعبير طوني بينيت، وميغان موريس - إلى درجة تحوله إلى هوس الذي بدأ يكشف عن نفسه في ظواهر سلبية - التي تعرّضنا إليها سابقاً - بالإضافة إلى " صدام الحضارات" لتظهر دعوات إلى شمولية إنسانية جديدة، تؤكد على "إنسانية مشتركة" وتعترف بالاختلافات التي صارت تحظى باحترام العالم، رغم أنّها ما زالت غير ممكنة التطبيق.² يعود ذلك، في رأينا، إلى الطبيعة الإنسانية، لأنّ الأنايئة جزء من هذه الطبيعة، فحتى لو افترضنا إنساناً تربى على الفضيلة، وحبّ الغير، لكن بمجرد دخوله في علاقة مع الآخرين سواء كانوا إخوة أو جيرانه، أو زملاءه في العمل، أو حتى زوجته، سيحاول دائماً أن يحظى على إمكانيات أفضل من الآخر عن طريق المنافسة التي تُبيح كلّ الوسائل لكي يتميز، لهذا رغم كون فكرة الإنسانية المشتركة فكرة جميلة لكن تبقى فكرة مثالية. لنرى الآن أحد ممثلي "مابعد الحداثة" بقوة المنهج الذي سار وفقه لنقد الخطاب ألا وهو الفيلسوف الفرنسي "مشيل فوكو".

¹ بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 221.

² ينظر: طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 58.

المبحث الثالث: خطاب ما بعد الحداثة عند فوكو

يقول "ميشيل فوكو" (Foucault) بأنَّ القسم الأكبر من الفلسفة الأوربية منذ القرن التاسع عشر قد نشأ وتطور على هيئة دراسة تحليلية نقدية للحقيقة¹ المرتبطة بالخطاب، فكلمًا نشأ خطاب جديد يدعي حمله للحقيقة يأتي مفكرّون، وفلاسفة لنقد هذه الخطابات، وقبل التّعرض لكيفية نقد فوكو للخطاب لا بأس من عرض بعض تعريفاته.

1. مفهوم الخطاب:

جاء مصطلح "الخطاب" في "معجم المصطلحات الأدبية المعاصر" : مجموع خصوصي لتعابير، تتحدّد بوظائفها الاجتماعية. يتركّب من أجزاء - حسب سعيد علوش - منها: مجموع الألفاظ المغرّدة التي تتألّف منها الجمل المفيدة، وأجزاء الخطاب في النحو الكلاسيكي هي: الاسم/ الأداة/ الصفة/ الضمير/ الفعل/ الظرف/ حروف الجرّ/ حروف العطف/ صيغ التّعجب. وأنماط كلمات، جُمعت بحسب وظيفتها، وخصوصيّتها الصّرف تركيبية.

ويضيف "علوش" بأنّ هناك الخطاب المباشر الذي يمتلك إحالات بسيطة على الشيء، كما أنّه خطاب حوارى يستغني عن الكثير من التقنيات المجازية. نجد مقابل الخطاب المباشر، الخطاب الضمّني، الذي هو توليد لمستويات التّأويل إلى ما لا نهاية، ويمتلك كلّ خطاب ضمّني خفيّة تحيل على الجماعة- السّيو- ثقافية المنتجة لخطابه.² أو طريقة تفكيره، وكلّ القيم المتداولة في ثقافتها.

وجاءت كلمة خطاب في موسوعة لالاند الفلسفية، مرادفة لمفردة حديث (discours) هي عملية فكرية، تجري من خلال سلسلة عمليّات أولية جزئية، ومتتابعة، كما أنّها تعبير عن الفكر وتطوير له. سلسلة كلمات، أو عبارات متسلسلة.³ نلاحظ تكرار التعريف نفسه أي سلسلة كلمات

¹ هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، الكرمل: مجلة الإتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، العدد 12، شركة كاظمة للطباعة والنشر، الكويت ص12.

² ينظر: سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سوشبريس، الدار البيضاء الطبعة الأولى، 1985، ص 83- 84.

³ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس ص287.

أو عبارات متتالية بالرغم من رفض اللسانيين المعاصرين في تحليل الخطاب من اختزال الخطاب في تسلسل جمل، أو أقوال التي تركبها، فهم يعتبرونه كيان قائم بذاته، ووحدة، أو ظاهرة "طبيعية" تتطلب تحليلاً مخصوصاً، فعوض الكلمات، والجمل، يضعون ما أسموه بأبنية الخطاب* التي تقوم بدور الأبنية النحوية في الجملة، والتي تساعدنا على الحكم على سلامة تكوين الخطاب، وأن نستخرج من سلسلة الأقوال تأويلاً خطابياً، لا يُختزل في مجموع تأويلات هذه الأقوال.^{1**}

هذا فيما يتعلّق بالتّيار الأوّل الذي ظهر بأوروبا في النقد الغربي المعاصر، وهو المبحث اللغوي الأسلوبى المعروف "بتحليل الخطاب"، إذ تجاوز الاستعمال الاصطلاحي للتعريف اللغوي للخطاب الذي هو " كلّ كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء كان مكتوباً، أو ملفوظاً" إلى مدلول آخر أكثر تحديداً يتّصل بما لاحظته الفيلسوف "غرايس" 1975، من أنّ الكلام دلالات غير ملفوظة، يدركها المتحدّث، والسّامع دون علامة معلنة، أو واضحة، ومثال عن ذلك، أن يقول شخص لآخر: " ألا تزورني ؟ " فلا يفهم السّامع من الجملة أنّها سؤال، على الرّغم من أنّ ذلك هو شكلها النّحوي وإنّما يفهم أنّها دعوة للزيارة. وقد اتّجه البحث فيما يُعرف بتحليل الخطاب إلى استنباط القواعد التي تحكم مثل هذه الإستدلالات، أو التّوقّعات الدّلالية، ممّا يصل هذا الحقل لحقل آخر يُعرف بنظرية القول الفعل (Speech act theory) وكذلك بعلم العلامات، أو السّمياء من حيث هو بحث في القواعد، أو الأعراف التي تحكم إنتاج الدّلالة.² يرتبط التّيار الثاني ببعض الاستعمالات في النقد ما بعد البنيوي، خاصّة في التاريخانية الجديدة، وما يُعرف بالدراسات الثقافية- وهذا ما يهّمنا- الذي تجاوز المفهوم الألسني البحث في أهمّيته النّقدية، وقد تبلور ذلك في كتابات بعض المفكرين المعاصرين، وفي

*تحليل إلى الطريقة التي يتشكّل منها الخطاب (الفقرات، بياض الورقة..)

** غير مرادف للجملة، يعني تأويل هذه الجملة.

¹ ينظر: آن روبرول، جاك موشلر، التداولية اليوم علم جديد في التّواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 207-208.

² ينظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 155.

طلعتهم الفرنسي " ميشيل فوكو"¹، الذي استطاع أن يحفر لهذا المفهوم سياقاً دلاليًا اصطلاحياً مميّزاً، عبر التنظير المكثّف في العديد من الدراسات التي تشمل أركيولوجيا المعرفة 1972، "أدب وعاقب" 1975، وكذلك في محاضراته " نظام الخطاب"².

يقول "هاشم صالح" في مقدّمته عن "ميشيل فوكو"، أنّ كلمة خطاب تعني كلّ كلام شفهي أو كتابي أيّا كان موضوعه، ومضمونه، أو شكله.³ إذ يمكن أن يكون موضوعه علمي، أو أدبي أو فلسفي، أو اجتماعي، أو أخلاقي الخ، ولما يتحدّث عن الشّكل، فيمكن أن يكون صوتي ومرئي. ويشير "تورمان فاركلوف" في كتابه " تحليل الخطاب: التحليل النصّي في البحث الاجتماعي" أنّ استخدام الخطاب يشير إلى رؤية معيّنة للغة في استخدامها باعتبارها عنصراً في الحياة الاجتماعية، يتّصل اتّصالاً وثيقاً بعناصر أخرى، مفضلاً كلمة "نص" بالمعنى الواسع جداً: النصوص المكتوبة، والمطبوعة مثل: قائمة المشتريات، ومقالات الصّحف - هي نصوص، لكن مدوّنات المحادثات، واللقاءات المحكية نصوصاً أيضاً، كذلك الأمر بالنسبة

¹ ينتمي فوكو إلى فلسفة علم التفسير - إلى جانب الفلاسفة المعروفين أمثال هابرماس وهايديغر - هو علم يدرس التأويل أي "إظهار المعنى المُخبأ في المعنى البين" ويمكن توظيف أدوات علم التفسير في عدّة منظومات الرموز التالية: "الأنباء المعلّبة" في الكلمات والنصوص الشّفوية (النصوص المطبوعة، والخطابات الإذاعية والتلفزيونية) يستخدم علم التفسير على نطاق واسع في علم (آثار) أركيولوجيا المعرفة، أي البحث عن المعاني الحقيقية لتلك المفاهيم الرئيسية التي تكمن في أساس حضارة الغرب المعاصر كمثل، الروح، والجسد، والفرد، والحرية، والنقود، والعقارات، والجريمة... يشغل علم التفسير في نقد الإيديولوجيا - التي تكوّنت كبديل للدين في المجتمعات الغربية، وتهدف إلى غرس المعاني الخفية في الوعي - ظهر علم التفسير في العصر الهلنستي (فترة في التاريخ القديم كانت فيها الثقافة اليونانية تزخر بالكثير من مظاهر الحضارة، بدأت بعد وفاة الإسكندر الأكبر عام 323 ق.م واستمرت حوالي 200 سنة في اليونان لقراءة المزيد ينظر كتاب: Alexander the great and the Hellenistic age, Peter Green, Phonix, 2008, p98-99. - من أجل دراسة النصوص القديمة وشرحها (ملاحم اليونان) صار الكتاب المقدّس المادة الرئيسية لعمل التفسير في القرون الوسطى ثم أصبح أسلوباً في العلوم الاجتماعية الناشئة، فاستخدمه السياسي والمفكر ماكيافيللي الذي وضع أسس النظرية الجديدة للدولة معلناً أنّه يجب أن تقوم الدولة على القوة لتحقيق الوحدة في إيطاليا، وعدّ أنّ كلّ الوسائل ممكنة من أجل تمثين الدولة، من هنا مصطلح "الماكيافيللية" الذي يُستخدم لتعريف السّياسيين غير الملتزمين بالمعايير الأخلاقية، وقد طوّر غرامشي فكرة ماكيافيللي هذه في إطار الماركسية. لقراءة المزيد ينظر كتاب " التلاعب بالوعي، سيرجي غره موزا، ص 47-48-50-51 وما قبلها.

² ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص155.

³ ينظر: هاشم صالح، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، الكرمل: مجلة الإتحاد العام للكتّاب والصّحفيين الفلسطينيين، العدد 10، شركة كاظمة للطباعة والنشر، الكويت، 1982، ص12.

إلى برامج التلفاز وصفحات شبكة المعلوماتية. يضيف "فاركلوف" بأنّ أيّ ظهور فعلي للغة في الإستخدام هو "نص" مع محدودية هذا التعريف، إذ أنّ برامج التلفاز كنصوص لا تتضمن فقط اللغة، إنّما أيضا الصور المرئية، والمؤثرات الصوتية.¹ نفهم من ذلك، بأنّ هذا التوسيع في مفهوم الخطاب قد جاء في العلوم الاجتماعية، بعد تأثرها "بميشيل فوكو" حسب "فاركلوف".²

لقد ساهم "فوكو"، كما صرّح الدكتور "صلاح السروي" أستاذ الأدب المقارن في جامعة "حلوان" بمصر، في تحويل الفلسفة إلى دراسة العلوم الإنسانية (علم النفس، العلوم الاجتماعية، الأدب وغيرها) بعد أن كانت هذه الأخيرة تعتمد في مناهجها على العلوم الطبيعية إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فكان بذلك مشروع "فوكو" هو إعادة قراءة تاريخ العلوم الإنسانية فلم يعد التاريخ الإنساني تاريخ الحكام وحسب، بل هو تاريخ الممارسات الإنسانية أيضا (كتاريخ العقاب وتاريخ الجنون، وتاريخ العيادة...) كما أنّها علوم غير قابلة للقياس،³ كونها علوم مرنة.

إنّ فوكو- يؤكّد هشام صالح- لا يريد تفسير مضامين الخطابات، واستخراج المعنى الأخير الذي يختبئ في أعماقها،⁴ كما تفعل التداولية، بل- يضيف هشام صالح- يعامل الخطابات كجسم مادّي، وكحدث فريد، وخطير في تاريخ الفكر، والوجود، ويريد أن يعرف الشروط التي أتاحت لخطاب ما إمكانية الوجود، في حين أنّها منعت وجود خطاب آخر، أو كلّ الخطابات الأخرى مكانه، بتعبير آخر، يريد أن يسبر أغوار اللامفكر فيه ضمن قارة الفكر الغربي، معارضا الفكرة الشائعة القائلة بأنّ الكلام سهل وميسور، ومُباح للجميع، فهو يخضع لشروط، وقوانين إكراهية داخلية، وخارجية، تحدّد من كثرته، وتجعله نادرا، لأنّه رهان السلطة القائمة، ولأنّه يهدّد أحيانا السلطة القائمة، وبالتالي يتعرّض للقمع، والمنع.⁵ فيعرّف الخطاب في كتابه "حفريات المعرفة" كونه

¹ ينظر: نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب: التحليل النصي في البحث الاجتماعي، ترجمة: طلال وهبه، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص22.

² المرجع نفسه، ص20.

³ د. صلاح السروي متحدّثا لقناة النيل عن ميشيل فوكو في برنامج " مصر بُكْرَة" تم رفع البرنامج على اليوتيوب بتاريخ 2 مارس 2014 المشاهدة 2017/12/10.

⁴ ينظر: هاشم صالح، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص12.

⁵ المرجع نفسه، ص ن.

" مجموعة منطوقات، بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلية الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية يمكن الوقوف على ظهورها، واستعمالها خلال التاريخ... بل هو عدد محصور من المنطوقات التي تستطيع تحديد شرط وجودها.¹ دليل على تجاوز المفهوم اللساني للخطاب، فهو أكثر من منطوقات متسلسلة، لإيصال المعنى. تقول "سارا ميلز" أن تركيز "فوكو" على السبب الرئيسي لدراسة، وتحليل الخطاب هي ببساطة ليس لكشف أساس وحقيقة الحديث، ولكن على الأصح لاكتشاف الدعامات الميكانيكية التي تحفظه في مكانه وهذه الدعامات التي توجد في الحقيقة لاكتشاف نفسها، وأيضا اكتشاف ما وراء المنطقية، وذلك بمعنى أنها تكون دعما اجتماعيا ثقافيا² لما تخدم إيديولوجية طبقة معينة.

لقد توصل "فوكو" من خلال دراساته الحفرية لمفهوم الخطاب - كما يقول "صلاح السروي" - إلى اكتشافات كبرى، نورد المثال لأهميته في تطور فكر ما بعد الحداثة خاصة فيما يتعلق بمقولة تعدد التأويل، المرتبط بفكرة الجنون، أنه كان يُعامل مع الجنون في المرحلة الكلاسيكية (القرن الخامس عشر، والسادس عشر، والسابع عشر) تليها المرحلة الوضعية (عصر الحداثة فترة ظهور العلم الحديث) والمرحلة الراهنة بمعيارية العقل، ليخلص "فوكو" إلى فكرة ماذا لو كان لذلك المجنون رؤية صامتة، أو رأي مختلف نحو العالم لا يستطيع التعبير عنه بأسلوب لائق، مستنتجا من ذلك أنه ليس كل من يختلف معي هو مجنون، إذ ليس من العدل الحكم على الآخر بمعايير الشخصية وأن المعيار هو تقمص خطاب هذا الآخر، ليكشف "فوكو" بذلك بأن الخطاب ليس مجرد النص، بل هي اللغة في علاقتها بالشيء، أي كيف تعيد اللغة صناعة الأشياء كون اللغة لا تعبر عن الشيء ذاته، بل تعبر عن فكرتنا نحو ذلك الشيء، والدليل يمكن الحديث

¹ ميشيل فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، 1968، ص 78.

² سارا ميلز، مفهوم الخطاب في الدراسات الأدبية واللغوية المعاصرة، ترجمة: عصام خلف كامل، دار فرحة للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2003، ص 71.

عنه بطرق مختلفة من شخص لآخر¹ مما يجعل من الحقيقة نسبية إذ كل خطاب يحمل حقيقته في ذاته.

يقول "ميجان الروبلي" أنّ هذه الرؤية الجديدة للخطاب، وتبلور البحث في آليات نشوءه وهيمنته سواء عند "فوكو" أو غيره، نشأت في سياق ثقافي، وسياسي جديد في البلدان الغربية التي تُعرف بالديمقراطية المتسمة، نتيجة ربّما للمرحلة الحضارية التي تعيشها، بدرجة عالية من التعقيد في تكوينها الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، إضافة إلى صيغة العدالة، والحرية التي تشيع فيها وهو ما يستدعي جهازا مفاهيميا، ومنهجيا موازيا في التعقيد، والدقة، لكشف الهيمنة المتوارية تحت السطح، ومحاربتها.²

بالإضافة إلى أنّ ثمة أحداث تاريخية محدّدة، قد تكون أسهمت في تبلور الوعي السياسي الفكري وراء مفهوم الخطاب، من ذلك الإضطرابات الطلابية الفرنسية عام 1968، التي تكمن في مهام مؤلّفات "فوكو"، وبعض المفكرين الفرنسيين "ديدا"، و"دولوز"، "لويس ألتوسير"، و"سارتر".³ نقول في الأخير صحيح أنّ المفهوم الجديد للخطاب قد تبلور عند الغرب، بالإضافة إلى مختلف الأدوات المنهجية الموظّفة لنقده، لكن هذا لا يمنع من تطبيق الإجراءات نفسها في العالم غير الغربي بحكم أجهزتها الإدارية، وطرق العيش المطابقة لتلك الموجودة عند الغرب، خاصة مع ظاهرة العولمة التي تعيشها المجتمعات الأخرى، ويمكن كذلك ترويض تلك الإجراءات لتتناسب مع الظروف المختلفة نسبيا عن ظروف الدّول الغربية.

¹ د. صلاح السّروي متحدّثا لقناة النيل عن ميشيل فوكو في برنامج " مصر بكرة" تم رفع البرنامج على اليوتيوب بتاريخ 2 مارس 2014 المشاهدة 2017/12/10.

² ينظر: ميجان الروبلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 157.

³ المرجع نفسه، ص ن.

2. خطاب الهيمنة الفوكو - نيتشوي:

لم يكن "فوكو" الوحيد الذي فكّر في نقد الخطابات عند الغرب، فقد سبقه الكثيرون، نذكر منهم الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه" الذي عمل على تحطيم الأصنام التي قام عليها الفكر الغربي ليحطّ الرجل الغربي من عرشه، تتمثل تلك الأصنام في كلّ القيم، والثوابت المكوّنة للكيان الغربي، لقد تأثر "فوكو" "بنيتشه" حين طرح الأفكار نفسها، كمفهوم السّلطة مثلا، وإن كان بطريقة أخرى أثناء تحليله للخطاب مبينا مدى ترابط المعرفة بالقوّة وسلطة المجتمع، وكون الحقيقة قوّة وسلطة.¹ الدليل قول "فوكو" بأنّ كلّ الذين حاولوا تطويق الحقيقة التي تزعمها خطابات الهيمنة ووضعوها موضع سؤال ضد الحقيقة في اللحظة التي كانت فيها الحقيقة تحاول تبرير الممنوع وتعريف الحق، كلّ هؤلاء من "نيتشه" وغيرهم، يجب أن يكونوا بالنسبة لنا علامات على طريق العمل الذي نقوم به اليوم.² وحسب "هاشم صالح" فقد كان "فوكو" في عمله أركيولوجيا، مادّته هي "الأرشيف" تعمق فيها وفي المكتبات القديمة، والعصور، ليستخرج في الأخير القوانين العامّة.³

لقد كان "نيتشه" قبل ذلك عبقريا في تحليله لقيم (خطابات) الغرب، وقد تعمّدنا في إسناد كلمة خطاب لأنّ "نيتشه" نقد بالفعل خطابات الغرب - إن لم يصرّح بالمصطلح- مثل الماركسية كما رأينا في الفصل الثاني من الباب الأوّل، فمعه تمّ لأول مرّة النظر إلى المعرفة بما هي أمر مُشكّل مُريب كما تمّ التساؤل عن أساس "إرادة المعرفة" وأصلها وقيمتها: ترى لماذا كلّ ذلك الشغف بالمعرفة؟ وما أصل هذا الشغف ومنشؤه؟ وما قيمة المعرفة ذاتها، وأهميتها بالنسبة للإنسان؟ لقد شكّ "نيتشه" في المعرفة من جهة إدعاء العلماء الفلاسفة "ضرورتها" وكونها أمرا محتوما كما أنّه يرى أنّ ميلاد المعرفة، إنّما كان "أمرا بالمصادفة".⁴ يقول "فوكو" في محاضرة له: "... أفترض أنّ إنتاج الخطاب في كلّ مجتمع يتمّ بواسطة بعض الإجراءات التي تسيطر عليه، وتنتخبه، وتنظّمه، وتعيد توزيعه، كلّ ذلك

¹ المرجع السابق، ص 27.

² ينظر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، 2007، ص 11.

³ ينظر: هاشم صالح، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص 12.

⁴ ينظر: محمد الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص 519.

بُغية تحاشي سلطاته وأخطاره، ومن أجل السيطرة على حادثه المتغير، وتجنّب مادّيته الثقيلة المرعبة.¹ نفهم من ذلك، أنّ "فوكو" قد أدرج هذه المعرفة داخل الخطاب، وتعني المعرفة لدى العوام - حسب نيتشه - إرجاع شيء ما غريب إلى شيء ما "معروف"، والمعروف لدى الفلاسفة الأشياء التي اعتدنا عليها بشكل لا تعود معه تدهشنا،² وتتميّز هذه المعرفة كونها مقترنة بالذمة لأننا نعي فيها قوتنا، فأتثناء البحث، نتجاوز الأفكار القديمة، ونتجاوز الذين يمثلونها، لأننا ننتصر عليهم أو نظنّ على الأقل ذلك، فالمعرفة الجديدة، تمنحنا إحساساً بأنّ مكانتنا أعلى من كلّ الآخرين.³ يواصل "نيتشه" نقده للمعرفة، مؤكّداً أنّه يكمن وراء البحث عن المعرفة التحرّز من عالم المادة، أو الاحتراس من التغيّر، والألم، والموت، والأمر الجسدي، والحواس، والمصير والحتمية.⁴ معنى ذلك، أنّ المعرفة لم تعد تعني ما كان الغرب يريد أن يقنعنا به، من مساعدة الإنسان وتحريره، فهي - كما يقول "فوكو" مستشهداً بقول "نيتشه" كما جاء في كتابه "المعرفة الجذلي" - "ابتكار" يُخفي وراءه شيئاً مغايراً تماماً: لعبة غرائز، ودوافع، ورغبات، وخوف وإرادة تملّك، ويتمّ إنتاج المعرفة على المسرح الذي تتصارع فيه كلّ هذه الأشياء.⁵ يحيل هنا إلى القوى المتصارعة في اللاوعي الإنساني.

إنطلق "فوكو" من النقطة نفسها التي إنطلق منها "نيتشه" أي فضح الدور الحقيقي للمعرفة التي هي مجرد أداة للمصلحة، كما تجعل السلطة هذه المعرفة خاضعة لها، وتستخدمها من أجل غاياتها، أو تتطبع فوقها، وتفرض عليها مضامين، وتحديات إيديولوجية،⁶ نفهم من هذا أنّ المعرفة التي تدّعي الخطابات حملها، هي أداة للسلطة، والمصلحة، لكن كيف ذلك ؟

¹ ينظر: هاشم صالح، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص14.

² ينظر: فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2001 ص 209.

³ ينظر: : فريدريك نيتشه، إنسان مفرطاً في إنسانيته، الجزء1، ترجمة: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002 ص142.

⁴ Voir : Nietzsche, la volonté de puissance, volume1, traduit par Henrit Albert, 1903, Galimard, Paris, p18.

⁵ ينظر: دروس ميشيل فوكو، ترجمة أحمد ميلاد، دار توبقال، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 1994، ص10.

⁶ المرجع نفسه، ص 10 - 13.

لقد كان "فوكو" دقيقاً في تحليله للخطاب - حسب جميل حمداوي - بحيث ربطه بقوة المؤسسات والمعارف العلميّة، بمعنى أنّ المعارف في عصر ما تُشكّل خطاباً يتضمّن قواعد يتعارف عليها المجتمع، فتشكّل قوّته، وسلطته الحقيقيّة، بتعبير آخر، أنّ لكلّ مجتمع قوّته وسلطته يتمّ التعبير عن تلك السّلطة بالخطاب والمعرفة، وهذا ما يوضّحه "فوكو" في "نظام الخطاب"¹. نشير فقط لنقطة هامّة، أنّه ليس تعارف - كما يقول حمداوي - بقدر ما هو إكراه متخفي وراء التّعارف، وهذا ما يبرهن عليه "فوكو" عندما يكشف لنا هذه الإجراءات فيما يأتي.

3. إجراءات الإقصاء في خطاب الهيمنة:

يبين "فوكو" أنّه هناك إجراءات عديدة تتحكم في الخطاب، يسمّيها بممارسات الإقصاء والاستبعاد التي تأتي من خارجه، نجد من بينها: أ. إجراء المنع، " فنحن - على حدّ تعبيره - لا نستطيع أن نقول كلّ شيء، وأننا لا نستطيع أن نتكلّم عن كلّ شيء في كلّ مناسبة وأنّه أخيراً، لا يستطيع أيّ شخص أن يتحدث عن كلّ شيء. هكذا نجد أنفسنا أمام الموضوع المحرّم وشعائريّة الظرف، والحقّ المتميّز، أو الشامل للذات التي تتكلّم. تتداخل هذه الأنماط وتتقاطع وتقوّي بعضها البعض، لتُشكّل بذلك شبكة معقّدة لا تقفُ تتغيّر، وتتحول"². ونجد في التداولية - كدليل على تداخل المعارف في الفكر المعاصر - الشّروط نفسها، وإن كانت مختلفة نوعاً ما التي يجب أن تتوفّر عند المتكلّم لتحقيق مقاصده، علماً بأنّ "غرايس" يؤكّد ذلك بمبدأ التعاون الذي اختزله في أربعة شروط نجد منها: أولاً، مبدأ الكميّة: المرتبط بتقديم القدر المطلوب من المعلومات، فخير الكلام ما قلّ ودلّ. ثانياً، الصدق أو الكيف: أن يكون المتكلّم صادقاً، وأن لا يقدّم معلومات خاطئة لا يستطيع البرهنة على صحتها. ثالثاً، الملائمة: أن تكون المعلومات المقدّمة ملائمة للحوار، فلكلّ مقام مقال. رابعاً، وأخيراً، الطريقة: المرتبطة بالمتكلّم الذي يجب أن يكون واضحاً، منظّماً، متجنّباً الغموض، بمخاطبة الناس على قدر عقولهم. يتبيّن هنا أنّها مجرد شروط مهمّة، تنطبق على الحوارات الآنيّة، وعلى المتكلّم لإدراك مقاصده، ولا

¹ جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مؤسّسة المثقف العربي، Australia - Sydney 2010

² ينظر: هاشم صالح، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص14.

تشمل ما هو كائن في مجمل الحوارات،¹ مثلما هو كذلك عند "فوكو" التي هي اكراهات تتجاوز المتلقي، إلى الخطابات لتقيدها، كما تشمل ما هو كائن في مجمل الحوارات.

نجد بالإضافة إلى مبدأ الممنوع مبدأ آخر، هو ب.مبدأ التقسيم، والرفض، وقد وضع "فوكو" هذا المبدأ إستنادا إلى التّعارض الموجود بين العقل والجنون، من خلال عودته إلى القرون الماضية فكان خطاب المجنون لا يُنظر إليه إطلاقا، ولا يمتلك أيّة حقيقة، وكان يُعزى إليه في آن واحد سلطات غريبة، كروية المستقبل، فكان التمييز أو التقسيم يحصل هناك.² نلاحظ من خلال مبدأ التقسيم والرفض الذي يحدّد، ويميّز بين الخطاب المقبول، والخطاب المرفوض، أنّ المبدأ قائم على مبدأ التّعارض بين العقل، والجنون، ما يميّز "فوكو" عن "نيتشه" في إلغاء قدسيّة العقل عند الغرب، فبينما هم "نيتشه" بالهجوم على مبادئ العقل، وإلغاء مصداقيّتها، يقوم "فوكو" بالمقارنة بينه وبين الجنون، مُبيّنا أنّه يمكن أن يتخفّى الجنون وراء العقل، بعبارة أخرى، أنّه يمكن أن يكون كلّ ما كنا نظنه جنون ضرب من العقل، ربّما ما يلي سيوضح الفكرة، يقول "فوكو":

"... سوف يقولون انتهى كلّ هذا اليوم، أو أنّه في طريقه إلى الانتهاء، وأنّ كلام المجنون لم يعدّ يكمن في الطّرف الآخر في خطّ التقسيم، وأنّه لم يعدّ مرفوضا تماما. بل إنّ على العكس يترصدنا... وأننا تُفاجأ بكلام المجنون هذا في كلامنا نحن بالذات... ويكفي أن نفكر بكلّ شبكات المؤسّسات التي تتيح لشخص ما (طبيب، أو محلّ نفسي) ... يكفي لكي نعرف أنّ خطّ التقسيم أبعد ما يكون عن الإنحاء، وأنّما يلعب دوره بشكل آخر، وطبقا لخطوط تقسيمية مختلفة ومن خلال مؤسّسات جديدة، ويحدث تأثيرات مختلفة غير السّابقة".³ يشير هنا إلى إيجاد معايير جديدة للحكم على معقوليّة الخطاب.

يمكن أن نشير إلى بعض هذه المعايير الجديدة التي تمارس عملية التقسيم من خلال أعمال قدّمها السّوسيوولوجيان " لبرونو لاتور" و" ستيفن وولجار" في كتابهما بعنوان " الحياة العملية" حيث انغمس المؤلفان في معمل للبيولوجيا الجزيئية، وقد أظهرتا أمرين: الأوّل، أنّ نتائج التّجارب

¹ بهاء الدين محمد مزيد، تبسيط التداولية، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص40.

² ينظر: هاشم صالح، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص14.

³ المرجع نفسه، ص 15.

المعملية، لا تتحدّث عن نفسها، بل تُخلق، وتُرَكَّب مع بعضها من خلال المناقشة، والاختلاف والتّفاهم. الثاني، أنّ الرّايح من تلك المفاوضات، ليس هو من طرح أفضل الأدلّة، والبراهين والمناهج، والمنطق، بل هي الجماعة ذات النّفوذ الأقوى اجتماعيا، والنتيجة هي أنّ مفاهيم مثل "الصّدق"، و"الأدلّة"، و"الحقيقة"، و"الواقع" مجرد أدوات نظرية تُستخدم لكسب المعركة.¹ يوضّح ما سبق المعايير الجديدة للتّقسيم، والرّفص للخطاب التي أظهرها السّسيولوجيان، كالصّدق والواقعيّة، والحقيقة، بالإضافة إلى القيم الأخرى التي يحدّدها "بيير بورديو" كالموضوعية والأصالة، والفائدة والمعايير التي تدعو لها، كونية، ومشاعية فكرية، والتّنزّه عن المنفعة، والرّوح النّقدية،² المستخدمة كقناع لأهداف الفئة المهيمنة.

نشير فقط قبل الانتقال إلى إجراء آخر، ينتمي كلّ من "لّتور" و"وولجار" إلى حركة هامّة في دراسة سوسيوولوجيا العلم، التي أرادت أن تحلّ محلّ الفلسفة كمصدر لفهم العالم، والتي قدّمت ما يُعرف "بالبرنامج القوي"، ليفسّر كلّاً من نجاحات، وإخفاقات العلوم بناء على الأسس نفسها وحيث ما يميّز التّطوّرات العلمية التي تمّ التّسليم بها باعتبارها تقدّما إلى الأمام عن تلك التي تمّ رفضها باعتبارها أنّها خطأ، ما يميّز الأولى عن الثانية، ليس أنّ الأولى تعكس الطّريقة التي يعمل بها العالم، والأخيرة لا تفعل ذلك، فكلاهما يجب تفسيره بالطّريقة نفسها.³

تتمثّل المنظومة الثالثة للإبعاد في اعتبار ج.التعارض بين ما هو حقيقي، وما هو خاطئ كقاعدة للتّقيوم الذي ظلّ الإنسان مفتخرا به كامتياز، كما يقول "نيتشه"،⁴ ولعلّ هذا يعود إلى غروره، كونه قادرا على إيجاد الحلول لكلّ شيء لدرجة الحكم على صحّة ما يحيط به أو خطّاه، أو رغبته، بكلّ بساطة التّحكّم في كلّ شيء، لأنّ ذلك يجعله مطمئنّا، وسعيدا. تشكّل هذا التّقسيم صحيح / خاطئ تاريخيا، فقد كان الخطاب الحقيقي لدى الشعراء الإغريق في القرن

¹ ينظر: أليكس روزنبرج، فلسفة العلم: مقدّمة معاصرة، ترجمة: أحمد عبد الله السّماحي، فتح الله الشيخ، نصار عبد الله المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص321.

² ينظر: بيير بورديو، أسباب عملية لإعادة النّظر بالفلسفة، ترجمة: أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 108.

³ ينظر: أليكس روزنبرج، فلسفة العلم: مقدّمة معاصرة، ص320.

⁴ ينظر: فريدريك نيتشه، في جنياولوجيا الأخلاق، ص45.

السادس، هو الخطاب الذي يحظى من طرف الناس بالاحترام، الخطاب الذي يتعين أن يخضعوا له، لأنّه السائد، صادر عمّن له الحقّ في ذلك وحسب الطقوس المطلوبة، وبعد قرن من الزمن، أضحت الحقيقة الأسمى لا تقوم على ذلك، أي فيما كان الخطاب سابقا، أو فيما كان يفعله، بل تقوم فيما يقوله، فانتقلت الحقيقة من فعل النطق إلى المنطوق نفسه، بسبب التحوّلات العلمية الكبرى، التي يمكن أن تُقرأ كنتائج لاكتشاف ما، كما يمكن أن تُقرأ أيضا على أنّها ظهور لأشكال جديدة لإرادة الحقيقة.¹ التي لم يكن يطلبها الإنسان من أجل الحقيقة ذاتها، وإنما لحفظ الحياة في البداية- عند نيتشه- فكانت المعرفة بهذا " أمرا أخلاقيا " ثم ما لبث هذا الأمر أن تعمّم، فصار نازعا فكريا نحو المعرفة.²

لقد اختلفت إرادة الحقيقة في القرن التاسع عشر- حسب فوكو دائما- بحيث لا تلتقي لا من حيث الأشكال التي تستخدمها، ولا من حيث ميادين الموضوعات التي تتوجّه إليها، ولا من حيث التقنيات التي تعتمد عليها مع إرادة الحقيقة التي تتميز بها المعرفة الكلاسيكية، ففي منتصف القرن السادس عشر، والسابع عشر، ظهرت بإنجلترا إرادة معرفة، المتمثلة في مجموعة جديدة من الموضوعات، والقابلة للملاحظة، وللقياس، والتصنيف، وكانت إرادة المعرفة تفرض على الذات العارفة أن تحتلّ موقعا ما، وأن تكون لها نظرة، ووظيفة ما (النظر بدل القراءة، الإختبار بدل التعليق) ويُملي المستوى التقني هذه المعرفة.³ ويعبر "ليوتار" عن العصور التاريخية بمفهوم السياق الذي يكون دعاوي الحقيقة المعرفية.⁴ كلّ هذا البحث عن الحقيقة التي هي - كما يقول نيتشه- بحث عن عالم لا تناقض فيه ولا انخداع، ولا تغيير-عالم حق- عالم لا يعاني فيه الإنسان، لكنّ الواقع المعايين يشهد على التناقض، والوهم، والتغيير، وأنّ هذا النزوع إلى ابتغاء

¹ ينظر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص7-8.

² ينظر: محمد الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص520.

³ ينظر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص8-9.

⁴ ينظر: بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ص220.

الحق، الأصل فيه والدّاعي إليه نازعا أخلاقيا، أي إرادتنا ألاّ ننخدع، كما له أسباب نفعية، فهو مفيد مادام يكسب أصحابها المزيد من القوة والشرف، والرّضا، وعزّة النفس.¹

وترتكز إرادة الحقيقة هذه -عند فوكو- مثلها مثل سائر منظومات الإبعاد على دعامة مؤسسية، والممارسات الممثلة لها، كعلم التربية، ومنظومة الكتب، والنشر، والطبع، والخزانات ومثل الجمعيات العلمية سابقا، أو المختبرات اليوم، كما أنّها مُوجّهة، أيضا، من طرف الكيفية التي استعملت بها المعرفة في مجتمع ما، وبالكيفية التي تُقيّم بها، وتُوزّع.. الخ، وسبب دعم المؤسسات بمختلف ممارساتها المجسّدة لها، الجهل للماهية الحقيقية لإرادة الحقيقة التي هي مجموعة آليات هائلة، التي تمارس الضّغط على الخطابات الأخرى، وكأّنها سلطة.² فإرادة الحقيقة عند "فوكو" ليست بريئة، وغير نهائية، وغير مطلقة، الدليل على ذلك أنّها غيرت شكلها ومحتواها عدّة مرّات بمرور العصور التاريخية.³ هذا عن إجراءات الإقصاء الخارجية، التي لها علاقة بذلك الجزء من الخطاب الذي يستهدف السّلطة، والرغبة، أمّا عن الإجراءات الدّاخلية، فهي أساليب- يضيف هاشم صالح- تلعب دورها بصفتها مبادئ تصنيف وتنسيق، وتوزيع للسيطرة على بعد آخر من الخطاب ألا وهو بُعد الحادث والمصادفة⁴ أو الصدفة.

نجد في المقام الأوّل إجراء د.التعليق، لقد كانت منذ الأزل مجموعة خطابات أُضفي عليها بعض الطّوقس بحيث تُسرد حسب ظروف مُحدّدة، ثمّ أُحفظ ببعض منها، بسبب الاعتقاد بوجود نوع من السرّ، أو الثروة في مضامينها، مقابل نسيان أخرى، وقد ابتكر الإنسان طريقة لإعادة إنتاج تلك الخطابات المُحتفظ بها، مثل النّصوص الدّينية، أو القانونية، والأدبية، وحتى بعض النّصوص العلميّة إلى حدّ ما، وقد أطلق "فوكو" على هذه الطّريقة مفهوم التعليق، الذي يحتلّ مكان النّصوص المعلق عليها، فرغم إختفاء هذه الأخيرة، تبقى عملية إعادة إنتاج تحافظ على التّقاوت بين الخطابات، ورغم كون التعليق لعبة نقد، غير منتهية، يبقى دوره محدّد في قول ما كان منظوقا

¹ ينظر: محمد الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيشته، ص522.

² ينظر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص9 - 11.

³ ينظر: هاشم صالح، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص41.

⁴ المرجع نفسه، ص18.

به في صمت،¹ بتعبير آخر، الوصول إلى المعاني الضمنية للخطاب نفسه إستنادا إلى عملية التكرار.

نجد في الأخير، هـ. مبدأ المؤلف، لا يقصد "فوكو" المؤلف كشخص قائل للنص، أو كاتب له - بالرغم من أنه كان كذلك في عصر ما- إنما كمبدأ لتجميع الخطابات، كوحدة، وأصل دلالاتها.² كمعالجتها مثلا لمواضيع في اختصاص واحد موضوع الجريمة في المجال القانوني. لم يكن معنى المؤلف واحدا، ففي العصور الوسطى، كانت عملية إسناد كتاب علمي إلى مؤلف دليلا على الصحة، والحقيقة، لكن تغيرت النظرة ابتداء من القرن السابع عشر- رغم بقائها في المجال الأدبي- ولم تعد مهمتها تتعدى منح إسم ما للنظرية، أو لمرض من الأمراض،³ رغم أن ذلك يمنح الأبدية لصاحبها، فطالما رغب الإنسان أن لا يختفي إلى الأبد، ولعلّ منح إسمه لنظرية ما يحقق ذلك. كما تتأكد الفكرة السلبية "نيتشه" عن العلم، إذ يكمن وراء اكتشافاته، السعي وراء الخطوة والأمان المادي.⁴

ويمكن أن نلخص إجراءات الإقصاء، والاستبعاد التي قدمها "فوكو"، المتمثلة في الإجراءات الخارجية، كإجراء المنع، ومبدأ التقسيم والرفض على أساس التعارض بين الجنون والعقل، ومبدأ الخطأ والصواب الذي لخصه في مفهوم إرادة الحقيقة التي نجدها لدى "نيتشه" بمفهوم إرادة المعرفة تستهدف هذه الإجراءات السطوة، بتعبير آخر، تمنح الهيمنة للخطابات التي تتضمنها كذلك للأشخاص الذين يعتقون - إن صحّ التعبير- هذه الخطابات، عن طريق مؤسسات التربية. نجد أيضا، إجراءات داخلية، تُحدّد طريقة الاشتغال في الخطاب نفسه، نذكر منها: إجراء التعليق ومبدأ المؤلف، التي تحدّد من صدقوية الخطاب، من خلال عملية إعادة إنتاج الخطابات وكذلك التفاوت بينها.

¹ ينظر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص11-12.

² ينظر: هاشم صالح، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص21.

³ المرجع نفسه، ص21.

⁴ ينظر: فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ص116-117.

تولّف الإجراءات السابقة الذّكر ما أسماه فوكو بالشبكة (grille) التي تتحكّم في عمليّة إنتاج الخطاب للحقيقة، فنجد مثلا، قول " فوكو" في الخطاب العلمي الذي شهد تحولات عظيمة منذ القرن السابع عشر، إلى غاية القرن التاسع عشر، صحيح أنّه تمّ تجاوز عددا من العواقب والأفكار المُسبقة - كالأفكار السائدة عند رجال الدّين عن مسألة تشريح الجثة وغيرها- لكن ففي الوقت الذي تخلّص من تلك المعوقات، فقد حجب في الوقت نفسه كمّيّة محدّدة من المعارف كما لو أنّه طبّق شبكة جديدة التي بينما تسمح بظهور ظاهرة سبق أن حُجبت فهي أيضا، تحجب معرفة موجودة أصلا. لذلك ولتقدّم العلم، واكتساب المعرفة العلميّة الأمر ليس ببساطة: تجاوز التّعصّبات القديمة أو تهاوي عقبات محدّدة، بينما كانت تسمح بظهور معرفة جديدة. إنّ الحقيقة ليست مكتسبة عبر نوع من الإبداع المستمرّ والمتراكم، لكن من خلال لعبة الشبكة التي تنطبق على بعضها البعض خفية ¹ " un jeu de grille qui s'applique les une sur les autres cachées "

يتبنّن من قول "فوكو" نفيه لإبداع الفرد أوالفاعل في بناء الحقيقة لأنّ الإجراءات هي التي تحدّد مسار فكره وسلوكه في المجتمع بشكل عام، كما أنّه ينقد فكرة استمرارية تاريخ المعرفة. يظهر هذا في ما يلي، أنّ الفاعل، حسب ما يقوله مقدّم برنامج المناظرة، ليس هو الهامّ، بل البنية هي الهامّة أو ما هو شمولي وكليّ، وأنّ القواعد التي تسيّر سلوك الإنسان كانت موجودة أصلا من قبل أن يوجد المرء. نجد الشيء نفسه في الثقافة - أوردنا تعليق الصّحفي نظرا لأهمّيته في الفصل القادم- إذ يُعتبر الناس أجزاء من هذه الشبكة التي تتحكّم فيهم،² يتواضع الناس داخل تلك الشبكة التي تتحكّم في تصرفاتهم. لقد أثارت هذه الفكرة انتباهي لعلاقتها مع الموضوع الذي سأعالجه في الفصل الموالي، لنقل أنّ هذه الشبكة تمثّل القوانين التي حاول "بورديو" اكتشافها في الحقول الاجتماعية، التي يتحرّك وفقها الفاعل، وسيُنتج كلّ حقل خطابا وفق تلك القوانين، لكن سيحاول

¹ عُرضت هذه المناظرة بين " تشومسكي" و"ميشيل فوكو" تحت عنوان: " الطّبيعة البشرية / العدالة ضدّ السّلطة" على التلفزيون الهولندي عام 1971، يدير النقاش أستاذ الفلسفة الهولندي " فونز إدرز" المناظرة موجودة على موقع youtube شوهدت بتاريخ 2017/11/6 .

² يقدّم الصّحفي في كلّ مرحلة ملخصا لما سيقوله المفكران شارحا أفكارهما.

" بورديو" تجاوز فكرة عدم أهميّة الفاعل مُعيدا له دوره وإن كان محدّدا هذا ما سنراه بالتفصيل في الفصل القادم.

نجد أيضا، عند "ليوتار" عوض مفهوم الشبكة مفهوم " ألعاب اللغة" المختلفة، فكلّ لعبة لغة (خطاب) قواعد مختلفة تقرّر ما هو التفسير المبرر لأيّ حدث مُعطى، ففي لعبة اللغة الخاصة بالعلم، هناك قواعد تتعلّق بقبول الدليل، وبصحّة البرهان، قواعد تتناظر مع القواعد التي تحكم المعرفة السردية لأنّ هذه الأخيرة تقبل المبالغة، والابتداع بدون برهان، مثل السرديات الماركسيّة التي فقدت قدرتها على تحديد شرعيّة سائر الأحداث الممكنة.¹ نجد الشيء نفسه عند "فوكو" لما يتحدّث عن الخطاب العلمي، أو كما يسمّيها الفروع المعرفيّة التي تتعارض مع مبدأ المؤلف، كون فرع المعرفة يتحدّد من خلال مجال الموضوعات، والمناهج، والقضايا التي يُنظر إليها كقضايا حقيقية، من خلال مجموعة من القواعد، والتقنيّات، الموضوعة في يد المؤهل لاستعمالها، كما لا يوجّه مبدأ التعليق الخطاب العلمي، فلا يتم إعادة إنتاج المعنى من خلال تكراره بطرق متباينة مثلما ما يحدث في الخطاب الأدبي مثلا، بل يتّسم بإمكانية صياغة قضايا جديدة، وبشكل غير محدود.² يوحي ما سبق إلى فكرة كون تاريخ الفكر ليس مرتبطا بتاريخ الأفكار أو بتطور العقل بالأحرى، يمكن فهم تاريخ الفكر بوصفه تحولات مُتقطّعة غير مُتّصلة أي الانتقال من شبكة إلى أخرى.³ هذا فيما يرتبط بفكرة الاستمرارية التي قالت بها خطابات الحداثة.

أمّا فيما يتعلّق بفكرة إرادة الحقيقة التي سعى من أجلها مفكّروا التاريخ التقليدي للعلم التي تُعطي الأهميّة للفردانية أو للإبداع الفردي، فقد كان هذا التاريخ وإلى وقت قريب، يقول "فوكو" يتألّف بشكل أساسي من بيان كيف تمكّن فرد ما، سواء كان "نيوتن" أو "مندل" من ابتكار أو بالأحرى اكتشاف الحقيقة التي كانت موجودة في العالم، فتاريخ العلم التقليدي كان قائما على فرضيّة أنّ

¹ ينظر: جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ص53- 58.

² ينظر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص16.

³ أخذتُ الفكرة من المناظرة بين " تشومسكي" و"ميشيل فوكو" تحت عنوان: " الطّبيعة البشرية / العدالة ضدّ السّلطة" على التلفزيون الهولندي عام 1971، يدير النقاش أستاذ الفلسفة الهولندي " فونز إدرز" المناظرة موجودة على موقع youtube شوهدت بتاريخ 2017/11/6 .

الحقيقة موجودة لتُعرف، ولكن العقل البشري لم يتمكن من ذلك بسبب العديد من الموانع والعقبات المرتبطة - حسب بعض المؤرخين- بالشروط الاقتصادية والاجتماعية، أو مرتبطة بتشكلات مختلفة للعقلية أو بالمعتقدات الدينية القديمة وبساطتها، ونماذجها الأخلاقية، وبعد ذلك أخذت هذه الحقيقة منه امتثالا لنظام من العقوبات (القوانين المتكّمة في الخطابات) الذي سيمنعه من صياغة وتأسيس هذه الحقيقة التي نُسبت إليه.¹ هذا بالنسبة لفكرة الحقيقة التي تتحدث عنها خطابات الحداثة وكيف نقدها "فوكو" لنرى الآن المفهوم المعادل لمفهوم الشبكة عند "توماس كون". نجد مفهوم النماذج عند "توماس ساموئيل كون" في كتابه "بنية الثورات العلمية"، الذي قام بدراسة تاريخ العلوم لما قبل نيوتن، ليتبين له بأن تلك الأفكار المفسرة للعالم، والمعتبرة مجرد أساطير وغير علمية، لها الدوافع نفسها مع العلوم الفيزيائية، ليعتبر تلك المعارف العلمية بديلة عن الأساطير لأنه لطالما اعتبرت هذه الأخيرة علما في فترة ما، فهي تشبه لدرجة ما الأساطير، وأن تلك النماذج غير قابلة للتطابق، وليس هناك نموذج مشترك لقياس عام، توصلنا عدم القابلية للتطابق بين النماذج - المتضمنة لألفاظ خاصة بها- إلى تحريما من موقف محايد، أثناء تقييم النماذج الأخرى المتنافسة، والنتيجة غدو تاريخ العلوم يشبه تاريخ موضات الأزياء المتعاقبة، لا لسبب الميزات المعرفية، بل لتحولات القوى السياسية، والتأثير الاجتماعي.² هذا إذن باختصار عن "كون" الذي أثر بدوره في "فوكو" وآخرين.

لقد رأينا طريقة تحليل الخطاب لدى "فوكو" التي أسماها بأركيولوجيا الحفر بحيث إعتد في ذلك على الحفر في التاريخ للبحث عن الإجراءات التي تتحكم في مختلف الخطابات بشكل عام التي تجعل منها خطابات مقدّسة ومهيمنة عند كلّ المجتمعات في كلّ زمان ومكان، وأنه مازالت تحفظ تلك الإجراءات مكانة تلك الخطابات، وكيف تُسقط تلك القداسة على الناطقين بها لدرجة يجعل الخطابات تخضع لهؤلاء الذين بدورهم يخضعون لها (المبتدئين) وسنحاول عرض تحليل آخر للخطاب من منظور اجتماعي وإن كان لا يختلف كثيرا عن آلية الحفر عند "فوكو" من خلال

¹ أخذت الفكرة من المناظرة بين "تشومسكي" و "فوكو".

² ينظر: أليكس روزنبرج، فلسفة العلم: مقدّمة معاصرة، ص271.

بحثها عن طرق اشتغال الهيمنة في الخطاب وإن اختلفت الطريقة وهذا ما سنراه عند "بيير بورديو".

الباب الثاني

خطابات ما بعد الحداثة

الفصل الثاني

الخطاب نتاج الحقل

الاجتماعي

المبحث الأول: الحقل فضاء صراع

المبحث الثاني: نظرية الهابتوس

المبحث الثالث: اشتغال الهيمنة

تقديم:

يقول " بيير بورديو" * في حديث صحفي: " ما أعمل عليه، هو ما تخلى عنه الآخرون، لأنّ الأمر لا يهتمهم، أو لأنهم لا يملكون الأدوات النظرية لهذه الأشياء، رأس المال الثقافي، ورأس المال الاجتماعي".¹ يتبين من خلال هذا الكلام- قبل أن نتعرض لنظرية بورديو- أنّه حاول تكملة عمل الذين سبقوه سواء كانوا فلاسفة، أو علماء علم الاجتماع. نذكر فقط أنّ هناك من يجزم انتماء نظريته إلى البنيوية التي تكرر إنكارا تامًا وجود الكائنات البشرية إلى حدّ رؤية الفرد ليس أكثر من شكل غير مستقرّ، قابل للاستبدال، ضمن نظام لا روح فيه² سنرى مدى صحّة هذا القول في المباحث الآتية من الفصل، والأدوات المنهجية التي تُضيفها نظريته إلى النقد الثقافي أثناء حديثه عن السيطرة في العالم الاجتماعي في مختلف مجالاته (حقوله) المنتجة لخطاباتها الخاصة الحاملة لمعايير يجب الالتزام بها التي تتسرّ خلفها علاقات هيمنة وصراع.

المبحث الأول: الحقل فضاء صراع

يتكوّن العالم الاجتماعي- حسب بورديو- من عدد كبير من العوالم الصغرى، إنّها الحقول الناتجة عن سيرورة تمايزات طويلة، حيث يملك كلّ واحد رهانات، ومواقع، ومصالح خاصة، نجد منها (الحقل الأدبي، والعلمي، والمقاولاتي، والديني، والصّحفي، وغيرها) فأقسام الفضاءات هاته مستقلة نسبيًا أي حرّة في إقامة قواعدها الخاصة، ومُنفلتة من التبعيّة لغيرها من الحقول الاجتماعية، ما عدا بعض الحالات مثل المقاييس الاقتصادية أو السياسية للحقول الجامعية أو العلمية.³ وحالما يوجد فضاء اجتماعي، يوجد صراع من أجل الهيمنة، وقطب مهيمن، وقطب

*فيلسوف وأنتروبولوجي، وعالم اجتماعي فرنسي (1930-2002) مهتمّ بالمصطلحات والمفاهيم الثقافية، والاجتماعية والعنف الرمزي.

¹ بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة " كلمة"، أبو ظبي، 2011 ص90.

² ينظر: جون ستروك، البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، 1996، ص18.

³ ينظر: ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ترجمة: الزهرة إبراهيم، الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع (دار الناية، دمشق و دار الدزاير، الجزائر)، الطبعة الأولى، 2013، ص147.

مهيم عليه، وعندئذ توجد حقائق متعارضة، ومهما فعلنا- يضيف بورديو- الحقيقة متضادة إذا كان ثمة حقيقة فالحقيقة هي رهان صراع.¹ يعنى بذلك أنّ كلّ حقل فيه مجموعة من الحقائق المتضادة مثل تضادّ مواقع أصحابها ممّا يجعل منها رهان صراع بين هؤلاء، يريد كلّ واحد أن يفرض وجهة نظره كحقيقة ولعلّ عبارة " إذا كان ثمة حقيقة" تدلّ على شكّ "بورديو" من وجود حقيقة مُطلقة، بما أنّها في الأخير مجرد وجهة نظر سواء كان عند المهيم أو المهيم عليه، ففي الصّراع يمكن أن تتقلب الموازن، فكلمًا تغيّرت المواقع بالنسبة للطرفين، تغيّرت وجهة النظر المفروضة في الحقل وهكذا. تتطابق - في اعتقادنا- عملية الشكّ عند "بورديو" في الحقيقة مع فكرة "نيتشه" التي تقول أنّ جوهر الحقيقة ليس في كون شيء ما من الأشياء حقًا، وإنّما هو أن يعتقد الإنسان أنّه حقّ* فالمنفعة هو المعيار الفاضل في كون الأشياء حقًا أو غير حقّ، فليس هناك إذا "حقّ" في ذاته أو "خطأ" في ذاته،² وهذا هو سبب ربط " بورديو" فُرص المشاركة في عملية إنتاج الحقيقة بالموقع المُحتلّ من طرف الفاعل التي يرجعها إلى عاملين هما: الفائدة في معرفة الحقيقة، والتّعريف بها، أو إخفاؤها عن الآخرين، وعن أنفسنا، والقدرة على إنتاجها.³

فلما ترتبط تلك الحقيقة بمصلحة المهيم، يعمل في هذه الحالة على التّعريف بها كونها تساهم في استمراريّة سيطرته ولكن، يمكن أن تشتغل تلك الحقيقة ضدّ مصلحته ففي هذه الحالة يعمل على إخفائها، كونها تعمل لمصلحة المهيم عليه الذي يتّخذها أدواتا ثورية من أجل إنقاص قيمة الرأسمال الرّمزي الذي يملكه المهيم، مثلا، اكتشاف المهيم عليه الطّرق المُلتوية التي وصل المهيم عبرها إلى موقع الهيمنة، مثل بعض التّجاوزات وغيرها، يعتمد كلّ ذلك على الموقع الذي يحتلّه الفاعل، أو لما يعمل المهيم على ترديد بعض الشّعارات التي تخدم مصالحه مُدّعا أنّها

¹ بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ص152.

² عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: سلسلة الفلاسفة (نيتشه)، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة 1975، ص232-233 .

*يربط بورديو الحقيقة مع المنفعة الفرديّة، أمّا نيتشه فيربطها أكثر بإرادة القوّة، فيما تراه مُحققًا لأغراضها، وما تراه الحياة / إرادة القوّة منقّفا مع غاياتها نحو النّعال، والسيطرة. يُهمل نيتشه الإنسان كفرد كونه نتاج إرادة القوّة.

³ بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع ، ص34.

تخدم المهيمن عليه وذلك عن طريق عملية التلاعب التي سنتعرض إلى طرق اشتغالها في فصل "التلاعب بالعقول".

تتوافق بنية الحقل مع حالة صراع بين الفاعلين أو المؤسسات من أجل موقع السيطرة في الحقل - بواسطة العنف الشرعي الخاص لذلك الحقل - من خلال الاحتفاظ أو تغيير تقسيم الرأسمال الخاص به (شهادة، معرفة، أسلوب عيش، مال، علاقات، مكتسبات مهنية، مقدرة بلاغية، أصل اجتماعي، تقديم الذات، إلى ما ذلك من رأسمال يحظى بقيمة في الحقل).¹ يدفع الدّاخل إلى الحقل - كما يقول علي الحرب - ضريبة الدّخول حتّى يُقبل ولينحرف في اللعبة إمّا بحسب القوانين السائدة، أو بابتداع إمكانيات جديدة تتغيّر معها تشكيلة الأسعار السائدة للسّلع* المتداولة داخل الحقل، وتتألف الضريبة من وجهين هما:

*الإعتراف بقوانين الحقل، والحفاظ على مصالحه، ليحقّق بذلك الفاعل المدافع عن تلك القوانين فائدة إضافية، فيرى بذلك نفسه كما يرى إليه الآخرون، مجرداً من المنفعة الذاتية لمصلحة الحقل.

*أمّا المعرفة فهي الإحاطة بكلّ ما يصنع تاريخ الحقل من المشكلات والصّراعات ونظام الإمكانيات، فضلا عن المعرفة العملية بمبادئ اللعبة وكيفية اشتغالها.²

نفهم من قول "علي الحرب" أمرين، الأوّل، أنّ هناك مصلحتين، ترتبط الأولى بالمصلحة الذاتية، وتتعلّق الثانية بمصلحة الحقل - يمكن اعتبارها الجانب الموضوعي المقابل للذاتي - فهو يعزل الأولى عن الثانية ولكن لما نعود إلى "بورديو" نجده يؤكّد على تطابق المصلحتين، بتعبير آخر، مصلحة الحقل هي مصلحة المهيمن والدليل قوله أنّه في الممارسة اليومية، يستمرّ الصّراع بين الموضوعاتية والذاتانية حيث يسعى كلّ شخص إلى فرض صورته الذاتية على أنّها

¹ Voir : Pierre Bourdieu, question de sociologie, collection le sens pratique, édition de Minuit, Paris, 1980, p113-114.

*أي قيمة الرأسمال بمختلف أنواعه يوظّفها الفرد كأدوات صراع في الحقل لتحقيق فوائد (مصلح).

² ينظر: علي الحرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية: نقد بورديو وتشومسكي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2001، ص 32.

موضوعية¹. يتعلّق الأمر الثاني، بفصله مرّة أخرى بين المعرفة المرتبطة بالحقل كمعرفة موضوعية، وبين المعرفة العملية بمبادئ لعبة الحقل، في حين أنّه نجد - عند بورديو دائماً - تلك المعرفة مستدمجة في الحسّ العملي للفاعل أي واحدة من حيث وظيفتها النفعيّة بالنسبة للذاتانيّة يتبيّن ذلك في إشارته لكون البنيات الإدراكيّة ليست أشكالاً للوعي، بل استعدادات للجسد.²

وينتج عن اعتراف الفاعل برهانات الحقل، وبحدوده التي لا ينبغي تجاوزها كي لا يتعرّض للإقصاء من اللعبة، اقتصار الثورات الجزئية للحقل على تقويض التراتبيّة، لكن ليس على تقويض اللعبة نفسها.³ هذا هو سبب استمراريّة تواجد الحقل الذي لا يُختزل إلى مجرد مواقع يشغلها فاعلون في صراع دائم، إذ تكمن إحدى سماته المهمّة في أنّها تضمّ ما لا يخطر على بال أيّ أشياء لا تناقش حتّى، فهناك الأرتذوكسيّة (السلوك التقليدي) والبدع، وهناك أيضاً المهمل أي مجمل ما هو متعارف عليه أو ما يبدو بديهياً، وكذلك أنظمة التّصنيفات التي تحدّد ما هو مهمّ وما هو غير مهمّ وما لا يُعتقد أحد أنّ من المهمّ الحديث عنه بسبب عدم وجود طلب.⁴ نجد في أنظمة التّصنيفات على سبيل المثال، إنسان شجاع / جبان، ذكيّ / غبيّ، فتاة جميلة / قبيحة، خير / شرير، منقّف / فلاح، قويّ / ضعيف، مدير / عون أمن، شريف / حقير وغيرها من التّصنيفات التي تتشكّل هويّة شخص أو شيء، مثلاً قولنا عن منتج معين أنّه من النوع الجيدّ / أو من النوع الرديء وهكذا.

فلما يختزل "بورديو" العالم الاجتماعي في مجموعة من الفضاءات محدّداً مكوّناتها الديناميكية (فاعل، مواقع، رأسمال بأنواعه، هابتوس المشكّلة لبنية الحقل) هو بذلك يجعل من سريع الزوال أقلّ سرعة.⁵ كون الحقل هو لحظة مميّزة بعلاقات القوة - كما يقول كلّ من شوفيري وشوفالييه - الناتجة عن الصّراعات الأهليّة التي هي ثمرة مختلف الإستراتيجيّات المُعبّأة من طرف الفاعلين

¹ ينظر: بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ص 151.

² ينظر: ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص 190.

³ ينظر: بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع ص 325.

⁴ المرجع نفسه، ص 134.

⁵ ينظر: سايمون ديورنغ، الدّراسات الثقافيّة: مقدّمة نقديّة، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015، ص 109.

والموقع الذي تمنحه هذه الأخيرة، أو لمحاولة تدمير النظام القائم (الدوكسا) أي الرأى المشترك للحقل من أجل تغيير تنظيم الرأسمال المحدد للحقل،¹ فهي نوع من الوقفة في زمن معين من خلال رصد صراع الفاعلين الذين يشغلون مواقع معينة حسب كمية، ونوعية الرأسمال الذي يمتلكونه.

ينتقد "ألان كايي" (Alain Caillé) اختزال "بورديو" العالم الاجتماعي إلى مواقع صراع وتنافس بين الفاعلين، يستجيب لمعيار المصلحة لأن ذلك يؤدي إلى تجاهل علاقات أخرى تجمع بين الفاعلين، كالصداقة، والحب. كما بالغ "بورديو" لما جعل من الأسرة حقلًا تحرّكه صراعات دافعها المصلحة لأنّ الفاعل لا يختار الدخول إليها من أجل ممارسة وظيفة مثلاً، الأب أو الأم وغيرها لأنّ للعائلة منطقاً مُميّزاً، تحكمها علاقات ترابط وليس علاقات تبادل مستقرّة نسبياً مع مرور الوقت.² يبدو لنا من الوهلة الأولى أنّ نقد "كايي" معقول "لكن، إذا نظرنا من وجهة نظر مغايرة - كمنحازين لوجهة نظر "بورديو" - على أساس أنّ الفرد قبل الزواج يختار زوجته على أساس نفعي مثلاً، زواجه من فتاة غنيّة أو عاملة، أو يختار أجمل فتايات القرية، هي أيضاً، نوع من الإستراتيجية لتتمية رأسماله الرّمزي. كما تكون هناك صراعات بين الزوجين لاحتلال موقع المهيمن، فيحرص الزوج على أن تُطيع زوجته أو امره مُدّعياً أنّه واجب من واجباتها، كما تعمل الزوجة على فرض هيمنتها وإن كانت لا تُعلن عنها في غالب الأحيان لما تملك رأسمال رمزي أكبر من رأسمال زوجها (شهادة جامعيّة عالية أو إذا كان زوجها عاملاً عند والدها، أو تمتلك أموالاً ورثتها عن عائلتها) تكون الزوجة في هذه الحالة في موقع هيمنة تتصرّف بحريّة أكثر في غالب الأحيان، ولما يرفض المهيمن عليه (الزوج) هذا الوضع يعمل بكلّ ما في وسعه على تقويض التراتبيّة من خلال العمل على إنقاص قيمة رأسمال زوجته لأنّه سيستغلّ نقاط ضعفها، سواء في طريقة إنجاز أعمال البيت أو طريقة تربيّة أولادها لضربها أو شتمها، وفي حالة عدم تحقيقه ذلك سيوظّف الورقة الرابحة الأخيرة وهي الطلاق للتخلّص من هيمنتها تماماً

¹ ينظر: ستيفان شوفالبييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص149.

² Voir : Patrice Bonnewitz, Pierre Bourdieu, vie, œuvres, concepts, 2^{ème} édition, Ellipses, Paris 2002, p86

ويحرص لما يعيد الزواج من أخرى أن لا يرتكب الأخطاء نفسها مثلاً، اختياره لفتاة أصغر منه لتسهل السيطرة عليها أو تحمل شهادة أقل من شهادته أي كلّ ما يضعه في موقع مهيم.

يحدث الشيء نفسه في العائلة الكبيرة حيث يحتلّ الإخوة والأخوات مواقع متميزة، يكون الأكبر منهم المهيم بالخصوص إذا كان يملك شهادة تؤهله في نظر الأبوان إلى أن يكون المتصرف الوحيد في أموال العائلة، تظهر المنافسة في هذه الحالة على شكل الشعور بالغيرة عند الآخرين الذين يتحالفون ضدّ المهيم (الأخ) مثلاً، رفع قضية لانتزاع حقوقهم منه (إذا كانوا متزوجين) يحدث الشيء نفسه عند الأخوات، غير الفتاة الكبرى على أختها الصغرى كونها تملك رأسمال رمزي أكبر منها (أكثر شباباً، أجمل منها أو لها شهادة جامعيّة..). الذي يُحقّق للفتاة الصغرى منفعة في الوسط الاجتماعي كفرصة الزواج قبلها من رجل غنيّ أو ميسور الحال، يمكن حدوث العكس بحيث تغار الصغرى من الكبرى لأنّها تملك الرأسمال الرمزي نفسه، لكن أكبر منه بقليل لأنّه يجعل من الكبرى المهيم، ونجد من بعض ثورات المهيم عليه (الأخت الصغرى) لا تكون مقربة إليها (عدم الكلام معها...) يدلّ ما سبق صحّة إمكانية جعل الأسرة حقل صراع وإن كان هناك بعض الاستثناءات.

1. الهابتوس محرّك الصّراع:

ليضمن الفاعل انتسابه للحقل أو لكي يُعترف به، يجب أن يتوفّر على الهابتوس (Habitus) المناسب مع الحقل الذي ينتمي إليه، وهو نسق الاستعدادات التي ينشأ عليها الفرد ويكتسبها المتعلقة بأربعة مستويات: العرفاني، والخلقي، وهيئة الجسد، والجمالي. تشتغل هذه الاستعدادات وفق آليات معقّدة داخلية تكوّن حدود النسق وتشكّله، أي إنشاءه الذاتي في استقلاليّة عن محيطه يخرج للناس ممارسات تعبّر عن الهوية الاجتماعية لصاحبها.¹ يشرح (Ficher) " فيشر" هذه المستويات كالتالي، وجدانية فكلّ الاستعدادات تحمل شحنة عاطفية سلبية أو إيجابية تجاه الأشياء، ومعرفية المرتبطة بكلّ الأفكار والمعتقدات تجاه الموضوع في الواقع الاجتماعي، والدوافع

¹ ينظر: بيير بورديو، جان كلود باسرون، إعادة الإنتاج، ترجمة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص387.

وراء السلوك، أو المقصد.¹ نلاحظ من خلال ما قدّمه "فيشر" تركيزه على الجانب النفسي والفكري متناسيا الأهم، هو الجانب الجسدي الذي يعتبر المفتاح عند "بورديو"، فكلّ الجوانب المذكورة سابقا مستدمجة داخل الجسد تشتغل في الوقت نفسه مدفوعة بواسطة الدافع (المصلحة).

توجّه تلك الاستعدادات السلوك الذي يؤدّيه الفاعل،² كما تؤثر في طريقة التأويل لوضعية ما،³ فهو ليس فقط مبدأ توليدي للإستجابات المتوافقة بدرجة أو بأخرى مع مطالب مجال ما أي نتاج فردي لكنّه أيضا، ومن خلال الخبرات التكوينية للطفولة، هو نتاج لمجمل التاريخي الجمعي للعائلة والطبقة، وبالأخص من خلال الخبرات التي تعبّر عن منحى مسار سلالة كاملة بوصفه عفوية توليدية، تفرض نفسها في مواجهة مرتجلة مع مواقف دائمة التجدد، فإنّه يطبع منطقا عمليا هو منطق الغموض، منطق التقريب، الذي يحدّد علاقة المرء المعتادة مع العالم.⁴

يشير "بورديو" هنا إلى نقطة هامة في نظرية الهابتوس، كون ذلك النسق من الاستعدادات غير متكوّن صدفة، بل هو نتاج تاريخي لممارسات فردية الذي يصبح مشتركا في الجماعة نفسها المطابق لترسيمات إدراك وتفكير وفعل، وُجدت تاريخيا المؤيدة للتجارب الماضية.⁵ تستدعي كلّ وضعية ممارسة مناسبة بفضل الاستعدادات، فبمرور الوقت وبسبب عملية التّحيين، تكون استقلالية الممارسة عن الوضعية، كونها ناتجة عن علاقة جدلية سابقة بين الوضعية والهابتوس.⁶ قبل أن نستشهد بمثال عن كيفية تكوّن الهابتوس عبر التاريخ، يجدر بنا الإشارة إلى ملاحظة وجّهها كلّ من "شوفالييه و شوفيري" عن تمثيل "بورديو" للهابتوس كمبدأ توليدي في قوله أنّه يمكن تعريف الهابتوس بقياس مع النحو التوليدي عند "تشومسكي"، كنسق أنظمة مستبطنة تسمح بتوليد كلّ الأفكار، وكلّ الإدراكات، وكلّ الأعمال الخاصة بثقافة ما. يؤاخذ

¹ Voir : Gustave Nicholas Fischer, la psychologie sociale, édition le Seuil, Paris, 1997, p61.

² Voir: Pierre Bourdieu, langage et pouvoir symbolique, édition le Seuil, Paris, 2001 p24.

³ Voir: Pierre Burnbaum, François Chazel, théorie sociologique, presse universitaire de France, Paris, 1^{er} édition, 1975, p51.

⁴ ينظر: بيير بورديو، بعبارة أخرى، ترجمة: أحمد حسان، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002 ص 133 - 155.

⁵ Voir: Pierre Bourdieu, le sens pratique, les éditions de minuit, Paris, 1980 p91.

⁶ Voir: Pierre Bourdieu, esquisse d'une théorie de la pratique, édition le Seuil, Paris, 2000, p 261.

"شوفيري" و"شوفالييه" "بورديو" تشبيهه للهابتوس بالمبدأ التوليدي للغة عند "تشومسكي" بقولهما أنه لو فسّرنا الإبداع اللامحدود للمتكلّم فإنّ ترتيبه "تشومسكي" هي ذات طبيعة آليّة فلا يمكن قطّ أن تكون مقارنة مع نظيرتها عند "بورديو" الذي لا يريد ترجمة آليّة للاستعدادات.¹ كون هذا المجموع النسقي من مبادئ بسيطة يمكن استبدالها جزئياً، التي انطلاقاً منها يمكن اختراع عدد غير محدود من الحلول.²

وبالرغم من كون الهابتوس- يضيف الباحثان- قالباً للأفعال، والتّمثلات، إلا أنّ تخطيطيّة الممارسات التي هي في صلب القالب المنطقي، هي تخطيطيّة محدودة، ومرنة، تسمح بتوليد ممارسات بمحتوى متنوع إلى أبعد حدّ، وهكذا تتكشف إمكانيّة تغيير الذات موضعها إلى سياقات متعدّدة. فليست استعدادات الهابتوس مرنة إلى حدّ ما فحسب، ومطابقة لميولات يمكن أن تكون قويّة أو ضعيفة تؤثر دون استلزام، ولكنها ليست هي ذاتها مُتعدّرة مسّها، وغير قابلة للتبدّل وتتوقّف على الشّروط التي تُفعلُ فيها.³ يلمحان إلى فكرة كون "بورديو" لم يُوفّق في عمليّة التّمثيل كون الهابتوس فعلاً له خاصيّة التّجديد وإن كان بدرجات.

أ. نشأة الهابتوس: (المجتمع القبائلي نموذجاً)

قام "بورديو" بدراسة ميدانيّة لثقافة المجتمع القبائلي التقليدي حيث شرح فكرة تكوّن الهابتوس عبر التاريخ، كدليل على أنّ النّقد النّقافي يعمل على تعزيز التّجارب النّقافيّة والاحتفاء بها عبر تحليل هذه الصّيغ وتحليل دعوماتها الاجتماعيّة، وأنّه يتعامل مع الثقافة كجزء من الحياة اليوميّة.⁴ لقد اعتاد الرجل في المجتمع التقليدي القبائلي على ممارسات تحافظ على استقامة جسده كالحرث بالمحراث والحصاد بالمنجل، أمّا المرأة فهي مكلفة بممارسات تجعل من جسدها مُحنياً كجمع الزيتون

¹ ينظر: ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص123.

² Voir : Pierre Bourdieu, question de sociologie, p135.

³ ينظر: ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص125.

⁴ ينظر: سايمون ديورنغ، الدّراسات النّقافيّة: مقدّمة نقديّة، ص 15-16.

فطريقة حمل الجسدين مطابقة لترسيمة بارز/ مقوس وترسيمة: فوق/ تحت¹ (المكوّنة للبنية الفكرية) تتكرّر الممارسات فينشأ الاستعداد لحمل الجسد بالطريقة نفسها في كلّ مكان وزمان، بتعبير آخر تحوّل طريقة حمل الجسد إلى نوع من البديهيات التي سيُنشأ عليها الأطفال.

كما يطلق "بورديو" على الهابتوس إسم "حسّ اللّعبة" وهو تجسّد للّعبة الاجتماعية المتحوّلة إلى طبيعة ثانية، تتضمّن تلك الأنساق نماذج لإنتاج الممارسات ونماذج الإدراك وتقييم الممارسات المعبّرة عن الموقع الاجتماعي التي تمّ بناؤها فيه.² كما أنّ تكوين نظرية الهابتوس والحسّ العملي - حسب شوفيري وشوفالييه- هي ردّ فعل لثنائية العقلي والميكانيكي: داخل و خارج، عقلي ومادّي فردي واجتماعي الخ. إنّ الرّؤية العقلانية المرتبطة في ثنائية الرّوح والجسد، العقل والمادّة تتحدر من وجهة نظر شبه تشريحية، إذن سكولائية، إذ كان يُنظر إلى الجسد كآلية بسيطة مختزلة في الجثّة والتفكيك الآلي أو الجمجمة الذي يتعارض مع الجسد المسكون والمنسي، والممتحن من الدّاخل كإفتراس، واندفاع، وضغط أو رغبة.³ يشيران هنا إلى الأفكار التقليدية المرتبطة بتقسيم الإنسان إلى جسد، وعقل، أو روح وأهميّة هذا الأخير، بالإضافة إلى فكرة كون الجسد مجرد غرائز كقوة دافعة للجسد، فالهابتوس عملة موحّدة للوجهين.

يمكن- في اعتقادنا- تشبيه الهابتوس المرسّخ بعملية برمجة الفاعل فكرياً، وعاطفياً وجسدياً، لنفهم الفكرة ندعم ما سبق بمثال بما لاحظناه على الطالبات ذوات البشرة السوداء اللواتي يحملن جسدنّ بطريقة مستقيمة، لإبراز مؤخرتهنّ وصدورهنّ (نذكر فقط أنّه في بعض البلدان الإفريقية كالموزمبيق وأنغولا وغيرها، نجد من معايير الجمال المؤخّرة البارزة..). مقابل الطالبات اللواتي أتين مثلاً، من الأرياف (منطقة القبائل) يحملن جسدنّ بطريقة منحنية، تقويس الكتفين والظّهر وعدم إبراز المؤخّرة هذا عن طريقة حمل الجسد، أمّا عن طريقة الإدراك، نجد مثلاً، إظهار أجزاء من الجسد (التنورة القصيرة جدّاً ، لباس قريب إلى

¹ ينظر: بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة: سليمان القعراني، مراجعة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص25.

² ينظر: بيير بورديو، بعبارة أخرى، ص111-217.

³ ينظر: ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص112.

الجسد (moulant) / سيء، يساوي في ثقافتنا فتاة سيئة الخلق، مقابل ما يعنيه في الدول الغربية (حرية إظهار الفتاة جمالها/ أو ببساطة هو لباس الأيام الحارة أو أيام العطلة) هذا عن طريقة إدراك مثلا طرق إظهار الجسد، فالإخفاء يعني الفضيلة، والعفة (في ثقافتنا) / إظهار الجسد يعني الحرية، أما الإخفاء يعني محدودية التفكير وهكذا.

كما يرافق عملية إظهار الجسد الجانب العاطفي ففي ثقافتنا، تُعلم الأم ابنتها الالتزام بطريقة معينة في اظهار جسدها فتُلزمها بتغطية الأجزاء العليا للرجل (ما فوق الركبتين) أو الخصرين كما تُعلمها عدم لباس سروال ملتصق، وكلما خرقت البنت تلك التعليمات تُعاقب من طرف الأب أو الأم سواء بإهانتها لفظياً أو زجرها، وضربها في بعض الأحيان من طرف الأخ، لتُرسخ بذلك مجموعة من الأحاسيس المتعلقة بطريقة إظهار جسدها (كالخجل والخوف وغيرها) نجد العكس مثلا في المدينة، حيث يتضمّن اللباس غير المُحتشم عواطف أخرى كالاعتزاز والثقة بالنفس لأنّ تلك هي موضة العصر.

يدلّ هذا الاختلاف على تنوع تمثيلات الفاعلين بتنوع مواقعهم - يقصد هنا "بورديو" البيئة التي تكوّن فيها الهابتوس (الريف/ المدينة، عائلة بسيطة/ عائلة مُثقفة) - والمصلحة المرتبطة بها الناتج عن تنوع وتمايز هابتوسهم¹ الذي يوحى إلى مبدأ التعددية الذي يتسم به فكر ما بعد الحداثة الذي يتحقّق أيضا - على حدّ تعبير "بورديو" - عبر عملية التمايز التي بفضلها يُنتج العالم الاجتماعي تمايز طرق معرفة العالم، فكلّ حقل يُوافق زاوية نظر أساس حول العالم الذي يخلق موضوعه الخاص، ويجد في نفسه مبدأ فهم وتفسير لهذا الموضوع.² يفرض الحقل إذن، رؤية ما وتقسима للعالم لأولئك الذين هم طرف آخذ، ومأخوذ في لَعِبِهِ ورهاناته، لينتج عن ذلك كون كلّ حقل هو تبرير مؤسّساتي لوجهة نظر في الأشياء وفي الهابتوس³ أي هو الذي يقرّر الحقيقة من الخطأ والهابتوس المناسب للفاعل المنتمي إليه.

¹ المرجع السابق، ص217.

² Pierre Bourdieu, Méditations pascaliennes, collection « Liber », édition du seuil, 1997, p119.

³ المرجع نفسه، ص120.

كما يتبين هذا البعد التعددي أيضا في العالم الاجتماعي من خلال النظرية العامة للحقول - كما يقول شوفيري وشوفالييه- ليبعد بذلك "بورديو" عن النظرية الأحادية مثل، الاقتصادية أو السياسية مثلا، التي تفرض رؤية تحرف موضوعها أو تسعى إلى إخفاء العنف الرمزي الذي تكبده إياها ليرسم العمل الاجتماعي طوبولوجيا اجتماعية، مقطعا أفقيا العالم الاجتماعي الذي لا يأخذ معناه إلا في ضوء بعده العمودي والتاريخي (تاريخ كل حقل، والمواقع التي تؤسسه، وتكشف هذه الطوبولوجيا التمايز القوي للفضاء الاجتماعي الحديث أنه اندماج عوالم صغرى مستقلة¹ أي تحليل العالم الاجتماعي بكل أبعاده (التاريخي والآني).

وإذا قمنا مثلا، بمقارنة بين الحقل الرياضي* والحقل الفني، نجد كل واحد وموضوعاته، تشمل موضوعات الحقل الأول مختلف الممارسات الرياضية من ألعاب قوى وألعاب الكرة (كرة القدم والتنس، وكرة السلة، والطائرة إلى ما ذلك) تمارس هذه الأنواع في ملاعب مختلفة الأشكال والأحجام بقوانينها، من طرف رياضيين يحتلون مواقع تراتبية بحسب كمية الرأسمال الرمزي الذي يمتلكونه والمتحول من الرأسمال الاقتصادي "ميداليات" المكتسب عبر مسيرتهم الرياضية، ولا ننسى أنهم ممولين من طرف شركات، فكلما اكتسب اللاعب ميداليات كلما حظي بممول قوي بسبب قدراته المتميزة، إزداد رأسماله الرمزي مما يضعه في تراتبية (في المراتب الأولى) مع اللاعبين الآخرين الأقل حظا، كما أن الحقل الرياضي هو حقل يتعامل مع الأرقام (تحطيم الأرقام القياسية عدد الميداليات الذهبية...) يتعامل أيضا، مع تجاوزات اللاعبين (تناول منشطات أو عدم احترام قوانين لعبة رياضية أو إهانة الحكم..) كلما تجاوز اللاعب هذه الحدود، أفضي من الحقل.

يختلف العالم الفني - عالم الموضة مثلا- في موضوعاته التي تشمل اللباس والأحذية وكل الأكسيسوارت المرافقة كالحلي، والحذاء، والحقيبة، والماكياج... يحرك حقل الموضة مصممين وعارضات الأزياء، ومزيّنين... يتنافس المصممون على احتلال مواقع مميزة في الحقل بحسب

¹ ينظر: ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص151.

*فكرة الحديث عن الحقل الرياضي موجودة عند "بورديو"، ولكن التحليل مختلف، الشيء نفسه بالنسبة للحقل الفني "الموضة" إتمدت في تحليلي على ما نشاهده في القنوات الغربية عند المصممين وعارضات الأزياء..

قدراتهم على ابتكار أزياء متميّزة التي تُعرض من قبل عارضات أزياء متميزة، مثلاً، لون البشرة
توظيف عارضات من كلّ الأجناس البشريّة، أو عارضات شقروا، وطويلات ونحيفات، ببساطة
كلّما كان هناك جديد، بتعبير آخر، يُسمح بتجاوز قوانين ذلك الحقل كخرق المعايير المُخصّصة
للعارضات كاستبدال معيار الطّول بمعيار القصر، فعوض الخضوع للطّول المفروض في الحقل
(1.80) يكون (1.65) أو استخدام معيار (جسد ممثليّ عوض الجسد النّحيف) وغيرها من
الإستراتيجيات لاحتلال موقع متميّز. نلاحظ كيف تباينت اهتمامات حقل الرّياضة، وحقل الموضة
بالإضافة إلى ميزة حقل الموضة الذي يُسمح فيه بخرق قوانينه، ورغم اختلافهما في الموضوعات
نجدهما يشتركان في المصلحة (بمفهومها العام) (اكتساب رأسمال رمزيّ أكثر قيمة في الحقل)
كحمل الأزياء لاسم المصمّم، فكلّما كان مشهوراً كلّما كان سعرها مرتفعاً في عالم الموضة
أو تسمية ملعب، أو حركة رياضيّة عُرف بها رياضيّ (الشّهرة) نجد الفكرة نفسها عند "بورديو" حين
يوكّد أنّه رغم اختلاف المصلحة باختلاف المجالات، لكن هذه الأخيرة لها خصائص ثابتة:

*كونها مواقع صراع بين المصالح بين الفاعلين، أو المؤسّسات المتمتّعة بشكل غير متكافئ
برأسمال نوعي (موارد نوعيّة، أسلحة نوعيّة) للسيطرة على المجال.

* أنّ هذه الصّراعات تفترضُ سلفاً إجماعاً ما هو موضوع الرّهان.¹ يقصد هنا "بورديو" تباين
المصلحة مع اختلاف الحقول كونه يقصد نوع المصلحة.

¹ ينظر: بيير بورديو، بعبارة أخرى، ص 187 - 188.

2. الرأسمال الرمزي رهان الصراع:

يتحدّد موقع الفاعل داخل الحقل - كما رأينا إذن - حسب كميّة ونوعية الرأسمال الذي يراكمه عبر التاريخ بفضل عمليّة الاستثمار المنتقل عن طريق الإرث - ما عدا الرأسمال الثقافي الذي لا يُكتسب، ولا يُورث دون جهد شخصي بحيث يتطلّب وقتاً طويلاً مستمراً للتعلّم والثقاف كي يجعله ملكاً له أو يجعله ذاته-¹ يتطلّب ربّما تعباً أكبر لدى الفرد المنتمي للطبقة المهيمن عليها- يشير "ديورنغ" بأنّه يرث الأفراد من الطبقة المهيمنة رأسمالاً ثقافياً أكثر ممّا يرثه المنتمون إلى الطبقة المهيمن عليهم، فيتعلّمون تقييم الثقافة العليا والقواعد والخطب التي تُشرعها إنهم على وجه الخصوص يكتسبون المهارات لمعرفة المجال الجمالي بوصفه جمالياً بدلاً من كونه مجرد تسلية أو إنجاز تقني، ويمكن تحويل هذا الرأسمال الثقافي إلى رأسمال إقتصادي بسبب اختلافه، لكنّه مهمٌّ بالنسبة للمسيطر عليهم الذين يُعوّضون افتقارهم النسبي إلى المال والمنزلة من خلال اكتسابهم مزيداً نسبياً من الرأسمال الثقافي،² إذ يمكن لهم الإشتغال فيه فيما بعد إذا توفّرت فيهم المعايير التي تضعها مثلاً، المؤسسة المنشأة من طرف المهيمن. يوفّر هذا الرأسمال لصاحبه فوائد عديدة إذا عرف طريقة استثماره في الحقل- استغلال الفرص المناسبة - ويمكن التمييز بين أربعة أنواع من الرأسمال عند "بونيفيتز" (Patrice Bonnewitz):

*الرأسمال الاقتصادي، المتكوّن من العديد من مصادر الإنتاج، كالأرض، والمصانع والعمل، وكلّ أنواع الممتلكات، كالأجور، والميراث، وكلّ الممتلكات المادية (بيت سيارة..).

*الرأسمال الثقافي الذي يشمل الكفاءات المهنيّة المنتقلة عبر العملية البيداغوجية التي توفّرها المدرسة أو العائلة. يتوفّر هذا النوع من الرأسمال في ثلاثة أشكال، أولاً، المدمج في هيئة استعدادات جسديّة دائمة. ثانياً، في شكل موضوعي الذي يشمل الممتلكات الثقافية، كامتلاك لوحات فنيّة كتب وغيرها. ثالثاً، في شكل مؤسّساتي، المصنّف من طرف المؤسّسات، كلقب أستاذ، محامي مدير، عميد وغيرها من الألقاب. يتعلّق الرأسمال الثقافي عند "بورديو" كما يقول "ديورنغ" بالأذواق (جملة تفضيلات وتصنيفات، وميول) تبدو طبيعيّة، والتي توجد - كما

¹ ينظر: ستيفان شوفالبييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص 163.

² ينظر: سايمون ديورنغ، الدّراسات الثقافيّة، ص 329-330.

رأينا- ضمن "المظهر" أو (l'habitus) الذي يجمع بين الظروف المادية للحياة والفروق الطبقيّة وفق (العمل، والمال) والعلامات، والممارسات التي من خلالها تضع المجموعات المختلفة نفسها ضمن هرمية اجتماعية.¹

لا يسلم "ديورنغ" بفكرة ارتباط الذوق بالطبقة، كما يشكّ في عمل نظرية "بورديو" خارج الغرب وحبّته في ذلك أنّ هذه الصلة ليس لها الرّخم نفسه في جميع الدّول، ففي مسح أجري بأستراليا لاختبار النظريّة، تبين أنّه في حين أنّه هناك بعض التّفضيلات الثقافيّة متعلّقة جدّاً بالطبقة (إعطاء دروس على البيانو للأطفال) فإنّ التّرابط بين الطبقة والذّوق كان أكثر رخاوة ممّا افترضه "بورديو"، بالإضافة إلى استهانتته بالدّرجة التي يمكن من خلالها أن تنتقل الأذواق بين المجموعات المختلفة، فبعض الأذواق تبدأ في مجموعات صغيرة ونخبويّة، وتصبح مُجمهرة نسبياً (انتقال الموسيقى الكلاسيكيّة إلى قوائم البوب).² يعني القول بفشل تطبيق نظرية "بورديو" في أستراليا بعدم اقتصار تعلّم العزف على البيانو عند الأطفال من الطبقة ذات الذّوق المميّز، ويمكن التّمثيل بما يحدث في مجتمعنا امتلاك منزل فخم مثلاً كعلامة على الانتماء الطبقي، يمكن أن يمتلكه شخص عادي، لكن ذلك لا يدلّ على أنّه ينتمي إلى الطبقة ذات الذّوق العالي.

*الرأسمال الاجتماعي الذي يشمل مختلف العلاقات المؤسّسة بين الأفراد أو المجموعات عن طريق الحفلات، والرّحلات، وغيرها التي تؤسّس لعلاقات صداقة وشراكة بين المنتمين للحقل نفسه،³ لتحقيق فوائد أكثر من خلال عملية الاستثمار ويمكن اعتبار هذا النوع من الرّأسمال بمثابة إستراتيجية الفاعل لاستثمار أفضل لرأسماله أياً كان نوعه سواء كان مادي أو ثقافي، ففي الملنقيات المنظّمة في الجامعات مثلاً، يلتقي فيه كلّ الأشخاص الذين يمتلكون رأسمال ثقافي (شهادات: ماجستير، دكتوراه وغيرها) فالحائز على شهادة الدكتوراه ولم يوظّف بعد، سيحاول تكوين صداقات مع أساتذة يحوزون على رأسمال أكبر، رئيس مخبر مثلاً، ليتمكّن من نشر مقال أو كتاب. نجد

¹ المرجع السابق، ص ن.

² المرجع نفسه، ص 330.

³ Voir : Patrice Bonnewitz, Pierre Bourdieu, vie, œuvres, concepts, p72-73.

"علي الحرب" يختزل هذه الأشكال من الرأسمال السابقة الذكر إلى نوعين: رمزية كالمعتقدات والمنتجات الثقافية، والألقاب العلمية. مادية، كالأموال، والموارد الطبيعية والسلع الاستهلاكية والمنتجات التقنية،¹ وإن كان - حسب رأينا - تصنيف "فيشر" أكثر دقة.

فكما رأينا إذن، فإن الرأسمال الاجتماعي يؤمن - على حدّ تعبير شوفيري وشوفالييه - لشخص ما الاعتراف به وينزع إلى أن يصير نوعاً من المضاعف لقوته عبر أثر الإدماج الرمزي وبهذا فإن شبكة العلاقات، هي نتاج إستراتيجيات استثمار اجتماعي يُظهره الفاعل عن وعي أولاً، يهدف إلى أن يخلق، ويدعم، ويصون، ويُنشط ثانية الروابط التي يمكنه أن يطمح في أي لحظة إلى أن يجلب منها منافع مادية أو رمزية، ويدعم الرأسمال الاجتماعي بإجراءات مؤسسية (حفلات ساهرة ومدارس منتقاة، وأنشطة رياضية من النوع الرفيع، والرالي - سباق السيارات - وغيرها).²

يسعى الرأسمال الاجتماعي إلى إتاحة التبادلات الشرعية وإلى إقصاء التبادلات غير الشرعية بين الفاعلين في الحقل نفسه، فكل أنواع الرأسمال - الاقتصادي، أو الثقافي أو الاجتماعي - تسعى بدرجات متباينة إلى الاشتغال كرأسمال رمزي، عبر الآثار التي يطبعها الرأسمال في الأشخاص من خلال حصوله على اعتراف ظاهري، أو عملي، المرتبط بالهابتوس المبني حسب البنيات التي تشبه الفضاء الذي تولّد فيه.³ يعني هذا أنّ الرأسمال بكل أشكاله يشتغل كرأسمال رمزي، تتوقّف فعاليته على هابتوس الفاعل المطابق للفضاء الذي نشأ فيه، المانح لذلك الرأسمال قيمة.

يمنح الرأسمال الرمزي الذي هو بمثابة ثمرة اعتراف بشرعية موقع ذلك الذي يمتلكه،⁴ بتعبير آخر، يوفر للمهمين السيطرة فهو يؤمن - حسب بورديو - أشكالاً من الهيمنة التي تستلزم التبعية بالنسبة إلى أولئك الذين يسمح الرأسمال الرمزي بالسيطرة عليهم، الذي يتجسد في التقدير والاعتراف، والإيمان، والائتمان، وثقة الآخرين وغيرها.⁵ نلاحظ هنا جعل "بورديو" كلّ القيم التي

¹ ينظر: علي الحرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية: نقد بورديو وتشومسكي، ص30.

² ينظر: ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص164

³ Voir : Pierre Bourdieu, le sens pratique, p285.

⁴ ينظر: ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص166.

⁵ Voir : Pierre Bourdieu, méditations pascaliennes, p200.

لطالما اعتبرها الإنسان جانبا خيرا منه كالنقّة، والائتمان بالآخرين، والصداقة، والحبّ وغيرها مرتبطة بإستراتيجيات الصّراع من أجل السيطرة، هذا ما فعله "نيتشه" في نقده للأخلاق حيث اعتبرها لباسا تكسو الرّوح لإخفاء أو ستر الدّناءة البشريّة، أو قناع للحيوان الكاسر الذي يعيش بداخلنا.¹ على الرّغم من اختلافه عن "بورديو"، فالهدف عند "نيتشه" هو القضاء تماما على الأخلاق التي لطالما سعى الإنسان تحقيقها، وتعويضها بأخلاق تعمل على خدمة إرادة القوّة أمّا " بورديو" فهدفه هو كشف السّتار عن حقيقة تلك الأخلاق، وإن كان "نيتشه" الأسبق لذلك من أجل اجتثاث الأخلاق من جذورها- على الرّغم من أنّ ذلك يجعل من الإنسان حيوانا شرسا- تبقى الأخلاق ضروريّة في حياتنا رغم صدورها من النّفاق (مصلحة)- كما أنّ هناك من يتحلّى بها عن قناعة- وهذا ما قام "بورديو" بالكشف عنه.

وقد تجاوز "بورديو" مفهوم الرّأسمال عند "ماركس" المتحدّد في الجانب المادّي، فقد كان الرّأسمال بالمفهوم الاقتصادي يعني امتلاك ثروات مادية أو مالية الهامة في التّكوين الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية إلى حدّ أنّه يضع بالقوّة الأغنياء مقابل الفقراء، وعمل "بورديو" على أن يبيّن - حسب " شوفيري وشوفالييه"- أنّ هناك أنواعا أخرى من الرّأسمال تلعب دورا هاما أيضا في الديناميكية الاجتماعية، وضدّا عن رؤية اقتصادية مفرطة، فإنّ " بورديو" يطرح لهذه الأنواع الأخرى من الرّأسمال التّحليل الماركسي الذي يؤسّس الرّوابط الاجتماعية، والنّزاعات النّاتجة عنها حول حياة / نزع حياة الثّروة.² لا يدلّ هذا على أنّه استغنى تماما عن الجانب المادّي، بل وسّع من مجالاته، وهذا ما يتبيّن في قول كلّ من "شوفيري وشوفالييه" كون الفلسفة المتنبّاة من طرف " بورديو" هي فلسفة مادية، ومُصارعة، فلا يوجد بديل عن المواجهة الرّمزية، وأكيد- أنّ العالم الاجتماعي يملك سلطة النّذر، والانتزاع من التّصنّع، ومن عدم لزوم الوجود، ومن العبث، ولكن هناك تناقض فكلّ مقدّس له مكمله المدنّس، وكلّ تميّز يُنتج ابتذاله ثمّ أنّ منافسة الوجود الاجتماعي المعروف والمعترف به الذي يُنتج اللامعنى، هو نزاع إلى الأبد من أجل الحياة والموت

¹ ينظر: فريديك نيتشه، هذا هو الإنسان، ص 205.

² المرجع نفسه، ص 162.

الرّمزي.¹ يعني ذلك أنّ الواقع الاجتماعي حبيس فلسفة الثنائيّة التي هي أساس الفكر الإنساني ينتج عن صراع هذه الثنائية اللامعنى أي كلّ قطب يدّعي الحقيقة التي هي بمثابة تحقيق الوجود له، هي بدورها بمثابة اللاحقيقة بالنسبة للطرف الآخر.

بتعبير آخر، أنّ فكرة امتلاك العالم الاجتماعي سلطة منح القيمة أو انتزاعها تبقى سلطة محدودة، فلا يستطيع القضاء على سبيل المثال على كلّ المُبتدل أو الجعل من كلّ شيء ذي قيمة لأنّ وجود المقدّس رهين بوجود المبتدل، والعكس صحيح، ممّا يجعل من نظريّة "بورديو" حبيسة فكرة الثنائيّة التي تأسّس عليها فكر الإنسان، بالرّغم من محاولته الإفلات منها عن طريق نظريّة تعدّد الحقول، وتعدّد تمثيلات الفاعلين الذين يحتلّون مواقع تراتبيّة. إنّتقد "بورديو" بالفكرة نفسها، إذ أعطى فكرة السّيطة انطباع نظرة أحاديّة انطلاقاً من ثنائيّة زوج تصوّري: مُسيطر / مُسيطر عليه مُموّه في تحليله جميع مجالات الحياة، لكنّها عملت على إظهار مدى ارتباط السّلطة بالمعرفة والعنف بالمعنى، مُبلّبة بذلك هذه المعطيات.² بتعبير أدقّ، رغم اختزال "بورديو" العالم الاجتماعي في ثنائيّة الغالب والمغلوب، لكنّه استطاع الكشف عن مدى تعالق مفاهيم العنف والمعنى والسّيطة ليمنحها بذلك بعداً جديداً.

3. العنف الرّمزي:

يتأسّس العنف الرّمزي بواسطة الانتساب الذي لا يستطيع المهيمن عليه إلّا منحه للمهيمن أو للهيمنة، وذلك عندما لا يحظى المهيمن عليه لأجل التّفكير في ذلك أو التّفكير بنفسه أو أفضل من ذلك، التّفكير بعلاقته مع المهيمن، إلّا بأدوات المعرفة المشتركة بينهما والتي هي ليست سوى الشّكل المستدمج لعلاقة الهيمنة التي تُظهر هذه على أنّها طبيعيّة، أي عندما تكون التّرسيمات التي يستخدمها المهيمن عليه ليدرك نفسه ويقيّمها أو ليفهم أو يقيّم المهيمن، هي التّنتاج لاستدمج التّضيدات (classement) طُبعتُ كذلك، كينونته الاجتماعيّة هي التّنتاج.³ يقصد هنا

¹ ينظر: ستيفان شوفالبييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص 76-77.

² المرجع نفسه، ص 179.

³ ينظر: بيير بورديو، الهيمنة الذّكوريّة، ص 62.

أن أدوات التفكير المدمجة داخل جسد المهيمين عليه هي الأدوات نفسها التي فرضها المهيمين. نذكر بعضاً من الأدوات التي يشغل بها هابتوس الأنثى في المجتمعات الأبوية، نجد الضعف والرقّة، والليونة، المتجسّد في سلوكها كمحاولتها لجعل صوتها أرقّ وألطف، كما تحاول أن- لا نقول أن تتصنّع (نادراً ما تفعل ذلك) لأنّها لا تكون في وعيها لما تصدر عنها تلك السلوك- تتخذ موقفاً سلبياً لما ترى فأراً من خلال صراخها أو صعودها على الكرسي، يُجسّد هذا السلوك الأنوثة التي هي أداة خلقها المجتمع الأبوي لخدمة مصلحة المهيمين "الذكر" كي يظهر قوياً، فإذا تصرّفت أو صدر عنها سلوك مغاير لما وضعه المجتمع تُقصى من دائرة الأنوثة والنتيجة الرّفص مثلاً خوف الرجل من المرأة الجريئة. أتذكّر يوماً أنّه سمع صوتي أحد أصدقاء صديقة لي استغرب منه قائلاً بأنني لا أملك صفات الأنوثة وهذا ناتج عن الوسط الذي تكوّن فيه الهابتوس الخاص بذلك الصديق.

ويعرّف " شارودو وشوفالبيه" العنف الرمزي كونه الإكراه الذي بواسطته يتأزر المسيطر عليه مع السيطرة الممارسة عليه، وذلك لأنّه ضحية أنظمة إدراك وتقدير اندمج فيه، تصدر قوّة السيطرة هذه عن إنكار العنف الرمزي الذي تمارسه.¹ يقصد "بورديو" من التآزر التواطؤ الذي هو معرفة وإيمان بقدره المهيمين، يندمج فيها الوعي بالتواطؤ الناتج عن جهل ميكانيزمات التراتب الاجتماعي، بحيث يُقرّم دورهم في دور المتفرّج وينحسر وجودهم في فعل تكريس الهيمنة، يقترب هذا التواطؤ أكثر- حسب "بورديو"- من مفهوم اللاوعي الاجتماعي، أو الأنا الأعلى للحضارة كما ذكره " فرويد" من مفهوم الإيديولوجيا عند "ماركس"،² كون هذه الأخيرة ناتجة عن عملية التفكير والتخطيط.

¹ ينظر: ستيفان شوفالبيه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص 219-220.

² ينظر: بيير بورديو، جان كلود باسرون، إعادة الإنتاج، ص 76-77-78.

المبحث الثاني: نظرية الهابتوس

1. بين الحتمية واللاحتمية:

تتضمن نظرية "بورديو" فكرة اللاحتمية كتوجه من توجهات فكر ما بعد الحداثة بالرغم من بعض القراءات التي استخلصت فكرة الحتمية التي أتت - حسب شوفالبي وشارودو - من جدلية البنيات البانية، والبنيات المبنية، وقد تم إدراكها من طرف البعض كنظرية سجن نسقي تام يشتغل وفق الطبيعة التالية: "تنتج البنيات الهابتوس الذي يحدد الممارسات التي تعيد إنتاج البنيات"¹ مما يجعل الفاعل حبيس الحلقة المفرغة، لكن الجانب المؤد للهابتوس الذي تحدث عنه "بورديو" يُفلت الفاعل من تلك الحتمية - وإن كان مؤقتاً في رأينا - لأنه يمكن للسلوك الجديد أن يغدو مع مرور الأجيال هابتوسا. يؤكد شوفالبي وشفيري " عن فكرة الإفلات من الحتمية في قولهما أنه إذا كان الهابتوس يحدد صيغ الفعل وصيغ الوجود تبعا لمقولات الإدراك، والتقدير التي هي في جزء كبير: نتيجة لشروط الإنتاج هذه، فإنه مبدأ تكيف وارتجال، لأنه يجب عليه أن يتيح للفاعلين إنتاج ممارسات وصيغ وجود، تكون متلائمة لتغيرية الوضعيات، الذين يحملون على مصادفتها في حياتهم اليومية.²

بالإضافة إلى إمكانية تشكيل الهابتوس لصيغ وجود خارج عن تلك المنتجة في الوضعيات الملائمة، هناك أيضا ما أسماه " بورديو" بمواقف الأزمة التي تقطع التكيف الفوري للهابتوس مع المجال. أما المبدأ الأخير الذي يُعطل اشتغال الهابتوس أو تكيفه مع المجال هو الحساب العقلاني والواعي، فقابلية اللجوء إلى مبدأ عقلاني لإنتاج الممارسات لها شروط إمكانها الاجتماعية والاقتصادية الخاصة.³ سنحاول شرح الفكرة بالمثل الموالي.

إذا عزلنا طفلة عن المجتمع (بعدم خروجها إلى الأعراس في القرية، أو عدم ذهابها إلى العين) أو تُهمل من طرف أمها فلا تُلزمها ببعض الأعمال (لا يُنقل إليها الموروث الثقافي الذي نشأت عليه) تقتصر على دورها كأم في توفير الطعام مع تعليمها اللجوء المبكر إلى وسائل الإعلام

¹ ينظر: ستيفان شوفالبي، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص 123.

² المرجع نفسه، ص 124.

³ ينظر: بيير بورديو، بعبارة أخرى، ص 183 - 148.

لقضاء أوقات فراغها خارج واجباتها المدرسية مثلاً، تساهم هذه العوامل على عدم ترسخ هابتوس كامل المرتبط بمحيط الفتاة، مما يخلق أزمة إن لم تعمل هذه الأخيرة على تكوينه، إمّا بتكملة الناقص منه (دون وعي) أو خلق هابتوساً مُتميّزاً (هذا لا يعني الاختفاء الكامل لبعض آثار الهابتوس المتكوّن لديها أثناء طفولتها المبكرة) يحدث ذلك إذا قُدِّر للفتاة أن تلقى تعليماً مُتميّزاً أو سفرها إلى بلد غربي.

أمّا إذا كان الفاعل فاحش الثراء ستتولّد من هابتوسه سلوكات مغايرة لتتولّد عن الهابتوس العادي، يكون ذلك عن وعي من صاحبه أو عن الحساب العقلاني مثلاً، ظاهرة زواج الفنّانات المشهورات برجل أصغر منهنّ سنّاً، وهذا ما فعلته مُغنيّة "البوب" (pop) "مادونا" (Madonna) التي يعيش معها صديقها ذو الأربعة وعشرين ربيعاً، فوضعيتها الاقتصادية سمحت لهابتوسها من إنتاج سلوك مغاير عن السلوك الذي يصدر عن هابتوس عادي- الزّواج من رجل أكبر نظراً لمكوّنات الهابتوس، العاطفي (الشّعور بالأمان، والفخر) الدافع (وضعيتها الاقتصادية جيّدة ليُلبّي حاجياتها) - أمّا في وضعيّة "مادونا" فقد خطّطت لتؤسّس لعلاقة مع شاب أصغر منها ممّا يحيل لفكرة الحرّية المتعلقة بقدرة الاختيار.

يقول "شوفالبيه وشوفيري" عن مشروع "بورديو" أنّه بمثابة جهدٍ للتّجاوز النظري والعملية لبدل الحتميّة والحرّية، يوجد هنا عنصران متقاطعان، يتعلّق الأوّل، بحرّية خاضعة للإكراه أمّا الثّاني، فبحرّية عبر المعرفة، يعني ذلك المتعلّق بتفكير الاعتيادية الذي يسعى إلى الالتحاق بالمنطق الواقعي للممارسات من أجل تخطّي الحتميّة المُستوية إلى "بافلوف" (Pavlov) والحرّية المُستوية إلى "سارتر" (Sartre)¹ ممّا ينفي الحرّية المطلقة عن الإنسان والآليّة عن سلوكه فهو يقع بينهما، وهو نوع من التّوفيق بين المذهبين اللّذين بالغوا فيما ذهبوا إليه بخصوص سلوك الإنسان لأنّه توجد في هذه الحياة التزامات يجب العمل بها وإلاّ ستكون حياته فوضى.

نجد إذن، نوع من الحرّية المُفيدّة، لمّا يُنتج عنصر الهابتوس عدداً لا نهائياً من السلوك انطلاقاً من عدد محدود من الأنظمة المؤلّدة، كما أنّه مُدرّكٌ لعرض هذه الحرّية المضبوطة ومرونة وتعتيد

¹ ينظر: ستيفان شوفالبيه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص 128-129.

لعبة التّحديدات ثمّ اللّعب مع التّحديدات التي تكوّن حقيقة المنطق المشتغل.¹ نفهم من ذلك أنّ المنطق المُكوّن للهابتوس، يمكن أن يتلاعب هذا الأخير ببعض أو بكلّ معاييرهِ لما يعمل على تغييرهِ. كما يسمح هذا الجانب الارتجالي للهابتوس بعرض قوّة الفاعل لإنتاج مواقف وممارسات ملائمة لتتوّع وتغيّرية المواقف التي يجب عليهم مجابتهها في حياتهم.² نجد العكس عند "فوكو" الذي يلغي فاعليّة "الفاعل" مختزلاً دوره في الخضوع للهيمنة الآتية من الخارج (المؤسسة) بينما "بورديو" يبيّن كيف أنّ الفاعل ينتج تلك الهيمنة ليخضع لها فيما بعد.

بالرّغم من تأكيد "بورديو" على تحقيق الهابتوس لشكلٍ تجمعيٍّ للضرورة والحرية حين يتلائم مع قواعد الحقل - حسب شوفالبيه وشوفيري- بمعنى كون تلك الحرية ليست موهمة لأنّها تُطابق استقلالاً ذاتياً وواقعياً، تستطيع أن تصبّ في إبداع ممارسات حقيقيّة لكن ذلك هو نوع من تنفيذ للتلقائيّة أكثر منه للحرية لأنّه - يذكر الباحثان السبب- إذا كان الفعل معيشاً من طرف الفاعل بصفته حرّاً ومن غير إكراه في الحدود التي يكمن فيها مبدأ فعله وقدرته على التكيّف مع الأحداث المفروضة عليه، يبقى أنّ حرية الفعل هذه ليست واعية بالشروط التي تُحددها، وليست مصحوبة بمعرفة إجراءات المُشركة القائمة في أصل تغيير الأنظمة المؤلّدة التي من خلالها تعبّر عن نفسها وتُدرِك قيمتها.³ أي أنّه لما ينتج الهابتوس سلوكاً جديداً ليست حرية، بل هي نوع من التلقائيّة نظراً لجهل الإجراءات المنتجة لذلك السلوك، فإذا سلّمنا بقول الباحثان يعني ذلك النفي التام لتدخّل الوعي أو الحساب العقلاني لدى الفاعل، في حين أنّه نجد "بورديو" يؤكّد على تدخّل هذا الأخير.

صحيح أنّ علم الاجتماع (ينتمي النقد الثقافي إلى العلوم الإنسانيّة وليس إلى العلوم الاجتماعيّة التي تدّعي تحليل الأمور موضوعياً كما يقول "ديورنغ")⁴ أنّ - كغيره من العلوم- يقبل مبدأ الحتميّة باعتباره شكلاً لمبدأ العلة الكافية، العلم الذي يجب عليه تعليل ما هو قائم ويُقرّ أن لا شيء موجود من دون سبب لوجوده ويضيف عالم الاجتماع "اجتماعي" لكن، هناك خلط في

¹ المرجع السابق، ص 129.

² المرجع نفسه، ص ن.

³ المرجع نفسه، ص 130..

⁴ ينظر: سايمون ديورنغ، الدّراسات الثقافيّة، ص 28.

مفهوم "الحتمية" بين شيئين مختلفين تماما: الضّرورة الموضوعيّة الموجودة في الأشياء والضرّورة "المعيشة" الظاهرة للعيان والذاتية، والشّعور بالضرّورة لذلك نجد "بورديو" يرفض الانحياز "للحتمية" أو "الحرية"¹ لنقل أنّ ما يحدث في الطبيعة من تفاعلات كيميائية وموت الكائن الحي هي حتمية، أمّا فيما يرتبط بما يحدث في المجتمع ضرورة أو ميكانيزم خلقه الإنسان.

يتبنّى "بورديو" - حسب شوفالبيه وشوفيري- تصوّرا يعود إلى "باروخ سبينوزا" حول الحرية كمعرفة بالأسباب التي تُحدّنا، فالفاعل ليس له حظّ ليصير "ذاتا" إلاّ إذا صار على علم بالضرّورات وفي المقام الأول بطبيعة البنيات الذهنيّة التي تحدّد تلقائيته، آنذاك، يمنح نفسه إمكانيّة لا يمكن أن ينالها ذلك الذي ليس له وعيّ بالتّحديدات، والذي يجعل من الضرّورة فضيلة،² فمعرفة تلك الضرّورة (الأسباب) تُظهر إمكانيّة الاختيار الموجودة في كلّ علاقة من نوع: إذا كان لدينا كذا، سوف نحصل على كذا، فالحرية التي تتطوي على قبول إذا أو رفضها مجردة من المعنى طالما جهل المرء العلاقة التي تربط هذه "الماذا" "بسوف" فكلّ قانون مجهول هو طبيعة وقدر.³

نجد مثلا قانون الزّواج، فلما نجهل ظروف نشأته والدّوافع، سنعتبره طبيعة وقدرًا أمّا إذا عرفنا الأسباب والدّوافع، ستكون هناك إمكانيّة الاختيار أي سيكون الفاعل حرًا في تطبيقه أم اختراقه (بقاؤه عازيا) لا ننسى أنّه يجب أن تكون هناك شروطا (اقتصاديّة، فكريّة..) ليصدر عنه هذا السلوك وهذا أمرٌ معقول جدّا أي أنّنا لما نعرف أسباب ودوافع اشتغال ميكانيزم ما، يمكن لنا الاختيار شرط توقّرنا على ظروف تساعدنا على ذلك.

¹ ينظر: بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ص 70-71.

² ينظر: ستيفان شوفالبيه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص 132.

³ ينظر: بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ص 72.

2. نقد البنيوية:

تتضمّن نظريّة "بورديو" نقداً للبنيويّة التي تجاهلت في تحليلاتها دور الفاعل بسبب طابعها الموضوعي (كعلم) مختزلة إياه في عمليّة صراعه مع الطّبيعة للحفاظ على وجوده،¹ فهي طريقة تحليل تقوم على النّظريّة اللّغويّة والفكر الأنثروبولوجي اللّذين يركّزان على العلاقات الموجودة بين العناصر في نظام ما بدلاً من العناصر نفسها، ويمكن أن يكون هذا النّسق خرافة أو قصّة أو فِلمًا، أو نوعاً أدبيّاً مُعيّناً، أو الأدب بصفة عامّة، تبحث النّظريّة البنيويّة في نظام العلاقات التي تقدّم المعنى، أمّا الآخر (الفكر الأنثروبولوجي) فيحدّد فقط ما هي العلاقات البارزة بين الأشياء التي يجب اعتبارها كعلامات وإشارات. - تكمن ربّما هنا العلاقة بين البنيوية ودراسة الثقافة- فالأفعال والأحداث لها معنى في علاقتها بالثقافة الموجودة بها التي تقترح أن يُعدّ افتراضياً وليس طبيعياً، كما يمكن أن يُنظر إلى هذه النّقافة على أنّها نظام إشارات، وأعراف، أو قواعد لتفسير هذه العلامات / الإشارات، وهناك علاقة بين هذا النّوع من التّفكير وأعمال "سوسور" (Saussure) كون المفاهيم مختلفة لا تُفهم على أساس محتواها الإيجابي، بل سلبى بعلاقتها بالمعايير الأخرى² فإذا أخذنا مثلاً، كلمة أسود المقابلة لكلمة أبيض، فالمحتوى الدّلالي لكلمة أسود تتضمّن كلّ ما هو سلبى في كلمة أبيض.

وقد جاء هذا الفصل الثّنائي من التّميز السّوسوري بين اللّغة والكلام الذي - حسب "بورديو"- يقلّص "فعل الكلام إلى مجرد تنفيذ"، هذا الإفتراض القبلي لكلّ البنيويّات "المطبّق على تقسيم: ثقافة / سلوك يمنع التّفكير في العلاقة بين كنهين اثنين بطريقة مغايرة عن تلك الخاصّة بالنّمودج وبالتنفيذ، وبالجوهر، والوجود.³ على الرّغم من دور البنيويّة في تكوين "بورديو" - أخذه فكرة كون نماذج التّعارضات يعكس المعنى الخفيّ الكامن-⁴ ليحلّل الأنساق الرّمزيّة في أعماله الإثنولوجيا للمجتمع القبائلي في الجزائر مكتشفاً محدوديّتها. لقد كان "للفي شتراوس" نظرة سانكرونيّة* للبنىات

¹ Voir : Patrice Bonnewitz, Pierre Bourdieu, vie, œuvres, concepts, p10.

*synchronique : qui est relatif à se qui se fait dans le meme temps. أنى

² ينظر: آرثر أيزابجر، النقد الثّقافي: تمهيد مبدئيّ في المفاهيم الرّئيسيّة، ترجمة: وفاء إبراهيم، رمضان يسطاويسى المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص150.

³ Voir : Pierre Bourdieu, le sens pratique, p.55

⁴ المرجع نفسه، ص 152.

اللاواعية تفرض تحديدها على العلاقات الاجتماعية، وهو ما ينزع إلى إبطال الفاعل والتاريخ ليعيد "بورديو" إدراج الفاعلية ليجعل البنيات ديناميّة، فهو يؤرخ المفهوم المجرد للبنية بإقامة مبدأ جدلية البنيات الموضوعية والبنيات الذاتية¹، أي يبرز دور الفاعل في بناء تلك البنية عبر التاريخ عكس البنيوية التي كما يقول عنها "فرانز بواس" (Boas) كونها تدرس الإنسان ككائن اجتماعي يشمل موضوع دراستها جميع ظواهر الحياة الاجتماعية الإنسانية دون تحديد زمني أو مكاني من خلال وضعها القوانين العامة التي تحكم الظواهر الثقافية على حدّ تعبير "راد كليف براون"². كما تجاهل "شترأوس" شروط الإنتاج وإعادة الإنتاج، واستعمال موضوعات رمزية في الحركة التي كانت تُظهر بها المنطق المتأصل، يقصد هنا الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يعيش فيها الفاعلون التاريخيون الممنوحون باستعدادات مُستدامة.³

نفهم ممّا سبق سعي "بورديو" إلى إحداث تجديد في التحليل البنيوي مضيفا إليها مصطلح البنائية، التي تحيل إلى وجودها في العالم الاجتماعي وليس في اللغة، والأساطير، وفي الأنساق الرمزية الخ، بنيات موضوعية مستقلة عن وعي، وإرادة الفاعلين القادرين على توجيهه وكتب ممارساتهم، وتمثلاتهم، أريد أن أقول - يضيف بورديو - يوجد عبر البنائية تكوّن اجتماعي لجزء من أنظمة الإدراك، والفكرة والفعل، المؤلفة لما أسميه الهابتوس ومن ناحية أخرى لبنيات اجتماعية، وبالأخصّ ما أسميه حقولا.⁴

عمل "بورديو" من خلال البنيوية البنائية على جعل الجسد المُستشرك مكان مصادفة جدلية بين زمنين، الزمن البنيوي للاستعدادات المدمجة والزمن البنيوي للأوضاع الاجتماعية، تكمن أصالة هذه البنيوية التقديرية التي وضعت الفعل والبنية في علاقة انطلاقا من نموذج "بنية - هابتوس - ممارسة" - لا يكمن فقط - في أنّه يجعل البنيات المجردة والتزامنية "للفي شترأوس" في السياق

¹ ينظر: ستيفان شوفالبييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص59.

² ينظر: ايكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهري، حسن الشامي، دار المعارف، الطبعة الأولى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، مصر، 1972، ص50-52.

³ ينظر: ستيفان شوفالبييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص61.

⁴ Voir : Pierre Bourdieu, choses dites, collection « le sens commun » édition de Minuit, Paris, 1987, p147.

ويؤرخنها، بل يكمن أيضا، في كونه يجعل من جسد مُستشرك نقطة التقاء هذا التّركيب المُزدوج مُعيدا بذلك إعادة ردّ تجربة الفاعلين المموضعين داخل فضاء هو لهم الذين يمتلكونه كلّ بطريقته بما أنّهم يعيشون فيه داخل وضعيات مغايرة، وبذلك لا تُفهم الممارسة كونها أحاديّة الإشتغال، بل هي مرتبطة بمواقع الفاعلين الذين ترهّنهم.¹ إذن، يختلف معنى بنيوية "بورديو" عن معنى البنيويّة لدى "سوسور" و"شترابوس"، فهي تعني عند "بورديو" أنّ هناك في العالم الاجتماعي نفسه وليس فقط في الأنساق الرّمزيّة مثل، اللّغة، والأسطورة، بنيات موضوعيّة مستقلّة عن وعي ورغبات الفاعلين قادرة على توجيهه أو تقييد ممارساتهم، وتمثّلاتهم. أمّا البناييّة، تعني أنّ هناك توليدا اجتماعيا لمنظومات الإدراك، والفعل، والفكر التي تؤسّس الهابتوس من جهة، وللبنيات الاجتماعيّة أو المجالات ما يُسمّى الطبّقات الاجتماعيّة من جهة أخرى.²

يعني ذلك، عدم انحصار وجود الطّابع البنيوي في الرّموز، والأساطير، بل توجد أيضا في الواقع، أي تُبنى من طرف الهابتوس ويدورها ترسخ هذا الأخير في أجساد الفاعلين، و يمكن تمثيل ذلك بتحليل "بورديو" لثقافة المجتمع القبائلي المُركّز على الفعل الجنسي والأعضاء المُوظّفة فيه بخصائصها المؤوّلة بعد الترميز لها لتدخل في تكوين مفهوم الثقافة الذي صاغه "بورديو" كشكل من أشكال رأس المال (رأس مال ثقافي) بقوانينه المحدّدة للتراكم والتبادل والممارسة،³ أي أنّ عملية بناء الرمز وعملية إعادة بنائه المتعلقة بالأعضاء والفعل الجنسي ستبنى في الوسط وفي الممارسات اليومية للجنسين الثابتة بمرور الزمن مكوّنة رأسمال ثقافي قابل للوراثة.

لنعد إلى كيفية بناء الثنائيات (التّرسيمات) انطلاقا من الأعضاء التناسلية المكوّنة للمعرفة المرتبطة بالجنسين، إذن، لدينا العضو التناسلي الذكوري كمدرك حسيّ يتميّز بالخصائص: مُبهرّ أو فاتح يمثّل: النور أو الحياة، والعضو التناسلي الأنثوي كمدرك حسيّ يتميّز بالخصائص: غامق أو مُعتّم يمثّل الظلام. لدينا تشكّل ثنائيّة: منير / ظلام. بالإضافة إلى تشكّل ثنائيّة أخرى قوّة /

¹ ينظر: ستيفان شوفالبييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، 64.

² ينظر: بيير بورديو، بعبارة أخرى، ص 205.

³ جون سكوت، خمسون عاما اجتماعيا أساسيا: المنظرون المعاصرون، ترجمة: محمود محمد حلي مراجعة: جبور سمعان الشبكة العربية لأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 115. (تصرف)

ضعف التالية، العضو الذكري: صلب وبارز تستنتج القوة و الشدّة، والعضو الأنثوي: رطب ومقوّس (متخفي) تستنتج ليونة وضعف.

حاولنا شرح باختصار كيف تُشكّل البنية المتكوّنة من ترسيمات لتكون منطلق العمليات البنائية للعالم الرمزي (اللغة) الخاص بهوية الجنسين المتكوّنة من محمولات فيزيائية لجسديهما استنتجت منها محمولات نفسية تميّزهما عن بعضهما البعض، ما يعمل على محو الذات¹ هوية الأنثى الحاملة لرموز سلبية مقابل هوية الذكر المسند إليها رموزا إيجابية، وتدخل هذه الرموز المصطنعة في الهويتين لتحلّ مكانهما² أي أنّ الرموز المعاد بناؤها انطلاقا من الرموز الأصلية ستعوّض الجسدين المختلفين وإن كانت لا تعبّر عن حقيقتيهما ككيان.

كما تُستنتج الترسيمات أيضا من " وضع الفوق في الفعل الجنسي"³ للجسد الذكري المتحرك مقابل الجسد الأنثوي في الأسفل الثابت، لتوضع ترسيمة: فوق/ تحت أو أسفل المستنتجة منها فاعلية الذكر/ سكون الأنثى بالرغم من كون الوضعية كما يقول المفكرون ليست طبيعية بل ثقافية، لأنّ نظر الجنسين إلى بعضهما البعض يعني تبادل الاحترام⁴، وأنّه في القديم لم تكن ربما الوضعية موجودة إلا بعد ارتقاء الفكر الإنساني.

سنرى كيف تُنقل البنية الفكرية إلى الواقع الاجتماعي المكوّنة من ثنائيات: (ترسيمات) مُنير / معتم، قويّ/ ضعيف، فوق/ تحت، يسار/ يمين.. وهذا ما يؤكّده "بورديو في كتابه " الهيمنة الذكورية" كون مبدأ التقسيم متأصل أيضا في الأشياء،⁵ فالجزء المعتم في المنزل التقليدي القبائلي، مكان مخصّص لأشياء لها علاقة بالماء (الرتوبة) كالإناء الفخاري

¹ ينظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص119-124.

² ينظر: جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، مراجعة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص27.

³ بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص24.

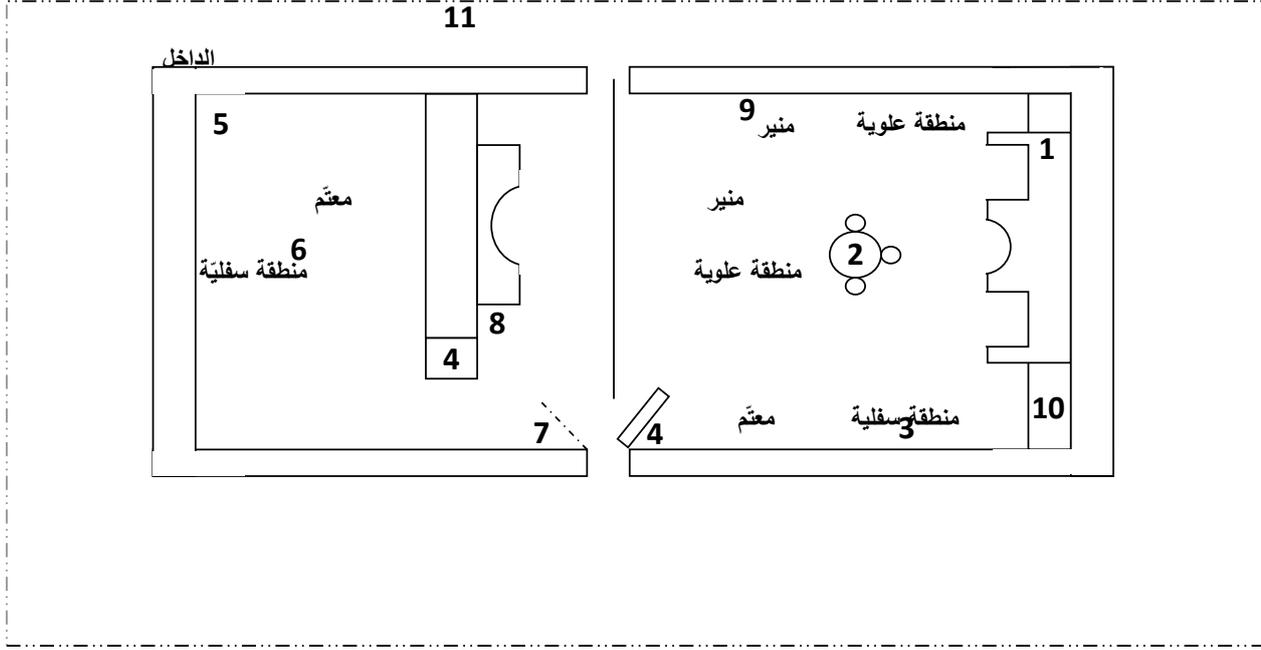
⁴ Voir : Michel Théron, comprendre la culture générale, édition Marketing éditeur des préparations de grandes écoles médecines, Paris, 1991, p24.

⁵ بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص47.(تصرف)

الذي يحفظ فيه، والعشب الأخضر، والحيوانات التي ترمز للحياة، وهو كذلك مكان للجنس والولادة والموت، مقابل المنطقة المرتفعة المضيئة، حيث تحفظ أدوات الطبخ والمصباح المصنوعة من النار والحديد.¹ كما نلاحظ فالأعضاء التناسلية بخصائصها حاضرة مجازياً² في البيت والأشياء المتواجدة فيه، أما عن الأماكن لا بأس من ذكر بعضها، فالبيت مكان خفيّ مخصّص للأنثى، كذلك العين أين تحضر الماء كمكان بعيد عن الأنظار، تقابلها الأماكن الظاهرة المتواجدة بالخارج المخصّصة للذكر كالمسجد، والسوق، والمقهى.. المجدّدة لترسيمة: خفيّ/ ظاهر. تتجسّد البنية إذن في كوسمولوجيا الجنسين كالتالي: المنطقة المنيرة للبيت مخصّصة للذكر، يتواجد فيها كلّ ما يحيل إلى الشدّة، والقوّة (الأواني المصنوعة من الحديد) الكانون (النار) الموافقة أيضاً للفوق البندقيّة المعلّقة على الحائط المقابل للحائط المظلم، وتقابل المنطقة العليا المنيرة المنطقة المخصّصة للأنثى الموجودة في الأسفل، والمكان المعتمّ، أين تقوم بأعمالها ويبين التخطيط أدناه - وضعه "بورديو" مع بعض التعديلات التي أدخلناها - تجسّد البنية مع الثنائيات المكوّنة لها في المنزل التقليدي القبائلي:

¹ Voir : Pierre Bourdieu, le sens pratique, les éditions de minuit, Paris, 1980, p443.

ينظر: بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص30.²



الخارج

يمثل الشكل (1) تجسد البينية المكونة من ترسيمات في الواقع (الشكل معدّل) من كتاب:

Pierre Bourdieu, le sens pratique, p 442.

أ. المنطقة العليا المنيرة المخصصة للذكر:

2 الكانون	1 مكان وضع أدوات مصنوعة من الحديد (مصباح، أواني..)
10 حفظ البذور للزرع	9 مكان تعليق البندقية

ب. المنطقة السفلية المُعتمّة المخصصة للأنثى:

3 مكان النوم (ممارسة الفعل الجنسي)	4 مكان حفظ الماء
6 الإسطبل	5 وضع الحطب
... حدود مجال المهيمين عليه	7 مكان وضع أدوات العمل في الحقل (محول..)
11 حقل	8 مكان وضع العشب الأخضر

لا تقتصر عملية تجسّد البنية في الواقع القبائلي، بل تتمظهر أيضا في أعمال الرّجل والمرأة بحيث يُبنى الواقع القبائلي وفق نفس الترسيمات المتأصلة في الأجساد على شكل استعدادات التي يتمّ وفقها تقسيم العمل،¹ بمعنى أنّ الممارسات تكون مطابقة للترسيمات الموجودة في الذهن بفضل الاستعدادات المرسخة في الجسد والذّهن، فكلّ ممارسات الأنثى، تمارسها في الأماكن السفلية والمعتمّة من المنزل،² نجد الشيء نفسه في ممارسات الرّجل في المنطقة الظاهرة غير المتخفية، وهذا هو سبب اختلاف الأعمال المنسوبة للمرأة والرّجل في المجتمع التقليدي القبائلي وتُرجع ذلك "بن حثيرة" إلى جسد المرأة الباعث على الإغراء، عكس الرّجل الذي يتمتع بالحرية والتحرك،³ وهو سبب معقول جدّا خاصّة وأنّ كوسمولوجيا الجنسين مبنية على عملية إدراك الظاهرة الجنسيّة (الأعضاء التّناسليّة، والفعل الجنسي).

ممارسات الرّجل: النفّض (الزيتون)، والإسقاط (أثناء قطع الأشجار) - حمل العارضة* يتواجد جسده في وضعيّة استقامة، مقابل ممارسات الأنثى: الجمع، والعزق، وحمل الأحجار** التي يكون فيها جسدها في وضعيّة إنحاء، تتجسد هنا ترسيمة: مستقيم / مقوّس. أمّا أفعال: الطبخ - الغزل - الطّحن والاعتناء المرتبطة بالداخل، مقابل ممارسات: الرعي، الحرث، التسوّق المرتبطة بالخارج، تتجسد هنا ترسيمة: داخل/ خارج. كما أنّ أفعال النفّض، والقطع، والبناء تتطلّب الصعود للأعلى مقابل أفعال: الجمع العزق الطحن والغسل تتجسد بها ترسيمة: أعلى/ أسفل التي تذكرنا بوضعية الفعل الجنسي***.

¹ Voir : Pierre Bourdieu, le sens pratique, p 356.

² المرجع نفسه، ص 445.

³ ينظر: صوفية السّحيري بن حثيرة، الجسد والمجتمع، دار محمد علي، تونس، الطبعة الأولى، 2008 ص 103.

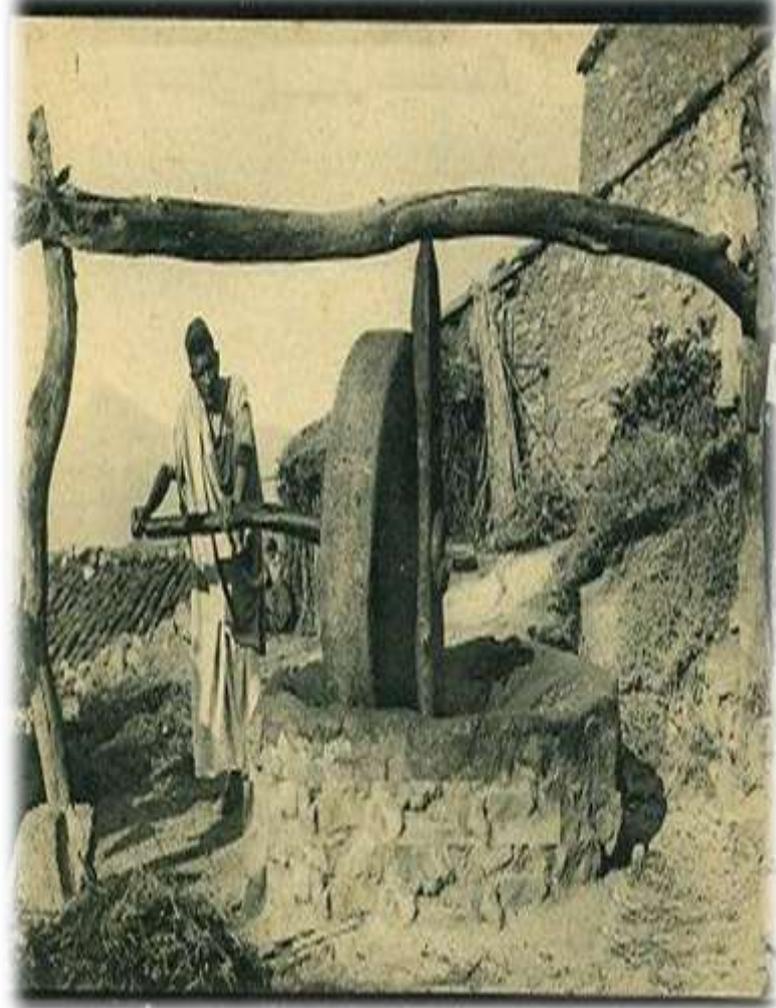
* قطعة خشب عريضة يُبنى بها السقف.

** تحمل المرأة كذلك الماء على ظهرها في قرية مصنوعة من الفخّار، أو من جلد الماعز، ومازالت هذه الظاهرة إلى يومنا هذا في بعض المناطق (دائرة الأريعاء ناث يراثن) Fort - national وإن اختلفت الوسيلة التي يُحمل فيها الماء.

*** وردت الممارسات المجسّدة لترسيمات البنية في جدول - حاولنا استخلاص الممارسات وما يقابلها من التّثانيات (أعلى/ أسفل، مستقيم / مقوّس، ظاهر / متخفي...) في كتاب "le sens pratique" ص 358.



الصورة (2)



الصورة (1)



الصورة (3)

بعض ممارسات الرّجل التي تجسد الثّنائيات المكوّنة لبنية كوسموس الواقع القبائلي (حرث، عجن، بناء) (مستقيم، ظاهر، قوّة جاف) التي ترفع الجسد نحو الأعلى



الصورة (5)



الصورة (4)



الصورة (6)¹ تمثل الصور بعض ممارسات المرأة (حمل الأغصان، جمع الزيتون، الطبخ) المجسدة للتثاثيرات المكونة للبنية (مقوس، متخفي، ضعف،...) التي تجذب الجسد الأنثوي نحو الأرض.

¹ الصور (1) (2) (3) (4) (5) (6) من المواقع:

www.google.fr/femmekabyletraditionnelle vu le 05-04-2018

www.google.fr/travailtraditionnelkabyle

المبحث الثالث: اشتغال الهيمنة

عالج " بورديو" كغيره من المفكرين ما بعد الحداثيين فكرة السيطرة، فواء - على حدّ تعبير شوفالييه وشوفيري- مفهوم السيطرة، تتجمّع ظواهر اجتماعية متنوّعة مثل، مواقع وممارسات وهابتوس.. لينتهي مثلهم بطريقة أو بأخرى إلى تأسيس نماذج تأويلية لتحليل البنيات العامة للترابعية الاجتماعية، والثقافية التي تميّز الجماعات المسيطرة (الغالبية) والجماعات المسيطر عليها (المغلوبة) داخل المجتمعات.¹ لقد شاع في فكر ما بعد الحداثة كما رأينا الحديث عن مفهوم "الهيمنة" أو "السيطرة" فهل يعينان الشيء نفسه؟ أم هناك اختلاف كما يعتقد الجميع؟

1. مفهوم الهيمنة / السيطرة:

جاء مفهوم "سيطرة" في إحدى موسوعات علم الاجتماع مرادفاً للهيمنة (domination) الذي يعني الامتثال عن طريق القهر فالأفراد قد يمارسون القوة بعضهم على بعض الآخر، أي السيطرة سواء باستخدام القوة الغاشمة أو على أساس أنّ من تمارس معهم هذه القوة يتخيلونها بوصفها قوة شرعية".² أمّا في علم النفس، فنجد مصطلحاً آخر هو السيادة وهي حالة نفسية، أو فيزيولوجية، يكون لها الأسبقية على غيرها من الحالات والخصائص، كما أنّها نزعة إلى التحكم في الآخرين.³ نلاحظ المعنى نفسه وإن تباينت التسميات.

لكن ما لاحظناه هو تداول أكثر لمفهوم الهيمنة الذي وضعه "غرامشي" * (Antonio Gramsci) يشمل التعريف التقليدي للمصطلح مفهوم السيادة والتحكّم والسيطرة السياسية، لا سيما الدول ذات السيادة ليوظفه بمعنى مختلف حيث يرى أنّ للهيمنة مضامين ثقافية نفسية، أي كيف كانت

¹ ينظر: ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص 188.

² جوردون ماريشان، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الأول، ترجمة: محمد الجوهري، هناء الجوهري وآخرون، مراجعة وتقديم: محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الثانية، 2007، ص 718.

³ ينظر: عبدالعزيز، معجم علم النفس والتربية، ج1، إعداد: فؤاد أبو حطب، محمد سيف الدين فهمي، تنفيذ: سعد الحرب المطابع الأميرية، مصر، 1974، ص 47.

* فيلسوف ماركسي ايطالي (1891-1937).

الطبقات المسيطرة قادرة على إقناع هؤلاء الذين تستغلهم، كون موقفهم طبيعي وبالتالي هو موقف عالمي (Universal) ومن ثم لا يمكن تغيير ما هو قائم بالفعل.

يفسر " آيزنجر" ما ذهب إليه "غرامشي" كون المؤسسات الثقافية (المكونة للبنية الفوقية) هي المؤسسات المهيمنة وليست البنية التحتية والعلاقات الاقتصادية، كما تلعب دور إقناع الناس على قبول الوضع القائم كما هو¹ وإن كان يركّز، كما لاحظنا وإن عكس الوضع، على الطبقات مثلما فعل "ماركس". نشير فقط أنّ الطبقة عند "بورديو" ليس بالمعنى الماركسي أي بوصفها جماعة مُعبّئة في سبيل أهداف مُشتركة خصوصا ضدّ طبقة أخرى فالقربُ في الفضاء الاجتماعي، يوُلّد طبقة مُحتلمة ليست دائما طبقة واقعية، بتعبير آخر، كون الطبقات الاجتماعية غير موجودة وما يوجد هو فضاء اجتماعي، فضاء اختلافات فالخطأ كامن - حسب شوفالييه وشوفيري - في أنّ "بورديو" نظر إلى أنّ الطبقة الوحيدة ليست واقع الشيء، ما دامت غير معروفة ومُعترف بها.² يتحدّث هنا عن طبقات كثيرة عوض الطبقة بمعناها الثنائي عند "ماركس" (برجوازية / بروتاريا) كما أنّ الطبقة عند "بورديو" مفهوم مرّن يمكن أن تتكوّن بين الفينة والأخرى كونها نتاج تصنيفات وخصوصا نهاية صراع تصنيفات كصراع رمزي وسياسي من أجل فرض رؤية للعالم الاجتماعي وتوجد على الدوام - كما يشرح شوفالييه وشوفيري - اختلافات وتميّزات أكثر ممّا هو فكر طبقات واقعية.³ يقصد هنا الحقول المُكونة للعالم الاجتماعي.

ويتضمّن - حسب ريموند وليامز (Raymond Williams) - مفهوم الهيمنة ويتجاوز أيضا مفهومين: الأوّل، الثقافة، من حيث كونها عملية اجتماعية كلية يحدّد، ويشكّل البشر فيها حياتهم الكلية، أمّا المفهوم الثاني، هو الإيديولوجيا، في أيّ معنى من معاني الماركسية، ونجد فيها منظومة من المعاني، والقيم، تعبّر وتكشف عن مصالح طبقة بعينها. تتجاوز الثقافة كما تحدّدت من قبل في

¹ ينظر: آرثر أيزنجر، النقد الثقافي: تمهيد مبدئي في المفاهيم الرئيسية، ترجمة: وفاء إبراهيم، رمضان يسطاويسي المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص108.

² ينظر: ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص197.

³ المرجع نفسه، ص198.

إصرارها على الارتباط بالعملية الاجتماعية برمتها من حيث تَوَزُّع مكامن القوة، والتأثير بطريقة دقيقة وبمجرد الاعتراف بكلية الهيمنة، إنّما ينطوي على تسليمنا بأنّ الهيمنة تتجاوز مفهوم الإيديولوجيا فما هو حاسم ليس فحسب الوعي بنظام الأفكار، والمعتقدات، وإنّما الوعي بالعملية المعاشة كلّها التي نظّمها عملياً معاني وقيم محدّدة وسائدة، وتختلف الهيمنة عن الإيديولوجيا كونها أكثر انتشاراً وأكثر تجريداً، كما أنّها تسيطر على حياتنا وعلى تصوّراتنا، فهي عالم لا رجعة فيه.¹ لنقل أنّ مفهوم الهيمنة أصبح يشمل كلّ المجالات المذكورة، الثقافة بمفهومها العام، والسياسة وكلّ نشاطات الإنسانية أمّا القول بعالم لا رجعة فيه يتضمّن فكرة استحالة تحقّق القيم التي لطالما هلّل بها فكر الحداثة لأنّ بناء الوضع الاجتماعي على الهيمنة معناه عدم وجود المساواة.

يقود التحليل الذي قام به "بورديو" - يقول شوفالبي وشوفيري- انطلاقاً من تصوّرات السّلطة الرّمزيّة، والعنف الرّمزي لأشكال أخرى من السّيطة، حيث يستخلص وجوها عديدة للسيطرة ليتفحص فكرة أنّ هذه السّلط تملك الفعالية الرّمزية كقاسم مشترك، يمنحه إياها تطابق البنيات الموضوعيّة مع البنيات الذاتيّة التي تعبّر فيها هذه السّلط عن نفسها.² كما أنّ هذه السّيطة - يضيف شوفيري وشوفالبييه- كما هو الحال عند " فوكو" - الذي يختزل السّلطة في العنف³ - تُضفي أشكالاً متنوّعة غير قابلة للاختزال التي تتميز خلافاً تبعاً للحقول الاجتماعية المعنيّة، وأشكال السّيطة المرتبطة بها، اقتصادية، وجنسيّة ولسانيّة، وإثنيّة الخ، كالسّيطة الذكوريّة في العالم الأسري والعلاقة بين المعلّم والتلميذ في المدرسة أو العلاقة التبعيّة بين كاتبين داخل الحقل الأدبي.⁴

إنّ أصالة "بورديو" - حسب " شوفيري وشوفالبييه" - لا تأتي من تنويهه إلى أنّ المسيطر عليهم يساهمون في السّيطة الخاصّة عليهم، لكن لما يبيّن أنّ انخراطهم يقوم على التّركيب الاجتماعي " لأدواتهم المعرفيّة" أي لمقولات إدراكهم وتقديرهم للعالم الاجتماعي ومبادئ

¹ ينظر: آرثر أيزابجر، النقد الثقافي، ص 108 - 109.

² ينظر: ستيفان شوفالبييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص 189.

³ ينظر: بيير بورديو، جان كلود باسرون، إعادة الإنتاج، ص 55.

⁴ المرجع نفسه، ص 194.

ترانبيته¹. رغم تخلّل الهيمنة إلى كلّ شيء وكون المعرفة معرفة الاجتماعية، فقد تمّ الكشف عن طرق اشتغالها من طرف بعض الأشخاص الذين تمّ تطويعهم اجتماعيًا على نحو غير كامل لذلك فهم يملكون القدرة على رؤية الأشياء على حقيقتها بخلاف أولئك الذين طوّعوا تماما اجتماعيا فهم من تمّ لا يرون الأشياء على حقيقتها،² يقصد هنا علماء الاجتماع والفلاسفة وغيرهم، الذين كشفوا عما يتسرّر خلف الوضع الاجتماعي، وإن تُؤاخذ بعض الشّيء " آيزابجر" حديثه عن حقيقة الأشياء لأنّ ذلك يوقع - حسب ما فهمناه- نظرية "بورديو" في ما تنقده أي وجود حقيقة ستكشف عنه تلك النظريّة.

يسمح لنا ما سبق، القول أنّ الهيمنة بمفهومها الجديد هي نفسه السيّطرة عند "بورديو" تشمل كلّ مجالات الحياة السياسيّة، والاجتماعيّة، والفنيّة وغيرها، ولا ننسى بأنّها تمارس خفية في الجسد وبالجسد أو امتداداته على معنى الرّمز، والمعنى، لذلك كثيرا ما يحيل "بورديو" في حديثه عن شرعيّة الهيمنة إلى "فيبر" (Weber) بيدّ أنّه ما يبدو إضافة تُحسب "لبورديو" هو كشفه لآليات الهيمنة عبر الرّأسمال الرّمزي، وقد سمّاها "بالخيما الرّمزية" التي هي "قوة سحرية" تجعل من كلّ خاصيّة أيّا كانت، قوة جسديّة، أو ثروة، أو قوة حربيّة، أو موهبة، أو معرفة رأسمال رمزي.³ صحيح هناك حديث عن الجسد عند "فوكو" وإن كان بشكل أعمّ مقارنة "ببورديو"، ففي حديث "فوكو" عن خطاب السلطة المصطنع من الواقع، يقول بأنّه ليس مجرد مجموعة من الأدلّة التي تشير إلى مضامين أو تصوّرات، بل هو أيضا ممارسات تتكوّن من خلالها الموضوعات المتحدّث عنها،⁴ تعمل تلك الخطابات على تحيين المعارف المتجسّدة في الأجساد وبالإرادات.⁵ يذكر لنا مثلا عن تلك الخطابات، هو خطاب الأخلاق المندمجة في الآلة الانضباطية التي تعمل على

¹ ينظر: ستيفان شوفالبييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص220.

² ينظر: آرثر آيزابجر، النقد الثقافي، ص110.

³ ينظر: بيير بورديو، جان كلود باسرون، إعادة الإنتاج، ص55 - 56.

⁴ ينظر: ميشيل فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة: سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، لبنان - بيروت، المغرب- الدار البيضاء الطبعة الثانية، 1987، ص47.

⁵ ينظر: حسن المصدق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة(1): تقنيات السيطرة على الجسد في أعمال ميشيل فوكو الفلسفية، صحيفة العرب، 26 جويلية 2007.

إنتاج جسد مُنمَّط، المشتغل حسب المواصفات المعرفية لتقلب تلك "الطاقة الناتجة عن الجسد المحكوم عليه، ليجعل منها علاقة تبعية صارمة.¹ نلاحظ في حديث "فوكو" عن الجسد، كونه جسدا متأثراً (مهيمناً عليه من الخارج) أو بتعبير "إيجلتون" مفعول به،² متأثراً فحسب وليس مؤثراً كما هو عند "بورديو"، بحكم أنه هو من يبني ويعيد بناء تلك الهيمنة، كون الجسد مُزوّد بنظام مرجعيّات من أجل بناء فضاء،³ بفضل العمل البيداغوجي - الذي ينزع إلى إنتاج الجهل بالحقيقة الموضوعيّة للاعتباط الثقافي - كعملية تلقين طويلة أو عبر التّبذ كي يُنتج "هابتوسا" باعتباره نتاجاً لاستبطان مبادئ اعتباط ثقافي قادر أن يتأبّد لما ينتهي الفعل البيداغوجي،⁴ وهذا ما يؤكّد قول "إيجلتون" حيث أصبح الفرد يتكامل جسده مع هويّته، إذ غدا أكثر الأشياء التي تشغل ما بعد الحداثة، فالإتجاه الجنسي قد بدأ - كما أعلن "فيليب لاركين" (Philip Larkin) الشاعر والرّوائي البريطاني - في الستينات وبعد أن همدتْ جذوة الطّاقات الثّوريّة حلّ محلّها الإهتمام بالجسد، ويُضيف "إيجلتون" عن فكرة كون الجسد مفعول به (objet) أنّها الخاصيّة التي تميّز أيّ شيء أكثر إبداعاً، فلو أنّك لم تفعلْ بي شيئاً لما كان هناك مجال للحديث عن أيّة علاقة متبادلة بيننا.⁵ تُثبت ما سبق الدّراسة الميدانيّة للمجتمع القبائلي التي قام بها "بورديو" الذي أسّس البنية الفكرية الثقافيّة على الجسد والفعل الجنسي التي تحيل إلى مركزيّة هذين الأخيرين.

ولما يتحدّث "فوكو" عن عملية تحيين المعارف المتجسّدة في الأجساد، لا يذكر لنا كيفية تجسّدها في حين أنّ "بورديو" وظّف مفهوم "الاستعداد" ليشرح ذلك، ومن خلال ملاحظة الهيمنة عند "فوكو"، نجد أنّ المهيمناً يبقى مهيمناً والمهيمناً عليه مغلوب عليه في حين أنّ هناك إمكانيّة تغيير المواقع من خلال امتلاك مقدار معيّن من الرّأس المال الرّمزي المتحوّل عن الرّأس المال الاقتصادي وبالرّغم من بعض الاختلافات - التي نقول عنها طفيفة - بين "فوكو" و"بورديو"

¹ ينظر: ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت 1990، ص 36-37-159.

² ينظر: تيري إيجلتون، أوهم ما بعد الحداثة، ص 123.

³ ينظر: ستيفان شوفالبييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص 118.

⁴ ينظر: بيير بورديو، جان كلود باسرون، إعادة الإنتاج، ص 124-135-136-147.

⁵ ينظر: تيري إيجلتون، أوهم ما بعد الحداثة، ص 119.

لا ننسى فضل الأوّل على الثّاني وإن كان "بورديو" أكثر تفصيلاً- أو إذا وظّفنا ما قاله في بداية الفصل- فقد واصل ودقّق فيما تعرّض له السّابقون.

وقبل أن ننهي الفصل لا بأس من التّعرّض إلى نقطة أخيرة في مسألة مهمّة اتّسم بها فكر ما بعد الحداثة المتمثّلة في فكرة غياب الغائيّة، "فبورديو" من المفكّرين الذين يرون غياب الغاية النّهائيّة عكس ما فعلته الماركسيّة التي ترى أنّ المجتمعات (البروليتاريا) في كفاحها ضدّ البرجوازيّة ستؤول حتماً إلى مرحلة رخاء (توفّر كلّ شيء) وعدم الاستغلال والمساواة، كتحوّل لما قالت المسيحيّة بأنّه سينتهي العالم بذهاب الأختيار إلى الجنّة وعقاب الأشرار، أمّا عند "بورديو" ليس هناك غاية نهائيّة للمسيرة الإنسانيّة، ببساطة، يفهم الفاعلون الاجتماعيّون اللّعب، ويتبنّوا كمّيّة كبيرة من المخطّطات العمليّة للإدراك والتّقدير، تعمل كأدوات بناء للواقع، مثل مبدأ رؤية، وتقسيم للكون الذي يتحرّكون فيه وهم لا يحتاجون وضع أهداف ممارساتهم كغايات، فهم ليسوا ذوات في مواجهة موضوع، هم مُغرّقون في شؤونهم، وحاضرون لما سيأتي، وما سيُعمل، عمليّون (pragma) باليونانيّة، يتمتّعون بحسّ تلقائي (praxis) لا يطرحُ باعتباره موضوع تفكير أو إمكانيّة مستهدفة من خلال مشروع، بل مطبوعة في حاضر اللّعب.¹

ولتتحقّق الهيمنة في مجتمع ما أو في حقل ما، يجب أن يوظّف المهيمن إستراتيجيات معيّنة تجعل من المهيمن عليه يخضع لها من غير وعي منه، لذلك فقد إرتأينا إلى أخذ نموذج من هذه الخطابات في الفصل التّطبيقي التي ينتجها أحد الحقول التي تعرّض إليها "بورديو" وهو الخطاب الذي ينتجه الحقل الإعلاميّ، وقد ركّزنا على البرامج المخصّصة للجرائم الواقعية في أحد المجتمعات العربيّة كي نعرف طريقة اشتغال أبرز أدوات الهيمنة، نقصد بها التلاعب كما بيّنا طريقة اشتغال هذه الأخيرة في بعض قصص الأطفال المعاد إنتاجها ضمن أفلام الأنمي التي تُدرج ضمن هذا الخطاب كي نستخلص القيم الأخلاقيّة والجماليّة الموظّفة المتناسبة مع قيم السّوق.

¹ ينظر: ستيفان شوفالبييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ص180.

الفصل الثالث

التلاعب بالعقول في الخطاب

التلفزيوني

المبحث الأول: مفهوم التلاعب

المبحث الثاني: الشاشة مرآة نرجس

المبحث الثالث: الاستحواذ على الجمهور

تقديم:

نعيش اليوم في عصر التكنولوجيا والإعلام والتواصل، عصر تقاربت فيه البلدان والثقافات واختفت الحدود، ولم يعد هناك مكان منعزل، كلنا نعرف بعضنا البعض رغم المسافات الطويلة التي تفصل بيننا، كما نستطيع التواصل وتكوين صداقات مع مختلف الأجناس، فبفضل الإعلام نتعرف على تقاليد وطريقة عيش الكثيرين حتى وإن كنا لا نفهم لغتهم، إذ يمكن لنا التّحاور بلغة الصّورة، هذا ما تقوم به شاشة التلفزيون بالرّغم من أنّ الإنترنت قد احتوى هذه الوسيلة الإعلامية خاصة وأتّه يقدّم لنا أكثر من وظيفة المشاهدة السّلبية، فيمكن أن تكون لنا ردّة فعل على برنامج أو قرار حكومي، كما يمكننا من شراء أشياء وحتى العمل بنقرة واحدة دون التّحرّك من البيت، لكن سنركّز على التلفزيون، كناقل لمعرفة خطاب السّلطة¹ الذي هو الأسبق في مجال الإعلام بعد الصّحف والجرائد والمذيع، الهدف من ذلك تبيين دور آخر سلبي لهذا الجهاز الذي لُقّب بالعلبة السّحرية، ونحن مُجبّرون على ذكر الإنترنت في بعض النّقاط لنرى ما يتخفّى وراء وظائف تقديم المعلومات وتنقيف الجماهير، وتسليتها، وقد أشار الكثير من النّقاد ومخصّصو الإعلام إلى ما يُدعى بالتلاعب فما المقصود به ؟ وما هي العلاقة الموجودة بين عملية التلاعب والخطاب المتضمّن للمعرفة التي ينقلها التلفزيون ؟

المبحث الأوّل: التلاعب

1. المفهوم والخصائص:

كلمة " تلاعب " (manipulation) ذاتها لها جذر لاتيني هو (manus) - أي اليد (manipulus) قبضة، حفنة، من (manus) و (ple) - مليء. تُفسّر هذه الكلمة في معاجم اللّغات الأوربية على أنّها تعامل مع الأهداف بنوايا وأهداف محدّدة، مثلاً، الإدارة اليدوية، فحص الطّبيب للمريض بالأيدي إلخ) والقصد هو أنّ مثل هذه الأعمال تتطلّب مهارة وحذق، أدوات

¹ ينظر: حسن المصدق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السّلطة(6): أنظمة الحقيقة وبنيات المجتمعات في فلسفة ميشيل فوكو، صحيفة العرب، الخميس 30 أوت 2007.

التحكّم بالآليات في التّقنيّة التي تُعدّ بمعنى من المعاني امتدادا لليد (العتلات، القبضات) تُسمّى أدوات التّلاعب (manipulator) ومن العمل مع الموادّ النّشطة إشعاعيا يُعرف أدوات التّلاعب التي تقلّد ببساطة اليد البشريّة. من هنا نشأ المعنى المجازي المعاصر لهذه الكلمة وهو التعامل الحذق مع الناس كما التعامل مع الأشياء والأهداف.¹

وتشير "آن ساكي" (Anne Staquet) في محاضرتها عن التلاعب أنّه نوع من السلوك أو الكلام لجعل الآخر يفعل ما لا يريد القيام به دون وعي منه يخدم مصالح المتلاعب، وتتكوّن عملية التلاعب من قطبين، أولاً، المتلاعب، ثانياً، المتلاعب به الذي يعتقد بأنّه يتصرّف بحريّة وفي ذلك تكمن الخطورة،² يمكن إذن اعتبار التّلاعب نوعاً من العنف الرّمزي، إذا أخذنا بعين الاعتبار المؤشّرات الثلاثة التي حدّدها "موزا"، أولاً، هو نوع من التّأثير الرّوحي النّفسي، يكون هدف المتلاعب الرّوح والبنية النّفسيّة للشخصية الإنسانيّة. ثانياً، كون التلاعب نوع من التّأثير المخفي، لا ينبغي أن تكون حقيقة وقوعه ملحوظة من قبل المستهدف بالتلاعب لأنّ ذلك يلحق الضّرر بالمتلاعب. ثالثاً وأخيراً، يتطلّب التّلاعب مهارة ومعارف كبرى.³

يتم التلاعب بعدة وسائل أبرزها: وسائل الإعلام، والسلوك، واللغة، والأرقام، والتسويق.⁴ سنحاول إدماج الوسائل الأخرى ضمن وسيلة الإعلام المنتشرة في البيوت وهي التلفزيون مُركّزين على السلوك، واللغة، والصّورة، رغم أنّ "موزا" يرفض إدراج آداب السلوك (Etiquette) مثل المجاملات، واللياقة..). أي التّأثير في سلوك المحيطين من خلال الاستعارات، والصّمت، ولغة الإشارات المفهومة فقط في الثقافة المعينيّة، فإذا فهم الإنسان الإشارة فإنّ مغزى مخاطبته يكون

¹ ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ترجمة: عياد عيد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2012 ص37.

² Anne Staquet, conference d'introduction « de l'importance de la manipulation », cycle de conférence « l'art de la fourberie et de la manipulation », Université de Mons. Du site : <https://www.youtube.com> vu le 17-05-2017.

³ ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص38-39.

⁴ Anne Staquet, conference d'introduction « de l'importance de la manipulation », cycle de conférence « l'art de la fourberie et de la manipulation », Université de Mons.

واضحاً، لا تُشكّل سراً¹ ولكن يمكن أن يكون تلاعباً في حالة ما إذا استُغلت في الخطاب الإعلامي، أو حتى في العلاقات العادية كـرغبة تأثير رجل في امرأة لما يدعوها لتناول العشاء حسب "آن ساكي". لنرى كيف يكون التلاعب بتوظيف الاستعارات والسلوك وغيرها في الخطابات الإعلامية التي اخترناها.

2. تقنيات التلاعب:

بدأت مقارنة الدراسات الثقافية للتلفاز عندما طوّر "ريموند ويليامز" مفهوم "التدفق" ففي أثناء زيارته للولايات المتحدة الأمريكية شغل التلفاز في الفندق، لاحظ تكوّن المشاهد المسائيّة من سيل متواصل من البرامج، والدعايات، والإعلانات، لم يقدّم أيّ مذيع ترفيه المساء، تُقدّم العروض شرائح معيّنة من المشاهدين "ديموغرافيات" إلى المعلنين، وتجري جدولة وقت الذروة إلى "سلاسل" يجري ضمنها تصميم تعاقب مجموعة من العروض، كي تبقى بعض الديموغرافيات تشاهد البرنامج تلو الآخر، مع إيلاء اهتمام مُتأنّ إلى تبدّلات المشاهدين التي تفرضها أحداث الحياة الواقعيّة - وجبة عائليّة، وأوقات النوم² - يتولّى المعلنين بتمويل القنوات مقابل تقديم هذه الأخيرة المشاهدين كزيائن لمنوّجاتهم أثناء الفواصل، تُخصّص مثلاً، الفترة الصباحية ابتداءً من الساعة الخامسة صباحاً إلى السابعة لفتة لا تتجاوز أعمارها خمسة عشر سنة (الأطفال) تُعرض فيها برامج الرسوم المتحرّكة ترافقها فواصل إشهارية تُقدّم فيها منوّجات مصنوعة خصيصاً للأطفال كالألعاب، والمأكولات الحلوة (kinder surprise..) ومجموعة من الكتب والقصص، وأدوية للأطفال وغيرها، تليها المسلسلات الموجّهة للماكنات في البيت مثل المسلسل الأمريكي (les feux de l'amour) الذي يُقدّم على القناة الفرنسيّة الأولى (TF1) تُغيّر في هذه المرحلة نوعية الإعلانات مثلاً، تقديم إعلان لعطر أو أحمر شفاه، أو صبغة شعر..، أمّا بالنسبة للرجال، يُقدّم لهم إشهار لسيارة أو طقم أسنان للعجزة وغيرها.

¹ ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص40.

² ينظر: سايمون ديورنغ، الدراسات الثقافية: مقدّمة نقدية، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 2015، ص192.

تكون الدعاية أيضا ضمن المسلسلات، فلما تشاهد المرأة مسلسل (les feux de l'amour) أو مسلسل (amour, gloir et beauté) تهتم أكثر بطريقة لباس الممثلات، وطريقة تسريح الشعر مما يدفعها إلى تقليدهن من خلال اقتناء الملابس نفسها، أو محاولة إنتاج طريقة عيشهن الذي يعني الاستهلاك لسلع معينة هذا من جهة، رغم أن ذلك يساهم - حسب النسويات كما يقول ديورنغ- في إيجاد عند النساء قيمة في حياتهن اليومية الخاصة،¹ يشرن هنا إلى السعي لإيجاد الحب الحقيقي، كما يمكن أن يخلق نوعا من التمرد لدى الفتاة الريفية على عادات معينة كالمعاملة الخسنة للرجل الريفي لها أو رغبتها في التعلّم للحصول على الشهادة لتحقيق الاستقلالية المادية وهكذا، كجانب إيجابي للتلفاز من جهة أخرى. لكن هناك الكثير من النقاد الذين يشيرون ساخرين إلى التلفزيون على أنه "عقار ثقافي مُسكّن".² إذ تتيح التجربة التلفزيونية للمشاركة محو العالم الحقيقي والدخول في حالة عقلية سارة وسلبية، فنصنف القلق والهموم الواقعية نُوجَل فعليًا عن طريق الاستغراق في برنامج تلفزيوني مثلما يحدث عبر القيام برحلة "تحت تأثير المخدرات أو الكحول ..³ يسبب ذلك تغريب الفرد.

يستفيد المتفرج - كما رأينا- أثناء المشاهدة من الفرصة المتاحة أمامه بسهولة للانسحاب من عالم النشاط إلى دنيا اللاعمل، واللاتفكير، واللوجود المؤقت، لكن المشاهدين لا يختارون مشاهدة البرامج المهدئة الباعثة على الاسترخاء من خلال الشاشة، فهم يُؤثرون البرامج شديدة الهياج الحافلة بأعنف الحوادث التي يمكن تخيلها، كحوادث الموت، والتعذيب... كل ذلك بمصاحبة الموسيقى المسعورة،⁴ وقد شدّ انتباهي البرامج (الخطابات) التي تُعرض على الموقع الإلكتروني (youtube) بعد أن يتم عرضها على شاشة التلفزيون، يعود السبب ربما، إلى احتواء شبكة الإنترنت لوسائل الإعلام الأخرى- كما أشرنا من قبل- أو للتشهير أكثر بالقنوات التلفزيونية

¹ المرجع السابق، ص 193.

² ماري وين، الأطفال والإدمان التلفزيوني، ترجمة: عبد الفتاح الصبحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1999، ص 43.

³ المرجع نفسه، ص 36.

⁴ المرجع نفسه، ص 115.

المقدمة لتلك البرامج بمصر وخارجها، مثل قناة "الصّعيد" التي تقدّم برنامج "عيون الشّعب" المقدّم من قبل الصّحفي "حنفي السيّد"، وقناة "النّهار one" وبرنامجها "صبايا الخير" الذي تقدّمه الصّحفية والممثلة "ريهام سعيد"، كذلك برنامج "من الجاني"؟ "المقدّم من قبل "أحمد بدوي" في قناة "مصر البلد". سنرى كيف تتمّ عمليّة التّلاعب من خلال هذه الخطابات، وذلك عبر محاولتنا توظيف مفاهيم الدّراسات الثّقافية التي أصبحت تُعنى باجتماعية استخدام التّلفاز.¹ أي طريقة تأثيرها على مختلف الفئات الاجتماعيّة.

تهتمّ الخطابات السّابقة الذّكر بالأحداث الاجتماعيّة التي تجري يوميًا في المجتمع المصري فهي خطابات واقعيّة، وقد اخترناها نظرا لتباينها في المحتوى (الفقرات) واختلاف سلوك هؤلاء الصّحفيين سواء كان، في طريقة الحديث أو في تعاملهم مع المتهم والضحية، وفي طريقة حديثهم مع الجمهور الذي يمثّل جُمع لوحدة وحدته المشاعر، الذي هو عرضة لأن يتلاعب به خطباء الإثارة الجماهيريّة.² يتّضح ممّا سبق الاهتمام بمضمون التّلفزيون كخطوة خطتها الدّراسات الثّقافية بعد أن كانت معظم أعمالها تتركز على عمليّة التّلقّي لدى المشاهدين كعلامة على افتقار هذه الوسيلة إلى القيمة الثّقافية، وكأنّ البرامج نفسها لا تستحقّ أن تُؤخذ بمحمل من الجدّ بمثل تأثيرها في المشاهدين، ولهذا كان من المستحيل التّركيز على قراءات متمعنة للنصوص التّلفازية.³ حاول "بيير بورديو" في هذا المضمار دراسة مضمون الخطاب التلفزيوني في كتابه "التّلفزيون وآليات التلاعب بالعقول" وهي حصة تتناول حدث الانتخابات التي جرت بفرنسا مُبينًا مدى أهميّة المضمون - الديكور وطريقة تقديم ممثلي الأحزاب على الشّاشة، ففي العدد الأوّل يتبيّن في طريقة جلوس ممثلي حزب اليسار من جهة، وممثلي حزب اليمين من جهة أخرى، يتناقص عدد ممثلي أحد الأحزاب في كلّ حصة وهكذا حتى يختفي تماما التّمييز، وسيظهر في العدد الأخير

¹ ينظر: سايمون ديورنغ، الدراسات الثّقافية: مقدّمة نقدية، ص 180.

² ينظر: ستيفن كولمان، كارين روس، الإعلام والجمهور، ترجمة: صباح حسن عبد القادر، دار الفجر للنشر والتوزيع القاهرة 2012، ص 21.

³ ينظر: سايمون ديورنغ، الدراسات الثّقافية: مقدّمة نقدية، ص 186.

الجميع جالسين في مكان واحد، كما يتعرّض إلى الوقت الذي يخصّص للضيف وطريقة مخاطبة الصحفي وكيف أنّ كلّ ذلك مُعرّض إلى حسابات خفيّة لا يحسّ بها المتفرّج.

لقد بيّن "بورديو" بأنّ التلفزيون لم يعد أداة لتقديم برامج للتسلية أو للتثقيف حتى وإن كانت برامجها تتضمن ذلك، بل أصبح أداة ضبط، وتحكّم سياسي، واجتماعي في المجتمعات الرأهنة فهي أداة للعنف الرمزي الذي تستخدمه الطبقات الاجتماعية التي تهيمن عليه وتسيّره.¹ لنقل بأنّ التلفزيون هو "مُحرّض" خارجي للجماهير - على حدّ تعبير غوستاف لوبون - إذ يمكن للفرد الذي تحتويه هذه الأخيرة، أن تتلاشى شخصيته الواعية لتهمين عليه الشخصية اللاواعية من خلال توجّه الجميع ضمن الخطّ نفسه بواسطة التّحريض والعدوى للعواطف والأفكار التي يمكن أن تتحوّل إلى ممارسة وفعل مباشرة،² يكمن السّبب في إجادة التلفزيون لفنّ التأثير بسبب تقديمه الوقائع بطريقة معيّنة حيث يعرضها في صورة مؤثّرة تملأ الرّوح، يدلّ هذا على معرفته لفنّ التأثير عبر درابته بفنّ حُكم الجماهير.³ سنرى كيف يتمّ ذلك في العنصر الموالي.

أ. تقنيّة الصّورة:

غدت الصّورة لغة العصر، فهي أكثر تأثيراً من اللّغات الأخرى بسبب تكوينها التقني وبلاغتها التكنولوجية، وإشباعها بالألوان، والأصوات، والمؤثّرات، تكمن أيضاً قوتها في مفهوم التّصديق والتكذيب مُخاطبةً كلّ الفئات، المتعلّم منها والأميّ، الصّغير والكبير، كما أنّها تكسر حاجز اللغة فهي لا تحتاج جهداً ذهنياً لتلقّيها فتعطي الرّسالة دفعة واحدة.⁴ لا يقدّم البرنامج الأحداث بصورة عادية، بل يضيف إليها فنّيات أخرى كالموسيقى، فلما يقدّم الضّحية أو صوراً لها، يقوم بمرافقتها بموسيقى حزينة خاصة إذا كانت الضّحية بريئة، كالطّفل ذو أربع سنوات الذي قتلته زوجة عمّه

¹ ينظر: بيبير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة: درويش الطلوجي، دار كنعان، دمشق، الطبعة الأولى 2004 ص 21.

² ينظر: غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، الطبعة الأولى، 1991 ص 60-64.

³ المرجع نفسه، ص 89.

⁴ ينظر: دافيد إدواردز، دافيد كرامويل، حرّاس السّلطة: أسطورة (الميديا) وسائل الإعلام الليبرالية، ترجمة: آمال كيلاني مكتبة الشّروق الدّولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 78-79.

بسبب غيرتها من أمّه برميه في إحدى قنوات صرف المياه، بعد أن استدرجته بعيدا عن البيت أو صورة الشاب الذي قتله صديقه بوحشيّة - طعنات في العنق- في مكان عمله ليلا تاركا زوجته الشابة مع أولاده الصغار، أوقصة الشابة التي قُتلت بضعة أيام قبل زفافها...، كما تُدرج موسيقى صاخبة لما تُعرض صور لضحية مثلا، مجرم متعاطي للمخدرات، قتله أصدقاؤه بسبب مناوشات من أجل المال، ففي حلقة من برنامج "عيون الشعب" عُرضت جثّة لشاب قتله أصحابه الذين يتعاطون المخدرات، بعد أن استدرجهم إلى مكان مُقفر بحجّة أنّ لديه مبلغ من المال عند صديق له في قرية أخرى لشراء دواء لأمّه المريضة، نشير فقط أنّ الشاب حاول الاعتداء جنسيا على زوجة أخيه، وكان يتعدّى أيضا بالضرب على والديه المسنّين.

يُدين البرنامج الشاب رغم فقدانه للحياة بطريقة غير إنسانيّة- طعنات في كلّ أنحاء جسده وتهشيم رأسه بصخرة، ففي كلتا الحالتين - قتل الطّف البريء وقتل المجرم- يمكن للجمهور أن يعيش كلّ أنواع العواطف، وتنتقل من النقيض إلى النقيض بسرعة البرق، ممّا يدلّ على سرعة الانفعال لديه.¹ ساهم في ذلك المعرفة السابقة بحكم الجمهور، فهو يُدين فكرة التّعدي على الشرف والتعامل السيء مع الآباء، كما يشعر اتّجاه زوجة العم بالكره والاشمئزاز، والاحتقار لتحوّل هذه المشاعر إلى الشفقة والحزن مباشرة لما تُعرض صور الطّف الميّت أثناء انتشاره من الماء من طرف قوّات الأمن وهكذا.

كما يمكن أن تعمل الصّور على خلق عواطف معيّنة لدى الجمهور، ففي حلقة من حلقات برنامج "صبايا الخير" تقدّم "ريهام" جريمة لشاب من عائلة "محترمة" - تعني الكلمة متعلّمة وغنيّة- تبدأ بالتّنديد بمقتل هذا الشاب في مقتبل العمر على يد " بلطجيّة " أي مجرمين. تتلخّص قصّة الشاب في ما يلي، تردّد الشاب إلى الكافيتيريا برفقة أصحابه لمشاهدة مباراة كرة قدم بين مصر والكامرون، فلما همّ أحد أصدقائه برفقة شابتين بالخروج، أجبرهم صاحب الكافيتيريا على دفع الفاتورة، وحصلت مناوشات بين حارس الأمن وهذا الشاب التي انتهت بموت هذا الأخير أمام الكافيتيريا، ففي الوقت نفسه الذي تندّد فيه الصّحفية بالجريمة، تُدمج فكرة الوطنيّة وتدمير البلد

¹ ينظر: غوستاف لويون، سيكولوجية الجماهير، ص 63- 64.

وفكرة الأخلاق كوسيلة من وسائل التأثير على الجمهور¹ التي يقول عنها (الأخلاق) "جيل دولوز" مصطنعة² - تنتمي إلى الإيديولوجيات المعاصرة كبديل للإيديولوجية الدينية في المجتمعات الغربية التي نشأت بصفقتها نتاجاً للتورة العلمية والتثوير في أوروبا،³ يحدث العكس في مجتمعات الدول العربية خاصة في المجتمع المصري حيث مازال النازع الديني موجوداً ويقوّه، إذ نجد الصحفي يوظّف الجانب الديني أثناء مخاطبته للجمهور مثل ما تقوم به "ريهام سعيد": "يدفعنا الشيطان إلى العمل السيء لكن الله يتدخل ليُبعدنا عن ذلك"، وتقول مُعلّقة عن "زينة" الطفلة المقتولة "العمارة مزينة كلّها بالورد الأبيض لا شك أنّ روحها تحوم حول المكان وحول أهلها وهي فرحة بسبب حبّ الناس لها.."⁴ كما أنّ ابنة الضابط المقتولة "في مكان لا نعرفه ولكنّه مكان أفضل⁵ .." - لأنّ الكافيتيريا يهدّم في اليوم التالي، برفقة كافيتيريات أخرى وتعرض فيديو تدمير المحلّات معلّقة كالآتي⁶:

" لا يحبّون البلد، لماذا التدمير ؟ إنّ الشعوب تبني وأنتم تدمرون لماذا لا تذهبون لإيقاف الذين يتاجرون في المخدرات عوض ذلك ؟ لماذا نصلّح الغلط بالغلط ؟ ما العلاقة بين فكرة موت شاب وتدمير الكافيتيريات ؟ ما السبب في فقدان عدد كبير من الأشخاص لعملهم الذين

¹ المرجع السابق، ص79.

² ينظر: جيل دولوز، التجريبية والذاتية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص44.

³ ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص69. رغم أنّ الإيديولوجيا - كأداة للتلاعب بدل الدين في المجتمع المدني الأوربي - التي نتجت من التورة العلمية والتثوير، كانت الولايات المتحدة المؤسس الرئيسي منذ البداية لنظرية التلاعب بالوعي الجماهيري وتقنيته بفضاءاتها المتحررة من تقاليد الثقافات الفتوية القديمة، نشأ الفرد في أنصع الأشكال ظهرت لدى آباء الأمة، والطبقة الميسورة الحاجة إلى التّحكّم بحشد هائل من الأفراد الأحرار من غير اللجوء إلى عنف الدولة لأنّ ذلك مناقض للأساس الفكري لمذهب الفردانية الأمريكي، وفي الوقت نفسه لم يكن ممكناً الدعوة إلى معايير أخلاقية مثل احترام أصحاب المكانة ... لقراءة المزيد يرجع إلى كتاب التلاعب بالوعي.

⁴ برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: حادثه ابشع جريمة اغتصاب وقتل الطفلة زينه ببورسعيد، رُفعت على اليوتيوب تاريخ 12 نوفمبر 2013 تاريخ المشاهدة 03-03-2017.

⁵ برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: مقتل ابنة ضابط شرطة، رُفعت على اليوتيوب في تاريخ 4 أوت 2015 تاريخ المشاهدة 03-03-2017.

⁶ برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: تفاصيل خطيرة ومفجعة في حادثة مقتل شاب بكافيه في مصر الجديدة، رُفعت على اليوتيوب في 13 فيفيري 2017 تاريخ المشاهدة 04-03-2017.

سيتحوّلون إلى مجرمين ؟ كيف فتح هؤلاء الكافيتيريات وليس لهم تصريحات مع العلم أنه لهم فاتورات ماء وكهرباء ؟ من ساعدهم في ذلك ؟ نحن بلد من العالم الثالث ليس لأننا فقراء ماديا بل فقراء أخلاقياً .

تخلط الصحفية بين الأمور لدرجة إحداث تشويش وغموض في ذهن الجمهور، واقعة بذلك في فخ المنافسة كما يقول "وولتون" لما يسعى الصحفي إلى تغطية الحدث عبر المباشر وكأنّ السرعة وحجم الحدث - واقعة الجريمة مع الهدم الذي سبّب البطالة وحضور المسؤولين عن ذلك رئيس حي النزهة - مرادفة للحقيقة والموضوعية، وهذا غير صحيح، فقد ساهم العاملان في تقهقر الإعلام.¹

يظهر ذلك فيما يلي، تعرّض "ريهام" الجريمة منذ البداية دفعة واحدة، منددة بالبلطجية التي انتقلت من الصّعيد (الريف) - كنوع من الحكم المسبق على الصّعيديين - إلى الأحياء الرئسيّة في المدن "شارع النزهة بمصر الجديدة"، فتُظهر الصحفية المتضرّرين بعملية إزالة الكافيتيريات الذين يملكون تصريحات من وزارة السياحة، تسأل المسؤول عن عملية الهدم، فيردّ هذا الأخير بأنّ هؤلاء وسّعوا محلاتهم دون ترخيص قائلًا: "كلّما هدمنا ما بنوه يقومون بإعادة بنائه على الطريق الرئسيّة". نلاحظ أنّ الصحفية تكتشف حقائق تلك الحوادث تدريجياً، فهي لا تعلم بتفاصيل القضية، كانت في البداية تتكلّم باندفاع وجدية، لكن تتقهقر مشاعرها لما تجد نفسها تائهة فيتناقض كلامها ويتحوّل لما الهدم ؟ " إلى " أنا متفّقة على هدم المحلّ الذي قُتل فيه الشاب إذا كان حقاً صاحب المحلّ مشتركاً في ذلك ". كما أفصح حوارها مع أصدقاء الضحية فيما بعد أنّهم أولاً، حاولوا التّعدّي على الشاب الذي قتل صديقهم في الوقت نفسه، كما أنّ والد المقتول ساهم من بعيد في عملية تحطيم المحلات، لينتهي البرنامج بخيبة أمل الصحفية خاصّة عندما رفض المسؤول الرّد على أسئلتها فتختفي مشاعر الاندفاع وهي تقول: "لما أبحث عن المشاكل؟" فلما تعلّق الصحفية أثناء حماسها "لما التّدمير والتسبّب في بطالة إثنا عشر ألف عامل؟ لماذا لا "تقلب الدنيا" لما يموت فقير كما قلبت الدنيا لما مات هذا الشاب" نشير فقط أنّ والده

¹ ينظر: دومينيك وولتون، الإعلام ليس توأصلاً، (د. مترجم)، دار الفارابي، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص88.

مسئول سابق، تساهم هذه التساؤلات في خلق عواطف البغض والانتقام أو ما يسمى بالحقد الطّبعي لدى الجمهور عوض عواطف الوطنيّة.

تُوظّف الصّورة كذلك لتضليل الجمهور، إمّا في طريقة التقاطها، أو في تغيير مضمونها أو بانتقاء صور معيّنة وطرح أخرى، وذلك من خلال عرضها من زاوية معيّنة في لحظة معيّنة لدرجة قلب الوضع حتى يصل الأمر إلى تصوير المجرم بأنّه ضحية، والضّحية هو المجرم المعتدي.¹ ذلك لما يقدّم التلفزيون صوراً خارج شروط الإدراك الحسيّ الطبيعيّ، كالزمن (من حيث الحركة) فالصّورة العاطفة هي لقطة قريبة التي هي الوجه، وقد ألمح المخرج السّينمائي الروسي "سيرجي ايزنشتاين" إلى أنّ اللقطة القريبة تقدّم قراءة عاطفيّة، ويضيف "جيل دولوز" بأنّها تقوم بتكبير الوجه وعدد من الأشياء، وهناك نوعان من اللقطات القريبة فلدى "غريفيت" خاصّة من أجل إبراز المحيط الدائري الخالص لوجه نسائي.²

تُخصّص الصّورة العاطفة في برامجنا للضّحية التي تكون مغلوب على أمرها أو أهل الضّحية فعند تصوير مثلاً، أمّ فقدت ابنتها وهي تروي أحداث الواقعة، تحرص الكاميرا على تصوير وجه الأمّ كاملاً لإظهار علامات الحزن عليه، الشّحوب، ذرف العينين للدموع، ووضعيّة فمها كالارتجاف...، ويعود استنتاجنا هذا إلى ما قاله "دولوز" الذي خصّص اللقطة الأولى للمشاعر الرّقيقة، ويذكر نوعاً آخر من اللقطة القريبة - المرتبطة "بايزنشتاين" لما تحدّث عن حالة تفكّك الصّورة القريبة- التي يخصّصها للأهواء السّوداء.³ تظهر في برنامج "عيون الشّعب" و"صبايا الخير" أثناء تصوير المجرم بحيث تُفكّك صورة اللقطة القريبة مُظهرة أجزاء من الوجه كقطب الحاجبين، والعيّنين مع اختيار لقطات في لحظات معيّنة تُدين المتّهم (تكبير اليدين الحاملة

¹ ينظر: دافيد إدواردز، دافيد كرامويل، حراس السّلطة: أسطورة (الميديا) وسائل الإعلام الليبرالية، ص 105 - 106 - 107.

² ينظر: جيل دولوز، فلسفة الصّورة، ترجمة: حسن حمودة، منشورات وزارة الثقافة- المؤسّسة العامة للسينما- دمشق 1997، ص 123 - 125.

³ المرجع نفسه، ص 126.

لكدمات... يُقَرَّبُ هنا الجمهور إلى مسافة مُحَرِّمة، فتخلق لديه شعور الرّغبة في النَّار،¹ وهناك لقطة قريبة أخرى في برنامج "صبايا الخير" لزوجة قتلت مع عشيقها زوجها المريض وتولّى العشيق الأصغر سنا من الزوجة بتقطيع الجثة ووضعها داخل برميل كبير.² تهيئنا اللقطة القريبة- للمتّهمين كذلك المنشار الذي قُطِعَ به جسد الضّحية، الدّم- حسب "دولوز" لفكرة الرّهيبية التي تنتج عبر سيرورة من التفكير التي من خلالها يحكم الجمهور على شيء ما،³ فبمجرد رؤية صور المنشار وأعضاء داخل البرميل، كذلك الدّم، وصورة العشيقين المأخوذة انطلاقاً من زاوية الجزء الأسفل لهما أي انطلاقاً من الرّجلين، واليدين المرتجفتين للشّاب، وصورة وجه يتعرق بشدّة مأخوذة من زاوية الجانب العلوي للوجه الذي يسبّب في تضخيم جبينه في الشاشة- يوحي لدى الجمهور بالجوانب الداخليّة السّوداء لنفسيّته، الطّمع، اللارحمة، الشّرّ، الرّعب... كما يحدث أن يغدو الوجه قناعاً للشّخص، إذ يمكن أن توجد تعبيرات كاذبة، يحيل ذلك لفكرة الوجه التّكثيفي (intensif) عند "ايزينشتاين".⁴ تظهر هذه التّعبيرات الكاذبة/ الصادقة مثل ذرف العينين للدموع وتجهّم الوجه وتقطيب الحاجبين، وعمليّة تكميش الوجه يمكن أن تكون في الحالتين سواء كان عند الضّحية أو المتّهم.

يحدث أن تُقدّم الصّورة من حيث الزّمن بطريقة مخالفة للإدراك الواقعي، يمكن أن تكون حركتها بطيئة مندمجة مع موسيقى حزينة، كتصوير وجوه أهل الضّحية وهم في حالة حزن، وتجميد حركة الصّورة أثناء عرض أشلاء الجثة، كما يمكن أن تُقدّم الصّورة القريبة بسرعة (تقريب الوجه وإبعاده) مع تكرار العمليّة عدّة مرّات لتتسجم مع الموسيقى الصّاخبة، يحدث الشيء نفسه عندما تؤخذ اللقطة القريبة لأداة الجريمة ومكان وقوع الجريمة، كالصّورة القريبة للسّرير المليء بالدّم الذي قُتلت

¹ ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص492.

² برنامج صبايا الخير حلقة بعنوان: شاب يقطع زوج عشيقته بطريقة بشعة و يضعه في برميل، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 30 ماي 2013 تاريخ المشاهدة 2017-04-05.

³ ينظر: جيل دولوز، فلسفة الصّورة، ص127.

⁴ المرجع نفسه، ص129-137.

فيه الزوجة ذبها من طرف زوجها في برنامج "عيون الشعب"¹ تُركب صورة قريبة للسكين وصورة وجه الزوج مع صورة السرير في آن واحد التي أُبثت عمدا مع ظهور السكين ووجه الزوج بشكل خاطف في كل مرة.

يكمن خلف عملية تغيير سرعة الصورة رغبة التأثير في المشاهد، فالنبتيء الهدف منه إثارة مشاعر معينة لدى المتفرج، كالحزن، والاشمئزاز، التي ستترك مكانا لمشاعر أخرى ككره الجاني والحكم عليه، كذلك يمكن الجمهور من التركيز لرؤية كل تفاصيل الجريمة خصوصا أثناء تجميد الصورة، أما بثها بسرعة القصد منه لفت الانتباه الكامل لدى الجمهور كي لا ينشغل بأشياء أخرى مع أن ذلك - التسريع في بث الصورة القريبة - لا يمكننا من استخدام خيالنا لكي نخلع على الناس، والأحداث المصورة المعاني الشخصية التي تساعدنا على فهم وتحليل العلاقات والصراعات في حياتنا الخاصة، فنحن تحت سلطة خيال مُعدّي البرنامج، فالعينان والأذنان تغمرهما فوراً المناظر والأصوات بسرعة تكفي فقط لأن تستقبلها العيون والأذان قبل أن تتحرك إلى الصور والأصوات الجديدة لكي لا يفقد الجمهور الخيط، مما يجعل التلفزيون يقتحم الشؤون الإنسانية²، يعنى أنه يؤثر في العلاقات الإنسانية حيث تجعل من الشخص الذي يشاهد البرنامج تمر أمامه أحداث مهمة في الحياة دون التمتع بها، كزيارة شخص عزيز عليه، لن يشعر حتى بوجوده لكي لا يفقد الخيط، لأنه إذا فقدته لن يفهم ما يدور في البرنامج.

كذلك بث الصورة القريبة لأشلاء الجثة تُثير إنزعاج وقلق المتفرج، فلما كنت أشاهد اللقطة القريبة لجثة ممزقة، أو لرأس مفصول عن الجسد، كنت أشعر بالارتياح والغثيان فأضطر إلى التوقف عن المشاهدة، رغم أن حالتي لم تتحسن بالرغم من ذلك، فقد بقي الشعور نفسه لبعض الوقت، وهذا دليل على أن التنوع في تقنيات تقديم الصور القريبة يمكن أن تثير عكس ما يريد البرنامج إثارته عند الجمهور، فعوض شدة للمشاهدة، يمكن أن تُثير شعور النفور من البرنامج لدى

¹ برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: مدرس يقتل زوجته بعد ان اكتشف انها تنازلت عن املاكها لاختها، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 21-11-2014 تاريخ المشاهدة 06-04-2017.

² ينظر: ماري وين، الأطفال والإدمان التلفزيوني، ص72.

المشاهد، لأنّ المشاهدة الدائمة لهذا النوع من الصّور تؤثر في المعنويّات النّفسيّة لديه، فعوض تسليّته وارتياحه من تعب اليوم يتعب أكثر نفسيّاً، ممّا يجعل منه شخصيّة سلبيةّ.

ب. تقنيّة اللّغة:

تعتبر اللّغة من أهمّ أدوات التلاعب بالعقول، فهي جزء من عالم الثقافة الاصطناعي ومنظومة للمفاهيم والكلمات (الأسماء) التي يدرك الإنسان بها العالم، يقول "ماركس" في هذا الصّدّد بأننا "عبيد الكلمات" فعند حاجتنا للمواساة نبحث عن النّصيحة، فليس في "لا تجزع" "تماسك" "سينصلح كلّ شيء" أيّ معلومة مفيدة لنا، وليس فيها أيّ خطّة عمل، لكن تفعل هذه الكلمات فعلا شافيا الكلمات تحديدا، وليس المعنى،¹ يدلّ ذلك على أنّ اللّغة ليست موضوعيّة² فبمجرّد أن يسمع صديق أو صديقة لك في الحياة اليومية كلمات معيّنة ترتفع معنويّاته، ويثقُ بمتلفّظ تلك الكلمات مثل "أنت ذكيّ، لا ينقصك شيء، أنت متميّز، أقدرك كثيرا، عندك حظ..." أو كلمات تمسّ الجانب الرّوحاني مثل، قولنا للمظلوم "الله موجود، لا تيأس من رحمته" وغيرها فهي تحسّس بالأمان.

يمكن أن تُوظّف هذه الكلمات في عمليّة التلاعب كي يصل المتلاعب إلى هدفه مع المتلاعب به، وهذا ما يفعله الصّحفي "حنفي السّيد" في برنامجه "عيون الشعب"³ فقبل أن يياشر حديثه مع المتهم يحاول أن يكسب ثقته كي يحكي أحداث الجريمة بصدق، عبر نفوذه إلى أعماق شخصيّة الجاني، فنجده يقول للشّابة "سنا" التي أحرقت جارتها بعد تخديرها من أجل سرقة حلّيها "قتاة مغلوب على أمرها" "إنسانة بسيطة جدًا" "تشعر بالراحة عند رؤيتها" "مكسورة الجناح" "بريئة" "ليس لها من يُطبّب على كتفها ويحسّسها بالحنان" "إنسانة وديعة وهادئة" "جميلة" "خلوقة" "أصيلة" أو لما يقول لمتهم آخر "أنت صاحب" "أنت أخويا" "أنت شاب محترم". كما يلجأ

¹ ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص152-153.

² Anne Staquet, conference d'introduction « de l'importance de la manipulation », cycle de conférence « l'art de la fourberie et de la manipulation », Université de Mons.

³ برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: شابة تقتل جارتها من أجل سرقة مصوغاتها، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 15 جويلية 2016 تاريخ المشاهدة: 05-05-2017.

إلى إستراتيجية التقرّب إليها (سناء) كي يُشعرها بأنّه يهتمّ لحالها بتوظيف العبارات اليومية في حوارها معها كآلاتي:

حنفي: كيف أحوالك؟

سناء: بخير الحمد لله....

حنفي: أنت صغيرة لما لم تتزوجي بعد؟ (تعتبر المرأة لما يقال لها مازلت صغيرة نوع من المجاملة).

سناء: ليس هناك نصيب.

حنفي: ربّنا يكون زواجك قريب.

سناء: ما خلاص سأكون في السّجن. (وهي تبتسم)

حنفي: إيه المشكلة؟ الوردة حتى لو ذبلت، ريحتها فيها ياسناء.

حنفي: إللي خانقك، إللي ضايقتك، عايز تَقَطِّطِي لِي، اعتبريني إنسان مُقَرَّب إِلَيْكَ.

ويحدث أن يُجامل الشّاهد على المجرم، مثلما فعله للمرأة التي بلّغت عن القاتلة "سناء"، ربّما كي لا تتراجع في كلامها في مركز الشرّطة، خوفا من المجتمع، أو كي لا ترفض أن تتحدّث أمام الكاميرا:

حنفي: لازم نشكر فيها، هي سيّدة فاضلة، ومحترمة جدّا، كانت بمليون راجل (تُضاهي) لم تخف وشهدت بما يُرضي ربّنا وضميرها، لأنّ السّت في الصّعيد (الرّيف المصري) تخاف أن يغضب عليها زوجها، وأولادها، وكلّ عائلتها... كيف حالك؟ أنا مُعجب بك كثيرا (يزيد الكلام من ثقة المرأة بنفسها) لأنك شجاعة، هل عندك أولاد؟

المرأة: أربع بنات.

حنفي: ربّنا أيخليهم (الله يبارك) وزعلانه ليه؟ (المرأة هنا خفضت صوتها لما ردّت على السّؤال) البنات المتربية أحسن من الولد، واللّي تحسّن التربية تدخل الجنّة، ربّنا يفرحك بيهم.

حنفي: عندك كم سنة؟

المرأة: 38 سنة.

حنفي: إنت صغيرة، ربنا يرزقك بالولد.

ينتاقض الصّحفي في كلامه، من جهة يقول البنت المتربّية أحسن من الولد، محاولا الرّفْع من معنويّات المرأة، ثمّ يدعو لها بأن يكون لها الولد فيما بعد، وهنا لا يحسن من نفسيّتها بل يُبقِيها في حالتها، لو إكتفى فقط بقوله الأوّل كان أفضل. يتلاعب الصّحفي بعقل القاتلة ونفسيّتها فيُظهر في البداية بأنّه متضامن معها، ولما ينجح في كسب ثقّتها، يشرع فيما بعد بالسّخرية منها فبعد مرحلة اكتساب ثقة "سنا" تأتي بعدها مرحلة الجرح والسّخرية، لما كانت تروي وقائع جريماتها:

سنا: وجدتُ الأنبوبة (دلو فيه مادة سريعة الالتهاب رشتها على المرأة المخدّرة ورمت عليها عود الكبيرت) وهي تضحك.

الصّحفي: إحنا عملنا حاجة ؟ (وهو يضحك) - الضّحك أيضا، من إستراتيجيات التّقرب - إحنا يادوبك (فقط) قتلنا، وحرقنا.. إحنا يادوبك مَوْتنا ستّ عندها ستين أو سبعين سنة، ولّعنا فيها لغاية ما تفحّمت. (تتغيّر ملامح الشّابة لشعورها بخطورة ما قامت به)

سنا: رميتُ الكبريت عليها، واتكلتُ على الله. (تضحك)

حنفي: أنا شايّف إتك بتضحكي، أحس باللامبالاة. سألتهم عليك قالوا لي طبيعيّة وذكّيّة. مش عارف ليه وأخّدة الموضوع بسهولة !!!

وجد الصّحفي أيضا، يسخر من فقر المتهمة وجهلها¹ في عدد آخر من البرنامج، التي تخلّت عن طفلتها لما ادّعت أنّ هناك من تعرّض لها في الطّريق وانتزعها منها، مقابل مبلغ من المال فيقول لها:

الصّحفي: قلت إتك مشيت في الشارع، نزل الناس عليك بالآلي (أي هددوك بالرّشاشة) وخذوا منك البنت، وطلبوا منك فلوس (مال) ده اللّيشوفك يدكي فلوس. (من يرى حالتك يعطيك النقود) إنت ما رميتش علبة سيجارة أنت رميت طفلة. كذلك حين يقول أيضا، لشاب قتل شابا آخر في

¹ برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: أم تلقى بطفلها في الشارع بكل وحشية، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 12 ماي 2015 تاريخ المشاهدة 2017-05-07.

حلقة أخرى بعنوان شاب يُقتل على يدٍ بلطجية¹: " ما بها عينك ؟ هل ضربوك ؟ " ولما أجاب الشاب بلا، علّق الصّحف قائلاً: " أنت بتضرب فقط".

نجد من العبارات التي يتلاعب بها أيضاً، لما يقول لقائلة الطّفّل الصّغير (وفاء) في حلقة عنوانها: "امراة تحقد على سلفتها فتنقم من طفل بكل وحشية فماذا فعلت به؟"²: " مجرد تشوفها تحسّ بأنك تعرفها من زمان، القليل يرضيها " (قنوعة)...لما شُفّتها (رأيتها) كنت " مشّ مصدّق أنّها عملت كده، قلت أكيد إنّها تعرّضت لضغوط غير عادية " (بيّرر عملها كي يستدرجها في الحديث) " استريحتُ لها، وصعبُ تلقى حدّ تستريحُ لو". يليه كلام عن زوجها حيث تحكي "وفاء" عن معاناتها مع زوجها الذي لا يصرف عليها، ومعاناتها مع سلفتها التي تعابرها بذلك فيقول لها: إليّ (ماذا) وَقَعِكُ في الجوازة دي " ألف واحد بيئمنّاك".

لا يدخل الصّحفي ليتحدّث مع القاتلة أو القاتل إلاّ بعد الاطّلاع على تفاصيل الجريمة، ما يسمح له بتوجيه الحديث كما يشاء كإستراتيجية أخرى له، فلما تروي (وفاء) كيف فقدت جنينها بسبب ضرب زوجها لها بعد أن سلّطته السلفه عليها، يعلّق على كلامها بأنّها رغم ذلك بقيت معه الصّحفي: إنّ "عدلة ياوفاء " إحكي لي إحكي لي، دي إنت صعبتِ عليّ. باين (يظهر) على وشكّ (وجهك) الشقا (التعب) إنت اللينتنظف، وإنت اللينكنس وتعمل كل حاجة، والتانية قعدة برنسياسة (princesse) علشان جوزها بيصرف. وما روحتيش !!! (لم تنزكي البيت) "عاقلة يا وفاء".

وفاء: أخذوا منّي صيغتي في الصّبحيّة (اليوم التالي من زفافها) ودريث عليهم (أخفيت الأمر على أهلي).

الصّحفي: كسروا بخطرک (جرحوك) يوم الصّبحيّة والله عدلة "بنت فاميليا".

¹ برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: شاب راجل بمعنى الكلمة يقتل بكل وحشية على يد بلطجية..... رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 12 ماي 2015 تاريخ المشاهدة 2017-05-07.

² برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: "امراة تحقد على سلفتها فتنقم من طفل بكل وحشية فماذا فعلت به ؟ رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 29 أفريل 2016 تاريخ المشاهدة 2017-05-08

نلاحظ بأنّ المتلاعب يتلفظ بالأفكار نفسها التي تدور في عقل المتلاعب به أو ما يسمّى بعملية توحد المركز مع الهامش بعد اقتحام الأول لأفكار الثاني،¹ يمثل المركز هنا المتلاعب (الصّحفي) والمتلاعب به المتهم (وفاء) فبعد إستراتيجية الاطلاع على القضية مسبقاً، تليها إستراتيجية التقرب، ثم إستراتيجية التّوحد مع المتلاعب به، بتعبير آخر، يُوهّم المتلاعب به بأنّ المتلاعب - كشخص مهمّ يملك رأسمال رمزي - في صفّه يستطيع مساعدته، لأنّه يتكلم اللّغة نفسها (اللّهجة، والأفكار نفسها التي تدور في ثقافته) بالخصوص لما يكرّر في كلّ لحظة عبارة " أنا متعاطف معك " " أنا حاسس بك " " أنا أصدّقك " .

لا يكتفي الصّحفي بأن تُروى له الواقعة، بل يحاول أن يُوهّم المتهم بأنّه حرّ أثناء المقابلة مع أنّ هذا الأخير يُهان ويُتلاعب به إلى أقصى حدّ، كما تُستغلّ مشاعره ومشاعر أهل القتل لذلك يحرص الصّحفي على تكرار العبارات نفسها قبل أن ينتقل إلى أهمّ مرحلة في البرنامج، هي مرحلة المواجهة مع أهل القتل الذي يمكن أن نقول بأنّها غير إنسانية، لأنّ الأهل تعذبوا من فقدان الشّخص المقتول، تُعيد المواجهة كلّ أحاسيس الألم والعذاب ليعيشوها مرّة أخرى.

يقول الصّحفي وهو يتحدّث مع "وفاء" قاتلة الطّفّل:

الصّحفي: أنا عايز ئي ؟ (ماذا أريد) عايز أجيب (أحضر) سلفتك وجوزها علشان أقول إنك غصبا عنك (رغما عنك) وإنّه هما السبب في اللّي حصل، سلفتك اللّي خلّتك (جعلتك) خدامة (عملية تحريض ليكون هناك أكشن (action) في البرنامج أو إثارة، يواصل الصّحفي في كلامه: عايزك تواجهيها بالكلام ده، وما تخافيش إنت على حقّ، ما تخافيش منها، واللا تخافي ؟ إذ تخافي بلاش ما فيش حاجة بالضغظ، وهو يردّد كلّ ما فعله الزّوجان في وفاء مرّة أخرى كي توافق المتهمّة على مواجهة الزّوجين مع أنّه يمكن أن يحدث أيّ شيء أثناء ذلك، لأنّ الأمّ حاولت ضرب "وفاء" (وهي حامل) عدّة مرّات أثناء المواجهة، كما انهارت وسقطت أمّ الشّاب المقتول مغمياً عليها لحظة رؤيتها لقاتل ابنها.

¹ ينظر: عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، منشورات الاختلاف، 2010، ص10.

يوظّف الصّحفي كمتلاعب إستراتيجية بناء اللغة المصطنعة، وذلك من خلال البحث عن كلمة مقبولة من حيث السّلالة، أي تُنتقى الكلمات في السّلالة (مجال المعاني) التي تحتوي على ما يمكن سحبه على ما ترمز إليه الظّاهرة المُعيّنة حتّى لو كان ذلك واحدا من معاني الكلمة الكثيرة من الدّرجة الثالثة أو قليل الاستعمال لكنّه موجود، ولا يُعدّ استعماله كذبا مباشرا.¹ تعمل الصّحفية "ريهام سعيد" على توظيف كلمات من هذا القبيل، ففي حلقة من برنامجها "صبايا الخير"² لزوج قُطع عضوه التّناسلي من طرف زوج خطيبته السّابقة لما اكتشف وجود علاقة "حرام" بينها وبين الرّجل المتزوّج بعد أن ضربه برفقة إخوانه حتى الموت، تُقاطع "ريهام" أحد المتكلّمين على المباشر الذي يقول عن الرّجل بأنّه يكذب (الرّجل ينفي أيّ علاقة بينها وبين خطيبته السّابقة لما تقول له ريهام بأنّه من المستحيل أن تهاتفك لتضرب لك موعدا بعد سبع سنوات..).

تقول "ريهام" للمشاهد: " لا نقول أنّه يكذب بل نقول بأننا لا نصدّقه، وفي موضع آخر، نجد عبارة أخرى، لما يرفض الطّرف الآخر مقابلة الصّحفيّة، أو الرّد على البرنامج عبر الهاتف على المباشر- يتعلّق الأمر هنا بمطلقة عرضت فيديو على المواقع الاجتماعية، تشتكي من زوجها السّابق الذي يرفض أن يصرف على بناته- " نحاول الاستماع إلى الطّرفين، لكلّ طرف حقّ التّكلم، وتعبّر عن ذلك بعبارة " توضيح موقف" أو عوض أن تقول (للرّجل الذي يرفض مكالمة البرنامج) يجب أن يُنفق على بناته تُعوّضها بعبارة "إرجاع الحقّ لأصحابها". نرى هنا بأنّه تمّ تغليف معاني المفاهيم بالأناقة³ والأدب، نجد ذلك أيضا في موضع آخر في حلقة⁴ تكشف فيها "ريهام" الأسباب الحقيقيّة لموت طفلة في عمليّة استئصال " اللّوز" في مستشفى أثناء حديثها مع ممثّل وزارة الصّحة الذي تدخّل لمعاينة مدير المستشفى في مكالمة هاتفية على الهواء، فعوض أن

¹ ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص457.

² برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: مجموعة مسلحة يقومون بقطع عضو ذكري لرجل، رُفعت على اليوتيوب في 15 مارس 2017 تاريخ المشاهدة 24-05-2017.

³ ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص168.

⁴ برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: تفاصيل مرعبة في حادث وفاه الطفله ملك بسبب عملية اللّوز، رُفعت على اليوتيوب في 25 مارس 2015 تاريخ المشاهدة 13-06-2017.

تُرَدَّد الصَّحْفِيَّة كَلِمَة " فساد " التي كانت تكررُها منذ بداية البرنامج تغيُّرها بمفردة " اللُّخْبَطَة " أي سوء تفاهم، كما تقول في موضع آخر عن أهل العريس والعروسة المقتولين بعد زواجهم بأيام قليلة " سُرقتُ الفرحَة من حياتهم " عوض عبارة " قُتِلَا ". يحدث أن تحوّل العبارة المُكرّرة في المناسبة نفسها لتأتي على شكل قالب جامد وجاهز للاستعمال في كلّ زمان ومكان هذا ما يسمّيه المفكّرون بالصّورة النّمطيّة.

أ.الصورة النّمطيّة:

ينشأ الصّحفي كغيره من أفراد المجتمع على ثقافة هذا الأخير التي تتميز عن الثقافات الأخرى بكلّ أنواع السلوك، والقيم، وطريقة التّفكير، لذلك تعمل كلّ ثقافة - التي تدخل ضمن اهتمامات النّقد الثقافي أو الدّراسات الثقافية، خصوصا فيما يتعلّق بالسّبل التي تصبح فيها النّقافة ميدان علاقات قوّة يتضمّن مراكز وهوامش، وهرميّات، وارتباطات بمعايير تفرض كوابح وتهميشات¹ - على الاحتفاظ بالصّور النّمطية التي تجعل منها المركز على باقي النّقافات الأخرى أو التّأسيس لهرميّات في المجتمع ذاته، لكن ما يهّمنا هو الصّور النّمطيّة التي تُظهر أولويّة النّقافة والحضارة المصرية، وقبل ذكر ما ورد في برامجنا لنرى ما يحيل إليه مصطلح الصّورة النّمطيّة.

إنّ المصطلح مشتق في اللغة الإنجليزيّة من عالم الطباعة، يشير إلى قالب يعدّ للطباعة الذي يصعب تغييره بعد صنعه، تنشأ الصورة النّمطية من مصدرين: الخبرة الشخصية بالآخرين، وهو موضوع الصورة من جهة، ومن نقل تلك الخبرة للآخرين من جهة أخرى.² لما يلجأ محرّكوا الجمهور - كما يسمّيه لوبون - إلى الأساليب الثلاثة التّالية: أسلوب التّأكيد وأسلوب التّكرار وأسلوب العدوى³ لتتكوّن تلك الصّورة النّمطيّة، فالتّأكيد المجرّد والعارى من المحاجات العقلانيّة يساهم في إدخال فكرة ما في روح الجمهور من خلال تكرار التّأكيد بالكلمات والصّيغات نفسها

¹ ينظر: سايمون ديورنغ، الدّراسات النّقافيّة: مقدّمة نقدية، ص 28.

² ينظر: روبرت مكلفين، ريتشارد غروس، مدخل إلى علم النفس الاجتماعي، ترجمة: ياسمين حداد وآخرون دار وائل، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، 2002، 223 - 229.

³ ينظر: غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ص 133.

فالنشء المؤكّد - كما يقول نابليون- يتوصّل عن طريق التكرار إلى الرّسوخ في النفوس إلى درجة يُقبل كحقيقة.¹ كما أنّ التكرار هو إحدى " الخُدع النفسية" التي تلثم الإدراك، وتؤثّر في آليات اللاوعي عند الاستخدام السيء لهذا الأسلوب تشتدّ الصّورة النمطية لتصير أوهاما مُسبقة راسخة كما يُضفي - حسب " س. موسكوفتشي" - على المزاعم وزن القناعة حين تُسمع في شتى المناسبات، كما يشيّد التكرار في الوقت نفسه حاجزا حتميا في وجه أيّ مزاعم أخرى.²

نجد كمثال عن ذلك العبارة التي تكرّرها "ريهام سعيد" بصياغات متباينة الحاملة للمعنى نفسه في برنامجها أثناء زيارتها للمغرب³ - أثارت الحلقة زوبعة في الصحافة المغربية التي قالت عنها "ريهام" أنها صحافة صفراء⁴ بدأت هذه الأخيرة تهاجم تواجد برنامج "صبايا الخير" في المغرب الذي حسب الصحافة، جاء للتحقيق عن السّحر والشعوذة والدّعاة في المغرب، ممّا دفع الصحفية إلى تبرير تواجد البرنامج في المغرب فتقول " نحن لا نُشهر بالمغرب " " المغرب ليس كذلك " " أنتم لما تقولون ذلك تشوّهون صورة المغرب ... " وأنه نوع من الدّعاية الكاذبة أو إشاعة (propagande) رغم أنّه لم يكن عنوان الحلقة "جمال المغرب" بل " المغرب بلد السّحر والغرائب" - عند حديثها عن جماله:

المغرب جميل ورائع بشعبه، ومناظره بسّ (لكن) " مصر أمّ الدّنيا " هناك " ترحاب غير طبيعي بالمصريين " " حبهّم لمصر والمصريين لم أتوقّعه" أو لما تتوجّه لأحد المغاربة بالسّؤال " إنت بتحب مصر؟ " " مصر فيها أماكن وحاجات حلوة كثير " كذلك لما تقارن بين السيّاحة في المغرب ومصر، وتترك مغربية تزغرد وتردّ الصحفية بعدها بزغردة أخرى " فتعلّق " المصرية هي الأقوى"

¹ المرجع السابق، ص ن.

² ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص464.

³ برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: المغرب بلد السّحر والعجائب، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 12 أكتوبر 2015 تاريخ المشاهدة 16-06-2017.

⁴ أول ظهور المصطلح من خلال مسلسل مصوّر أو مرسوم نشرته صحيفة "نيويورك ورلد" باسم "زقاق هوجان" في العقد الأخير من القرن التاسع عشر. كان بطله صبيا يرتدي رداء أصفر، فعرف باسم الصّبي الأصفر على يد الفنّان ريتشارد فيلتون أوتكولت (1863-1928) اشتدّت حرب كلامية بين جريدة "نيويورك جورنال" و "نيويورك ورلد" تولّد عنها المصطلح الذي أطلق على الصحافة التي لا تلتزم بتقاليد العمل الصحفي لقراءة المزيد ينظر كتاب " الصحافة الصّفراء " نبيل راغب دار غريب، القاهرة، 2004، ص 13-14-15-16.

ولمّا تتجول في قلعة سياحية بمراكش، تذكر الأماكن الأثرية الموجودة بمصر "عندنا المتحف المصري عندنا الهرم، عندنا مناظر رهيبة فوق المياه وتحت المياه في شرم الشيخ، والغردقة.. عندنا النيل عندنا الصحراء للسفاري، وعندنا الشواطئ للسباحة وتشوف عُمرَك اللي ما شفتو عندنا الآثار والحضارة... والحُسين... عندنا شعب مصر الكريم، والجميل، اللي حَيَعْمَلُكو كُوَيَس (يعاملكم جيّدًا)" فتضيف: "لماذا أذكر كلّ هذا؟ أريد السياحة تعود من جديد إلى مصر.

كما تتوجّه نحو فرقة فلكلورية تبدأ بالتعني بمصر لما تشاهد الكاميرا مرّدة عبارة " مصر يا أمّ العرب" تعلق الصحفية " ما دَامَ (بما أنّك) تغني مصري أنا بحبك" وتكرّر العبارة إنّه يقول " مصر أمّ الدنيا " لست أنا التي أقول ذلك، وتخطب سائحة بالّلغة الإنجليزية تعالي " إنهم يغنون لمصر يجب أن ترقصي"، وتجيب ريهام أحد السّواح - في موضع آخر - الذي يسألها من أنتم؟ " نحن مصريين " مصر أمّ العرب".

تقرّب " ريهام" المايكروفون، مرّة أخرى، من إحدى نساء فرقة راقصة وهي تزغرد فتقول لها " قُصيرة بزّو مصر تكسب" تعني هنا زغردة مصر أفضل. كما تقول لفرقة أخرى " عايزين (نريد) تحية لمصر " اللي ما جاش لمصر فاتو نصّ عمرو"، وتتعمّد في بثّ حوار جرى بينها وبين سائق مغربي لمّا ينقلهم ليلا إلى الفندق فتقول: أعد ما قلته عن مصر (سبق وأن جرى الحديث نفسه قبل التصوير) فيذعنُ السائق لرغبة الصحفية قائلا: " أنا مُعجب بالشعب المصري...شعب متقدّم ثقافياً، صناعياً سياسياً، أذكيا، أغلبية الشعب متعلّمة - مع أنّ ذلك ليس حقيقة..- أنا أفرّج على قنواتكم..) يبدو أنّ الرّجل أبهرته الصّور الوهميّة التي يبثّها التلفزيون الذي يُجيد فنّ انتقاء الصور (parfaite) المغرية خاصّة في الأفلام، مثلما يحدث في أفلام الولايات المتّحدة الأمريكيّة حين يعرض حياة عائلة أمريكيّة، بيت فخم، وأثاث من آخر طراز زوجة جميلة ممّا يعمل على خلق نوع من الغلبة الطاغية للنزوع المادي¹ - هذا ما نراه عند شبابنا اليوم..- تُعلق " ريهام" على كلامه: " إحنا عندنا فهلوة (ما حدّش يقدر يضحك علينا) إحنا إدّ واحدة (متضامنين) ... إحنا طيبين ونحبّ بعض".

¹ ينظر: ماري وين، الأطفال والإدمان التلفزيوني، ص163.

لما نشاهد الحلقة التي أخذت بالتقريب ساعتين من الوقت، نعتقد بأن الصحفية تستغل كل هذا الوقت لقول - على حدّ تعبير " بورديو" - أشياء تافهة، وفارغة التي يتبين من خلال تتبعنا لطريقة تلفظها للكلمات والعبارات، أنّ هذه الأشياء التافهة هي في الواقع هامة جدًا بالقدر الذي تخفي فيه أشياء ثمينة،¹ كما رأينا عند استخراجنا للصور النمطية المكررة بصيغ مختلفة، منذ بداية الحلقة والصحفية نراها تكرر العبارات اليومية، ولا تقدم أية معلومة عن تاريخ المغرب كتعرضه للاحتلال الثنائي (الفرنسي- الإسباني) ولا تنفّوه بكلمة عن سكان المغرب الأصليين (الأمازيغ) فهي تقول وتردّد طوال بداية البرنامج أنّ المغرب بلد جميل بطبيعته وشعبه، مُهنّئة الشعب المغربي بين الفينة والأخرى.

نُعدّ الصور النمطية أحد " المواد" الأساسية التي يتسلّح بها المتلاعب فهي بمثابة قوالب جاهزة للتفكير، وجذابة جماليًا، يتم إدراك الأشياء الواقعية والعلاقات والأحداث، والشخصيات الفاعلة عبرها، يحدث بفضلها الاختصار الضروري للإدراك وغيره من العمليات الإخبارية والإيديولوجية في الوعي، يستخدمها المتلاعب كفلتر (filtre) ترى الضحية من خلالها الواقع.² تكمن وراء العبارات التي وظفتها "ريهام" للحديث عن مصر في برنامجها إيديولوجية الوطنية، فهي تبين بشكل أو بآخر أفضلية مصر عن كل البلدان، حضارة وثقافة.

ولتنبيت تلك الصورة الإيجابية / السلبية " تحتاج إلى سلسلة متواصلة من الصور الأخرى"³ فتكرار مثل هذه الصورة النمطية ينتهي إلى الإيمان بها خاصة إذا كررت بالإجماع، لتتدخل الآلية الجبارة للعدوى التي لا تتطلب الحضور المتزامن للأفراد في نقطة واحدة، بل يمكن أن تنتشر على البعد، فتكمن قوة العدوى كونها تفرض على البشر ليس فقط بعض الآراء، وإنما أيضا، بعض الطرق في الإحساس، والشعور.⁴ يمكن أن تتكرر الصور النمطية نفسها في البرامج الأخرى مثل

¹ ينظر: بيير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص47.

² ينظر: غوستاف لويون، سيكولوجية الجماهير، ص231-232.

³ ينظر: هومي . ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة: نائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 2006، ص153.

⁴ ينظر: غوستاف لويون، سيكولوجية الجماهير، ص233-234-235.

قول "حنفي السيد" في بداية برنامج "عيون الشعب" الذي يلي احتفال بعيد وطني "إن شاء الله كل عام ومصر بخير" وفي الواقع، وحتى في الخطابات السياسيّة.

تخلق مثل هذه الصّور النمطيّة عند الشعب المصري نزعة الافتخار والتكبر عن باقي الشعوب والعداء لكل ما يمسّ مصر أو - بتعبير بورديو - عملية نفسيّ حالة العداء للآخر، وتتصاعد المشاعر القوميّة، هذه المشاعر الأولى التي يستغلّها التلفزيون إلى أقصى حدّ.¹ ما حدث ربّما أثناء اللقاء الكروي بين الجزائر ومصر في السّنوات الماضية بحيث تشكّل نوع من العداء والنفور بين الشعبين - خلقته قنوات البلدين - حاول كلّ من الجانبين الهجوم على رموز الوطنين ما خلق أزمة سياسيّة، وهذا ما لاحظناه في قنواتنا فقد توقّفت أغليّة قنوات الجزائر عن بثّ الأفلام والمسلسلات المصريّة بعد أن كانت هذه الأخيرة تغمرها.

يمكن أيضاً، أن يتمّ قولبة وتصنيع الصّورة النمطيّة السلبية الذي يحدث نتيجة تشويه مُتعمّد للحقائق، والتعميم المُفرط بعضها غير مُستند إطلاقاً إلى الواقع، وهي من أخطر ما تقوم به وسائل الإعلام الجماهيري، فلا مجال للأفراد التّحقّق من سمات الصّورة النمطيّة من خلال الخبرة الشخصيّة لأنّ وسائل الإعلام أصبحت هي المصدر الرّئيسي لكلّ أفكارنا، وتصوراتنا عن الدّول والشعوب، والتّقافات، والديانات وغيرها.² نعرف كلّنا العداء الشّديد الذي يُكنّه الشعب المصري لليهود لذلك نرى تكرار بعض الصّور النمطيّة له في القنوات المصريّة، كقول أمّ الطّفلة "جاسمين" المقتولة من طرف الإرهاب " ... الكفرة اليهود مبيعملوش كده.."³ أو لما تُعيد "ريهام" عند عرضها لموضوع الطّفلة الصّغيرة التي اغتصبت من طرف إخوانها من أمّها⁴ ما يردّده الجميع عن

¹ ينظر: بيير بورديو، التّفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص 34.

² ينظر: دافيد إدواردز، دافيد كرامويل، حرّاس السّلطة: أسطورة (الميديا) وسائل الإعلام الليبرالية، ص 87.

³ برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: أم الطّفلة جاسمين " كانت علي طول تقول انا نفسي اطلع مع ريهام سعيد ... رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 04 أوت 2015 تاريخ المشاهدة 2018-11-03.

⁴ برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: كارثة ... طفلة اغتصبت من اخواتها، رُفعت الحلقة في 29 أبريل 2014 تاريخ المشاهدة 2018-11-03.

الغرب " ناس بتزني .. ما عندهاش دين بتشرب.." وتقول أمّ العريس المقتول عن القاتل " .. اليهودي الذاعشي ..."¹ فاليهودي يُوصف بالكافر والدّموي، والغرب ليس له أخلاق.

وجد الشيء نفسه عند "حنفي السيد" أثناء حديثه عن المرأة² قائلاً: " حلقة اليوم عن كيد النساء وغدرهنّ" ويقول في حلقة أخرى "مكرهنّ شديد " " المرأة زيّ (مثل) الحصان الجامح، إذا سبّتها (تركت) اللجام حتّرب البيت طول ما إنت مسكّت اللجام بإيدك تُوجّهها شمال ويمين حتّلقى طوع (طاعة)" " يا مخلّفة البنات يا شايلّ الحزن للممات" يسند الصّحفي صفات سلبية للمرأة - أو بالأحرى الثقافة - كالمكر والخداع اللذان يسببان خراب البيوت، اقتمصت الثقافة فكرة كيد النساء من حادثة زوجة العزيز التي هامت بالنبّي "يوسف" وقد ذكر ذلك في آيات من سورة "يوسف" موظّفة الفكرة في كلّ السياقات التي تقوم فيها المرأة بعمل يرفضه المجتمع، كالقتل والسرقّة، أو الكذب ... تغدو بمرور الوقت قالباً تُصنع منه كلّ الصّفات النمطية السلبية التي تدين المرأة جاعلة منها كائناً شريراً يمقته المجتمع وهذا ربّما أحد أسباب كره مجتمعاتنا للمرأة.

نلاحظ هنا أنّه تمّ إلصاق وتعميم مجموعة من الصّور السلبية والأوصاف المنفّرة على المستهدف التي يتمّ تأكيدها والمبالغة فيها، وتوضيحها حتّى تتلاشى أيّ جوانب إيجابية أخرى في صورة المستهدف، وذلك بتتويج أساليب عرض الصورة لتولّد مشاعر الكره والاحتقار، والرغبة في التخلّص من صاحبها ممّا يجعله مُعرّضاً للخطر،³ وهذا ما حدث في أغلبية الجرائم التي عرضتها البرامج حيث يضطرّ فيها الزوج إلى قتل زوجته لسبب أو لآخر، كنتيجة للحقد الذي خلّفته ثقافته في أعماقه تجاه المرأة. كما أنّ هناك أمر لم أكن أعرفه من قبل، وهو قصة النّقب عن الآثار التي يقوم بها بعض المصريين في بيوتهم (الصّعايدة) حيث قامت إحدى العائلات بتقديم طفلة صغيرة للجنّ كقربان ليفتح عليهم بوّابة الكنز، بعد أن طلب ذلك عبر ما يسمّونه الشّيخ، عوض تقديم أخيها الصّغير.

¹ برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: جرائم قتل بين الأقارب وجرائم قتل غامضة للتلذذ بالقتل فقط، رُفعت الحلقة في 25 أكتوبر 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-03.

² برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: "امرأة تحقد على سلفتها فتنتقم من طفل بكل وحشية فماذا فعلت به ؟ رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 29 أبريل 2016 تاريخ المشاهدة 2017-05-08.

³ ينظر: دافيد إدواردز، دافيد كرامويل، حرّاس السّلطة: أسطورة (الميديا) وسائل الإعلام الليبرالية، ص 88-89.

لنعدّ مرّة أخرى إلى حلقة برنامج "صبايا الخير" عن المغرب حيث يحدث أن تتخفى أيضا، وراء العبارات إيديولوجية سياسية، نحو ما قالته "ريهام" في حلقتها عن المغرب " لازم نعرف قيمة نفسنا أكثر من كده إحنا العرب" " المغريين يحبون بلدهم فليس هناك ملل ولا انقسامات ولا فتن" - يُبثّ البرنامج ثلاث سنوات بعد الربيع العربي الذي نتج عنه إسقاط الرئيس المصري "حُسني مبارك" 2011 وجرى صراع بين الأوساط الشعبية حيث ظهر الإخوان، وكادت مصر تقع في حرب أهلية - تقول أيضا، "الشرق الأوسط ثروة لذلك يطمعون فيه"، خاصة العبارة التي تكرّرها في كلّ حلقة، ففي تغطية لعملية اغتيال بنت ضابط - كانت العملية تستهدف والدها- تردّد في كلّ مرّة عبارة " تحيا مصر" ثلاث مرّات على التوالي وبخشوع، وحين تُبثّ مكالمة ممثّل وزارة الصحة على المباشر في حلقة "موت غامض للطفلة ملك أثناء عملية استئصال اللوز" الذي نقل قرار فصل مدير مستشفى تقول: " سعيدة ومتأثرة لموقف وزير الصحة دليل على أنّ الحكومة تُحسّ بالناس والبسطاء وأنّ الحقّ يُرجع لأصحابه" (دليل على أنّ البرنامج يخدم النظام) كذلك لما تظهر في كلّ برنامج بالعالم المصري¹، ولما تضع على قبر الطفلة مجموعة من الأعلام في الصورة (3)



الصورة (3)



الصورة (2)



الصورة (1)

¹ الصّورة (1) من برنامج "صبايا الخير حلقة بعنوان: ريهام سعيد تهدي مساعدات للاجئين السوريين بالمخيمات، رُفعت على اليوتيوب في 03 أوت 2015. الصّورة (2) من حلقة كارثة تسببت في ظهور ريهام سعيد بملابس سوداء وبدون مكياج على الهواء، رُفعت على اليوتيوب في 22 فيفري 2017. الصّورة (3) من حلقة ام الطفلة جاسمين " كانت علي طول تقول انا نفسي اطلع مع ريهام سعيد ... تاريخ المشاهدة 03-11-2018.

وتغطّي المساعدات المُوجّهة للاجئين السّوريين بعالم مصري كبير في الصورة (1) كما تمنح عالما صغيرا لكلّ الأطفال المرضى في الصورة (2) - يقوم البرنامج بأعمال خيريّة مثل مساعدة المرضى بتبرّعات الجمهور - كهديّة (يمكن أن نعتبر الصّورة المكرّرة على الشّاشة صيغة أخرى من صيغ الصّورة النّمطيّة ما دام تحمل المعنى نفسه) تستغلّ "ريهام" الفرصة أثناء ذهابها إلى الحدود اللّبنانيّة- السّوريّة لتقديم مساعدات للاجئين السّوريين أثناء بثّ الحلقة كي تُعرض عبارات نحو:

"... لن نقدّم فحسب خير، سنتعلّم درسا قاسيا، ركّزوا جيّدا في كلّ كلمة، وفي كلّ حركة لازم نبقي إيد وحادّة (متضامنين) مِينْفَعَشُ أبدا أن يكون بيننا فتنة، ما ينفّعش نفرط في أرضنا، ما ينفّعش نختلف ..."

يتبيّن من الصّور النّمطيّة السّابقة الذّكر خلوّ برنامج "صبايا الخير" من الحياديّة المطلقة التي يُزعم كونها أساس الإعلام، أو الموضوعيّة وعدم التّحيّز التي تدخل ضمن مفهوم الأخلاقيات المهنيّة كمجموعة من القيم والمعايير، يعتمدها أفراد مهنة ما للتمييز بين ما هو مقبول أو غير مقبول¹ لأنّ كلّ إعلامي هو بالضرورة ينتمي إمّا لثقافة أو لوطن، أو لمصلحة تجاريّة أو وجهة شخصيّة، أو مزيج من الإنتماءات، وهناك من يتحكّم فيه، ويقوم بتوجيهه² بوعي من المتلاعب أو بغير وعي منه، يعود السّبب في ذلك إلى ما أسماه "بورديو" برهانات الحقل فلا يمكن أن يكون الصّحفي مُطلق الحرّيّة في برنامجه، فهو مسيرّ أوّلا، من قبل الهابتوس إذ ينشأ على مجموعة من سلوك التي ترافقها مشاعر، وأفكار مُعيّنة لا يستطيع الانفلات منها لنقل أنّه مُبرمج، فبالرّغم من أنّ الصّحفيّة تحصّلت على شهادات عليا من جامعة أمريكيّة ذلك لا يمنع من كون طريقة تفكيرها لم تتأثّر كثيرا رغم أنّها تدّعي تفتّحها، إذ طردت دكتورة مُحددة ألّفت كتابا تنقد فيه الإسلام والرّسول، وكادت تضربها - هذا ما صرّحت به في برنامج "مصارحة حرّة" - كما أبدت عدم تقبّل فكرة زواج رجل أصغر سنّا من امرأة في حلقة الشاب الذي قطع جسد زوج

¹ ينظر: دافيد إدواردز، دافيد كرامويل، حرّاس السّلطة: أسطورة (الميديا) وسائل الإعلام الليبرالية، ص 110-112.

² ينظر: فهد عبد الرحمن الشّميري، التربية الإعلاميّة: كيف نتعامل مع الإعلام، الدار الكويتيّة للطباعة والنّشر الرّياض الطبعة الأولى، 2010، ص 43.

زوجته التي تكبره بسبعة عشر سنة، كما تتدخل غريزة الأمومة لديها أثناء محاورتها للشبابين اللذين قتلوا الطفلة "زينة" بعد اغتصابها¹ كالتالي:

ريهام: لماذا قتلتها؟ (بنبرة مُعاتبَة) لم آت لأسألك (اعترفت الصحفية في التسجيل أنها تريد إهانته) أنت الذي أخذتها لأعلى العمارة وأنت الذي رميتها... كلهم كذابين وأمها تكذب أيضا؟ المتهم الأول: (لما يردد) لست أنا صاحبي.

ريهام: هل تعرف ماذا قال الطب الشرعي عنكما (تقصد شريك القاتل في الجريمة) هل أقول؟ إنكما بتعمَلُو شذوذ جنسي مع بعض ..

المتهم الأول: لا والله ما حصل. (لا يكتفي البرنامج بالقول فقط، بل يعرض اعترافات صاحبه بذلك، فبعد تقديم اسمه وعمره " إحنا بنعمل حاجات وحشة مع بعض .." يُعاد بثّ القول في سلسلة)

ريهام: ... الشريط كذلك كذاب ... أنا جاية (أنتيت) لأقول لك كلمة واحدة أنك حيوان.. نشير فقط هنا أن قول "ريهام" سبب لها الكثير من المشاكل في حياتها بحيث بدأ الشباب بمضايقتها في الطرق، فبينما هي خارجة من السينما برفقة ابنها بدأ البعض يردد ما قالته للمتهم في صيغة تهكم وسخرية " إنت حيوان" كدليل آخر أن الرأسمال الرمزي الذي حقّقه في الوسط الإعلامي يمكن أن ينقلب ضدها.

ولما يأتي دور شريك الشاب في الجريمة، تكرر السؤال نفسه عن مسألة الطبيب الشرعي (يرفض المتهم) تردّ "ريهام": الأفضل أن أقول لك أمام الجميع وأمام مصر كلها، قال بأنك بتعمل شذوذ جنسي (ويُعرض فيديو اعترافه بذلك أثناء الاستجواب) أريد أن تسمع ذلك أكثر من مرة وإلا سترميني من أعلى العمارة؟ هل ستحملني لترميني من العمارة؟ (تقول ذلك وهي مندفعة) المتهم الثاني: لا.

ريهام: لا تعرف فعل شيء سوى الرمي؟

¹ برنامج "صبايا الخير" حلقة لقاء ريهام سعيد مع المتهمين بقتل الطفلة زينة، رُفعت على اليوتيوب في 20 نوفمبر 2013 تاريخ المشاهدة 2018-11-03.

المتهم الثاني: لا.

ريهام: تعرف تعمل إيه؟ شنوذا بس؟ عملت إيه؟

المتهم الثاني: ما عملتش حاجة (يُمَرَّر شريط اعترافهما حيث يقول غلطة يا باشا ندمان يا باشا)

ريهام: فَبُض عليكما في الشَّارِع؟

المتهم الثاني: في البيت وظلّوا يعدّبوا فينا من يوم الأربعاء حتى يوم السَّبْت الصَّبَح.

ريهام: آه.. مجرمين الضَّبَّاط دُولُ .. والله مجرمين ... بسْ ميعملوش شنوذا ... رجالة ... رجالة

(ترفع صوتها) يا راجل (تعيد مرّة أخرى الفيديو وتكرّر بعض المقاطع).

يحدث أن ينحاز الصّحفي إلى عائلة المتهم وذلك في حالة كونه ميسور الحال، أو من عائلة معروفة وغنيّة، وهذا ما تقوم به الصّحفيّة، فعند زيارتها لوالدة "زينة" تركتها تعانقها، كما بكت بحرقة على الطّفلة "جاسمين" ابنة الضّابط المقتولة من طرف الإرهابيين، لكن حينما كانت عند عائلة بسيطة، أو فقيرة لم تُبدي أيّ علامة حزن. (عرض دموع الصّحفيّة من إستراتيجيات كسب حب الجمهور) يعني أنّه ليس هناك مساواة وعدالة بين المتهمين والضّحايا، ولا احترام لحقوق الطّرفين في التّعبير.¹

يمكن - كما رأينا- أن يُخفي قول الأشياء التّافهة أشياء أخرى أكثر أهميّة ويمكن أيضا أن يكون وراء الأقوال التّافهة جهل الصّحفي مثل، عدم إطلّاعه على التّاريخ - كان عليها "ريهام" بذل جهد الاطلّاع على تاريخ المغرب ليستفيد المشاهد عِوض عرضها لاشتهار برنامجها في المغرب- أو جهله بحقيقة المفاهيم، فيكتفي بقول الأفكار المتردّدة بين الألسن العادية فوجئتُ بعدم تمييز الصّحفيّة بين الطبقة الأرستقراطيّة والبرجوازية- تقوم الطبقة الأولى على أساس أنّها طبقة سياسية ذات نفوذ كما تنتقل بالوراثة لاستلام المناصب، أمّا الثانية فتقوم على أساس رأس المال والطبقة الفوق متوسّطة في المجتمع، وهي طبقة التّجار وأصحاب الحرف لا تنتقل بالوراثة بل تعتمد على ما تستطيع تحقيقه من التّجارة - لمّا كانت تتكلّم عن وجود طبقتين (وهذا غير صحيح) في المجتمع المصري. مع أنّه في مقال كتبه الدّكتور "أحمد موسى بدوي" بعنوان

¹ ينظر: دافيد إدواردز، دافيد كرامويل، حراس السّلطة: أسطورة (الميديا) وسائل الإعلام الليبرالية، ص112.

"الخريطة الطبقيّة ومسارات العدالة الاجتماعيّة في مصر"¹ أين يذكر تاريخ تكوّن الطبقات في المجتمع المصري لم يُذكر مصطلح الأرسنقراطية ولم تكن هناك طبقتين بل أكثر. فعل الشّيء نفسه (اللاموضوعيّة) الصّحفي "حنفي السيّد" في حلقة من حلقات برنامج "عيون الشعب"² حيث يقدّم المتهم في بداية الحوار أنّه من عائلة كبيرة وغنيّة، كذلك لما يقول عن الأستاذ الجامعي الذي قتل زوجته مرتين، أنّه أستاذ كبير ومعروف في المنطقة، وميسور مادياً، فلا يُهينه ولا يسخر منه عكس ما يقوم به لما يتحاور مع متهم بسيط وفقير، وهذا ما رأيناه في مبحث "تقنيّة اللّغة".

ولأنّ شروط الاتّصال والحوار، كتحديد الزّمن على خطاب المشاركين قد تمّ فرضها، وكذلك الموضوع بحيث يصبح من غير المحتمل وجود إمكانيّة لكي يُقال شيء ما،³ نجد الصّحفية "ريهام سعيد" وغيرهم من مقدّمي البرامج ليسوا أحراراً، فيضطرونّ في كلّ مرّة إلى قطع مكالمة لما تكون خارج موضوع البرنامج، كما لاحظت أنّ "ريهام سعيد" تقوم بتوقيت (chronométrer) المكالمات على هاتفها النّقال على المباشر، بالإضافة إلى مرض السّبقي الصّحفي الذي ينتج عنه سوء توظيف المعلومات التي يمكن أن تُؤدّي إلى مخاطر، مثلما أشرنا إليه في مبحث تقنيّة الصورة كلّها عبارة عن حدود تُنقص من حرّية الصّحفي، وكذلك ما يسمّيه "بورديو" بالأعراف السياسيّة بسبب عدم الاستقرار في وظائفهم، نجد كذلك المحدّد الاقتصادي فلا يمكن قول شيء إلاّ الذي تحدّد مقدّماً من قبل الدّولة والمُعلنين الذين يدفعون ثمن إعلاناتهم.⁴

ففي قضيّة فتاة المحلّ التجاري "سُميّة" التي أثارت الرّأي العام بعد أن إكتشفت حادثة سرقة الصّور من الفتاة من قبل أحد أعضاء مُعدّي برنامج "صبايا الخير" رفض المُعلنين دعم قناة النّهار الأولى التي يُعرض فيها البرنامج بسبب اتّهام الصّحفيّة بسرقة تلك الصّور، فاضطرت إدارة القناة

¹ ينظر: أحمد موسى بدوي، " الخريطة الطبقيّة ومسارات العدالة الاجتماعيّة في مصر" من الموقع: www.acrseg.org

² برنامج "عيون الشعب" الحلقة بعنوان: زوج يقتل زوجته مرتين في اسبوط ليتزوج من عشيقته، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 14 أكتوبر 2014 تاريخ المشاهدة 2017-06-18.

³ ينظر: بيير بورديو، التّفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص 41-43.

⁴ المرجع نفسه، ص 43-44.

إلى توقيف البرنامج، وبالفعل تمّ إيقاف بثّه لمدة عشرة شهور ليعود البرنامج بعدما حُكم على الصحفية بالبراءة من تُهمة التشهير وتمّت عمليّة نقل البرنامج من قناة النّهار الأولى لتُعيد ثقة الممولين لها إلى قناة النّهار الثّانية.

ج. تقنيّة السلوك:

نقصد بالسلوك عمليّة لمس المتلاعب لجزء من جسد المتلاعب به، إذ يمكن أن يصل المتلاعب لغرضه بمجرد لمسة خفيفة - نشير أنّ الصحفي لا يلجأ لهذه الإستراتيجية لما يكون المتهم امرأة - وهذا ما يقوم به "حنفي السّيد" في كلّ لقاء كالجوس إلى جانب المتهم أو أهل القتل، التّربيت على كتفه، أو لمس يديه في كلّ لحظة، أو وضع يده من فوق عنقه (لمحو الحدود بينه وبين المتهم وليُشعره بالإطمئنان) هذا ما تبيّنه الصّور¹ أدناه:



الصورة (2)



الصورة (1)

كما يوظّف الصحفي سلوكا آخر، وهو ما تدعوه " أن ساكي" بحيلة التّرهيب ثمّ التّخفيف فحين يتحدّث مع المتهمين يكون غالبا أمام مساعدي الضّباط (خلف الكاميرا) يُشعر ذلك المتهم بالرّعب (يخاف المصريّ كثيرا من الضّباط حتى ولو كانوا غير متهمين، وذلك لأنّ الأمن يوظّف طرقا عنيفة للاستجواب، كالضّرب حتى يُقرّ المجرم بجريّمته) ففي حوار مع متّهمة قتلت طفلا

¹ الصورة (1) من برنامج "عيون الشعب" الحلقة بعنوان: غدر الإخوة...، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 14 جويلية 2017. الصّورة (2) من برنامج "عيون الشعب" الحلقة بعنوان: يقتل صديقه المعاق عشان الفلوس...، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 08 أبريل 2016 تاريخ المشاهدة 03-11-208.

رضيعا بحقنة مبيد حشري¹ لم تقدر المتهمة على رواية الواقعة من شدة خوفها من أعوان الأمن فقام الصحفي بإخراج مساعدي الضباط ولم يبق في القاعة سوى الفتاة وفرقة التصوير، ليتلاشى خوف الفتاة وتبدأ برواية ما فعلته.

كما يمكن أن يطلب كأسا من الشاي أو الماء ليشربه - القهوة أو سيجارة كأمثلة قدّمتها " آن ساكي" - المتهّم أو يقوم بوعده بمساعدته، ففي كلّ مرّة وهو يحاول التخفيف من خوف وتردد الفتاة يردّد عبارة " أنا أعدك بأنني سأساعدك ". كما يلجأ إلى نوع من المقايضة، هذا ما فعله مع امرأة خنقت طفلة للاستيلاء على حلقة الذهبية " عايز أسعدك، علشان أوفر مبلغ لأطفالك كي يعيشوا عيشة محترمة، قولي لي الحقيقة بس"².

تكمن المشكلة في هذه التقنية (الترهيب ثمّ التخفيف) أنّه يخلق وهما لدى المتهّم فيصدّقه لذلك يقوم بعملية خلق قصة وهمية كي يبين أنّه ليس له يد في الواقعة - يمكن اعتبار الكذب ردّ فعل للمتلاعب ضدّ التلاعب أو آلية دفاعية، لأنّه حيثما توجد السلطة توجد المقاومة على الرغم من كونها مقاومة لا جدوى منها كونها تقع داخل حيز السلطة³ - على حدّ تعبير الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" - فرغم اعتراف المتلاعب به (المتهّم) و(المشاهد) بسلطة المتلاعب (الصحفي) وذلك بالدخول في لعبته لما يروي المتهّم لأحداث الجريمة خاضعا لكلّ ما يطلبه منه خصوصا لما يأمر الصحفي "حنفي السيد" رجال الأمن بتفتيش وأمام الكاميرا الأخ الأكبر للرجل المقتول غدرا من طرف شاب أثناء المواجهة بين الطرفين.

تظهر عملية الاعتراف أيضا، حين تُخلع على الصحفي ألقابا مثل "الباشا" " أستاذ" " أفندم" "حضرتك". يظهر ذلك أيضا أثناء محاورة المشاهد مع المتلاعب عبر المكالمات الهاتفية أو على صفحة الفايسبوك فيقول أب طالبة متخرّجة تمّ توظيفها حديثا في سلك التعليم لما طُرحت مشكلة

¹ برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: زوجة تغير من ضرّتها فتقتل ابنها بطريقة في غاية الوحشية، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 22 أوت 2015 تاريخ المشاهدة 20-06-2017.

² برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: امرأة تخدع جارتها...، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 01جانفي 2016 تاريخ المشاهدة 21-06-2017.

³ ينظر: الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص235.

التوظيف في المحافظات البعيدة عن مقرّ السّكن: " ... نحن نناشد من منبر سعادتك، ومن المنبر العظيم الذي نفتخر به¹ أو لما يخلع مشاهد آخر على " ريهام سعيد" لقب " الدكتوراه" كاعتراف بشرعيّة سلطة المتلاعب.

نضرب أيضا، مثال آخر عن آلية دفاعية أخرى للمتلاعب به، لما يريد الصّحفي إظهار كدمات سكين على أطراف قاتل شاب، فيرفض هذا الأخير قائلا: " جسمي وحرّ فيه". كذلك تردّ (سناء) التي قتلت العجوزة، لما يردّد الصّحفي عبارة " والله استريحت لك" قائلة: " يا عمّ إنت عايز أحكي لك بسّ اللّحصل..". وهي تبتسم. يُفقد ذلك سيطرة الصّحفي على قيمة الوقت، كما يُفقدّه للحظة رأسماله الرّمزي، إذ نجده يضطرّ للتعليل والتبرير للمتهم كي لا يوقف التّصوير، كما يلي: " ... أنا لا أريد أن تغضب.. لستُ معك ولا ضدّك .. أنا محايد ... هل ضغطتُ عليك ؟ ضربتُك ؟ أنا أهنتُك ؟ ...". والإجابة في كلّ مرّة تكون بلا. " ... نحن هنا - يدعّم الصّحفي مبرراته- لإظهار الحق...". وإن كان ذلك أسلوب آخر لاسترجاع المتلاعب مكانه في اللعبة.

كما تظهر مرحلة فقدان المتلاعب لرأسماله الرّمزي لما يشتكي الجمهور منه، يقول " أحمد بدوي " في مقدّمة برنامجه "من الجاني ؟" لما يستفسر عن سبب تقديم النّاس شكاوي عنه لجهات معيّنة في البلد: " أنا أقدم فقط البرنامج (يتلعثّم قليلا) وأنا مالي ؟ ... كلّ من يتصلّ بالبرنامج يقول مشكلته، نحن نعرضها فحسب ... " بالرغم من أنّه يُظهر عكس ذلك في معظم حلقات برنامجه بنبرة صوته القويّة وثقته بالنّفس أثناء كلامه خاصّة لما يقول: ... وأنا طالبُ مرارا وتكرارا ونبّنها وقلنا أنّه يجب أن تكون هناك اجتماعات بين وزارة الداخلية والأمن العام، أو دوريّة بكلّ معاونين المباحث (صغار الضّباط) كونهم أكثر احتكاكا بالشارع...". ألا يوحي ذلك بأنّه يحتلّ مركزا هامّا في مجال الأمن أو السّياسة ؟ فهو يطالب ويُنبّه، وأتصوّر أنّه ترك الانطباع نفسه عند المشاهدين وقد صحّ اعتقادي فقد اتّضح بعد ذلك أنّه نائب في مجلس الشعب.

¹ برنامج " من الجاني؟ " تقديم أحمد بدوي، حلقة بعنوان: مجرم يقوم بتقنيع عيني زوجته، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 06 جوان 2015 تاريخ المشاهدة 22-06-2017.

نعود إلى حديثنا عن نتائج فقدان "حنفي السيد" لرأسماله الرّمزي أمام المتّهمين، يضطرّ البرنامج أيضا إلى التخلّي عن المرحلة الأهمّ فيه وهي مرحلة مواجهة المتّهم مع أهل الضّحية وهذا ما حدث لما حاول أن يعمل مواجهة بين الفتاة قاتلة الطّفل وأمه (كانت الفتاة تبكي بكاء شديدا أثناء اللقاء فلم يتمكّن من توظيف الإستراتيجيات السّابقة الذّكر، كإستراتيجية التّقرب لينتزع الكوامن الدّاخلية للفتاة كي يستطيع توظيفها ضدّها).

يلجأ المتلاعب كذلك إلى حيلة الدّعابة، فلما تروي قاتلة الطفلة الصّغيرة قصّتها بوجه مكفهر يتدخّل ليعلق على قصّة الكعكة التي تريد ابنتها من جارتها (أم الطفلة المقتولة) صنعها قائلا: " ... طمّيني الكعكة طلعت حلوة أو وحشة ؟ (غير لذيذة) تردّ المرأة وهي تبتسم قليلا، حلوة يعقّب الصّحفي مباشرة: "طيب، بالهنا والشّفا...". إذن وكما رأينا أنّ الشّاشة هي أداة للتلاعب بعقل المتّهم والضّحية، والجمهور وإن كانت هناك مقاومة تبقى غير مفيدة كونها تشتغل داخل سلطة أكبر منها (المتلاعب) الصّحفي، وسلطة رجال الأمن وهكذا، خاصة وأنّ المتلاعب به في موقف ضعف بسبب ما قام به، وسنرى أيضا، أنّ مقدرة المتلاعب على التلاعب جعلت من الشّاشة مرآة نرجس، هذا ما سنبيّنه في المبحث الموالي.

المبحث الثالث: الشّاشة مرآة نرجس

يعتبر "بورديو" الشّاشة مرآة نرجس أي مكانا لاستعراض حبّ الذات¹ بحيث يعرض المتلاعب ذاته كشخصية مهمّة وذلك من خلال سواء عرضه لرأسماله أو في طريقة تقديم هيئته. يلاحظ كلّ متابع لبرنامج "صبايا الخير" كيف أنّ الصّحفية "ريهام سعيد" تبين في كلّ مرّة رأسمالها الذي هو عدد الشّهادات التي حصلت عليها، والجامعات التي درست فيها ففي بداية حلقة عنوانها: "ريهام تكشف تفاصيل مرعبة عن موت الطفلة "ملك" تقول: " الكلّ يقول لي أنت متحصّلة على شهادات من جامعة أمريكية، فلماذا تنزلين بمستواك لتعالجي ما يدور عند عامّة الشعب ؟ ...". نجدها كذلك في الحوار الذي جرى بينها وبين الصّحفية "منى عبد الوهاب" في برنامج "مصارحة

¹ ينظر: بيير بورديو، التّفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص41.

حرّة¹ - برنامج يستقبل شخصيات إعلامية معروفة في مصر لتُطرح عليها أسئلة جريئة - عوض أن تترك الصحفية تتولى تقديمها تقوم بهذا الدور:

منى عبد الوهاب: نلاحظ أنّ عدد المسرحيات أكبر من عدد البرامج.

ريهام: نعم، لأنني متخرجة من مسرح جامعة أمريكية قبل أن أشتغل مذيعا، كنت أُمثّل في المسرح، أوبرا ...

منى: الصّراع يلعب أيّ دور في حياتك ؟

ريهام: الصّراع واللاّ النّجاح ؟

منى: الصّراع ..

ريهام: هو الصّراع جاي من النّجاح.

منى: هو النّجاح محتاج لصراع.

ريهام: أنا بقول ليك الصّراع آت من النّجاح، لو طلعت وما حدش حاسّ بيّ تكون حياتي مسالمة.

منى: يعني أنّ نجاحك هو اللّي عمل صراع.. لكن ماذا عن الصّراع في حياتك (تلمّح إلى تعدّد أزواجها وتعرّضها لمشاكل مع القضاء المصري)

ريهام: أنا معنديش صراع في حياتي.

منى: خالص ؟ (متأكّدة من ذلك)

ريهام: خالص ما بُصّش لا وراي ولا قدامي، ولا لأحد (لا أهتم لأحد). يظهر على وجهها نوع من الكبرياء والاعتزاز بالنفس.

منى: رأيناك في البداية كممثلة في المسرح واشتغلت في مسارح مشهورة .. مثل قاعة " السيد درويش" ثمّ اعتزلت التمثيل، وتفرّغت للإعلام، متّلت لتشتغلي مذيعا ؟ واللاّ اشتغلت مذيعا كي تمثّلي ؟ تلمّح هنا إلى أنّها تمثّلت في برنامجها الخيري "صبايا الخير" وقد اتّهمها أحد الأطباء أمام الكاميرا لما كانت الصحفية تحقّق في السّبب الحقيقي لموت طفلة داخل غرفة العمليات كونها تمثّلت.

¹ برنامج "مصارحة حرّة" تقديم: منى عبد الوهاب، رُفعت على اليوتيوب في 21-05-2015 تاريخ المشاهدة 06-23-2017.

ريهام: لا هذا ولا ذاك (تبتسم قليلا) أنا متخرجة جامعة أمريكية مسرح قسم تمثيل و... (تتوقف لبرهة) إعلام وعندي ماجستير في الصحافة التلفزيونية جامعة أمريكية فأنا مش دخيلة.

يظهر ذلك أيضا، لما تقول في حلقة "خمس بنات يزعمن بنزولهن تحت الأرض ليلا"¹ تعالج الحلقة موضوع المس "أنا مشهورة عند الجن" كما تعتبر نفسها رسولة من الله - وهي تحت الجمهور على التبرع - : "أنا ربّي أمني بأمانة، كل واحد يأتي ويطلب مساعدة، الله يختبرني بها إن سأقوم بالواجب أم لا، لكن لا أستطيع أن أقوم بذلك لوحدي ... وصلت لكم الأمانة التي كلفني الله بها ، وما على الرسول إلاّ البلاغ..". تؤكد ذلك في حلقة أخرى أثناء احتفال أسرة البرنامج بعيد ميلاد "ريهام" "ساعات بقول أنّ ربنا اختارني من الناس الآخرين أن يوقفني كي أخدم الناس". كما تعتبر نفسها امرأة فريدة من نوعها لما تتكلم عن حزن الأم التي فقدت ابنتها "ملك" نتيجة الإهمال الطبي "لو كنت ست عادية لن أسكت عن هذا الظلم" وتعلق على طبيب يسبها "لا أستطيع أن أردّ عليه لأنني مشهورة، يجب أن أبقى مهانة يجب أن أبقى مهذبة لأنني مشهورة..." كما تردّد في جنريك "مصارحة حرة" "أنا المذيعة الأولى في مصر".

نجد بالإضافة إلى عرض رأسمالها على الشاشة حرص "ريهام" على الظهور بأبهى صورة فنجدها تُغيّر "اللوك" كتغيير تسريحة ولون الشعر أسود، وأحمر، وأشقر، وعدسات لاصقة للعينين ولون البشرة من بيضاء إلى سمراء، وعمليات تجميل أخرى (تنفيخ الشفاه...) كنوع من الخضوع لمعايير السوق، فلكي يحصل البرنامج على مشاهدة عالية وجب عليها الظهور في هيئة تتوافق مع معايير السوق، مقدّمة برنامج طويلة وشقراء ونحيلة...، كذلك الظهور في كلّ مرّة بلباس أنيق وأحذية ذات كعب طويل في الأستوديو، وكثيرا ما تظهر بلباس يحوي رقائق لامعة (paillette) خاصّة قميصها الذي رُسمت على واجهته الأمامية نجمة مُحاطة برقائيق برّاقة التي توحى إلى كونها نجمة لامعة في الإعلام المصري، بالإضافة إلى طريقة تقديمها للبرنامج خاصّة وأنها ارتقت من مقدّمة برنامج إلى رئيسة التحرير، فهي تجلس على كرسيّ في منتصف الأستوديو واضعة رجل فوق الآخر طوال البرنامج (تُحيل الوضعية إلى كونها تحنلّ موقع مُهيمن خاصة بعد

¹ برنامج "صبايا الخير" الحلقة بعنوان: خمس بنات يزعمن بنزولهن تحت الأرض ليلا، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 10 ديسمبر 2014 تاريخ المشاهدة 2017-06-24.

حصولها على جائزة أفضل إعلامية في مصر لعام 2016) وتحرك يديها بطريقة لنقل أنها مليئة بالأثوثة يتبين ذلك في الصور أدناه:¹



الصورة (2)

الصورة (1)

نشير هنا إلى أمر مهم وهو تخصيص وقت أكبر لما تتحدثت المذيعة حتى وإن كان ذلك غير ضروري، لأنها غالباً ما تُعيد الحديث نفسه في معظم الحالات (يتراوح حديثها كمقدمة مثلاً، في حلقة موت الطفلة داخل غرفة العمليات 29 د و30 ثانية بالإضافة إلى ظهورها بين دقيقة وأخرى أثناء لقاءها مع عائلة الضحية، وكذلك أثناء حديثها مع الطبيب، ومع الشخص الذي بلغ عن الواقعة داخل المكتب وهي تلبس نظارات شمسية).

كما يبث برنامج "صبايا الخير" في نهاية حلقة زيارته للمغرب فيديو مرفقاً بالصّور الموالية-الذي من المفروض أن تشاهده "ريهام" لا تعرضه على الشاشة- عبارة عن مقاطع مُسجّلة على الإنترنت مُرسل من مُحبّي الصحفية من كلّ الوطن العربي، وهي تعليقات "إيجابية" مُبالغ فيها كالتالي:

"... بالطبع لا يمكن تجميع كلّ الفانز (les fans) فمن ستسمعين صوتهم نقطة في بحر الجيش الريهاماوي من أنحاء الوطن العربي نأمل أن يصلك الفيديو لتزيه... نأمل أن يسعدك كما أسعدت المئات .."

¹ الصورة (1) من حلقة صبايا الخير مع ريهام سعيد، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 11 ديسمبر 2011. الصورة (2) من حلقة عنوانها: أقوى حلقات صبايا الخير التي هزت مصر لشهور، رُفعت على اليوتيوب في 05 جويلية 2017 تاريخ المشاهدة 2018-10-03.

*تقول " فداء" من العراق عمرها تسعة عشر سنة: " ... أنت إنسانة راقية، تستحقين اسم العظيمة ... أنت سند الفقراء والمحتاجين... "

*" أمل عماد" أربعة عشر سنة من الإسكندرية: " ... مساء الخير عليك يا أستاذة ريهام يا أحسن ويا أصدق إعلامية في مصر ... ربنا نصرّك علشان حضرتك دايما مع الحقّ ومع المرضى ... أثق بكلّ كلمة تقولينها، ربنا يُسعدك ويُبعد عنك الحاقدين ... بحبّ جدّا خوفك على بلدك ... "

*" يارا طارق" من طنطا سبعة عشر سنة: " ... أنا مجنونة ريهام سعيد، حضرتك رقم واحد في مصر وفي العالم غصبا عن الجميع ... تحيا مصر وتحيا ريهام سعيد وكلّنا ريهام سعيد ... "

*" نهلة " تسعة عشر سنة: " ... أي حدّ يبحاول إيوقّعك أو يشوّه صورتك دى إنسان فاشل مش حيّعرف طول ما إحنا في ظهرك وندعمك دايما ... تحيا مصر بيكي ... " تُعرض صورة بروفایل الفتاة مظهرًا ما كتبته عن "ريهام" كما تبيّنه الصورة رقم (1) الموالية:



الصورة (2)

الصورة (1)



الصورة (4)

الصورة (3)

نلاحظ وضع بعض المعجبين على بروفایلهم صور "ريهام سعيد" والتعليقات نحو: " ريهام سعيد المذيعة الأولى في الوطن العربي " مع وضع عدد المتابعين لها على الفاييسبوك واليوتيوب

الذي يبلغ ستة ملايين أو لقب " مجنونة ريهام سعيد" و" زهرة الإعلام المصري " أو " ريهام سعيد النجمة المتألقة في الإعلام المصري...". كما أن تعبيرات المراهقين - نذكر فقط أن أغلبية جمهورها مراهقون أبدوا إعجابهم وحبهم لها - عن " ريهام سعيد" عبارة عن تكرار لما تردده الصحفية عن نفسها في البرنامج وهو نوع من الدعاية لتكون هناك نسبة مشاهدة عالية.

يحجب البرنامج بالمقابل ما يردده الطرف الآخر الذي ينقد الإعلامية نحو: " المذبة ليس لها إحساس لا تصلح أن تُدير حوارا " " ريهام غاوي فضايح وتحب تشتهر على حساب شعبها " "بتاجر بمشاكل الناس"... يقول " بورديو" في هذا الصدد أن عرض اهتمامات ومشاكل مختلف الشرائح الاجتماعية - ظهر الميول للاستعراضية في التسعينيات- هو خضوع للدوجماتية الشعبية ونوع من التلقائية التي لا تتعارض مع فكرة استخدام ديموقراطي حقيقي لوسائل الإعلام بما فيه التلفزيون.¹ يتبين من خلال تصريح "بورديو" أنه لا يشارك البعض حينهم إلى التلفزيون التعليمي السائد في الخمسينيات الذي فرض على الإنتاج الصبغة الثقافية من خلال بثه للبرامج التسجيلية والوثائقية واقتباسه للأعمال الكلاسيكية والندوات الثقافية وغيرها كما أنه - يضيف بورديو - يدافع فقط عن شروط الإنتاج الضرورية لتحقيق تقدم ما هو عالمي، وأنه يجب العمل على تعميم شروط الدخول إلى ما هو عالمي من أجل تحقيق وضع يكون فيه عدد أكبر قادرين على تحقيق الشروط الضرورية لحياة ما هو عالمي كون التلفزيون يُقلل من حق الدخول في عدد معين من المجالات فلسفية أو قانونية إلخ، كما يخلع صفة عالم اجتماع أو فيلسوف وغيرها على أفراد لم يدفعوا المقابل الضروري للدخول.² نفهم من هذا أن " بورديو" لا يُدافع عن النخبة بقدر دفاعه عن شروط إنتاج ذات نوعية تصل إلى العالمية، لا تعتمد على معيار التسويق، يظهر ذلك في ما يأتي.

يعود هذا السلوك الترجسي عند الصحفيين إلى كونهم يمتلكون احتكار الحدث فعلى الرغم من أنهم يحتلون مواقع مُتدنية مُهيمن عليها في مجال الإنتاج الثقافي إلا أنهم يمارسون نوعا نادرا من الهيمنة، إذ لديهم سلطة التحكم في أدوات التعبير العام تُمكنهم من الوصول إلى المواطنين البسطاء، ولكن أيضا، إدخال منتجين آخرين للثقافة من علماء، وفنانين، وكُتّاب. سلطة أن يكون

¹ ينظر: بيير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص97.

² المرجع نفسه، ص96-97

لك وجود عام، وأن تكون معروفا، وأن تعبر إلى الشهرة العامة (ما يُعتبر عند رجال السياسة ولبعض المنقّفين تحدياً) هذا ما يجعلهم يرغبون في أن يكونوا مُحاطين بهالة من الاعتبار غير متجانسة مع مؤهلاتهم الفكرية غالباً،¹ فلما يستضيف برنامج معين لشخص كتب في مجال مُعيّن وهو غير مُختصّ فيه يقوم بالدعاية لكتابه، ينجم عن ذلك تسويق كتابه ودخول ذلك الشخص المجال، نجد بالمقابل المتخصّص لا يُستضاف وإن استُضيف لا يتحكّم مثلاً، في اللّغة وهذا ما أشار إليه "بورديو" في برنامج "Awal" (الحوار) على قناة "berbère tv" لما كان يتحدث عن الدّراسة التي قام بها في المجتمع القبائلي أنّه غالباً ما لا يتمكّن المفكّرون من إيصال أفكارهم بالتّدقيق - وهو ما لا حظته عند "بورديو" في البرنامج.

نضرب مثالا آخر عن السّلطة التي يمارسها التلفزيون، قصّة "فتاة المول" أو المتجر "سُميّة" التي عرضت حكايتها على برنامج "صبايا الخير" فقد قام أحد الشّباب بالتعرّض إليها في مركز تجاري بضربها أمام كاميرات المركز، أحدثت القصّة ضجّة كبيرة في الوسط الإعلامي لأنّ أحد أفراد طاقم البرنامج قام بسرقة صور لها على الموبايل (هذا ما كان يُردّد على قناة النّهار والقنوات الأخرى ربّما لتبرئة الصحّفية) وعُرضت في حلقة أخرى كي تُبرهن الصحّفية أنّ للفتاة علاقة مع الشّاب وأنّه لم يتحرّش بها، ممّا أدّى إلى رفع الفتاة دعوة ضدّ الصحّفية بقضيّة التشهير فحكمت المحكمة بتعويض الفتاة وحبس الشّاب.

تستضيف الصحّفية الفتاة مرّة أخرى² بعد أن تنازلت عن القضية فتظهر "ريهام" هادئة وواقعة من نفسها، لنقل أنّها تجيد "فنّ القول" إذ تريد إقناع الفتاة أنّها غير المسؤولة عن عرض الصّور وأنّها لم تردّ التشهير بها على الرّغم من أنّها لم تعترف بسرقة أحد أعضاء البرنامج للصّور تظهر الفتاة متردّدة في كلامها، ومنفعلّة بالرّغم من كونها ضحيّة السّبق الصحّفي - مقاطعة أهلها لها كما أنّ الشّاب تعرّض إليها بعد خروجه من السّجن فقام بتشويه وجهها بسكّين بعد عامين - يُظهر

¹ المرجع السابق، ص 94.

² برنامج "صبايا الخير" الحلقة بعنوان: الحلقة الكاملة لإعترافات جديدة لفتاة المول ومواجهة ريهام سعيد لها، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 20 سبتمبر 2016 تاريخ المشاهدة 11-06-2018.

البرنامج قدرة كبيرة على تحويل القصة ففي كل مرة يقوم بعرض تفاصيل مُغايرة للمرات السابقة في المرة الأولى تروي الفتاة أنّ الشاب تحرّش بها، نجد في الحلقة الموالية تفاصيل مُغايرة خاصة بعد استقبال مكالمة هاتفية على المباشر لأخت الشاب التي تؤكد أنّ الشاب لم يتحرّش بها، بل نهاها عن عدم التكلّم في هاتفها بصوت مرتفع بكلمات غير أخلاقية ضربها بسبب سبها له. يظهر هنا قدرة التلّافز على التّحكّم في الخبر، أولاً، لأنّ الحادثة أثارت ضجة، ثانياً، لما عُرضت الصّور المسروقة من الموبايل التي لاعلاقة لها بالحادثة ما تسبّب في كره الرّأي العام الفتاة إذ حوّلها البرنامج من ضحية إلى فتاة سيئة الأخلاق، ولما تعرّضت للحادثة بعد خروج الشاب من السّجن استضافها برنامج " العاشرة مساء"¹ في قناة (dream. Tv Egypt) الذي حوّلها إلى ضحية.

1. العقلية الأوديائية:

يرتبط الخطاب الإعلامي ارتباطاً وثيقاً بأقطاب هيمنة حيث لا يستطيع الانفالت منه، نعني هنا بقانون العرض والطلب، فكّما خضع برنامج لمعايير السّوق كلّما زادت نسبة الطلب، يظهر ذلك في نسبة المشاهدة عند الجمهور ما سبّب في انتشار فكرة العقلية الأوديائية، قبل أن نتعرّض لتعريفها لنرى أولاً الحوار الذي جرى بين "ريهام" و"منى" في برنامج "مصارحة حرّة" وهي تردّ على قول الصحفية كون الأغلبية تعتقد بأنّها تمثّل في برنامج "صبايا الخير" ريهام: هل لّمّا تبكي إحدى الفنّانات على طفل صغير يُحتضر تمثيل ؟ منى عبد الوهاب: لا طبعاً.

ريهام: عدد المشاهدة يعني مصداقية عالية، أي الناس صدقتك، فالتمثيل ده ليس صحيحاً، لأنّه لو كان ذلك ستكون كلّ ممثّلة رقم واحد.

منى عبد الوهاب: مش كلّ حاجة رقم واحد هي حلوة ومضبوطة أو صح، لأنّه فيها حاجات مُشينة تكون رقم واحد مثل المواقع الإباحية.

ريهام: حبّ الناس عمره ما كان مُشين، فمنذ أن دخلتُ الأستوديو والناس كلّها تسلّم عليّ وتقول أنّها تحبّني، كلّ واحد متغاط وفاشل يقول بأنني أمثّل، لكي يتخلّص من عقدة الفشل لّمّا يرى أنّ

¹ برنامج "العاشرة مساء" رثفت الحلقة على اليوتيوب في 15 أكتوبر 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-08.

هناك شخص فيه بريق حوالية. تُهين "ريهام" مقدّمة البرنامج بقولها " كلامك هنا عيبط " (تظهر ملامح الغضب على وجه مقدّمة البرنامج).

لقد انتشرت "العقلية الأوديمائية" - المأخوذ من الأوديم (l'audimat) الذي هو مقياس نسبة الإقبال أو التفكير وفقا لاعتبارات النجاح التجاري في أوساط الإعلام - فقد كان يُنظر إلى النجاح التجاري المباشر والفوري منذ منتصف القرن التاسع عشر موضع شكّ وريبة، وعلامة على المساومة مع هذا الزمن، بينما اليوم تمّ الاعتراف بالسوق كجهة رسمية لإضفاء الشرعية¹ لذلك نرى "ريهام" تُحوّل الشرعية التي أضفتها نسبة المشاهدة لبرنامج "صبايا الخير" لحساب شخصها كي تبرّر نجاحها وعدم نجاح الآخرين، يسمح نجاحها بالنسبة إليها بإهانة مقدّمة البرنامج، وكذلك القول لأحد نقّاد برنامجها (صحفي يشاهد كلّ حلقة لكي ينفد) على الهواء أثناء تقديم حلقة من حلقات "صبايا الخير": "... نعرف أنّك تشاهد الحلقة أقول لك نحن لا نحتاج إلى تعليقاتك..." يتمّ رفع نسبة المشاهدة لبرنامج معيّن عن طريق إستراتيجية الاستحواذ على الجمهور.

2. الاستحواذ على الجمهور:

تضطرّ الصحافة إلى انتقاد السلطة والنظام والحديث عن المصائب فهو أسلوب قويّ للاستحواذ على الجمهور² ما نراه بالخصوص في القنوات الخاصة (privées) في الغرب، مثل ما تقوم به القناة الفرنسيّة المشهورة CANAL+ في برنامج (les gignoles) الذي يسخر من شخصيات سياسيّة معروفة، لكن لا تتناول البرامج المصريّة السخرية من النظام، بل تصبّ اهتمامها في الحديث أكثر عن الجرائم، وقضيّة المخدّرات، والفساد في مصر فلا تمسّ بقضايا الحكومة والدولة كدليل لخضوعها للنظام، تتمّ عملية الاستحواذ عبر الخطوات التالية:

¹ بيير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص 62-63.

² ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص 394.

أ. إقامة صلة المناشدة مع الجمهور:

يؤمن الصحفي الصلة مع الجمهور لما يشترك معه بصفة جامعة (وفاقا لمؤشر اجتماعي أو قومي، أو ثقافي وغيرها) لذلك يضع الصحفي لغة مخاطبة¹ مُنتقاة كالعبارات التي تتقوّه بها "ريهام" في كلّ بداية حلقة من برنامج "صبايا الخير": "... أهلا بكم صبايا، أهلا بكم يا شباب اشتقتنا إليكم منذ البارحة...". " ... جمهور صبايا الخير العظيم...". أو لما تتوجّه قناة "مصر البلد" في برنامج "من الجاني؟" إلى جمهورها في الشريط الذي يوضع أسفل الشاشة للإعلانات كالتالي: "... مشاهدينا الكرام تشاهدون إعلاناتكم على شريط الإعلان .. وحرصا من إدارة القناة على مشاهديها أننا لا نقبل أي نوع من المواد، والرسائل الإعلانية دون التحريّ المسبق عن الشركة المعلنة، وفحص الأوراق، والمستندات إذ نتمنى لكم مشاهدة ممتعة على شاشة مصر البلد...". " تليها إعلانات تجارية. تؤكد القناة للمشاهدين بالنوعية الجيدة للمنتجات التي تعرضها عليهم برفقة التخفيضات المتباينة، يتعلّق الأمر هنا ليس بحرص القناة، بل كي تدفع المشاهدين لاقتناء تلك المنتجات خاصة إذا كانت القناة تموّل من طرف أصحاب المنتجات.

كذلك لما يخاطب "بدوي" مقدّم برنامج "من الجاني؟" جمهوره يوظّف كلمة "حضرتكم" " نحن تحت أمركم" " أنتم الفئة البسيطة، والمحترمة" " عندكم الحق" مخاطبا المتصلين حول مشكلة بعث الأساتذة الناجحين في مسابقة توظيف الأساتذة إلى محافظات بعيدة عن مكان سكناهم، ولما يردّ على رجل يشكر الصحفي على المجهود الذي يقوم به فيردّ عليه هذا الأخير: " نحن الذين نشكركم" كما يخاطب الناجحين بقوله "أنا متضايق من أجلكم" "أنا أضع دائما نفسي مكانكم" يفعل ذلك أيضا، لما يعتذر للجمهور حين تُعرض صور بشعة قائلا: " أعتذر لعرض لمثل هذه الصور والغرائب" " لا أميل لعرض هذه القضايا، لكنني مُضطرّ لذلك...". ولما يرحّب "حنفي السيد" الجمهور في بداية برنامج "عيون الشعب": " أعزائي المشاهدين أهلا بكم في برنامجكم عيون الشعب"، كذلك لما تتأسّف "ريهام سعيد" للجمهور: "أنا آسفة جدا لبست اللباس الرياضي هذا، لم يكن لديّ الوقت لتغيير ملابسني لأنني جئت بسرعة من عمل ميداني... أحبّ أن ألبس جيّدا لكي

¹ المرجع السابق، ص395.

يكون لقائي بكم مشرفاً.... آسفة لأنني لبست لباساً بسيطاً" أو لما تقول: "... نحن نُسعدكم ارحمونا نحن الإعلاميين..." يقول كذلك "حنفي السيد" مخاطباً الجمهور: "طلباتكم أوامر لذلك سنحاول إذاعة الحكم رغم صعوبة الأمر، نحن معكم همنا الوصول إلى رضاكم " نشير هنا فقط إلى أنّ الحكم يُعرض في نهاية البرنامج كي يبقى المشاهد حتى نهاية البرنامج.

يُستحوذ كذلك على الجمهور حين يَمنح المتلاعب الكلام له عندما يستقبل مكالماته على الهواء لإبداء رأيه حول موضوع جريمة الحلقة يتبيّن ذلك في قول الصحفية "ريهام" "... نحن نريد سماع تعليقاتكم ... " كذلك لما يقول "حنفي السيد" لجمهور "عيون الشعب" " الحكم لكم" حين يستفسر عن مدى أحقية المتهم في تعاطف الجمهور عليه. يدمج برنامج "عيون الشعب" لعبة يتمّ عرض في كلّ حلقة من حلقاته سؤال وثلاث إجابات محتملة، يتحصّل الفائز على مبلغ مالي، أو لما تتواصل الصحفية " منى عراقي" في برنامج "انتباه" على المباشر مع الجمهور على صفحة الفيسبوك كي يُجيب عن أسئلته قبل عرض كلّ مرحلة من مراحل البرنامج حيث تكون كإجابة لذلك السؤال.

يدعم المتلاعب تلك الصلة لما يبيّن ويبرّر أسباب عرض تلك الجرائم، فيقول "حنفي السيد" "هدفنا ليس الإثارة، ولا التسلية، هدفنا هو التوعية " " نقدّم نصائحاً" كذلك لما يعلّق في جريمة قتل رجل لصديق استضافه في بيته ليسرقه¹: "لازم نكون صاحيين شويه إحنا في زمن نقول الطيب عيب... " يقول أيضاً، في حلقة قتل رجل وزوجته لرجل مُسنّ كان يعطف عليهما: "أخذ الحذر من الأشخاص الذين ندخلهم إلى بيتنا.. " وفي قوله: " راقبوا موبايلات بناتكم الموبايل يُسبب مصائباً " وغالبا ما تردّد "ريهام سعيد" في كلّ حلقة من حلقات برنامجها عبارات: " ندافع عن البسطاء" " ندافع عن الحق" " نكافح الفساد" " أنا لا أتاجر بمشاكل الناس بل أنا مقتنعة بأنّه يجب أن نقضي على الفساد" " ماشيين بما يُرضي الله، نيتنا خالصة، وعائزين نساعد كلّ الناس" - هي نوع من الإيديولوجيات الحديثة - " كلّ ما نقوم به أمام الكاميرا " تُؤكّد على

¹ برنامج "عيون الشعب" الحلقة بعنوان: شاب يقتل رجل وهو نائم من بعد ما احسن اليه واطعمة، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 4 مارس 2016 تاريخ المشاهدة 08-11-2018.

الشفافية - كلنا نعرف أنه يمكن التَّحَكُّم فيما يبثّه البرنامج عبر عمليّة الانتقاء- ممّا يُلغِي فكرة الشَّفافيّة التي يدّعيها المتلاعب هنا.

ب. الإلحاق:

يعتبر الإلحاق أكثر فاعليّة حيث يوصل إلى التَّبعية الخياليّة لإرادة المتلاعب، يتحقّق في تلك الحالة التي يصل فيها هذا الأخير وهو يعزف على " أوتار الرّوح" إلى أنموذجات اللّاعوي الجماعي الأصليّة، هكذا يرمزون إلى الصّلة التي تتّجه إلى أن تُتدعّم نفسها تلقائيًا بفضل موقف الجمهور الإيجابي منها، ويعاد إنتاجها من غير أن يبذل المتلاعب جهودا، وهناك من يفرّق بين " الإلحاق وفاقا " و " الإلحاق ب.. " يعني الأوّل بالصّلة التي يتمّ دعمها بفضل مؤشّرات جامعة موضوعيّة ما (وفاقا للغة، والانتماء الإثني) أو التحدّث بما يتفق مع تفكير الجمهور الذي يتوجّه إليه المتلاعب، المُكوّن لثقافته - يشبه ما قلناه سابقا عن فكرة توحدّ الصّحفي بالمتلاعب به- أمّا " الإلحاق ب.. " (بقيم أو شعارات أو أعمال ما).¹ مثلما تفعله "ريهام سعيد" لما تحاول إقناع الجمهور ، وحنّته على التبرّع للأطفال المرضى حيث تظهر على الشّاشة لأوّل مرّة بلون أسود دون ماكياج مُعلنة عن موت طفلة مريضة، تتكلّم مع والدها الذي يبكي على المباشر، كما تحرص على الظهور مع الأطفال المرضى كي تقول " كلّ هؤلاء ينتظرون مساهماتكم " "إنّهم لا يعملون عمليّات كي يشفوا بل لكي يعيشوا .."

أو لما تقوم بالتّحضير للاستيلاء على فكر المتلاعب به - أي تهديم الصّور المقدّسة (الهجوم على الرّموز)- كمبدأ للمتلاعبين بالوعي² الذي هو نوع من "التّحريف الإيديولوجي" الذي استنتجناه من فكرة كون مصطلح " إيديولوجيا " يشير إلى الأبعاد الخفيّة المتناقلة في معظم القصص التي نرويها أو نسمعها في ثقافتنا الشّعبيّة، وتظلّ تلك الافتراضات أو الأفكار في وعينا ولكنّها تظلّ مفهومة بلا وعي، ولما تُحضر أفكار أو أفعال مخالفة لها يحدث هذا التّحريف³ ما فعلته "ريهام"

¹ ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص395.

² المرجع نفسه، ص139.

³ ينظر: أندريا بريس، بروس وويليامز، البيئة الإعلامية الجديدة، ترجمة: شويكار زكي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الأولى، 2012، ص126-131.

لما تهاجم إحدى العادات الممارسة من طرف الشعب المصري هي الزواج العرفي، فقبل أن تبتّ حلقات عن الموضوع تهيء الجمهور نفسيًا، فتردد في كلّ حلقة بأنها تُعلن حملة ضدّ الزواج العرفي، وكذلك لما تحاول إقناع الجمهور بفكرة التخلّي عن كون العذريّة ليست دائمًا مقياسًا للعفة من خلال عرضها لفتاة مُغتصبة وهي في العاشرة من عمرها، ولكي لا تصدم الجمهور تتسلّل بطريقة ذكيّة إلى لاوعيه، فعوض أن تتحدّث بشكل مُطلق تعتمد على تناول الفكرة بشكل جزئي فلا تهدم الصّورة المقدّسة تماما لفكرة العذريّة، بل تفضّل تهديمها جزئيًا في حالات استثنائية كالإغتصاب مثلاً.

3. السلع الغذائيّة:

يسعى التلفزيون إلى جذب الجمهور عن طريق الإثارة، وذلك بتقديم ما يسمّيه "بورديو" بالسلع الغذائيّة الأولى التي تهّم الجميع، شرط أن تأخذ شكلا لا يمسّ أيّ شيء ذو أهميّة، فلا تُسبّب الانقسام، وتؤدي إلى التراضي والتّفاهم، تستهلك هذه السلع وقتا يمكن استخدامه لقول شيء آخر لذلك فإنّ الزمن سلعة غذائيّة نادرة في التلفزيون¹ لذلك تتولّى برامج: "عيون الشعب" و " صبايا الخير" و"من الجاني ؟ " تقديم كلّ أنواع الجرائم - نوع آخر من الانحراف الإيديولوجي- التي تحدث يوميًا في المجتمع المصري، ولكي تجذب الجمهور تضع عنوانا ثانويًا حين يُرفع البرنامج على (youtube) من بينها نجد: " شاب يقتل ويسرق ويمارس الشذوذ.." "زوج يقتل زوجته بشكل مُريب وغامض رغم قصة حبّهم وحملها في توأم ويرسم طلاس بعد قتلها" "زوجة تهرب مع عشيقها وترجع لزوجها كلّ فترة.." " أخت تنجب من أخيها ثلاثة أطفال" " ريهام سعيد متخفية في وكر بيع المخدرات" " خمس بنات يزعمون نزولهم تحت الأرض ليلا" " أب يقتل ابنته لفقدها للعذريّة" - نشير هنا أخذنا للعناوين حرفيًا- نجد كذلك مواضيع "عيون

¹ ينظر: بيير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ص47.

الشَّعب": "غيرة السَّتات بسبب عدم المساواة بين السَّتات..". "رجل يجمع بين أختين بشكل غير شرعي .." " ضبط سلخانة لذبح الحمير " عصابة من النِّساء تقوم بأعمال ربا وسكينة¹ "

يتبيّن من خلال هذه العناوين نوعية الجرائم المُتطرّق إليها تشمل مواضيع القتل، وزواج المحارم، والمخدّرات، والاعتصاب والعذرية، وزنا المحارم، والغيرة ... وهي أسهل طريقة لجذب الجمهور - كما يقول "موزا" - كونها متوجّهة نحو الغرائز، والرغبات الخفية والمكبوتة غير السليمة الكامنة في اللاوعي التي تمنع المحظورات الثقافية تأملها.² لا تتوقّف هذه البرامج عند هذا الحدّ بل تحاول تجاوز الحدود وذلك بعرض جسد الضحية، المهمّ كسب نسبة مشاهدة عالية فعند عرضها لما لا ينبغي أن يراه الناس، وما منعهم المحظورات العميقة - يقول "موزا" غير المستوعبة من رؤيته كالموت مثلا، الحدث الأهمّ في حياة الإنسان الذي ينبغي أن يكون مُتخفياً حيث وضعت الثقافة طقوسا معقّدة لعرض المُتوقّى على النَّاس، ففي هذه الحالة، تقوم هذه البرامج بنزع الأغشية عن الموت ممّا يفتح على الفور فجوة في الدِّفاع الرّوحي لدى الإنسان ما يجعل إدخال شتى أنواع الأحكام مُمكنا من خلال هذه الفجوة.³

فوضعت الثقافة الإسلاميّة مثلا، طقوسا قبل رؤية الميت، كغسله وإغلاق فمه بقماش مربوط من ذقنه إلى رأسه، ولفّه داخل قماش أبيض (الكفن) وهو مستلق على ظهره، كما يوضع على

¹ ربا وسكينة شقيقتان مصريتان تعدّان من أشهر السّاقحين في مصر، حيث أشتهرا بتكوين عصابة لخطف النِّساء وقتلهنّ من أجل سرقة حلّيتهنّ ما بين عامي 1920 - 1921، ممّا سبّب حالة من الدّعر في منطقة الإسكندرية، اسمهما ربا وسكينة علي همام، نزحتا من منطقة الصّعيد المصري واستقرّتا في مدينة الإسكندرية في بداية القرن العشرين، ثم قامتا بتكوين العصابة لخطف النِّساء وقتلهنّ بالاشتراك مع محمد عبد العال زوج سكينة التي بدأت حياتها بائعة هوى، وحسب الله سعيد زوج ربا، واثنان آخران هما عرابي حسان وعبد الرّازق يوسف، تمّ القبض عليهم وتوجيه تهمة القتل العمد ل 17 سيّدة، وتمّ إعدامهم في 21 و 22 ديسمبر 1921، تمّ اكتشاف جرائمهما بالصدفة، حيث يملك البيت الذي تقطنان فيها رجل عجوز ضرير وبالاتفاق مع شخص إيطالي الجنسيّة تمّ تأجير المنزل، ولكن المستأجر الإيطالي إشرط أن يتمّ توصيل المياه والمجاري في البيت، وأثناء الحفر عُثر على الجثث... للمزيد يرجع إلى موقع youtube حيث نُشرت صورا حقيقية عن العصابة وكذلك جثث النِّساء المقتولة في بيت الأختين. <https://www.youtube.com> تاريخ المشاهدة 17-11-2018.

² ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص 484.

³ المرجع نفسه، ص 485.

وجهه ماكياج ويُلبس لباساً أنيقاً احتراماً له (عند الغرب) كي يظهر في أبهى صورة، عكس ما تقوم به هذه البرامج بحيث تعرضه في صور مُرعبة جسد مُقطّع، عينان جاحظتان ... يُدخل هذا الشك في إيمان الإنسان ممّا يجبره في إعادة التّفكير في فكرة وجود الله كون الصّور توحى إلى جبروت الإنسان، واحتلاله مرتبة الله لأنّه صار يقدّم ككائن يستطيع أن ينتزع الرّوح متى شاء يرى المتخصّصون الذين يتبعون مدرسة الفرويدية أنّ مشهد الموت الذي يُشبع " عقدة تاناتوس"¹ يهيّج انتباه المشاهدين واهتمامه أكثر من أيّ شيء.²

كما يُسبّب عرض الجرائم البشعة في تلبيد الحساسية (desensibilisation) والتقليل من الاستجابة الفعلية بالخصوص عند المشاهد المراهق أمام الوقائع الحقيقية³ فلا يتأثر، وتقلّ أهميّة الحياة لديه - هذا ما حدث لي بينما كنت أقيم في الإقامة الجامعية فقد شبّ حريق في الغرفة المجاورة لغرفتي فلم أعرّ اهتماماً لما يحدث خاصّة وأنّ إحدى الفتيات بلّغتي باحتمال حدوث انفجار، ولم أحسّ بالخطر فبقيت في غرفتي مطمئنة، ولمّا خرجت لأنني كنت أسمع صراخاً وجرياً في الشقّة لأعرف ما يجري، رأيت نيران تلتهم كلّ ما في الغرفة، ولم أهرب إلاّ بعد إحساسي المتأخّر بالخطر، والنتيجة تركتُ كلّ ما أملكه في غرفتي، ولو لم يتدخّل رجال الإطفاء لفقدت كلّ شيء - لدرجة أنّه يمكن أن يُعيد الجريمة نفسها بعد اكتسابه لتقنيّات الجريمة، يجعل قولنا هذا كون التلفزيون مصدراً للجرائم، وهذا ما ينفيه أحد نقّاد التلفزيون الذي يردّ على فكرة سلبية هذا الجهاز، أنّه إذا كان تراكم المشاهدة للبرامج العنيفة سيحوّلنا جميعاً إلى مخلوقات فاسدة فإنّ تراكم المشاهدة للخير يجب أن يجعل ممّا بالتدرّج قديسين.⁴

ما حدث ربّما، عن فكرة اكتساب تقنيّات الجريمة، فبعد عرض جريمة قتل الطّفلة "زينة" ذات خمس سنوات على الشاشة، التي استدرجها بواب العمارة إلى سكنه فوق العمارة التي تسكنها عائلة

¹ غريزة التدمير، أطلق على إله الموت عند اليونان، نقيضه الإيروس الذي هو مبدأ النشاط ودليل الرّغبة، طاقته اللّيبido بالنسبة للتحليل النفسي للمزيد عن الموضوع ينظر : <http://www.google.dz>

² ينظر: سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ص 485.

³ ينظر: ماري وين، الأطفال والإدمان التلفزيوني، ص 119.

⁴ المرجع نفسه، ص 113.

الضحية لاغتصابها، يرميها من الأعلى لما انشغل الجميع بالبحث عنها، وبعد أشهر قليلة تُعاد الجريمة نفسها في حقّ طفل عمره عشر سنوات خرج ليلعب في (cyber-café) استدرجه شاب عمره تسع عشر سنة إلى غرفته في مسكن آخر كي يغتصبه لكن لما قاوم الطفل اضطرّ الشاب إلى خنقه ورميه من أعلى العمارة التي يسكنها الطفل - تولّى القاتل مهمة حمل جثة الطفل إلى العمارة التي تسكنها الضحية عوض رميها في مكان آخر كي يُبعد الشبهات من حوله ويُتهم بواب عمارة الضحية كما حدث في قضية "زينة" - بثّ برنامج "صبايا الخير" حكم القاض على قاتل "زينة" بخمسة عشر سجناً، ربّما ظنّ قاتل الطفل "عمر" بأنه سيُحكم عليه بالسجن كذلك فهناك من الشباب المصريين الذين يفضّلون دخول السجن حيث يأكلون ويشربون عوض الفقر الذي يعيشون فيه.

رأينا في تحليلنا السابق للبرامج الواقعية "صبايا الخير" "عيون الشعب" "من الجاني ؟" طرق اشتغال الهيمنة في هذه الخطابات عبر الصّور، واللّغة، وحتى السلوك سواء كان لدى المتلاعب أو لدى المتلاعب به خارج الخطاب - نقصد هنا الجمهور - أو داخله أي المتهم أو الشاهد، وكيف يدخل كلّ من الطرفين في اللعبة التي تحرّكها قوانين تسمح لتلك الخطابات أن توجد، نعني بذلك، قانون السوق (العرض والطلب) فكّل ما كان البرنامج مثيراً ومتميّزاً تكون نسبة المشاهدة عالية يُدير على القناة بالأرباح والشهرة التي يمكن أن يُسقطها المتلاعب على شخصه خصوصاً إذا كانت القناة خاصّة، ما يحدث في البلدان الغربية، بحيث كلّما كان مقدّم البرنامج ماهراً، كلّما زادت نسبة طلبه في القنوات الأخرى التي تتنافس للحيازة عليه بإغراءه بالأموال. كما حاولنا التّعرّض لطرق تلاعب تلك الخطابات بالجمهور بحيث تعمل على التّحكّم بعقله وجسده، وحتى أحاسيسه، أولاً، لأنّه سيجعله يصدّق كلّ ما يحمله من معارف، خاصة وأنّها تعيد تحيين مختلف المعارف لديه الحاملة لإيديولوجيات معيّنة، ثانياً، تأتي بعد عمليّة التّحكّم في العقل والأحاسيس ردّة الفعل، وذلك من خلال دفعه لسلوك ما، نذكر مثلاً، الهالة من التّقديس التي يشعر بها المتلاعب به تجاه المتلاعب كردّة فعل لإيديولوجيّة الأخلاق والوطنية المكرّرة في الخطاب.

كما تعرّضنا لمختلف القيم التي حاولت تلك الخطابات تجسيدها، وتوصلنا إلى أنه يمكن أن تنتسّر وراءها منفعة (لدى مقدّم البرنامج، والقناة المنتجة له...) فقد وضعت تلك الخطابات قيما معيّنة تسعى وراء تحقيقها مثل، مساعدة الفقراء، والقضاء على نزعة الشرّ (القضاء على الجريمة من خلال معاقبة المجرم) والقضاء على الفساد، ونشر الرّوح الوطنيّة لخدمة الدّولة، وتحقيق المساواة والحرية وغيرها من القيم التي تتمثّل في حقيقة الأمر وسيلة من بين الوسائل الأخرى التي تُوظّف كإيديولوجيات للتأثير على المتلاعب به.

4. قيم أفلام الأنمي:

قبل أن نُنهي الفصل لنرى القيم المتضمّنة في برامج أخرى غير البرامج الواقعيّة السّابقة الذّكر نقصد بها برامج الأطفال، ومختلف آليات التّلاعب فيها وقد اخترنا أفلام الأنمي الموجهة للصغار والكبار بطلتها الدّمية " باربي" ركّزنا عليها كونها عالميّة، تتّضح فيها ربّما القيم أكثر من أفلام الأنمي الأخرى التي تُعرض على مواقع التّواصل مثل موقع (youtube) إنّ عروسة باربي (Barbie doll) لعبة أطفال أمريكية الصّنع لاقت نجاحا كبيرا وشهرة، اشتهرت بجمالها الفائق وبقوامها الرّشيق وشعرها الطّويل المنسدل على كتفيها وبإكسسواراتها البالغة في الإبداع، قامت بتصميم الدّمية الشّهيرة " روث هاندلر" التي أسّست شركة صناعة الألعاب "ماتيل" (Mattel) عام 1959، حيث ظهرت لأول مرّة بثوب السّباحة الشّهير الأبيض والأسود وتسريحة الشّعر المعروفة بذيل الحصان.¹ لم تُغرق الدّمية الأسواق فحسب، بل أغرقت كذلك وسائل الإعلام بالخصوص التكنولوجية الحديثة من خلال إدراجها ضمن الخطابات الإعلامية (رسوم متحرّكة وأفلام الأنمي) بسبب زيادة طلب سوق الاستهلاك على المنتج.

تقوم شركة (Barbie intertainment) لزيادة الطّلب على هذه الخطابات بتوظيف إستراتيجيات عديدة من خلال إنتاجها على منوال الحكاية الخرافيّة بسبب ميل وحبّ الإنسان لكلّ ما هو سحري وعجيب، فإمّا تقوم بإعادة إنتاج الحكاية الخرافيّة كما هي مثل حكاية " رابونزل ذات الشّعر

¹ <http://alhadeeka.blogspot.com/2012/03/barie-doll>. vu le 15-11-2018.

العجيب" في الفيلم الأنمي (Barbie princesse raiponse)¹ التي تبدأ حين تروي "باربي" لأختها الصغيرة الحكاية كي تشجعها على الرسم، لأن الأميرة "رابونزل" تتخلص من الساحرة بفضل امتلاكها لفرشاة سحرية تستطيع أن ترسم حتى الباب الذي يمكنها في الخروج من القلعة التي سُجنت فيها. كما تقوم الجهة المسؤولة عند إنتاج الفيلم بالتركيب بين الحكايات هذا ما فعلته في فيلم الأنمي "لؤلؤة الأميرة" لكن هذه المرة البطلة هي الحورية ذات الشعر الأشقر "لومنا" التي تنتزعها عجوز ساحرة من أحضان العائلة الملكية، ويُقيم أخ الملك حفلا ليختار ابنه زوجة لما يُتوج ملكا مما يوحي إلى حكاية "سندريلا"، يحدث أن تكتفي الشركة بإدماج بعض عناصر الحكاية الخرافية في فيلم الأنمي يظهر ذلك في فيلم "باربي في مدرسة الأميرات" حيث تعمل باربي "بليز" الفتاة العادية في مقهى، تعود كل ليلة إلى بيت متواضع حيث تنتظرها أمها المريضة وأختها الصغيرة، لكن يتضح في الأخير بعد التحاقها بمدرسة الأميرات أنها الأميرة الحقيقية الضائعة تُمثّل الأميرة والقصر والملكة المتوفية بعض هذه العناصر المستعارة من الحكاية بالإضافة إلى الأداة السحرية (التاج العجيب) الذي يبدأ باللّمعان في الوقت الذي يوضع على رأس "بليز" لتتغير تسريحة شعرها ولباسها.

تستحضر - كما رأينا- هذه الأفلام العناصر نفسها الموجودة في الحكاية الخرافية كالمراة الجميلة الطيبة (الأميرة) التي بوسعها أن تُحوّل كائنا ممسوخا إلى رجل جميل تتزوج به عن طريق الكلمة الطيبة والمعاملة الحسنة.² تحوّل "لومينا" الحورية الجميلة في "لؤلؤة الأميرة" الشرير إلى خير هذا ما فعلته بالسّمكة المتوحّشة التي أصبحت صديقتها بفضل طبيعتها، كما تغيّر العجوز الساحرة التي ربّتها إلى شخص طيب بفضل برائتها، نجد أيضا الغابة المظلمة المخيفة في قاع البحر في فيلم "لؤلؤة الأميرة" الموجودة في الحكاية الخرافية أين تُسجن "لومنا" الفرق بينهما أنّ غابة الفيلم من الطّحالب بالإضافة إلى كون مدرسة الأميرات عبارة عن قصر.

كما تُوظّف الأفلام شخصيات فلكلورية بالإضافة إلى الأميرة والساحرة كالجنيات الصغيرات أو العفاريت أو الأتزام أو العمالقة أو الحيوانات الناطقة في عالم خيالي مرتبط بالسحر أو القوى

² ينظر: نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 2000، ص66.

الخارقة للطبيعة.¹ نجد في فيلم " الأميرة رابونزل " توظيف حيوانات ناطقة كالأرنب والتنين أصدقاء الأميرة التي أُضيفت لغرض التسلية لأن التنين الصغير الطريف يتعرض إلى مواقف تُضحك المشاهد (الأطفال) كي لا يشعر بالملل، كما نجد في " لؤلؤة الأميرة " كل حيوانات البحر ناطقة وصديقة الحوريات ما عدا ثعبان البحر الشرير الذي يساعد أخ الملك في مخططاته.

تتضمن الحكاية الخرافية أداة عجيبة يمتلكها البطل، فنؤد " لومينا " في فيلم " لؤلؤة الأميرة " بقدرة سحرية ملكية وهي القدرة على التحكم في اللآلئ بحيث تساعدها على الهرب من الأشرار وتكوين صداقات، كما نجد في فيلم " الأميرة رابونزل " الأداة السحرية هي فرشاة الرسم، بالإضافة إلى الأحذية العجيبة للرقص في فيلم " باربي والحذاء الوردي " الذي يحملها إلى العالم العجيب.

تبتعد الحكاية الخرافية عن الزمان والمكان لأنها من لوازم عالمنا الواقعي، كما أن شخصها لا يمكن أن تعيش إلا في عالمها لأنها تُعدّ انعكاساً لمثل الإنسان الفطرية، لا يعني ذلك انفصالها عن عالمنا الواقعي وأناسه الواقعيين فهي تهدف أولاً وأخيراً إلى تصوير نماذج بشرية، حينما تصوّر لنا علاقة الإنسان بالإنسان، والإنسان بالحيوان، والإنسان بالمحيط به المعلوم منه والمجهول.² تظهر هذه التقنيات في فيلم " باربي والحذاء الوردي " فتحمل أحذية الرقص " كريستين " وصديقتها إلى العالم العجيب في غمضة عين حيث تبقيان لأيام عديدة، وحين يعودان إلى عالمهما الواقعي تدركان بأتهما لم يبرحاه إلا بضعة ثوان.

تُقدّم " باربي " في الأفلام فاتنة رشيقة ذات شعر أشقر وطويلة كانعكاس للمرأة المثالية التي طالما حلم الرجل بها لا يملئ قلبها سوى الطيبة وحب الآخرين ومساعدتهم، يُظهر الفيلم أيضاً شعور الغيرة والمنافسة المنتشران غالباً بين النساء حين تعلق صديقة " كريستين " على الراقصة المحبوبة في مدرسة الرقص كونها مزعجة ومتصّعة، حيث لا تشعر " كريستين " بإحساس الغيرة كونها النموذج المثالي في الفيلم يتبين ذلك في قولها المليء بالإعجاب برقص زميلتها كونها فنانة. يُحيل ما سبق إلى خاصية من الخواص التي تتسم بها شخص (الخيرة) في الحكاية عن شخص عالمنا وهي خاصية التسمي، تسمو الحكاية بشخصها بحيث تفقدها جوهرها الفردي

¹ <https://rebeka13.wordpress.com/2012/07/03/vu-le-16-11-2018/>

² نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، ص 62.

كون تعليقات شخوص الحكاية لا تكشف عن إحساس فردي، بل تكشف عن إحساس شعبي متفائل تحوّل الحكاية شخصياتها إلى أشكال شفافة خفيفة الوزن والحركة لتسمو بها فوق الواقع الداخلي والخارجي، فهي تُفرغهم من عواطف الغضب والثورة والحقد والحسد لكي تدخلهم في غمار الحوادث التي تنفي عنها صفات الكآبة والظلمة، والإحساس بالتعب.¹ لا تشعر " لومنا" بالغضب في فيلم " لؤلؤة الأميرة" حين تكشف حقيقة مربيّتها، بل تسامحها وتدافع عنها، كما لا تتعب الأميرة " أليكسا" في فيلم " باربي والباب السري" طوال مغامرتها في العالم الغريب الذي تدخله من الباب السري الذي يظهر فجأة على جدار الحديقة.

تستخدم الحكاية هذه الوسائل لكي لا تخلع فقط على بطلها صفة الشفافية والخفة، بل ولتجعله أيضاً، مليئاً بالثقة والأمل فهو بطل منعزل، ولكنه يتحرّك في انسجام مع العالم كله، ولا يعني انزاله سوى عزوفه عن تلك الروابط الواهية التي تربطه بالقيم النسبية،² صحيح أنّ هذا الأسلوب لا يظهر في أقوال ولا في تصرفات بطله أفلام الأنمي " باربي" التي توحى إلى فكرة الشمولية للقيم الإنسانية، لكن يتبيّن لنا العكس إذا لاحظنا لون الشعر والعينين لهذه الشخصية الذي يُوحى إلى مركزية جمال المرأة الغربية المفروضة في العالم، يظهر ذلك في مختلف خطابات الإعلام فإذا فتحنا أيّ قناة نجد الأوصاف نفسها عند مقدّمات البرامج والمغنيّات هذا ما يفسّر ربّما هوس المرأة في التّشبه بالدمية "باربي" في شكلها ولون شعرها كذلك سعيها في البقاء شابة بمختلف الوسائل الطّبية " تنفيخ الوجه بحقن البتوكس وإجراء عمليّات جراحية باهضة الثمن.

يسعى فيلم "لؤلؤة الأميرة" نحو الاتّجاه الأخلاقي الذي تسعى إليه الحكاية الخرافية بمكافأة الخير بخيره والشرّير بشرّه³ فيلقى أخ الملك جزاء طمعه في الحكم بسبب تحريضه للسّاحرة على إبعاد الأميرة عن أهلها ومحاولته تسميم الملك، مقابل مكافأة العجوز بسبب إقلاعها عن فكرة قتل الملك وإعادة الأميرة إلى أحضان أهلها وبذلك يصوّر الفيلم الأمور في الحياة بالطريقة نفسها التي

¹ المرجع السابق، ص 64.

² المرجع نفسه، ص 64-65.

³ المرجع نفسه، ص 61.

تصوّرها الحكاية الخرافيّة.¹ نجد أيضا، الحب الحقيقي غير الأناني يتغلّب على كلّ شيء يحب فيه الشخص شخصا آخر أكثر من حبه لنفسه، كذلك الطيبة والشجاعة والابتسامة الحلوة في قول ملكة الجينيّات " أوديت " كونها الأهم من كلّ كنوز الملوك في فيلم " باربي في بحيرة البجع"² وأنّ مصدر السعادة هي الصداقة والتعاون في فيلم " باربي في مدرسة الأميرات"³.

نجد أيضا في الأفلام قيم المجتمعات الغربية المرتبطة بالنظام الرأسمالي التي تُركّز على قيم التفوّق، والإنجاز الفردي على حساب قيمة الجماعة، كما أنّها تقدّم مجتمعات مثالية تقوم على منطق الاستهلاك⁴ هذا ما تفعله الفراشة الحورية "ماري بوسا" في فيلم " ماريبوسا وأميرة الحوريات" الذي يبدأ بالبادئة نفسها التي نجدها في الحكاية الخرافية عبر عملية التقليد والتكرار أو التريديد للقوالب الجاهزة⁵ مثل عبارة " كان يا ما كان في مملكة "فلتر فيلد" فراشة حورية تدعى ماريبوسا..."⁶ تُخلّص البطلة "ماربوسا" مملكتها من وحوش آكلي الفراشات، كما يُعتمد عليها لحلّ الاختلافات بين مملكتها ملكة الحوريات الفراشات ومملكة حوريات الكريستال، وتنقذ هذه الأخيرة من شرّ فراشة الكريستال العجوز الساحرة.

يقدم فيلم " لؤلؤة الأميرة " مجتمعا مثاليا يقوم على منطق الاستهلاك فلما تبدأ مغامرة " لومنا" أثناء رحلتها إلى المدينة لأول مرة، تظهر هذه الأخيرة بالملاح نفسها الموجودة في المدن الكبرى عمارات شامخة مليئة بالأضواء حيث تتوقّف الحورية أمام محلّ لبيع الملابس تُعرض على واجهتها فساتين جميلة للبيع، كما تتغيّر ملابس باربي في أغلبية أفلام الأنمي حين تصل إلى العالم

¹ المرجع السابق، ص ن.

² " باربي في بحيرة البجع" رُفع على موقع youtube في 30 ديسمبر 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-22.

³ " باربي في مدرسة الأميرات" رُفع على youtube في 16 نوفمبر 2017 تاريخ المشاهدة 2017-11-14.

⁴ عليان عبد الله الحولي، القيم المتضمّنة في الرسوم المتحرّكة " دراسة تحليلية"، بحث مقدّم إلى المؤتمر التربوي الأوّل بعنوان : " التربية في فلسطين وتغيّرات العصر" المنعقد بكلية التربية في الجامعة الإسلاميّة في الفترة من 23 - 24 ديسمبر 2004. من الموقع: <https://drive.google.com> تاريخ المشاهدة 2018-11-16.

⁵ ينظر: بيبير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار تويقال، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الثالثة، 2007، ص58.

⁶ من فيلم الأنمي " ماريبوسا وأميرة الحوريات" رُفع على موقع youtube في 17 فيفري 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-21.

العجيب أو عندما يُكتشف أنّها الأميرة الحقيقية، هذا ما يخلق عند المشاهد دافع الاستهلاك للأشياء البراقة لأنّ ذلك يجعل منه شخصا مُميّزا.

تدخل " لومينا" بالصدفة إلى محلّ حلاقة للنساء فتستقبلها صاحبة المحلّ مردّدة القيم نفسها التي تدور في سوق العمل حين تسألها عن مؤهلاتها، ومواهبها وخبراتها قائلة بأنّها تحبّ التفاني والإخلاص في العمل¹ لتوظّف في المحلّ بسبب كفاءتها التي توقّرها اللآلئ العجيبة، كذلك حين تهمّ "لومينا" بإنجاز تسريحة لزبونة تطلب منها التسريحة نفسها الموجودة لعارضة في مجلة فتصحها إحدى زميلاتها بأن تفعل ما تريده الزبونة ولا تحاول التّجديد، لكن لن تعمل " لومنا" بالنصيحة فتنجز تسريحة مميّزة في وقت قصير يوحي هنا إلى قيم السرعة والتّميّز والتّجديد التي يُعمل وفقها سوق العمل عوض التّقليد.

ولكي يحقّق الشّخص أهدافه يجب أن يثق بنفسه في فيلم " باربي في مدرسة الأميرات" يوحي إلى فكرة الاندفاع والمضيّ قدما لتحقيق الأهداف في الحياة مهما كان الثّمّن بالإضافة إلى فكرة تثمين العمل في فيلم "باربي والأحذية الوردية" يظهر ذلك في قول الأمير لشاب فقير: " .. كون النقود... يواصل الشاب الفقير كلامه " ... للعمل قيمة..."² إحياء إلى هوس عالمنا فيما يتعلّق بالنقود التي مصدرها العمل المتواصل والمُضني.

كما توحى عبارة " أنّ كلّ فتاة جميلة أميرة " في فيلم " باربي في مدرسة الأميرات" إلى فكرة التّرجسيّة وحُبّ الذات المنتشرة في العالم الغربي، تتّضح الفكرة نفسها في إحدى أغنيات الحورية حين وصلت الأميرة " ألكسا" إلى العالم السّحري " ... اليوم حياتي بتتغيّر وإنّ معنا.... لازم أرجع أرقص وأغني وأهل البحر يغاروا منّي أتمتّع بشبابي وجمالي وإنّ معنا..."³ يظهر في الفيلم إسناد كلّ ما هو جميل لقيمة الخير لأنّ كلّ المعايير المحبّبة كالجمال والشّباب

¹ من فيلم الأنمي فلم باربي " لؤلؤة الأميرة" مدبلج للعربي رُفع على موقع youtube في 3 نوفمبر 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-21.

² من فيلم الأنمي " باربي والحذاء الوردي" رُفع على موقع youtube في 9 ديسمبر 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-21.

³ من فيلم الأنمي "باربي والباب السّري" رُفع على موقع youtube في 20 ماي 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-21.

تتنمي إلى نموذج الإنسان الخير، وكلّ ما هو قبيح ينتمي إلى نموذج الإنسان الشرير، فالسّاحة الشّريرة قبيحة وعجوزة تلبس ثوبا أسودا لكن تختفي رسالة لنقل خطيرة وراء المشهد، تبني هذه العمليّة في العقول فكرة كون كلّ ما هو جميل خير وكلّ ما هو قبيح شرير ما يحدث خاصّة في الغرب من احتقار للمسنّين وتهميش للأشخاص المختلفين عن النّمودج الذي ينشره الخطاب خصوصا عند الصّغار والشّباب، ما يحدث ربّما للمسنّ في الغرب حيث يُمنع من الدّخول إلى أماكن اللّهُو أو يُشتم في الأفلام على سبيل التّسلية بعبارة - " أيّها العجوز أو ذو الأرداف المترهّلة وغيرها من الكلمات المنقصة للرّاسمال الرّمزي للشّخص المسن، كذلك تدفع مثل هذه المعايير التي يصنعها هذا النّوع من الخطابات ظهور سلوكيات غير سوّية عند المراهقات اللّواتي لا تتطبق عليهنّ معايير الجمال التي تتفرد بها "باربي"، مثل الانطواء التي عادة ما تنتهي بالانتحار. تفرّ "لومنا" بذكائها في فيلم " لؤلؤة الأميرة" من الأشرار الذين اختطفوها بمساعدة قوّة اللّائى العجيبة بعد أن تضعهم في موقف هزلي يوحي هنا إلى قيمة الذّكاء مقابل قيمة الغباء التي يقول عنها المفكّر المصري " عبد الوهاب المسيري" كونهما قيما غير أخلاقيّة لأنها تعلّم اللّارحمة والتّريص واستغلال ضعف الآخر للقضاء عليه.¹ يُعرض أيضا في فيلم "الأميرات والنّجمات"² (Barbie rock et royales) طريقة لباس وتعامل مُسيّري مدارس اكتشاف المواهب العصرية مع المترشّحين فيظهر مدير مدرسة " الرّوك" ببذلة مع طوق قميص طويل دون ربطه عنق ونظّارات شمسيّة يتلفظ بالعبارات نفسها مثل : " مرحبا شباب، جاهزون لأسبوعين من التّلقّ والإبداع ؟ ..غنيّ ما تغني بوب، روك، ميّطال، فينارتك في يدك جمهورك يناديك المسرح ملعبك.." توحى العبارات إلى الأحلام والوعود التي تغري بها الشّركات الشّباب نجد بالإضافة إلى النّجومية والأموال التي تجعل منهم سعداء وهذا ليس دائما صحيحا لأنّه كثيرا ما يفشل المترشّحون فيجعل منهم موضع السّخرية بعد أن يتوهّموا بأنّ لديهم قدرات في الغناء مثلا، لن نذهب بعيدا، ما يحدث في برنامج " ألحان وشباب" حين يغني المترشّحون

¹ عبد الله المسيري، دورة منهجية التعامل مع الفكر الغربي الجزء الأوّل، 1994، رُفعت الحلقة على موقع اليوتيوب في 24 نوفمبر 2016، تاريخ المشاهدة 2018-11-24.

² " باربي الأميرات والنّجمات" رُفع على اليوتيوب في 4جويلية 2018 تاريخ المشاهدة 2018-11-24.

أمام اللّجنة فيكون الأسوأ فيهم موضع سخرية الجميع لأنّه يُحتفظ بتسجيلاتهم لتُرفع على المواقع الاجتماعية (youtube) مثلا، أو يمكن أن تُدمر حياة الفائز بعد أن يُكتشف من قبل منتج مثل ما حدث للمغنيّة البريطانيّة " إيمي واينهاوس " Amy Winhouse التي أصبحت مشهورة بين ليلة وضحاها لتموت بعد ذلك وفي وقت وجيز بسبب إدمانها للكحول والمخدرات كنتيجة لشهرتها، وهذه نهاية كلّ شخص مشهور في عالم السّوق بسبب البحث المتواصل عن الأشياء المثيرة بعد نيل كلّ ما يرغب به في الحياة.

إنّ الأخلاق التي تعرّضنا إليها كالصدّاقة، والتعاون، والطّيبة، والحبّ غير الأناني، والغفران وغيرها لها علاقة بالسّعادة (اللذة) بعيدة كلّ البعد عن الاحتياجات الرّوحية لذلك عُرّف الخير والشّر تعريفا ماديا كمّا فالخير هو ما يُدخل السّعادة (اللذة) على أكبر عدد من البشر وما يُحقّق لهم المنفعة والشّر هو عكس ذلك أي ما يسبّب الألم والضّرر¹ عكس مفهوم الخير والشّر ذو البعد الرّوحي في الفكر الديني المرتبط أكثر بفكرة القرب أو البعد من الله. يظهر في أفلام الأنمي السّابقة الذّكر نوع من الصّراع بين نموذجين من القيم التّمودج الرّوحي الإنساني، والتّمودج المادي الاجتماعي وغالبا ما يُحسم الصّراع على حدّ تعبير "المسيري" لصالح العنصر المادي بحكم أنّ الطّبيعة هي التي أوجدت الإنسان في المجتمع، ولهذا فإنّ على المجتمع أن يُرغم الفرد على أن ينشد السّعادة التي يقرّها له، ومن ثمّ أصبحت القيمة مسألة اجتماعيّة أي أنّ المجتمع هو الذي يُنتج القيمة، وليست القيمة هي التي تحكّم المجتمع لذلك أصبحت الأخلاق مسألة اجتماعيّة نسبيّة (تجارب بعض الناس) ومن ثمّ فهي لا تتمتع بأية مطلقيّة أو ثبات، تخضع دائما للتّقويم والتّفاوض

¹ يرى الفكر التّوحيدي أنّ الإنسان لا يُضمّر أيّ شيء، فهو خير بطبيعته، ويطمح إلى الخير والجمال والحقّ بشكل تلقائي فالشّر ليس جزءا أصيلا من النّفس البشرية في حالتها الطّبيعيّة الأولى، وهذا الإنسان يبحث عن مصلحته، لكن بطريقة مستتيرة بحيث لا تتناقض ومصالح الآخرين، وأنّ ما نقابله من ضرر في المجتمع إن هو إلاّ نتاج شيء ماديّ خارجي مثل البيئة الاجتماعية أو الجغرافيّة أو التّاريخية أو الماديّة أو العناصر الوراثيّة، وامتدادا لهذه الاطروحة ظهرت الفلسفة النّفعية للتّعبير عن هذه النّزعة الطّبيعيّة الحسيّة المادية التي أعطت الإحساسات الفيزيائية الأسبقية على المفاهيم الأخلاقيّة بل والمفاهيم العقليّة والإنسانيّة لقراءة المزيد ينظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشّاملة، المجلد الأول دار الشّروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص 315.

المستمر¹ مما يُبقى القيم الروحية قيما مثالية عسيرة التحقق في مجتمع تحكمه المادة المُحققة للذة أو المنفعة وهذا ما تأكّد لنا في تحليلنا السابق للبرامج الواقعية.

¹ ينظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 2002، ص316.

خاتمة:

لا يمكن القول للتعبير عن ما بعد الحادثة كونها خروج عن منظومة فكرية التي تمثل مرحلة الحادثة إلى منظومة فكرية جديدة بالكامل، أو كما يسميه البعض بمرحلة إنقطاع تامة، أو الحديث عن فترة زمنية محددة تمثل بداية مرحلة جديدة في الفكر الأوربي، بسبب وجود استمرارية فيه وإن حدث هناك نوع من التطور بداية من مفكري الحادثة وصولاً إلى مفكري ما بعد الحادثة وذلك من خلال التركيز على مواضيع هُمتت في عصر ما.

نتبين لنا هذه الاستمرارية في نوع القيم التي يتكرر ظهورها في كل مرحلة تاريخية للفكر الغربي التي قال عنها "نيتشه" كونها قيم الرّاع كالمساواة، والحرية، والحنمية وغيرها من القيم التي طالب بها الفلاسفة والمفكرون وإن اختلفوا في النماذج التي احتوتها، فبينما تَغنى بها ممثلوا الحادثة ضمن الخطابات العلمية أمثال "ماركس" و"داروين" كما رأينا، نجدها كذلك تظهر من جديد في خطابات ممثلي "ما بعد الحادثة" التي تحمل طابعا نقدياً أمثال "ميشيل فوكو" و"بيير بورديو" وغيرهم، يكمن الفرق في كون ممثلي فكر الحادثة حاولوا وضع نموذج يدعي تحقيق تلك القيم في آخر المطاف (المرحلة الشيوعية) التي ستختفي فيها الفروق الاجتماعية وإمكانية تحقيق الفرد لذاتيته وسعادته، مقابل عدم إتيان مفكروا ما بعد الحادثة بالنماذج التي تتدعي الحقيقة، فأكتفوا بالكشف عن عدم تحقق تلك القيم في المجتمعات الزاهنة التي هي ثمرة فكر الحادثة، مما يؤكد استحالة التمييز بين الحادثة وما بعد الحادثة، الدليل قول "ليوتار" كون هذه الأخيرة ما هي إلا دائرة ظلّ داخل حيز أكبر الذي تمثله الحادثة، أو تعبير عن أزمة داخلية كما تسميها "كارولين فيي لافاي"، يعني ذلك أننا مازلنا في مرحلة الحادثة التي تولى ممثلوا ما بعد الحادثة وصفها ونقدها.

كما رأينا أنّ الحادثة القائمة على سيادة العقلانية، والتفكير العلمي، والفردانية، والنزعة النقدية والحرية لها تجليات تاريخية ومؤسسية، عكس ما بعد الحادثة - رغم تمكّنها من وضع "قضايا جديدة" على الأجندة السياسية مثل، قضايا الجنس، والنوع ذكر/ أنثى، والعرقيات يمكن

خاتمة

إضافة قضية الاحتباس الحراري...- التي لنقل أنّها تقتصر على الجانب الفكري والنقدي الذي يعكس الواقع الاجتماعي المُدمج في الفكر الأكاديمي ممّا جعلها جذّابة لكثير من المفكرين.

أولاً. المصادر والمراجع بالعربية:

- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1983.
- أحمد الشيباني، دراسات في العقائد: الرأسمالية، الشيوعية، الصهيونية، دار الكاتب العربي بيروت مكتبة النهضة، بغداد، (د.ت).
- آرثر أيزابجر، النقد الثقافي: تمهيد مبدئي في المفاهيم الرئيسية، ترجمة: وفاء إبراهيم رمضان يسطاويسي المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003.
- ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997.
- ألكسندر كوجيف، إيريك فايل، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهغليين، ترجمة: محمد الشيخ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2008.
- أليكس روزنبرج، فلسفة العلم: مقدمة معاصرة، ترجمة: أحمد عبد الله السماحي، فتح الله الشيخ، نصار عبد الله، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.
- أمين سلامة، الموسوعة الكلاسيكية للمسرح اليوناني والروماني: مسرحيات يوريبديدس الناشر مكتبة مدبولي جمهورية مصر العربية، 1988.
- آن روبول، جاك موشر، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
- أنجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة: إلياس شاهين، دار النقد موسكو، 1987.
- أندري لالاند، موسوعة أندري لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، تعريب: خليل أحمد خليل إشراف: أحمد عويدات منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الثانية، 2001.
- أندري لالاند، موسوعة أندري لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل إشراف: أحمد عويدات منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الثانية، 2001.

مصادر ومراجع البحث

- أندريا بريس، بروس ويليامز، البيئة الإعلامية الجديدة، ترجمة: شويكار زكي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012.
- أندريه كرسون، فولتير: حياته، آثاره، فلسفته، ترجمة: صباح محي الدين، منشورات عويدات بيروت- باريس، الطبعة الثانية، 1984.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة: خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الثانية، 2001.
- أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.
- ايكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهري حسن الشامي، دار المعارف، الطبعة الأولى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية مصر، 1972.
- إيهاب حسن، سؤال ما بعد الحداثة، ترجمة: بدر الدين مصطفى أحمد، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط- أكدال المملكة المغربية، 2016. من الموقع: [http:// www.mouminoun.com](http://www.mouminoun.com)
- بدر الدين مصطفى، حالة ما بعد الحداثة: الفلسفة والفن، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.
- بدوي أحمد موسى، " الخريطة الطبقيّة ومسارات العدالة الاجتماعيّة في مصر " من الموقع: www.acrseg.org
- براين ماجي، رجال الفكر: مقدّمة للفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة: نجيب الحصادي منشورات جامعة قان يونس، دار الكتب الوطنية، بنغازي، الطبعة الأولى، 1998.
- بهاء الدين محمد مزيد، تبسيط التداولية، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2010.
- بودسينتيك، سبيركين، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، دار التقدّم، موسكو، (د. ت).

- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2005.
- بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1995.
- بيير بورديو، أسباب عملية لإعادة النظر بالفلسفة، ترجمة: أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- بيير بورديو، بعبارة أخرى، ترجمة: أحمد حسّان، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
- بيير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة: درويش الحلوجي، دار كنعان دمشق، الطبعة الأولى، 2004 .
- بيير بورديو، جان كلود باسرون، إعادة الإنتاج، ترجمة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الثالثة، 2007.
- بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة: سليمان القعراني، مراجعة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2009.
- بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة " كلمة"، أبو ظبي 2011.
- بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة: جمال مفرح، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.
- تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة: حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر صفاقس- الجمهورية التونسية، الطبعة الأولى، 2007.

مصادر ومراجع البحث

- تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، المجلد الأول، ترجمة: مجدي محمود المليجي المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005.
- تيري ايحلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، مصر، 1996.
- تيمورروبيرتس، أيمي هايت، من الحداثة إلى العولمة، الجزء الأول، ترجمة: سمر الشيشكلي المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2004.
- جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، مراجعة: سعود المولى المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس 2004.
- جلال يحيى، أوروبا في العصر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية 1981.
- جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مؤسسة المثقف العربي Australia – Sydney 2010
- جورج بوليتزر، موريس كافين، جي بيس، أصول الفلسفة الماركسية. الجزء الثاني، ترجمة: شعبان بركات منشورات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، (د. ت).
- جوردون ماريشان، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الأول، ترجمة: محمد الجوهري، هناء الجوهري وآخرون، مراجعة وتقديم: محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الثانية، 2007.
- جون ستروك، البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996.

- جون سكوت، خمسون عالما اجتماعيا أساسيا: المنظرون المعاصرون، ترجمة: محمود محمد حلي مراجعة: جبور سمعان الشبكة العربية لأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2009.
- جون هارمان راندال، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة: جورج طعمة، دار الثقافة بيروت، 1966.
- جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987، ترجمة: فاطمة الجيوشي منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، 1998.
- جيري بروتون، عصر النهضة، ترجمة: إبراهيم البيلي محروس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة جمهورية مصر العربية - القاهرة، الطبعة الأولى، 2014.
- جيل دولوز، التجريبية والذاتية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- جيل دولوز، فلسفة الصورة، ترجمة: حسن حمودة، منشورات وزارة الثقافة- المؤسسة العامة للسينما- دمشق، 1997.
- جيمس وليام، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ترجمة: إيمان عبد العزيز، مراجعة: حسن طالب المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2003.
- حسن المصدق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة(6): أنظمة الحقيقة وبنيات المجتمعات في فلسفة ميشيل فوكو، صحيفة العرب، الخميس 30 أوت 2007.
- حسن المصدق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة(1): تقنيات السيطرة على الجسد في أعمال ميشيل فوكو الفلسفية، صحيفة العرب، 26 جويلية 2007.

- حسن المصدّق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة(2): السلطة وازدواجية العنف تجاه الروح والجسد، صحيفة العرب، الحميس، 2 أوت، 2007.
- حنا ديب، هيجل وفيورباخ، دار أمواج للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان 1994.
- دافيد إدواردز، دافيد كرامويل، حراس السّلطة: أسطورة (الميديا) وسائل الإعلام الليبرالية ترجمة: آمال كيلاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الاولى، 2006.
- دانيا ملكي، حركات عصر النهضة، الجزء الثالث: حركة الإصلاح الديني، ص1. من الموقع: [http:// syr-res.com](http://syr-res.com)
- دروس ميشيل فوكو، ترجمة أحمد ميلاد، دار توبقال، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 1994.
- دوريندا أترام، في التنوير، ترجمة: ماجد موريس إبراهيم، بيروت، 2008.
- دومينيك وولتون، الإعلام ليس توأصلا، (د. مترجم)، دار الفارابي، لبنان، الطبعة الأولى 2012.
- دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة: إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت الطبعة الثانية، 1986.
- راوية عبد المنعم عباس، ديكرت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1989.
- رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء.
- روبرت مكلفين، ريتشارد غروس، مدخل إلى علم النفس الاجتماعي، ترجمة: ياسمين حداد وآخرون دار وائل، عمان- الأردن، الطبعة الأولى، 2002.
- روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة: ماهي المادية ؟ ترجمة: محمد عيتاني، دار المعجم العربي، بيروت، (د. ت).

مصادر ومراجع البحث

- رودلف شتاينر، نيتشه مكافحا ضدّ عصره، ترجمة: حسن صقر، دار الحصاد، دار الكلمة سوريا- دمشق الطبعة الأولى، 1998.
- رونتال بودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت- لبنان الطبعة الأولى، 1974، الطبعة الخامسة، 1975.
- ريمون بودون، فرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حدّاد، ديوان المطبوعات الجامعية الطبعة الأولى، الجزائر، 1986.
- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
- سارا ميلز، مفهوم الخطاب في الدراسات الأدبية واللغوية المعاصرة، ترجمة: عصام خلف كامل، دار فرحة للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2003.
- سايمون ديورنغ، الدراسات الثقافية: مقدّمة نقدية، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015.
- ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة: خالد بكداش، دار دمشق للطباعة والنشر 2007.
- ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ترجمة: الزهرة إبراهيم، الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع (دار الناية، دمشق و دار الدزاير، الجزائر)، الطبعة الأولى، 2013.
- ستيفن كولمان، كارين روس، الإعلام والجمهور، ترجمة: صباح حسن عبد القادر، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة 2012.
- ستيوارت هامبشير، فلاسفة عصر العقل: فلاسفة القرن السابع عشر، ترجمة: ناظم طحّان دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية - اللاذقية، الطبعة الثانية، 1986.
- سعد عبد العزيز أباطر، نماذج من الفكر المعاصر، جامعة عين الشمس، القاهرة 2011.

- سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سوشبريس، الدار البيضاء الطبعة الأولى، 1985.
- سكوتش إيتش هندركس، مارتن لوثر، ترجمة: كوثر محمود محمد، هنداوي للتعليم والثقافة مصر الطبعة الأولى، 2014 .
- سلامة موسي، ما هي النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية – القاهرة، 2012.
- سيرجي قره موزا، التلاعب بالوعي، ترجمة: عياد عيد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2012.
- شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ترجمة: نظير عبّود، دار مارون عبّود، مصر طبعة جديدة، 1983.
- الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 .
- صبحي حديدي، " إيهاب حسن وعذابات إدراك الأدب ما بعد الحديث" من الموقع الإلكتروني: [http:// www.jozoor.net](http://www.jozoor.net)
- صلاح السروي متحدّثًا لقناة النيل عن ميشيل فوكو في برنامج " مصر بُكرَه" تمّ رفع البرنامج على اليوتيوب بتاريخ 2 مارس 2014 المشاهدة 2017/12/10.
- صلاح عثمان، الداروينية والإنسان: نظرية التطور من العلم إلى العولمة، منشأة المعارف الإسكندرية، 2001 .
- صوفية السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع، دار محمد علي، تونس، الطبعة الأولى 2008 .
- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.

مصادر ومراجع البحث

- عبد الإله بلقزيز، محاضرة في الحداثة وما بعد الحداثة: تأملات نقدية، نظمتها أكاديمية المملكة المغربية من الموقع: www.youtube.com
- عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: سلسلة الفلاسفة (نيتشه)، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الخامسة، 1975.
- عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975.
- عليان عبد الله الحولي، القيم المتضمنة في الرسوم المتحركة " دراسة تحليلية"، بحث مقدّم إلى المؤتمر التربوي الأول بعنوان: " التربية في فلسطين وتغيّرات العصر" المنعقد بكلية التربية في الجامعة الإسلامية في الفترة من 23 - 24 ديسمبر 2004. من الموقع: <https://drive.google.com>
- عبد العزيز، معجم علم النفس والتربية، الجزء الأول، إعداد: فؤاد أبو حطب، محمد سيف الدين فهمي، تنفيذ: سعد الحرب المطابع الأميرية، مصر، 1974.
- عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، منشورات الاختلاف، 2010.
- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
- عبد لحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
- عبدو الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية: عربي- فرنسي، المركز التربوي للبحوث والإنماء الطبعة الأولى، بيروت، 1994.
- عدنان علي رضال النحوي، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، 1996.
- علي الحرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية: نقد بورديو وتشومسكي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى 2001.

مصادر ومراجع البحث

- غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقى، لبنان، الطبعة الأولى، 1991.
- ف. فولغن، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنريت عبّودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان الطبعة الأولى، 2006.
- فاسلي بودستنيك، أوفشي ياخوت، ألف باء الماديّة الجدلية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1979.
- فالح شبيب العجمي، من جدل الحداثات، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، الطبعة الأولى، 2011.
- فتح الرحمن أحمد محمد الجعلي، الإيمان بالله والجدل الشّيوعي، الدار السّعوديّة للنّشر المملكة العربية السّعوديّة، 1984 الطبعة الأولى، 1984.
- فريدريك نيتشه، إرادة القوة (محاولة لقلب القيم)، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق المغرب، 2011 .
- فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، 2001.
- فريدريك نيتشه، إنسان مفرد في إنسانيته، الجزء الأول، ترجمة: محمد الناجي، إفريقيا الشرق المغرب، 2002.
- فريدريك نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت - بغداد الطبعة الأولى، 2010.
- فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت 2006.
- فهد عبد الرحمن الشّميري، التربية الإعلامية: كيف نتعامل مع الإعلام، الدار الكويتيّة للطباعة والنّشر الرّياض، الطبعة الأولى، 2010.

مصادر ومراجع البحث

- فؤاد زكريا، تاريخ المادية للانج، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1994.
- كارل ماركس، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، المجلد الأول - الكتاب الأول: عملية إنتاج الرأسمال، الجزء الأول ترجمة: فهد كم نقش، دار التقدّم، موسكو، 1985
- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون الطبعة الأولى، لبنان، 2000.
- لجنة العلوم الفلسفية والاجتماعية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية القاهرة، 1983.
- لجنة من العلماء الأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، إشراف: م. روزنتال، ب. بودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط: 1974، ط: 1980، ط: 1981.
- مارتن لوثر، اليهود وأكاديبهم، ترجمة: محمود النيجيري، مكتبة النافذة، مصر - الجيزة الطبعة الأولى، 2007.
- مارتن هايدجر، كتابات أساسية، ترجمة: إسماعيل مصدق، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة الطبعة الأولى، 2003.
- مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة: أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1994.
- ماري وين، الأطفال والإدمان التلفزيوني، ترجمة: عبد الفتاح الصبحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1999.
- ماكس هوركهايمر، تيدرروف أدرنو، جدل التنوير، ترجمة: جورج بطرس كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2006.
- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت الطبعة الأولى، 2008 .
- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

- محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
- محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة، إشراف الأستاذ الدكتور: فتحي التريكي، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2006.
- محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة 3: تجلياتها وانتقاداتها، دفاتر فلسفية ونصوص مختارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى 2007.
- محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة 2: فلسفتها، دار توبقال للنشر الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، 2007.
- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية لأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2009.
- محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطور، ترجمة: أورخان محمد علي، دار النيل للطباعة والنشر، جمهورية مصر العربية، الطبعة الثانية، 2006.
- محمد مجدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع طنطا- مصر، 1999.
- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الثانية، 1998.
- مناظرة بين " تشومسكي " و" ميشيل فوكو " تحت عنوان: " الطبيعة البشرية / العدالة ضدّ السّلطة " على التلفزيون الهولندي عام 1971، يدير النقاش أستاذ الفلسفة الهولندي " فونز إدرز " المناظرة موجودة على موقع youtube شوهدت بتاريخ 2017/11/6 .
- موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ترجمة: فوزي شعبان، المكتبة العلمية بيروت، 1990.

مصادر ومراجع البحث

- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثالثة 2002.
- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت- لبنان الطبعة الثالثة، 2002.
- ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990.
- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، 1968.
- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان - بيروت، المغرب- الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1987.
- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة 2007.
- أحمد موسى بدوي، " الخريطة الطبقيّة ومسارات العدالة الاجتماعيّة في مصر " من الموقع: www.acrseg.org
- نبيل راغب، الصحافة الصّفراء الجذور والفروع، دار غريب، القاهرة، 2004.
- نبيل عبد اللّطيف، فلسفة القيم: نماذج نيتشوية، التنوير للطباعة والنشر، بيروت 2010.
- نبيلة إبراهيم، أشكال التّعبير في الأدب الشّعبي، دار نهضة مصر للطّبع والنّشر، القاهرة 2000.
- نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصّصين، معجم العلوم الاجتماعيّة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- نك كاي، ما بعد الحداثيّة والفنون الأدائيّة، ترجمة نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1999.

- نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب: التحليل النصي في البحث الاجتماعي، ترجمة: طلال وهبه، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
- هارون يحي، خديعة التطور: الانهيار العلمي لنظرية التطور وخلفياتها الايديولوجية ترجمة: سليمان بايبارا، دار بيكر للكتاب، تركيا، 1999.
- هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، الكرمل: مجلة الإتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، العدد 12، شركة كاظمة للطباعة والنشر، الكويت.
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- هاشم صالح، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، الكرمل: مجلة الإتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، العدد 10، شركة كاظمة للطباعة والنشر، الكويت، 1982.
- هنري لوفيفر، الماركسيّة، ترجمة: جورج يونس، مؤسّسة نوفل، بيروت- لبنان، 1972.
- هومي . ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة: نائر دياب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى 2006.

ثانيا: المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- A Lecomte, l'origine de l'homme, Victor Palmé, libraire- éditeur, rue de Grenelle- saint- germain, 25, Paris. Typ. De ch. L'eeters, éditeur, rue de Namur, 22, 1872.
- Alexander the great and the Hellenistic age, Peter Green, Phonix, 2008.
- Anne Staquet, conference d'introduction « de l'importance de la manipulation », cycle de conférence « l'art de la fourberie et de la manipulation », Université de Mons.
- Anne Staquet, conference d'introduction « de l'importance de la manipulation », cycle de conférence « l'art de la fourberie et de la manipulation », Université de Mons. Ajoutée le 7 oct. 2016.

- Benoit Mercier, Voltaire et ses combats, le dix huitième siècle : le siècle des lumières.
- Bertrand Louart, aux origines idéologiques du darwinisme, Archipel, journal du forum civique européen de Mars à Juillet 2009 (n° 169 à 173).
- Carol Everhart Quillen, rereading the Renaissance : Petrarch, Augustine, and the language of Humanism, Universty of Michigan press 893 Greene Street Anne Arbor, MI 48104- 3209. <http://www.press.umich.edu>
- Caroline Guibet Lafaye, Esthétique de la postmodernité, Centre Normes, Société philosophie, étude réalisée dans le cadre d'une coopération enter – université Masaryk de Birmo (république Tchèque) et l'université Paris₁ Panthéon – Sorbonne.
- Charles – Louis De Haller, Histoire de la révolution religieuse ou de la réforme protestante dans la Suisse occidentale, bibliothèque Saint Libère, France, 2009.
- Charles-Louis de Secondat Montesquieu (baron de la Brède 1689-1755) dans les pages Atelier.bnf.fr
- Glen Warren Bower sock, Peter Brown, Peter Robert Lamont Brown, Oleg Grabar, Late Antiquity: a guide to the postclassical world Harvard University press, 1999.
- Glen Warren Bowersock, Peter Brown, Peter Robert Lamont Brown, Oleg Grabar, Late Antiquity: a guide to the postclassical world Havard University press, 1999 .
- Gotthold Ephraim Lessing, written by :Joachim Muller ; du site: [http// :www.britanica.com](http://www.britanica.com) vu 14-11-2017.
- Gustave Nicholas Ficher, la psychologie sociale, édition le Seuil, Paris, 1997.
- Harry Oldmeaow, enseignant en philosophie et histoire des religions, Bendigo- Australie, à l'université « La trope », conférence intitulée

« la tradition trahi, les faux prophètes de la modernité » du site : www.youtube.com.

- Henri Boulad : le christianisme face aux défis de la modernité, conférence diffusée par : le bonnet des patriotes : le front de la ré-information, Canada. Du site : www.youtube.com.
- Immanuel Kant(1724-1804) dans les pages Atelier de data.bnf.fr .
- Jean François Lyotard, le postmodernisme expliqué aux enfants, Paris, Galilée, 1988.
- Jean Michel Dufays, le marxisme premiere parti du site : www.youtube.com .
- Jean Michel Dufays, le marxisme, deuxième - partie. Du site : www.youtube.com .
- Jerzy Bukovski, sur les traces de Copernic, Le Courier, mensuel publié par l'UNESCO, organisation des nations unies pour l'éducation, Belgique.
- Josiane Boulad-Ayoub, la ville contre la cour, par Mustapha, le dix huitième siècle : le siècle des lumières. le document a été envoyer sur fichier-PDF. Fr le 27/12/2013. Du site : [http:// t3.gstatic.com.p3](http://t3.gstatic.com.p3).
- Luc Ferry explique Nietzsche volume2 du site : www.youtube.com .
- Luc Ferry, explique Nietzsche, volume₁ – You Tube. MP4.
- Michel Théron, comprendre la culture générale, édition Marketing éditeur des préparations de grandes écoles médecines, Paris, 1991.
- Nietzsche, la volonté de puissance : le nihilisme vaincu par lui-même, volume₂, textes établit par Friedrich wurzbach, traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, édition Gallimard, 1995.
- Nietzsche, la volonté de puissance, volume₁, textes établit par Friedrich wurzbach, traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, édition Gallimard, 1995.

- Nietzsche, la volonté de puissance, volume1, traduit par Henrit Albert, 1903, Galimard, Paris.
- Palmer, Robert Roswell .and Colton, Joel, A Hystory of the modern world,(9th edition) Knopf edition, 2002.
- Patrice Bonnewitz, Pierre Bourdieu, vie, œuvres, concepts, 2^{ème} édition, Ellipses ,Paris 2002.
- Pierre Bourdieu, choses dites, collection « le sens commun » édition de Minuit, Paris, 1987.
- Pierre Bourdieu, esquisse d'une théorie de la pratique, édition le Seuil, Paris, 2000.
- Pierre Bourdieu, langage et pouvoir symbolique, édition le Seuil, Paris, 2001.
- Pierre Bourdieu, le sens pratique, les éditions de minuit, Paris, 1980.
- Pierre Bourdieu, le sens pratique, les éditions de minuit, Paris, 1980.
- Pierre Bourdieu, Méditations pascaliennes, collection « Liber », édition du seuil, 1997.
- Pierre Bourdieu, question de sociologie, collection le sens pratique, édition de Minuit, Paris, 1980.
- Pierre Burnbaum, François Chazel, Voir : Pierre Burnbaum, François Chazel, théorie sociologique, presse universitaire de France, Paris, 1^{ér} édition, 1975.
- Richard t. Wallis and Jay Bregman, Neo-Platonism and Gnosticism, SUNY press, 1992.
- Richard t. Wallis and Jay Bregman, Neo-Platonism and Gnosticism, SUNY press, 1992.
- Rousseau, Jean-Jacques, Copyright Internet Encyclopedia of Philosophy and its Authors / ISSN2161-0002. du site: www.iep.utm.-educ.

- Spinoza, « on the improvement of the understanding » in the chief works of Benedict de Spinoza, op, cit, vol 2, Dover publications, INC, New York, 1955.

ثالثا: المواقع الإلكترونية:

- <https://portal.DNB.De/opac.Htm>. vu le 09/11/2017.
- <http://marefa.org>
- <http://www.google.dz>
- <http://www.mihfadati.com>
- <http://www.wga.hu>
- <https://i.ytimg.com>.
- <https://images.rapgenius.com>
- <http://www.toupie.org/Biographies/Voltaire.htm>
- <https://sites.google.com/site/arcommunistslibrary>
- <https://upload.wikimedia.org>
- www.acrseg.org
- www.maqalaty.com
- <http://www.britanica.com>.
- <https://catalogue.bnf.fr/ark>
- <http://www.odabasham.net>
- www.google.fr/femmekabyletraditionnelle
- www.google.fr/travailtraditionnelkabyle
- <http://alhadeeka.blogspot.com/2012/03/barbie-doll>.
- <https://rebeka13.wordpress.com/2012/07/03/الحكاية-خرافية/>
- https://sameerkounbar.blogspot.com/2011/04/blog-post_06.html

مدونة البحث:

- برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: حادثه ابشع جريمة اغتصاب وقتل الطفله زينه ببورسعيد رُفعت على اليوتيوب تاريخ 12 نوفمبر 2013 تاريخ المشاهدة 03-03-2017.
- برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: مقتل ابنة ضابط شرطة، رُفعت على اليوتيوب في تاريخ 4 أوت 2015 تاريخ المشاهدة 03-03-2017.
- برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: تفاصيل خطيرة ومفجعة في حادثة مقتل شاب بكافيه في مصر الجديدة، رُفعت على اليوتيوب في 13 فيفيري 2017 تاريخ المشاهدة 03-04-2017.
- برنامج صبايا الخير حلقة بعنوان: شاب يقطع زوج عشيقته بطريقة بشعة و يضعه في برميل رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 30 ماي 2013 تاريخ المشاهدة 05-04-2017.
- برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: مدرس يقتل زوجته بعد ان اكتشف انها تنازلت عن املاكها لأخيها، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 21-11-2014 تاريخ المشاهدة 06-04-2017.
- برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: شابة تقتل جارتها من أجل سرقة مصوغاتها، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 15 جويلية 2016 تاريخ المشاهدة: 05-05-2017.
- برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: أم تلقي بطفلتها فى الشارع بكل وحشية، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 12 ماي 2015 تاريخ المشاهدة 07-05-2017.
- برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: شاب راجل بمعنى الكلمة يُقتل بكل وحشية على يد بلطجية..... رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 12 ماي 2015 تاريخ المشاهدة 07-05-2017.
- برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: إمراة تحقد على سلفتها فتنقم من طفل بكل وحشية فماذا فعلت به ؟ رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 29 أفريل 2016 تاريخ المشاهدة 08-05-2017

- برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: مجموعة مسلحة يقومون بقطع عضو ذكري لرجل
رُفعت على اليوتيوب في 15 مارس 2017 تاريخ المشاهدة 2017-05-24.
- برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: تفاصيل مرعبة في حادث وفاة الطفله ملك بسبب
عملية اللّوز، رُفعت على اليوتيوب في 25 مارس 2015 تاريخ المشاهدة 2015-06-13-
2017.
- برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: المغرب بلد السّحر والعجائب، رُفعت الحلقة على
اليوتيوب في 12 أكتوبر 2015 تاريخ المشاهدة 2015-06-16-2017.
- برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: أم الطفلة جاسمين " كانت على طول تقول أنا نفسي
أطلع مع ريهام سعيد ... رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 04 أوت 2015 تاريخ
المشاهدة 2018-11-03.
- برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: كارثة ... طفلة اغتصبت من اخواتها، رُفعت الحلقة
في 29 أبريل 2014 تاريخ المشاهدة 2014-11-03-2018.
- برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: جرائم قتل بين الأقارب وجرائم قتل غامضة للتلذذ
بالقتل فقط رُفعت الحلقة في 25 أكتوبر 2017 تاريخ المشاهدة 2017-11-03-2018.
- برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: امرأة تحقد على سلفتها فتنتم من طفل بكل وحشية
فماذا فعلت به ؟ رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 29 أبريل 2016 تاريخ المشاهدة 2016-08-08-
2017-05.
- برنامج "صبايا الخير" حلقة بعنوان: ريهام سعيد تهدي مساعدات للاجئين السوريين
بالمخيمات رُفعت على اليوتيوب في 03 أوت 2015.
- برنامج صبايا الخير، الحلقة بعنوان: كارثة تسببت في ظهور ريهام سعيد بملابس سوداء
وبدون مكياج على الهواء، رُفعت على اليوتيوب في 22 فيفري 2017.
- برنامج "صبايا الخير" حلقة لقاء ريهام سعيد مع المتهمين بقتل الطفلة زينة، رُفعت على
اليوتيوب في 20 نوفمبر 2013 تاريخ المشاهدة 2013-11-03-2018.

- برنامج "عيون الشعب" الحلقة بعنوان: زوج يقتل زوجته مرتين في اسبوط ليتزوج من عشيقته رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 14 أكتوبر 2014 تاريخ المشاهدة 18-06-2017.
- برنامج "عيون الشعب" الحلقة بعنوان: غدر الإخوة...، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 14 جويلية 2017.
- برنامج "عيون الشعب" الحلقة بعنوان: يقتل صديقه المعاق عشان الفلوس...، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 08 أبريل 2016 تاريخ المشاهدة 03-11-208.
- برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: زوجة تغير من ضررتها فتقتل ابنها بطريقة فى غاية الوحشية، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 22 أوت 2015 تاريخ المشاهدة 20-06-2017.
- برنامج "عيون الشعب" حلقة بعنوان: امرأة تخدع جارتها...، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 01 جانفي 2016 تاريخ المشاهدة 21-06-2017.
- برنامج "من الجاني؟" حلقة بعنوان: مجرم يقوم بتقليع عيني زوجته، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 06 جوان 2015 تاريخ المشاهدة 22-06-2017.
- برنامج "مصارحة حرّة" رُفعت على اليوتيوب في 21-05-2015 تاريخ المشاهدة 23-06-2017.
- برنامج "صبايا الخير" الحلقة بعنوان: خمس بنات يزعمن بنزولهن تحت الأرض ليلا، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 10 ديسمبر 2014 تاريخ المشاهدة 24-06-2017.
- برنامج "صبايا الخير مع ريهام سعيد" رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 11 ديسمبر 2011.
- برنامج "صبايا الخير" من حلقة بعنوان: أقوى حلقات صبايا الخير التي هزت مصر لشهور، رُفعت على اليوتيوب في 05 جويلية 2017 تاريخ المشاهدة 03-10-2018.
- برنامج "صبايا الخير" الحلقة بعنوان: الحلقة الكاملة لإعترافات جديدة لفتاة المول ومواجهة ريهام سعيد لها، رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 20 سبتمبر 2016 تاريخ المشاهدة 11-06-2018.

- برنامج " العاشرة مساء " رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 15 أكتوبر 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-08.
- برنامج "عيون الشعب" الحلقة بعنوان: شاب يقتل رجل وهو نائم من بعد ما احسن اليه وأطعمه رُفعت الحلقة على اليوتيوب في 4 مارس 2016 تاريخ المشاهدة 2018-11-08.
- فلم الأنمي "باربي في بحيرة البجع" رُفع على موقع youtube في 30 ديسمبر 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-22.
- فلم الأنمي "باربي في مدرسة الأميرات" رُفع على youtube في 16 نوفمبر 2017 تاريخ المشاهدة 2017-11-14.
- الأنمي " ماريبوسا وأميرة الحوريّات" رُفع على موقع youtube في 17 فيفري 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-21.
- فلم الأنمي باربي " لؤلؤة الأميرة" رُفع على موقع youtube في 3 نوفمبر 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-21.
- فيلم الأنمي "باربي والحذاء الوردي" رُفع على موقع youtube في 9 ديسمبر 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-21.
- فلم الأنمي "باربي والباب السري" رُفع على موقع youtube في 20 ماي 2017 تاريخ المشاهدة 2018-11-21.
- فلم الأنمي " باربي الأميرات والنجمات" رُفع على اليوتيوب في 4جويلية 2018 تاريخ المشاهدة 2018-11-24.

1.....مقدمة

الباب الأول: خطابات الحداثة

6.....الفصل الأول: بواذر الحداثة

7.....تقديم

7.....المبحث الأول: مفاهيم الحداثة

11.....المبحث الثاني: خصائص الحداثة

11.....1. البعد التقني - العلمي

12.....2. البعد السياسي

13.....3. البعد السيكولوجي

14.....المبحث الثالث: مظاهر الحداثة

14.....1. العقلانية

20.....2. الذاتية

24.....3. العدمية

27.....المبحث الرابع: حركات الحداثة

27.....1. حركة النهضة

35.....2. الحركة العلمية

44.....3. حركة الإصلاح الديني

الفصل الثاني: ما بعد بواذر الحداثة

56.....تقديم

56.....1. حركة التنوير

58.....أ. إطار تاريخي

68.....ب. فولتير رائدا للتنوير

72.....ج. البعد العقلاني في فكر الأنوار

76.....د. مقترحات فلسفة التنوير

79.....المبحث الأول: الخطاب الدارويني

80.....	1. أسس الداروينية.....
82.....	2. عوامل بناء نظرية النشوء والارتقاء.....
83.....	3. نظرية النشوء ضد عملية الخلق.....
90.....	المبحث الثاني: نقد الخطاب الدارويني
93.....	استنتاج.....

الفصل الثالث: الخطاب الماركسي

96.....	تقديم.....
97.....	المبحث الأول: مفاهيم الماركسية.....
97.....	1. الجدلية.....
98.....	2. اشتغال الجدلية.....
99.....	المبحث الثاني: المادية الجدلية (النظرية).....
101.....	1. قوانين اشتغال المادية الجدلية.
102.....	أ. قانون سلب السلب.....
104.....	ب. التحوّل من الكم إلى الكيف.....
105.....	ج. قانون وحدة وصراع الأضداد.....
107.....	2. فيورباخ ملهم المادية الجدلية.....
111.....	المبحث الثالث: المادية الجدلية (الممارسة).....
115.....	1. الاغتراب في الماركسية.....
120.....	2. الشيوعية الجنة الأرضية.....
126.....	استنتاج.....

الباب الثاني خطابات ما بعد الحداثة

الفصل الأول: فكر ما بعد الحداثة

129.....	المبحث الأول: مفهوم ما بعد الحداثة.....
133.....	1. الأسس الفلسفية لما بعد الحداثة
133.....	أ. فكر متعة.....
133.....	ب. فكر عدوى.....

133.....	ج. فكرة المصادرة التقنية.....
143.....	2. تاريخ مفهوم ما بعد الحداثة.....
146	المبحث الثاني: قيم ما بعد الحداثة.....
146.....	1. الاحتمية.....
149.....	2. الاختلاف.....
152.....	3. التعددية.....
154.....	المبحث الثالث: خطاب ما بعد الحداثة عند فوكو
154.....	1. مفهوم الخطاب.....
160.....	2. خطاب الهيمنة الفوكو - نيتشوي.....
163.....	3. إجراءات الإقصاء في خطاب الهيمنة.....
170.....	استنتاج.....

الفصل الثاني: الخطاب نتاج الحقل الاجتماعي

173.....	تقديم.....
173.....	المبحث الأول: الحقل فضاء صراع.....
178.....	1. الهابتوس محرّك الصّراع.....
180.....	أ. نشأة الهابتوس (المجتمع التقليدي القبائلي نموذجاً).....
185.....	2. الرّأسمال الرّمزي رهان الصّراع.....
189.....	3. العنف الرّمزي.....
191.....	المبحث الثالث: نظرية الهابتوس.....
191.....	1. بين الحتمية والاحتمية.....
195.....	2. نقد البنيوية.....
204.....	المبحث الرابع: اشتغال الهيمنة
204.....	1. الهيمنة / السيطرة.....
207.....	استنتاج.....

الفصل الثالث: التلاعب بالعقول في الخطاب التلفزيوني

211.....	تقديم.....
----------	------------

فهرس الموضوعات

216.....	المبحث الأول: التلاعب.
216.....	1. التلاعب (المفهوم والخصائص).
213.....	2. تقنيات التلاعب.
216.....	أ. تقنية الصورة.
223.....	ب. تقنية اللغة.
240.....	ج. تقنية السلوك.
243.....	المبحث الثالث: الشاشة مرآة نرجس.
250.....	1. العقلية الأوديمنية.
251.....	2. الاستحواذ على الجمهور.
252.....	أ. إقامة صلة المناشدة.
254.....	ب. الإلحاق.
255.....	3. السلع الغذائية.
259.....	4. قيم أفلام الأنمي.
260.....	استنتاج.
268.....	خاتمة.
270.....	قائمة المصادر والمراجع.
292.....	فهرس الموضوعات.

ملخص البحث:

إنّ الحداثة كناية عن منظومة فكرية قائمة على مجموعة من القيم السائدة في العالم الحديث كالعقلانية، والتفكير العلمي (التجريبي) والفردانية، والحرية، والنزعة التقدية... الخ، لهذه المنظومة تجليات وإسقاطات تاريخية ومؤسسية لتولّد ظواهر وثورات مثل، حركة النهضة، والثورة العلمية وفلسفة الأنوار، والثورات السياسية التي أشرنا إليها في البحث باختصار كالثورة الإنجليزية، والثورة الفرنسية، التي كرّست النّظام الديمقراطي بشكله الحديث (الدولة) بإنهاء التحالف بين النّظام الإقطاعي والكنيسة، وغيرها من الظواهر (الثورة الصناعية والزراعية) التي أحدثت تغييرات في الخريطة السياسية والاقتصادية لأوروبا، يعني ما سبق أنّ للحداثة تاريخا تراكميا عوض الفكرة القائلة كونها منظومة مكتملة في القرن التاسع عشر.

نتلخّص تلك المحطّات كالتالي، حركة النهضة كمنعطف ثقافي فنيّ جمالي وأدبي في تاريخ الإنسانيّة دشنته مجموعة من المفكرين والأدباء، والفنانين لربط أوروبا بأصولها التاريخية الإغريقية والرومانية، إنطلقت الحركة في إيطاليا ثمّ انتشرت في جميع أنحاء أوروبا، محدثة تغييرا في الأفكار والحساسيات الجمالية تمخّضت عنها مآثر من موسيقى النهضة إلى الرّسم والتشكيل إلى المعمار وغيرها ممّا خلق بداية صراع بين هذا المجتمع الثقافيّ الجديد والكنيسة.

يأتي الحدث الثاني في القرن السادس عشر كانت له آثار كبيرة في مسيرة التقدّم، هو الإصلاح الديني الذي هو عبارة عن إعادة قراءة النصّ الديني المقدّس على يدّ "مارتن لوثر" احتجاجا على الفساد الذي عمّ الكنيسة، دشنت الحركة تاريخا جديدا من التحرّر العقلي في قراءة النصّ الديني بمعزل عن الوصايا البابوية، لتفتح الباب أمام الاجتهاد والتسامح وفكرة الحرية الدينية بالرغم من نتائج هذه الثورة من انشقاقات وحروب دينية، دامت مائة عام راح ضحيتها الألوف من الأرواح.

يعقب الحركة الدينية الثورة الزراعية والثورة الصناعية في إنجلترا - أشرنا إليها في البحث باختصار - التي أتاحت الانتقال من اقتصاد الكفاف إلى اقتصاد الإنتاج والوفرة، وتحسين شروط

الحياة ساهم في ظهور الطبقة البرجوازية في أوروبا، كما عملت الثورة على تدمير نظم الإنتاج التقليدي وتدعيم القيم التي نادى بها حركة النهضة. لقد ساهمت النهضة العلمية كحركة أخرى بموجتها (في مجال الفلك والفيزياء قبل القرن السادس عشر الثانية مع نيوتن في القرن الثامن عشر) في ظهور الثورتين (الزراعية والصناعية) حيث لم تفتح آفاقا في تجنيد الإنتاج وبالتالي تعظيم فرص تطوير البنى الاجتماعية والتقدم فحسب، فقد كان من ثمارها أيضا، إشاعة الروح العلمية والتجريبية في التفكير على أوسع النطاقات في أوروبا.

تأتي مرحلة التنوير التي بدأت في القرن الثامن عشر، حيث هيمنت فيه ثقافة المجتمع المدني والقيم الثقافية المرتبطة به التي لم تعد حكرا على المثقفين، بل انتقلت إلى مجال التعبير الرمزي (الأدب، والموسيقى...) وقد أخذنا الأديب الفرنسي "فولتير" كمثال عن ذلك لتمييزه بذكائه الأدبي القريب من السخرية وأفكاره الاستفزازية المتعلقة بالدين، والحرية، والأخلاق جعلت منه مشهوراً ومحتقراً في بلاطات الحكم في أوروبا. تميّز القرن الثامن عشر أيضا، بكونه قرن الثورات المتميز بانبعث روح الحرية في جميع المجالات، بمعنى انتعاش كل الميادين الاجتماعية والاقتصادية، والفكرية، والسياسية. ورغم مختلف الانتقادات الموجهة لهذه المرحلة كاتسمها على مستوى النظر بالأنوار، وعلى مستوى العمل بالثورة. أي هو قرن - كما يسميه "نيتشه" - "اليوتوبيا" لا الواقعية أو قرن "مثال الإنسان لا الإنسان ذاته"، قرن "عبادة الطبيعة" لا قرن تملكها وقهرها. قرن غرور "الأنا" وحبها الظهور لا قرن الفرد خلف عمله، اتسم بالسطحية والوجدانية، والإنسية.

لتدعيم مقولة انتشار التفكير العلمي في جميع الميادين - كخاصية من خصائص الحداثة - أوردنا أمثلة عن رواد عملوا على توظيف العلم في مجالات مختلفة، ما فعله "داروين" في علم الأحياء الذي أطاح بفكرة الخلق لما جاء بفكرة أن الحياة يمكن أن تنشأ من المادة الميتة، وأن أحد الأنواع يمكن أن يتحول إلى نوع آخر، فكما اكتشف "داروين" قوانين التحول في الطبيعية اكتشف "ماركس" في مجال علم الاجتماع قوانين تطور التاريخ البشري، بعد مزجه بين جدلية "هيجل" ومادية "فيورباخ" ليستخلص من ذلك فكرة "صراع الطبقات" لإسقاط النظام البرجوازي وتحقيق مجتمع لا صراع فيه حيث تسود المساواة والحرية.

لقد علّق المفكّرون والفلاسفة جميع آمالهم على ما كانت تنادي به الماركسية التي أنزلت الجنّة السماويّة للأرض لما تصل إلى ذروتها بعد أن يتبيّن عدم جدوى وجود الدّولة، ليظهر المجتمع المثالي الذي ستتحقّق فيه كلّ القيم التي نادى بها الأنوار هو المجتمع الشيوعي، لكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن، لأنّه جرى هناك تحويل لوجهة الماركسية لتغدو إيديولوجية، ونظام دكتاتوري أودى بالعالم إلى الحربين العالميتين التي قال عنها بعض المفكّرين بأنّها بداية مرحلة جديدة في المسيرة الإنسانيّة على الرّغم من عدم موافقة آخرين على ذلك، هي مرحلة ما بعد الحداثة حيث ظهر فيها نقاد ومفكّرون قيل عنهم أنّهم يمثّلون وجهها جديدا للماركسيّة.

إنّ فكر ما بعد الحداثة هو أسلوب فكري يتشكّك في المفاهيم التقليديّة للحقيقة، والعقل والهويّة والموضوعيّة، وفي فكر إتّجاه العالم نحو التّقدّم، والتّحرّر، وفي مجالات العمل التي لا خيار سواها، وفي القصص الشّمولي، أو في التّفسيرات النّهائيّة، إذ يرى العالم كشيء عرضي بلا أساس ثابت، وغير مستقرّ، وغير حتمي، ويكون هذا النوع من التّفكير فنّي سطحي غير شمولي وبلا ركيزة، فهو أسلوب لعوب وانتقائي، يطمس الحدود بين الثقافة العالية والثقافة الشعبيّة، وأيضا الفنّ وتجارب الحياة اليوميّة. يوحي ذلك إلى فكرة تجاوز نقدي للتأسيس لنقد جديد من خلال التّخلّي على أسس تفكير الحداثة والاعتماد على أسس جديدة على الرّغم من رفض البعض "هابرماس" فكرة التّجاوز على أساس بادئة "ما بعد" التي تحيل إلى عجز ما بعد الحداثيين عن تسمية حاضرهم إلى جانب رفضهم لماض بعينه، يعني ذلك اختلاف النّقاد حول مسألة اعتبار ما بعد الحداثة كمرحلة تاريخية أنتت بعد الحداثة أم هي مجرد تعبير عن أزمة داخلية للحداثة بعد أن فشل الحداثيون في سعيهم إلى تقديم تفسيرات لمجمل مسار التّطوّر التّاريخي، كمدخل لتوضيح الشّروط التي يمكن في ظلّها تحقيق التّحرّر الإنساني الذي لم تعد له مصداقيّة بعد كارثتي النّازية والستالينيّة.

نجد من بين المفكّرين الذين خابت آمالهم في الأنظمة الشّمولية "ميشيل فوكو" و"بيير بورديو" فلم يعودا يؤمنان بوجود جنة أرضيّة تتحقّق فيها كلّ القيم التي وعدت بها من عدالة، ومساواة وحرية وغيرها، فراح "فوكو" ينقّب في الخطابات الكبرى من خلال تحويل وجهة الفلسفة إلى دراسة

العلوم الإنسانية بعد أن كانت هذه الأخيرة توظّف العلوم الطبيعيّة إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فكان بذلك مشروعه هو إعادة قراءة تاريخ العلوم الإنسانية، فلم يعد التاريخ الإنساني تاريخ الحكام فحسب، بل هو تاريخ الممارسات الإنسانية (المهمّشة) أيضاً، كتاريخ العقاب وتاريخ الجنون، وتاريخ العيادة.

لم يعمل "فوكو" على تفسير مضامين الخطابات، بل كان يعاملها كحدث خطير في تاريخ الفكر وبيحث عن الشّروط التي أتاحت لخطاب ما إمكانية الوجود في حين أنّها منعت وجود خطاب آخر بتعبير مغاير، يريد سبر أغوار اللامفكّر فيه ضمن قارّة الفكر الغربي، فلديه يخضع الخطاب لشروط وقوانين إكراهية خارجيّة، كإجراء المنع، ومبدأ التقسيم والرّفص على أساس التّعارض بين الجنون والعقل، ومبدأ الخطأ والصّواب، نجد أيضاً إجراءات داخلية، تحدّد طريقة الاشتغال في الخطاب نفسه، نذكر منها: إجراء التعليق، ومبدأ المؤلّف، التي تحدّد من صدقوية الخطاب من خلال عملية إعادة إنتاج الخطابات وكذلك التّفاوت بينها.

كشّف "فوكو" عن وجود هيمنة ممارسة من قبل المؤسّسات على الفرد، وأنّه لا أهميّة لوجود الدّولة على الرّغم من عدم اتّفاق بعضهم على ذلك، لأنّه لو لم توجد هذه الأخيرة لعمّت الفوضى والدّمار فلا بدّ من وجود قوانين رادعة خاصّة للمجرمين، كما عمل العالم الاجتماعي الفرنسي "بيير بورديو" الذي أخذناه كمنتمل آخر لفكر ما بعد الحداثة - وإن كان هناك تضارب في الآراء بخصوص كونه حدائثي أو ما بعد حدائثي - على كشف طرق اشتغال الهيمنة في جميع المجالات المنتجة للخطاب مؤظفاً في ذلك أدوات نظريّة، مثل الرّأس مال الثقافي، والرّأس مال الاجتماعي والعنف الرمزي، والهابتوس وغيرها من الأدوات تمكّن عبرها - كما فعل فوكو قبله - الكشف على كون الحقيقة التي ربطها بموقع الفاعل في الحقل رهان صراع من أجل الهيمنة - يعتبر "نيتشه" الملهم الحقيقي لفكرة الشكّ في الحقيقة في قوله أنّ جوهر الحقيقة ليس في كون الأشياء حقاً أو غير حقّ، وأنّه ليس هناك إذا حقّ في ذاته أو خطأ في ذاته - إنّ أصالة "بورديو" لا تأتي من تنويهه إلى أنّ المسيطر عليهم يساهمون في السيطرة الخاصّة عليهم، لكن لما يبيّن أنّ

انخراطهم يقوم على التركيب الاجتماعي لأدواتهم المعرفية أي مقولاتهم الإدراكية، وتقديرهم للعالم الاجتماعي ومبادئ تراتبيته.

وقد اخترنا في الفصل التطبيقي إحدى الخطابات التي ينتجها الحقل الإعلامي التي هي عبارة عن برامج واقعية المنتجة من طرف التلفزيون المصري، تعرّضنا أثناء تحليلها إلى طرق اشتغال الهيمنة عبر عملية التلاعب التي تتم عن طريق الصور، واللغة، وحتى السلوك سواء كان لدى المتلاعب أو لدى المتلاعب به سواء خارج الخطاب - نقصد هنا الجمهور - أو داخله أي المتهم أو الشاهد، وكيف يدخل كلّ من الطرفين في اللعبة التي تحرّكها قوانين تسمح لتلك الخطابات أن توجد، نعني بذلك قانون السوق، العرض والطلب، فكّل ما كان البرنامج مثيرا و متميزا تكون نسبة المشاهدة عالية لتُدير على القناة أرباحا وشهرة، التي يمكن أن يُسقطها المتلاعب على شخصه. كما حاولنا التّعرّض لطرق تلاعب تلك الخطابات بالجمهور لما تعمل على التّحكّم بعقله وجسده، وحتى أحاسيسه، أولاً، لأنّه سيجعله يصدّق كلّ ما يحمله من معارف، خاصة وأنّها تعيد تحيين مختلف المعارف لديه الحاملة لإيديولوجيات معينة، ثانياً، تأتي بعد عملية التّحكّم في العقل والأحاسيس ردّة الفعل، وذلك من خلال دفعه لسلوك ما، نذكر مثلاً، الهالة من التّقدّيس التي يشعر بها المتلاعب به تجاه المتلاعب كردّة فعل لإيديولوجية الأخلاق والوطنية المكرّرة في الخطاب.

كما تعرّضنا لمختلف القيم التي حاولت تلك الخطابات تجسيدها، وتوصّلنا إلى أنّه يمكن أن تنتسّر وراءها منفعة، فقد وضعت تلك الخطابات قيماً معينة تسعى وراء تحقيقها مثل، الخير (مساعدة الفقراء) والقضاء على نزعة الشرّ (القضاء على الجريمة من خلال معاقبة المجرم) والقضاء على الفساد، ونشر الرّوح الوطنيّة لخدمة الدّولة، وتحقيق المساواة والحرية وغيرها من القيم التي تمثّل في حقيقة الأمر وسيلة من بين الوسائل الأخرى التي تُوظّف كإيديولوجيات للتأثير على المتلاعب به.

كما اكتشفنا الصّراع القائم بين النّمودج الرّوحي الحب، والصدّاقة، والخير وغيرها المرتبطة بالقرب أو البعد عن الله، والنّمودج المادي الاجتماعي للقيم، مثل قيم السوق كالسرعة، والدّكاء والإبداع المتجدّد، التّفوق، والإنجاز الفردي كذلك منطق الاستهلاك، بحكم أنّ الطّبيعة هي التي أوجدت الإنسان في المجتمع الذي يرغمه على البحث عن السّعادة التي يقرّرها له حين حلّلنا

خطاب فلم الأنمي الذي ينتج على منوال الحكاية الخرافية من خلال عمليات إعادة إنتاج الحكاية الخرافية أو التركيب بين الحكايات، أو بإدماج بعض عناصر هذه الأخيرة في الأفلام.

توصلنا في آخر البحث إلى استحالة القول عن ما بعد الحادثة كونها خروج عن منظومة فكرية تمثل مرحلة الحادثة إلى منظومة فكرية جديدة بالكامل، أو كما يسميه البعض بمرحلة إنقطاع تامّة أو الحديث عن فترة زمنية محدّدة تمثل بداية مرحلة جديدة في الفكر الأوربي بسبب وجود استمرارية فيه، وإن حدث هناك نوع من التطوّر بداية من مفكّري الحادثة وصولاً إلى مفكّري ما بعد الحادثة. تتبيّن لنا هذه الاستمرارية في نوع القيم التي يتكرّر ظهورها في كلّ مرحلة تاريخية للفكر الغربي التي طالب بها الفلاسفة والمفكّرون وإن اختلفوا في النماذج التي احتوتها، يكمن الفرق في كون ممثلي فكر الحادثة حاولوا وضع نموذج يدّعي تحقيق تلك القيم في آخر المطاف، مقابل اكتفاء ما بعد الحداثيين بالكشف عن عدم تحقّق تلك القيم في المجتمعات الرأهنة التي هي ثمرة فكر الحادثة من خلال توظيفهم لمفاهيم نقدية لنقل عنها جديدة.