الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث ل.م.د بعنوان:

# القيم في فلسفة ما بعد الحداثة
# جان بودريار نموذجا

# Values in post-moderne philosophie
# Baudrillard as a model

إعداد الباحثة: دحماني فتيحة

لجنة المناقشة:

| | |
|---|---|
| أ.د عبّة رشيدة: مقررا | د. عبد المجيد عثمان بلدي: مناقشا |
| أ.د بورحلة نوال: رئيسا | د. خيرة بورنان: مناقشا |
| أ.د زروخي الدراجي: مناقشا | د. خيرة عماري: مناقشا |

People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research

University of Algiers 02 Abu Al-Qasim Saad Allah

A memorandum for obtaining a third-cycle Ph.D titled :

# Values in postmodern phylosophy
# Baudrillard as a model

Prepared by the researcher : Dahmani Fatiha

Discussion committee :

| | |
|---|---|
| p.d : Abba Rchida : Supervisor | d : abd el majid athmanne<br>baldi :arguing |
| p.d: Bourahla Nawel: as president | D : khaira Bouranane :arguing |
| p.d : Zeroukhi Derradji :arguing | D : kheira Amari : arguing |

2022 / 2023

# شكر وتقدير

نحمد الله ونشكره عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته، الّذي منّ علينا ووفقنا في إتمام هذا البحث ومن باب العرفان بالجميل لا يسعنا إلاّ أن نتقدم بأبلغ صيغ الشكر وأسمى عبارات التقدير والاحترام وعظيم الامتنان للأستاذة الدكتورة المشرفة على هذا العمل: **عبّة رشيدة**،

عرفانا لها بجهودها المتواصلة نصحا وتوجيها وتعقيبا وصبرا من أجل إتمام هذا البحث.

كما نتوجّه بالشكر إلى كلّ من علّمنا حرفا، وإلى أساتذتنا اللذين رافقونا طيلة مسارنا التكويني في طور الدكتوراه بجامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعد الله، وأخصّ بالذكر الأستاذ الدكتور **عمربوساحة**، والأستاذ الدكتور **عبد المجيد دهوم** عرفانا بمجهوداتهم

ونصائحهم المتواصلة.

# إهداء

أهدي هذا العمل إلى:

**محبي العلم والمعرفة والتفكير الفلسفي.**

# فهرس الموضوعات

# فهرس الموضوعات

**شكر وعرفان**

**إهداء**

**مقدمة**

**الفصل الأول: مدخل مفاهيمي**

المبحث الأوّل: مفهوم القيم ..... 08

أوّلا / تعريف القيم ..... 08

ثانيا/ تعريف فلسفة القيم وتجلّياتها عبر العصور ..... 12

المبحث الثاني: مفهوم الحداثة وموقف جان بودريار من قيمها ..... 25

أوّلا / مفهوم وآراء الفلاسفة حول مصطلح الحداثة ..... 29

ثانيا / موقف جان بودريار من الحداثة وقيمها ..... 42

المبحث الثالث: مفهوم ما بعد الحداثة وموقف جان بودريار منها ..... 52

أولا / مفهوم وآراء الفلاسفة حول مصطلح ما بعد الحداثة ..... 52

ثانيا/ قيم ما بعد الحداثة وموقف جان بودريار منها ..... 58

ثالثا / مقارنة بين الحداثة وما بعد الحداثة ..... 69

**الفصل الثاني: إشكالية العنف وعلاقتها بالسلطة السياسية من منظور جان بودريار**

المبحث الأول: مفهوم العنف ..... 73

أوّلا: تعريف العنف ..... 73

ثانيا: مسار وتاريخ مشكلة العنف ..... 75

المبحث الثاني: السلطة والعنف من منظور جان بودريار ..... 87

أوّلا / مفهوم العلاقة بين السلطة والعنف ..... 87

ثانيا: موقف بودريار من السلطة وعلاقتها بالعنف ..... 92

ثالثا / بين العنف الرمزي والإرهاب وهشاشة النظام ..... 98

المبحث الثالث: أحداث 11 سبتمبر وموقف جان بودريار منها ..... 103

أوّلا / قراءة جان بودريار لأحداث 11 سبتمبر ..... 103

ثانيا / نتائج أحداث عنف 11 سبتمبر .....116

**الفصل الثالث: القيم الأخلاقية في ظلّ نظام العولمة وسلطة الإعلام وانتشار ثقافة الاستهلاك**

المبحث الأوّل: مفهوم العولمة من منظور جان بودريار .....125

أوّلا / تعريف العولمة والعالمية .....125

ثانيا / الكوني والعالمي والعولمي عند جان بودريار .....134

ثالثا/ مصير العولمة برأي جان بودريار .....141

رابعا / عن العولمة والإرهاب وفكّ الارتباط الشرطي بين مفهوم الإرهاب والإسلام .....143

المبحث الثاني: وسائل الإعلام وتأثيرها على قيم الفرد وخلق العنف .....149

أوّلا / الخبر الإعلامي وأثره على أخلاق الفرد .....150

ثانيا/ إشكالية المعنى في وسائل الإعلام .....157

ثالثا / دور الصورة في تكوين العنف لدى الأفراد.....160

رابعا/ علاقة السلطة بوسائل الإعلام .....164

المبحث الثالث: المجتمع الاستهلاكي وتأثيره على أخلاق الإنسان المعاصر .....169

أوّلا / مفهوم الأخلاق والمجتمع الإستهلاكي من منظور جان بودريار .....169

ثانيا/ طبيعة القيم الأخلاقية في المجتمع الاستهلاكي .....176

**الفصل الرابع: أزمة القيم في ظل التقنية وأطروحة موت الواقع عند جان بودريار**

المبحث الأوّل: أزمة القيم في الحضارة المعاصرة وأثرها في انتشار ظاهرة العنف.....191

أولا / علاقة الإنسان بالقيم .....191

ثانيا/ التطور التكنولوجي وعلاقته باحداث أزمة القيم ونشره لمشكلة العنف .....192

المبحث الثاني : التقنية وأثرها على قيم الحقيقة والواقع .....202

أولا / تقنية الحاسوب والتلفاز .....203

ثانيا / تقنية الأنترنيت .....206

ثالثا / تقنية الإستنساخ .....208

رابعا / التقنية وأثرها على القيم الجمالية للفن .....212

المبحث الثالث: مسألة الحرية وقيم الخير والشر في ظل التطورات الراهنة.....215

أولا/ التطور التكنولوجي وأثره على قيمة الحرية.....215

ثانيا/ دور الخير والشر في ظهور العنف .....218
المبحث الرابع: أطروحة موت الواقع ودورها في إبراز أزمة القيم عند جان بودريار .....221
أولا/ الواقع الافتراضي وعوامل نشوءه عند جان بودريار.....221
ثانيا / تحليل جان بودريار لإشكالية موت الواقع.....227
ثالثا / الواقع الفائق والاصطناع عند جان بودريار .....232
رابعا/ أسس أطروحة موت الواقع والفكر الجذري للخلاص البودرياري .....237
**خاتمة** .....**245**
**قائمة المصادر والمراجع** .....**252**
**الملحق** .....**266**
**فهرس الاعلام**
**فهرس الموضوعات**

# مقدمة

احتلت مسألة القيم مكانة مميّزة منذ القدم إلى يومنا هذا باعتبارها أكثر المسائل اتصالا والتصاقا بالإنسان في مختلف جوانبه السياسية، الاجتماعية والاقتصادية، فالحضارات القديمة بمختلف أنواعها قامت على وجود منظومة قيم تؤطّر من خلالها المجتمع وتجعله مرتبطا بأنماط سلوكية وأخلاقية معيّنة.

وفي العصر الحديث عرف سؤال القيم منعطفا آخر، حيث ارتبط بمدى فصله عن السلطة الدينية وتأسيس قيم عملية متعلّقة بالدنيا والحياة المعيشية ومرجعها الوحيد هو العقل ومعيارها الإنسان، حيث أضحى الإنسان في هذا العصر يتكلّم عن الإقتصاد كحامل للقيم، وعن الفن كحامل للقيم وعن أنظمة سياسية، اقتصادية واجتماعية حاملة للقيم.

أمّا في الفترة المعاصرة والتي أصطلح عليها فترة مابعد الحداثة فإنّ مسألة القيم أخذت مركز الأهميّة في أعمال الفلاسفة وعلماء الإجتماع ومن بينهم جان بودريار، وذلك نتيجة للتطوّرات الهائلة التي أصابت عدّة قطاعات حيوية جاءت بها ثورة التقنية والأسواق المفتوحة ونظام العولمة والإعلام، هذه التكنولوجيا والتطوّرات التي يشهدها العالم المعاصر عملت على نشر قيم جديدة سلبية تتنافى مع القيم الصحيحة، ماأدّى إلى إفقاد الإنسان الثقة بنفسه وبقدراته، ويولّد أزمة واضحة في عالم الأخلاق وهي أزمة ضياع القيم وفقدان أهمّيتها، ويدخل الإنسان معها عصر العدمية، الذي تختفي فيه المرجعيات والأسس التقليدية، وتهيّئ لقيم جديدة.

وعليه فإنّ العالم المعاصر يعاني من أزمة في القيم سبَّبْتْها إشكالية العنف، حيث تنامت هذه الظاهرة في الآونة الأخيرة ما دفع بجان بودريار بالبحث في هذه المشكلة ومحاولة فهمها وتفسيرها وهذا راجع الى دخول وتغلغل العنف في جميع الثقافات وبين كل الشعوب حيث تعدّى خطره جميع الظواهر الثقافية والإجتماعية والأخلاقية في المجتمع المعاصر. بحيث يرجع بودريار أزمة القيم والتي من نتائجها انتشار العنف والفوضى والإرهاب إلى ظاهرة العولمة، التي أوجدت بدورها أزمات عديدة عجزت معها الإنسانية عن نشر قيمها الأخلاقية، فقد دعت إلى وجود أزمة قيمية كبيرة وحادّة من خلال نشرها للعنف وإقامة عالم خال من القيم الكونية العليا.

ومنه فقد سعى جان بودريار إلى تحليل الأزمة القيمية التي يعاني منها العالم المعاصر موضّحا خطورة مشكلة العنف التي تتخلّلها هذه الأزمة ودورها في زعزعة القيم والأخلاق، حيث عمل هذا العنف في نظره على خلق عالم جديد يسميه بالعالم الافتراضي ابتعد فيه الإنسان عن قيمه وواقعه الحقيقي، وهذا العالم الجديد عمل على تعزيز الأساليب العنيفة في التعامل بين الأفراد ما جعل العلاقات فيما بينهم عبارة عن مجرّد علاقات افتراضية مؤقتة تزول مع زوال المصلحة كما تنعدم فيها المشاعر والأحاسيس بجميع القيم.

وهنا عرف سؤال القيم أزمة واضحة، خاصّة في ظلّ التطوّر الهائل للتقنية ممّا جعل من الحضارة الغربية في فترة ما بعد الحداثة حضارة مادية بامتياز سيطرت على شؤون العالم ككل وهذا ماجعل العديد من الفلاسفة المعاصرين ومن بينهم الفيلسوف الفرنسي جان بودريار يقدّمون انتقادات لاذعة للنظام العالمي وللمجتمع الغربي خاصة فيما يتعلّق بمسألة القيم ومدى الخطورة التي يشهدها في هذا المجال.

ومن هنا نطرح السؤال التالي:

**ماهو التفسير الذي قدّمه جان بودريار حول أزمة القيم ومشكلة العنف التي تتخلّلها ؟**

وللإجابة على هذه الإشكالية المطروحة ارتأيت تقسيم البحث إلى مقدّمة وفصول وخاتمة

ففي المقدّمة عرضت فيها تمهيدا حول إشكالية الموضوع والمتمثّلة في ابراز الجانب القيمي في فلسفة جان بودريار.

أمّا **الفصل الأوّل** جاء تحت عنوان **مدخل مفاهيمي** حيث تناول هذا الفصل العديد من المباحث وهو عبارة عن مدخل مفاهيمي عرّفنا من خلاله فلسفة القيم وفلسفة الحداثة ومابعد الحداثة وموقف جان بودريار منهما وهذه العناصر اقتضتها عنوان الأطروحة باعتبارها تحمل هذه العناصر وكون جان بودريار من أحد رواد فلسفة مابعد الحداثة الذي انتقد القيم الحداثية.

أمّا **الفصل الثاني** جاء تحت عنوان **اشكالية العنف وعلاقتها بالسلطة السياسية من منظور جان بودريار** ففي **المبحث الاوّل** الموسوم **بمفهوم العنف** قمنا بتحليل إشكالية العنف، وإبراز الأزمة القيمية التي تعاني منها الحضارة من خلال التطوّرات الحاصلة في مجال التقنية وأثرها في انتشار مشكلة العنف التي تعتبر العنصر الرئيس في إحداث أزمة قيمية في جميع المجالات، باعتبار أنّ العنف من منظور جان بودريار يدخل في جميع الثقافات، ويتعدّى خطره جميع الظواهر الثقافية والإجتماعية والأخلاقية في المجتمع المعاصر. أمّا **المبحث الثاني** وعنوانه **السلطة والعنف**، عالجنا فيه اشكالية القيم السياسية تحت وطأة النظام السياسي العالمي، مبرزين بذلك إشكالية العلاقة الموجودة بين السلطة والعنف وذلك من منظور جان بودريار، كما تطرّقنا إلى تحليل نوع من أنواع العنف السياسي ألا وهو العنف الرمزي الناجم عن الإرهاب وهشاشة النظام العالمي السياسي، باعتبار أنّ السلطة السياسية في نظر بودريار أصبحت تقوم على الرقابة والوقاية والردع من طرف الأنظمة السياسية الكبرى، لهذا تحوّلت إلى سلطة معطوبة رمزيا، وهذا ماجعل بودريار يصف النظام العالمي بالهشاشة والضعف مستشهدا في ذلك بأحداث وتفجيرات الحادي عشر من سبتمبر، وعلى هذا اعتمدنا في **المبحث الثالث** المعنون **بأحداث 11 سبتمبر وموقف جان بودريار** منها على تحليل رأيه من

خلال النصوص التي يستشهد بها في كتبه، حيث اعتمدنا على توضيح قراءة بودريار لأحداث 11 سبتمبر، بالإضافة إلى إبراز نتائج هذه الأحداث التي أقرّ بها بودريار، والتي غيّرت في مجال القيم السياسية كغيرها من القيم الأخرى.

أمّا **الفصل الثالث** الموسوم **بالقيم الأخلاقية في ظل نظام العولمة وسلطة الإعلام وانتشار ثقافة الاستهلاك** ففيه تناولنا مفهوم العولمة والكونية من منظور جان بودريار وكذلك تحديد مصيرها وارتباطها بمشكلة الإرهاب، حيث حلّلنا فكرة الإرتباط الرائج بين مفهوم العولمة وظهور الإرهاب، وكذلك بيّنا موقف بودريار من محاولته فكّ الإرتباط الشرطي بين الإرهاب والإسلام الذي روّجته وسائل الإعلام الغربية من أجل تشويه الدين الإسلامي وإبعاد نظامها العالمي عن كونه نظام السيطرة والهيمنة.

كما تطرّقنا أيضا إلى **وسائل الإعلام وتأثيرها على قيم الفرد وخلق العنف**، باعتبار أنّ الإعلام من وجهة نظر بودريار له أهمّية كبيرة في إقامة مجتمع المعرفة ويعمل أيضا على نشر القيم والأخلاق، ويؤثّر سلبا وإيجابا على قيم الأفراد والمجتمعات، فالإعلام بنظره عرف تغيّرا وتطوّرا كبيرا خاصة في الفترة المعاصرة بحيث تغيّرت رسالته، وهذا ما أدّى إلى إحداث أزمة في القيم، ويندرج ضمن هذا المبحث مجموعة من العناصر، ومن بينها الخبر الإعلامي وأثره في الأفراد، حيث قمت بتحليل أفكار جان بودريار حول هذا الموضوع وتوضيح كيف يؤثّر الخبر الإعلامي في نفسية وقيم وسلوكات الفرد المتلّقي.

كان أيضا من بين النقاط التي تطرّقنا اليها في هذا الفصل موضوع **المجتمع الإستهلاكي وتأثيره على أخلاق الإنسان المعاصر**، على اعتبار أنّ المجتمع الإستهلاكي بمثابة نمط اجتماعي جديد ينشر العديد من المخاطر والسلبيات على قيم الفرد وذلك من منظور جان بودريار.

أمّا **الفصل الرابع** فجاء بعنوان **أزمة القيم في ظلّ التقنية وأطروحة موت الواقع عند جان بودريار** والذي تضمّن **أزمة القيم في الحضارة المعاصرة وأثرها في ظهور وانتشار ظاهرة العنف** حيث عملت في العنصر الاوّل على تحليل العلاقة التي تربط بين الانسان والقيم، ودور التطوّر التكنولوجي في إحداث أزمة قيمية راهنة، كما تطرقنا في **مبحث آخر** إلى تحليل أثر التقنية والتطوّر التكنولوجي على قيم الحقيقة والواقع، ودورها في نشر العنف، مستندين إلى أمثلة في هذا المجال، كتقنية الحاسوب، والتلفاز، وكذلك تقنية الأنترنيت، باعتبارهم الوسائل الأهمّ في نقل الأحداث والوقائع إلى الأفراد والتأثير في قيمهم وسلوكاتهم، باعتبارهم يمتلكون نوع من الإحتكار للأحداث والوقائع بدلا من تكوينها، كما يعملون على إغراق الفرد في عالم الأحلام والأوهام، وهذه التقنية في نظر بودريار أدّت إلى نشر العنف المعلوماتي والذي يؤثّر سلبا على قيم الفرد حيث يعتمد على القوى الرمزية بدلا من العنف المادّي.

كما تطرّقنا أيضا إلى تقنية الإستنساخ، باعتبار أنّ الإنسان المعاصر اليوم أصبح يعيش في خلل بيولوجي أفقده التوازن، فالأستنساخ في نظر بودريار أدّى إلى اختلال أنتروبولوجي متزامن مع اختلال جميع الضوابط الأخلاقية والرمزية الخاصّة بالإنسان، حيث اعتمدت على تحليل أفكار بودريار في هذا المجال من خلال تحليل النصوص التي تتناول هذا الموضوع.

كما اعتمدنا أيضا على تحليل أثر التقنية على القيم الجمالية للفن، على اعتبار أنّ الفنّ كغيره من القيم الإنسانية التي عرفت تأثّرا كبيرا تحت نظام التقنية حيث عرف اختلالا واضحا في زمن التكنولوجيا والتطوّر التقني.
إضافة إلى هذا تناولنا مسألة الحرية وقيمتي الخير والشر، في ظلّ التطورات الراهنة، حيث لم تسلم كل القيم الإنسانية بما فيها الحرية والإرادة وكذلك ثنائية الخير والشر اللتين تعتبران الركيزة الأساسية لفلسفة الأخلاق من التأثيرات السلبية للتطوّر التكنولوجي بالمساس بقيم الفرد وبأخلاقه، حيث عملنا على تحليل آراء بودريار في هذا الموضوع موضّحة كيف عملت التقنية بمختلف أنواعها على تغيير هذه المفاهيم وانعكاساتها على سلوكات الفرد مع نفسه ومع الآخرين.

وفي آخر هذا الفصل تناولنا مفهوم **أطروحة موت الواقع ودورها في إبراز إشكالية العنف عند جان بودريار**، وذلك بتحليل فكرة الواقع الإفتراضي وعوامل نشوءه من منظور بودريار باعتباره الوضع الجديد الذي أفرزته التكنولوجيا، الذي أطلق عليه مصطلح **الواقع المفرط** أو **الواقع الفائق**، حيث خصّص بودريار لهذا المفهوم كتابا بعنوان ( المصطع والإصطناع )، مؤكّدا أنّ ما نعيشه اليوم ليس الواقع بل نعيش في عالم المصطنع أو السيمولاكر القائم على الإيهام والتمويه والخداع الذي تستخدمه التقنية بشتى أنواعها من شبكة الإعلام والأنترنيت ورموز العولمة وغيرها.
وأخيرا **خاتمة** تتناول النتائج التي توصّلت اليها في كل فصل من فصول البحث واجابة عن الاشكالية المطروحة في المقدّمة.

واتّبعت لتجسيد هذه الخطة **المنهج التحليلي النقدي** ، وعليه نظرا لجدية الموضوع وأهميّته وندرته أردت أن أوسّع من مجال الدراسة حول فكر جان بودريار خاصة في مجال القيم وذلك بمحاولة الربط بين فلسفة جان بودريار وتجلياتها في مجال فلسفة القيم، وواجهتني عدّة **صعوبات** في حل الإشكال منها الصبغة التي تناول بها جان بودريار مشكلة القيم في العديد من أطروحاته حيث كانت آراءه متغيّرة ومتجدّدة من كتاب لكتاب آخر، وكذلك ندرة الدراسات السابقة حول هذا الفيلسوف في الوسط العربي.

ولعل أهم **سبب** دفعني لاختيار هذا الموضوع هو أنّنا نعيش في زمن التقنية والتكنولوجيات وعصر السرعة التكنولجية وكذلك مانشهده اليوم حول تعلق الفرد بالعالم الافتراضي بمختلف انواعه من تلفزيون وانترنت ... وتصديقه كل ماتنقله له هذه الوسائط على الرغم من كونها لا تصف الحقائق كما هي مما جعل الانسان يعاني من الاستيلاب

والاغتراب سواء كان جسدي او روحي وكذلك فكري، وكذلك ميولي الى فلسفة القيم على اعتبار انها تسعى الى تحرير الفرد من اعباء التكنولوجيا وخاصة أن الانسان المعاصر يعاني من مشكلة عدمية القيم وانحاطاطها في ظل المابعد حداثيات والتطورات الراهنة.

**وتهدف هذه الدراسة الى:**

1/ التطرق الى فكر بودريار وتبيان اسهاماته في مجال فلسفة القيم.

2/ توضيح أهمّية فلسفة جان بودريار في الوقت المعاصر لأنّ فلسفته تشغل موقعا خاصا واستثنائيا داخل الحقل الفلسفي والمعرفي المعاصر، وذلك لتأكيده على أهمّ قضية أخلاقية يعاني منها المجتمع المعاصر في مجال القيم والأخلاق ألا وهي مشكلة العنف لأنّ كل فلسفته الأخلاقية والقيمية تقوم على هذا المفهوم، حيث يؤكّد أنّ العنف مشكلة أخلاقية جديرة بالاهتمام يجب على الفلسفة التصدّي لها ومعالجتها وخاصة مع ازدياد التطورات التكنولوجية والثقافية المعاصرة.

3/ توضيح اثار التكنولوجيا وسائل الاعلام على المنظومة القيمية لدى الافراد والشعوب ومعالجة القضية من وجهة نظر فلسفية مع تقديم مجموعة من الحلول والاقتراحات التي تسعى الى تغيير واقع الانسان المزري في ظل هذه التطورات الرهيبة للتقنية بمختلف انواعها.

4/ وتهدف دراستنا هذه أيضا إلى الإجابة عن الإشكال الرئيس الذي يتمثّل في تبيان المشكلة الأساسية التي سبّبت أزمة في مجال القيم، ألا وهي مشكلة العنف عند بودريار والتي يعرضها في جلّ كتاباته، مع إبراز وتوضيح الفكرة الأساسية التي انطلق منها بودريار لتأسيس موقف يُعتمد عليه في الدراسات الفلسفية خاصّة في مجال القيم سواء سياسية كانت أم إقتصادية أو أخلاقية وهي فكرة موت الواقع، وإبراز أفكار جان بودريار للقارئ الفيلسوف ليستفيد من هذه الأطروحة من أجل التخفيف وإعادة النظر في الأزمة القيمية الراهنة التي يعاني منها الإنسان المعاصر.

# الفصل الأول

## مدخل مفاهيمي

## المبحث الأوّل: مفهوم القيم

### أوّلا / تعريف القيم

مصطلح القيمة له تعريفات كثيرة في العديد من المجالات، حيث جاء في المعجم الفلسفي **لجميل صليبا**: القيمة valeur في اللغة الفرنسية، وvalue في اللغة الإنجليزية، وvalor في اللغة اللاتينية، والقيمة **لغة** تطلق على كلّ ما هو جدير باهتمام المرء وعنايته، لاعتبارات اقتصادية أو سيكولوجية، أو اجتماعية، أو أخلاقية، أو جمالية.

وقيمة الشيء في اللغة قدره، وقيمة المتاع ثمنه، يقال: قيمة المرء ما يحسنه، وما لفلان قيمة، أي ماله ثبات ودوام على الأمر[1].

فالقيمة ما قوّم به مقوّم، والثمن قد يكون مساويا للقيمة وقد يكون زائدا منه وقد يكون ناقصا عنه ويجيء أيضا في لفظ المال، والحاصل أنّ ما يقدّره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمّى ثمنا وما قدّره أهل السوق وقرّره فيما بينهم وروّجوه في معاملاتهم يسمّى قيمه[2].

وعليه تكون القيمة كما ورد في معجم لسان العرب لابن منظور أنّ القيمة واحدة القيم، وأصله الواو لأنّه يقوم مقام الشيء، وهي تعني ثمن الشيء بالتقويم، بمعنى تقاوموه فيما بينهم، وإذا انقاد الشيء واستمرت طريقته فقد استقام لوجهه، ويقال كم قامت ناقتك ؟ أي كم بلغت ؟، ومنها الاستقامة والتقويم لقول أهل مكّة: استقمت المتاع أي قوّمته، وفي الحديث قالوا: يارسول الله لو قوّمت لنا فقال الله هو المقوّم، أي لو سعّرت لنا وهو من قيمة الشيء أي حدّدت لنا قيمتها [3].

وعليه فإنّ القيمة مرادفة للثمن، إلّا أنّ الثمن قد يكون مساويا للقيمة، أو زائدا عليها، أو ناقصا عنها، والفرق بينهما أنّ ما يقدر عوضا للشيء في عقد البيع يسمّى ثمنا له، كالدراهم والدنانير وغيرها [4] بمعنى أنّه شيء قيّم، وبالتالي قيمته عالية.

أمّا من الناحية **الإصطلاحية** كما جاء في معجم **لالاند** فإنّ المعنى الدقيق لمصطلح القيمة يصعب تحديده بدقّة، لأنّ هذه الكلمة تمثل في الغالب مفهوما متحركا، انتقالا من الواقع إلى القانون، من المرغوب فيه إلى المرغوب

---

[1]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، مادة القيم، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 212.

[2]- محمّد بن علي التهانوي : كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1، مكتبة لبنان، لبنان، 1996، ص 540.

[3]- ابن منظور : لسان العرب، الجزء الخامس، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2008، ص 549.

[4]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ص 212.

(عموما من خلال المرغوب فيه المشترك)[1]، والقيمة تأخذ مدلولا ماديا وخاصية تجعل الأشياء مرغوبا فيها، فالنبالة مثلا لها قيمة عظمى لدى الأرستقراطي[2].

أمّا من الناحية **الذاتية** فقيمة الشّيء هي الصفة التي تجعل ذلك الشيء مطلوبا ومرغوبا فيه عند شخص واحد أو عند طائفة معينة من الأشخاص، مثال ذلك قولنا: أن للنسب عند الأشراف قيمة عالية، وفي المقابل من ذلك يطلق لفظ القيمة من الناحية الموضوعية على مايتميز به الشيء من صفات تجعله مستحقا للتقدير بذاته كالحق، والخير، والجمال، كانت قيمته مطلقة، وإن كان مستحقا للتقدير من أجل غرض معين كالوثائق التاريخية، والوسائل التعليمية، كانت قيمته إضافية[3].

ويطلق اصطلاح قيمة الاستعمال valeur d'usage على ما للشيء في نظر الشخص الذي يطلبه من قدر وثمن، وهذا المعنى مختلف عن معنى المنفعة، لأنّ الشيء قد يكون ذا قيمة عظيمة في نظر بعض الناس، ولا يكون له مع ذلك نفع حقيقي، غير أنّ آدم سميث يفرق بين القيمة الاستعمالية، والقيمة التبادلية valeur d'échange فيطلق الاصطلاح الأوّل على ما للشيء في مجتمع معين أو زمان معين من ثمن اعتباري يسمح بتداوله بين الناس، وهذا الثمن لا يرجع إلى منفعة ذلك الشيء بل يرجع إلى ندرته، أو إلى ما للناس فيه من مآرب مختلفة[4]، وعليه يميّز لنا **جان بودريار** بين القيمتين على اعتبار أن قيمة الاستعمال لا تشارك المنطق الصحيح لقيمة التبادل، وهو منطق التكافؤ، كما أنّه يمكن أن تكون هناك قيمة في الاستعمال دون وجود قيمة تبادل لكل من القوى العاملة والمنتجات في مجال خارج السوق[5]، وعليه تكون هناك نوعان من القيمة:

**قيمة استعمالية** valeur d'usage: لسلعة ما، هي المنفعة الناتجة عن استعمالها.

**قيمة تبادلية** valeur d'échange: عندما تقابل سلعة بسلعة أخرى أو بالنقد.

وقيمة الاستعمال عند بودريار هي تعبير عن الميتافيزيقا كلها وهي تلك الأداة المساعدة، وهو مكتوب على أمل القانون الأخلاقي في قلب الكائن ويناسب هناك وفقا للغرض من الحاجة لهذا الموضوع وهي النسخ في قلب الأشياء من نفس القانون الكنسي والمسيحي الأخلاقي المدرج في قلب هذا الموضوع ،الذي يطرح عليه في جوهره ويعهد به في علاقة نهائية للإله أو إلى بعض الواقع المتعال. وهنا وهناك، تداول القيمة وينضّمها رمز التفريق الذي يشاهد على

---

[1]- أندري لالاند : الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، ص 1524.

[2]- مراد وهبة : المعجم االفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 506.

[3]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ص 212-213.

[4]- المرجع نفسه ، ص 212 .

[5]- jean baudrillard : pour une critique de l'economie du signe ,Editions Gallimard ,1972, p 154

علاقة الكائن مع حاجة الموضوع، تحت علامة الوظيفة كما يكفل إلى جانب صدفة الموضوع مع القانون الإلهي تحت علامة الأخلاق[1]، وينطلق بودريار لتقديمه تعريفا للقيمة انطلاقا من نقده لنظرية كارل ماركس.

وعليه فإنّ مصطلح القيمة يمتلك تعريفات عديدة من عدّة زوايا، ومفهوم القيمة في بعدها الاقتصادي حيث يرى الاقتصاديون أنّه سواء تكلّمنا عن القيمة أو الثمن، فإنّ كلامنا يعبر عن علاقة مطروحة في السوق للمبادلة، ولا يمكن بأيّة حال أن يكون تعبيرا عن معايير كمية تقبل الجمع والطرح، بحيث يستطاع القول مثلا أن بلدا ما قد زاد ماينتجه من قيم بمعنى زادت رفاهية أهله[2]. وهكذا نجد أنّ القيمة من زاوية اقتصادية هي سمة الأشياء الكامنة في كونها قابلة للتبادل، وبهذا المعنى تعني القيمة السعر المتداول عموما، وهو مايطلق عليه غالبا (قيمة تبادلية) مقابل القيمة الاستعمالية [3]، وعليه تكون القيمة عند علماء الاقتصاد مرتبطة بالحاجات، فكلّما كانت الحاجة أشدّ كانت القيمة أعظم وأكبر.

أمّا دلالة القيمة في حقل السوسيولوجيا، فقد رأى علماء الاجتماع أنّ عملية التقييم تقوم على أساس وجود مقياس ومضاهاة في ضوء مصالح الشخص من جانب، وفي ضوء ما يتيحه له المجتمع من وسائل وإمكانيات لتحقيق هذه المصالح من جانب آخر، ففي القيم عملية انتقاء مشروط بالظروف المجتمعية المتاحة فالقيم كما يعرّفها العديد من علماء الاجتماع هي"**مستوى أو معيار للانتقاء من بين بدائل أو ممكنات اجتماعية متاحة أمام الشخص الاجتماعي في الموقف الاجتماعي**"، فالمعيار القيمي الاجتماعي يعني وجود مقياس يقيس به الشخص الأشياء من حيث فاعليتها ودورها في تحقيق مصالحه، هذا المقياس الذي يقيمه الفرد يرتبط بوعيه الاجتماعي، وإدراكه للأمور، وبمؤثرات اجتماعية واقتصادية تحيط بالفرد أو بالطبيعة الاجتماعية التي ينتمي لها.

فقد قدم **كلوكهون klokhun** تصنيفا للقيم في ضوء درجة انتشارها في المجتمع الى فئتين رئيسيتين: الأولى: قيم عامة في المجتمع. الثانية: قيم خاصة بجماعات اجتماعية معينة.

أما **نيلسونL.Nelson** قدم تصنيفا للقيم في ضوء ارتباطها بالنمط البنائي للمجتمع إلى فئتين: قيم تقليدية وقيم عقلية [4] .

---

[1]- jean baudrillard : pour une critique de l'economie , p 159

[2]- عبد اللطيف محمّد خليفة : ارتقاء القيم، دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل، 1992، العدد، 160، ص 31.

[3]- لالاند : الموسوعة الفلسفية، ج 3، ص 1523.

[4]- عبد اللطيف محمد خليفة : ارتقاء القيم، ص 33.

أما **علماء النفس،** فنظرتهم لفهوم القيمة تختلف عن نظرة علماء الاقتصـــاد والاجتماع لها، فعلماء الاجتماع مثلا يوجهون عنايتهم ببناء نظم اجتماعية ووظيفتها، ويهتمون بأنواع الســـلوك التي تصـــدر عن جماعات وفئات من الأشخاص وعلاقتها فقط بنظم اجتماعية أخرى، وتحلل مختلف الأحداث السلوكية مثل الشراء والبيع، الانتخاب، غير أن علماء النفس يهتمون بكل جانب من جوانب سـلوك الفرد في المجتمع، ولا يتحدّد بإطار محدد بنظام، فعلم النفس الاجتماعي يركز غايته على سمات الفرد واستعداداته فيما يتصل بعلاقته بالآخرين[1].

أما في **ميدان الجماليات،** فانّ القيمة تفيد ديمومة الأنغام النسبية في مجال الموسيقى، في حين أنها تعني في ميدان الفنون التشـكيلية غموض الألوان أو وضـوحها النسـبي، والمقصـود بذلك الغامضـة الأصـل، كم الوضـوح أو الغموض المضمن في لون ما[2].

أما في **ميدان الأخلاق** يطلق لفظ القيمة على ما يعبر عن مدلول لفظ الخير، وهكذا تكون قيمة الفعل تابعة في الغالب لما يتضـــمنه ذلك الفعل من خيرية، ويترتب عن هذا أنه كلما تطابق الفعل والصـــورة الغائية للخير بصـــورة أكمل كانت قيمة الفعل أسمى وأمثل وتسـمى الصـورة الغائية المرتسـمة على صـفحات الذهن بالقيم المثالية valeur Idéales وهي الأصل الذي تبنى عليه أحكام القيم jugements de valeurs أي الأحكام الإنشائية التي تأمر بالفعل أو بالترك.

إضـــافة إلى هذا نجد أن العلماء قد ميزوا بين القيمة الحقيقية والقيمة الاعتبارية ( valeur réelle et valeur fiduciaire) فذهبوا إلى أنّ أســـاس القيمة الحقيقية هو المنفعة، وذلك نحو قيمة الأرض أو قيمة الطعام، أمّا القيمة الاعتبارية فأساسها الثقة والائتمان نحو قيمة الأوراق النقدية والحوالات المالية [3].

كما فرقوا أيضا بين القيمة الذاتية للشيء والقيمة المضافة إليه، فقالوا أنّ القيمة المضافة تنشأ عن العمل المبذول في إنتاج الشـيء، أو عن حالة الأسـواق، أو عن الندرة أو التداول، ولكن القيمة المضـافة لا تكون مشـروعة في نظر بعض الفلاسفة إلاّ إذا كانت ناشئة عن العمل المبذول في صنع الشيء، هذا معنى قول **ابن خلدون: "أنّ الكسب هو قيمة الأعمال البشـــرية"** وهذا أيضـــا معنى ما قاله كارل ماركس: "**أنّ القيم الناشـــئة عن الأعمال هي القيم الحقيقية**"[4].

---

[1]- عبد اللطيف محمد خليفة : ارتقاء القيم ، ص34 .

[2]- لالاند : الموسوعة الفلسفية، الجزء الثالث، ص 1523 .

[3]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ص 213 .

[4]- المرجع نفسه ، ص 213 .

إضافة إلى هذا فقد يستخدم مصطلح القيمة كاسم أكثر واقعية هذا ونجد أيضا مصطلح القيمة كاسم مجرد ويتم توظيفه بمعنيين: أمّا بالمعنى الضيق للمصطلح، أو بالمعنى الواسع للمصطلح، أما بالمعنى الضيق تكون فيه القيمة معبرة عن الخير good أو المرغوب فيه desirable أو الثمين worth، وقد ناقش العديد من الفلاسفة منذ أفلاطون القيمة تحت مسمى الخير، أما بالمعنى الواسع للمصطلح فتستعمل كلمة قيمة كاسم مجرد لكي تشمل إلى جانب الصواب rightness الالزام obligation والفضيلة virtue والجمال beauty والحق truth والقداسة holiness، ومصطلح القيمة بهذا المعنى يقع في الجانب الموجب لخط الصفر، أمّا على الجانب الآخر أي الجانب السالب فيقع ماهو ضار، وخاطئ وغير ملزم.....الخ ويسمى بعديم القيمة disvalue [1].

## ثانيا/ تعريف فلسفة القيم وتجلّياتها عبر العصور

ارتبط سؤال القيم بحضور الإنسان في العالم وبمختلف نشاطاته وسلوكياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية إلى غيرها حيث عمل المفكرون والفلاسفة على ممارسة النقد وعلى مختلف أنماط وسلوكيات الإنسان في هذا العالم حيث أنّ نقد العقل له حقوله وآلياته، بينما نقد الفعل والسلوك دوما يقترن بمنظومة القيم، وما صراع القيم الحضارية المتباينة والتي وصلت إلى فكرة الحضارة المتفوقة، التي يجب أن تسود قيمها النموذجية في كافة المجالات، الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية وفي هذا الشأن يقول عادل العوا: "**ليس عالم القيم عالما آخر، ولا قناعا خلفيا يبطّن عالمنا الراهن، ولا ملجأ يعتصم به الضمير الذي ينفي نفسه من الشروط المشخّصة لوجوده، بل القيم تمكث على مقربة منّا: إنّها تلازم كلّ ما نحن عليه، وكلّ ما نفعل، فهي بقية واقعنا الشخصي وأنّ شروط تجربة القيم هي شروط شكل حضورنا في العالم**"[2].

وفي هذا الشأن يرى الدكتور **عبد الله موسى**، أنّ القيم تعرف بأنّها معتقدات اتّجاه الوسائل والغايات وأشكال السلوك المفضّلة لدى الناس وتوجّه مشاريعهم وتفكيرهم واختياراتهم وتنظّم علاقاتهم بالواقع والمؤسسات والآخرين، وتحدّد هويتهم ومعنى وجودهم، إنّها تتّصل بنوعية السلوك المفضّل وبمعنى الوجود وغاياته[3].

وعليه فإنّ ما يتّفق عليه الكثير من مفكري وباحثي **فلسفة القيم** والتي "**تعني البحث عن الموجود من حيث هو مرغوب فيه لذاته وهي تنظر في قيم الأشياء وتحلّلها وتبيّن أنواعها وأصولها، فإن فسّرت القيم بنسبتها إلى الصور الغائية المرتسمة على صفحات الذهن كان تفسيرها مثاليا، وإن فسّرت بأسباب طبيعية أو نفسية أو**

---

[1]- رمضان الصباغ : الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 1998، الإسكندرية، ص 40-42 .

[2]- نقلا عن عبد الله موسى: مقدّمات في فلسفة القيم، ط2، دار القدس العربي، وهران، 2011، ص 5.

[3]- المرجع نفسه، ص 11.

**اجتماعية كان تفسيرا وجوديا**"[1]، وعلى هذا الأساس يذهب الدكتور عبد الله موسى إلى القول أنّ الفلاسفة الذين ينظرون إلى الشخص وفعاليته في دراساتهم، يقولون بنسبية القيم لأنّهم يعتبرونه علّة بروزها، وأمّا الذين يعرضون عنه (أيّ الشخص)، فإنّهم يقولون بمطلقيتها لأنّهم يرون فيها ماهية متعالية، يقوم عليها كل شيء[2].

وعليه فإنّ دراسة القيم وفق نظريات فلسفية واضحة لم تعرف تحديداتها إلاّ في الفترة الحديثة والمعاصرة حيث أنّ ولوج مصطلح القيمة إلى معجم الفلسفة لم يكن إلاّ حديثا، فكان نفاذها إلى مذاهب الفلاسفة من أبواب متعدّدة، ونظرا لأهمّية هذا المبحث الأكسيولوجي في الفترة المعاصرة يفرض علينا أن نشير إلى بعض النظريات التي تلفت الانتباه، ولا بدّ من الإشارة إلى مشكلة القيم التي صارت ذات خطوة في عصرنا، لم تظهر أهميتها في فلسفات الماضي لأنّ الفلاسفة لم يكونوا يهتمون بها بصفة خاصّة، وإنّما كانوا يهتمون بها أو بأنواعها تبعا لاهتمامهم بالوجود، وكانوا يرون فيها حسب ما كان يظهر لهم فيه [3]، ونظرا لهذه الأهمية التي حظي بها هذا المجال، فلو اعتبرنا أنّ القيم كما قلنا عنوانا جديدا يطلق في بعض جوانبه على موضوعات قديمة –القيم– انطلاقا من إرهاصاتها الأولى أي من التصوّر اليوناني وصولا إلى الفلسفة المعاصرة وخاصّة مع جان بودريار.

**أ– في الفلسفة اليونانية:**

يعتبر مبحث القيم مبحث قديم بدأ مع بدايات الفلسفة اليونانية خصوصا عند سقراط، أفلاطون وأرسطو والمتمعّن في الفلسفة اليونانية سيدرك مدى اهتمام فلاسفتها بمسألة القيم حيث كانت من بين المسائل التي كانوا على وعي بها.

وعني الفكر اليوناني بالكائن من حيث هو كائن، وبالوجود من حيث هو كائن، وبالوجود من حيث هو وجود، وقد بلغ البحث عن الكائن – من حيث هو كائن بذاته – أوجّه في الأفلاطونية التي تنادي أنّ سبب وجود الوجود هو الخير أو القيمة وتظمّ فكرتي الحق المطلق والجمال المطلق تحت لواء الخير المطلق أو الأسمى، ولهذا الثالوث "الإلهي" ظلال هي الكائنات ذات المعايير المتفاضلة من حيث اشتراكها إلى حدّ كبير أو صغير لهذا الثالوث الإلهي[4].

---

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 02، مادة القيم، ص 214.

[2]– عبد الله موسى : مقدّمات في فلسفة القيم، ص 18.

[3]– الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص 64.

[4]– عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم، ط1، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1986، ص 60.

وعليه فإنّ البدايات الأولى لفلسفة القيمة تبلورت عند أفلاطون تحت مسمّى الخير ضمن **نظرية المثل** المشهور بها، وفيها يعبّر **افلاطون plato (427 ق م/ 347 ق م)** عن موقفه الأكسيولوجي أي موقفه من **نظرية القيم***، فأفلاطون يرى أنّه لا وجود ولا كمال، ولا سعادة إلاّ بالخير، فالخير هو القيمة العليا وقيمة القيم وهذا ما عبّر عنه من خلال قوله: "**إنْ لم يكن الخير ذاته وجودا، وإنّما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالا**"[1]، فالخير عند أفلاطون قيمة فوق الكل، لأنّنا نرى أنّ لاوجود ولا كمال ولا سعادة إلاّ بها، وعليه فإنّ هذا لا يعني أنّ الخير لا وجود له، وإنّما يعني أنّه وجود أسمى من الوجود الذي لا يساويه في الدرجة أو أنّه كقيمة وجود يقابل الوجود العاري منها لقوله: "**إنّ مصير العادل المضطهد أحسن من مصير الطاغية لأنّ الوجود لا معنى له إذا خان القيمة**" وعليه يمكن القول أنّ نظرية المثل الأفلاطونية تساوي الإعتراف بأنّ هناك فرقا وجوديا بين الأفكار والأشياء وهي نظرية تشعرنا دائما بأنّ الممكن أولى من الموجود، أو أنّ الفكرة أولى من الشيء، أو أنّ المثل أولى من الواقع [2] وعليه فإنّ القيمة – الخير – فوق الوجود وتمتاز بالزيادة والتعالي.

وهكذا يكون أفلاطون قد أسّس لفلسفة القيم التي اكتست طابعا مثاليا، فالقيمة عنده هي **الخير الأعلى** وهو المبدأ الذي يشمل المبادئ كلها، وفيه تلتقي أنواع الكمال جميعا وهو موجود يكفي ذاته بذاته، ولا يفرض وجوده شيئا آخر سواه، ذلك انّه هو الله[3].

فالتأكيد على أنّ الأفلاطونية فلسفة قيم يعود إلى كونها ترى الوجود الحق إنّما هو للقيم ولا سيما القيم الأخلاقية. ولأنّها جعلت من القيم مصدرا أو مقياسا للوجود والمعرفة والعمل، الشيء الذي يجعلنا نتطلّع إليها وعلى علوّها الذي هو الخير بشكل متصاعد وبتنشيط من الحب الذي يثيره فينا، فالإرتقاء يكون دائما من الإحساس إلى الفكرة ومن الرأي إلى العلم ومن اللّذة إلى الخير فالله لا الإنسان مقياسا لكلّ شيء حسب أفلاطون [4].

إذن يمكن القول أنّ القيمة – الخير – عند أفلاطون ليست سوى تتويجا لعالم المثل، والقيمة هي المبدأ المتعالي والأسمى لتفسير كل القوانين والصّور الموجودة في العالم، وهي فوق الوجود متعالية ومتسامية.

---

* **نظرية القيم** : يطلق مصطلح نظرية القيم على البحث الذي يعني بطبيعة القيم وأصنافها ومعاييرها، وهي باب من أبواب الفلسفة العامة، وترتبط بالمنطق وعلم الأخلاق وفلسفة الجمال ( جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، ص 215).

[1]– فؤاد زكريا : جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2004، ص 398.

[2]– الربيع ميمون : نظرية القيم، ص 136.

[3]– عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم، ص 69.

[4]– عبد الله موسى : مقدّمات في فلسفة القيم، ص 34

ومقابل أفلاطون الذي يرى أنّ المثل الأعلى، أو الله، مقياس الأشـــياء كلّها، وهو قيمة القيم، نجد **بروتاغوراس** الذي يرى بأنّ لكلّ إنسـان حقيقته وذلك من خلال مقولته المشـهورة: (**الإنسـان مقياس الأشـياء كلّها**) فهو أوّل من جرأ على إخضاع الإنسان للحقيقة وللقيمة معا، وبالتّالي فالإنسان هو معيار كلّ شيء [1].

هذا ويذهب **أرسطو Aristot (384 ق م / 322 ق م)** مخالفا أستاذه **أفلاطون**، حيث انتقد نظرية أستاذه في المثل واعتبرها فرضـــية زائدة لا يمكن البرهان عليها ولا الإفادة منها، واتجه اتّجاها علميا، حيث حاول تجاوز ثنائية القيمة والواقع الأفلاطونية، ورأى أنّ القيمة متجسّدة في الواقع تجسّد الصورة في الهيولى، فالمادة تتطلّع إلى الصورة، وكلّ صورة هي بذاتها أمر صالح، وأنّ درب تحقّق القيمة هو عين درب إنتاج الطبيعة ذاتها [2].

وللبحث عن مصطلح القيمة في كتابات أرسطو نجد أنّ هذا الأخير في كتابه (السياسات) أنّه على وعي بكلّ من **قيمة الاســـتعمال وقيمة المبادلة** دون أن يصـــل إلى مقياس التبادل يقول في ذلك "**فيبدلون النوافع بما هو من نوعها، لا أكثر ولا أقل، فيقدّمون الخمر مثلا ويأخذون عوضـــه حنطة، وهكذا في كل من الأشـــياء الأخرى المجانســة**"[3]، وعلى هذا ينهي أرسـطو إلى أبعد من ذلك حيث يكشـف عن المنفعة باعتبارها شـرطا للقيمة، إذ يرى أرسطو أنّ الأشياء القابلة للمقايضة، أي التداول، هي فقط التي يمكن أن تكون محلا للاستعمال ويضرب مثلا على ذلك بالحذاء الذي يستخدمه صاحبه في الاستعمال، أو بمبادلته بسلعة أخرى، ولكنّه لم يتقدّم أبعد من ذلك لتحليل قيمة المبادلة لقوله "**لكلّ قيمة اســـتعمالان، وكلاهما ذاتيان، ولكن دون مماثلة بين ذاتيتهما إذ الواحد مختص بالشـــيء، والآخر غير مختص به، فالحذاء مثلا يحتذي ويتجّر به وهذا الوجه، من الانتفاع به، وذلك الوجه هما استعمالان له، والذي يقايض بع غذاء أو نقدا من كان محتاجا اليه، استعمله كحذاء ولكن لا إستعمالا خاصّا، إذ لم يجعل للمقايضة**"[4]، ولهذا يمكن أن نستنتج أنّ أرسطو يظلّ أول من أشار إلى قيمتي التبادل والاستعمال ودور التبادل الاقتصادي في مجال القيمة في الحياة اليومية بشكل تجريدي يمكن أن يبني عليه بناءا نظريا صحيحا عن السلع والتبادل هذا في مجال الإقتصاد.

ولم يتوقف أرسـطو في تحليله لقيمة الإقتصـاد فقط حيث سـاهم أيضـا في تحليل القيمة الخلقية في كتابه ( **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ) وإذا كان أفلاطون قد وضـع الشـروط التي ينبغي توفرها في المقاييس الخلقية، فإنّ أرسـطو

---

[1]- عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم، ، ص 67.

[2]- المرجع نفسه ، ص 70/69.

[3]- أرسطو : السياسيات، ترجمة الأب أوغيسطينس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957، ص 93.

[4]- المرجع نفسه، ص 92.

هو واضع المذهب الأخلاقي المستند إلى السعادة كقيمة عليا لقوله: "**الخير في كلّ صنف من الأشياء هو الغاية التي لأجلها يعدّل الباقي – السعادة هي الغاية الاخيرة لجميع أعمال الإنسان – فهي مستقلة وكاملة** "[1]، ويذهب أيضا ارسطو إلى القول: "**أنّ كلّ فن وكلّ فحص، وكذلك كلّ فعل واستقصاء لا يقصد به أن يستهدف خيرا ما ولهذا السبب فقد قيل بحق أنّ الخير هو كل ما يهدف إليه الجميع، ويفصل الغايات من الأفعال واختلافها فيتساءل فما هو إذن الخير في كلّ واحد منها ؟ أليس هو الشيء الذي من أجله يصنع كلّ الباقي ؟**"ويعطي أمثلة في ذلك ويشرح رأيه بها فيقول: "**في الطبّ مثلا هو الصّحة، وفي فن الحركات العسكرية هوالظفر، وهو البيت في فنّ العمارة، وهو غرض آخر في فنّ آخر، لكن في كلّ فعل وفي كلّ تصميم أدبيّ، الخير هو الغاية نفسها التي تبتغى، فهذه الغاية الوحيدة هي الخير كما يستطيع الإنسان أن يتعاطاه، وإذا كان يوجد عدّة غايات من هذا القبيل، فتكون إذن هي الخير** "[2]، وعليه فإنّ أرسطو اتّخذ من البداية نفس موقف أستاذه أفلاطون في مجال القيمة الخلقية، واعتبر السعادة غاية قصوى أو هي قيمة القيم لأفعال الإنسان يقول أرسطو: "**لكن هناك على التحقيق الخاصة التي هي للسعادة على ما يظهر، فإنّ لأجلها، ودائما لأجلها وحدها نحن نبحث عنها، وليس البتة نظرا إلى شيء آخر بل على الضّد متى نحن نطلب التشريف واللّذة والعلم والفضيلة على أيّ شكل كان، فإنّنا نبغي بلا شك كل هذه المزايا لذواتها ... ولا بوجه عام من أجل أيّ شيء كان سواها**"[3]، وعليه فإنّ أرسطو حاول التوفيق في طرحه الاكسيولوجي بين الأساس الواقعي الحسّي باعتباره المنطلق الذي تقوم فيه القيم وتتجسّد، وبين الاساس الغائي الروحي – السعادة والخير – باعتبار منتهى التسلسل الطبيعي لمختلف صور الوجود، وهذا التسلسل يفسح المجال أمام الإرتقاء من فاعلية تمتزج بالمادة إلى فاعلية الروح المحضة التي تتجلّى في فضيلة عقلية أو فلسفية قوامها التأمّل وهو الخير الأقصى، أي الكمال الأتمّ ( قيمة القيم )، وبه تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي وتسهم في حياة الخلود[4].

---

[1]- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص 189.

[2]- المرجع نفسه ، ص 189.

[3]- المرجع نفسه، ص 191.

[4]- عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ص 70.

**ب- في الفلسفة الوسيطية:**

نفذ الفكر المسيحي إلى الفلسفة القديمة، وانتهى إلى إخضاع مشكلة الوجود لمشكلة "القيمة "، وبرزت ثنائية تعارض الطبيعة واللطف الربّاني أو النعمة، وباتت القيمة كلّها قيمة دينية، وصـــار العالم وادي الدموع يتبع في قيمته علاقة الناس بالله [1].

وعلى هذا بحث العديد من فلاسفة العصر الوسيط في هذا المجال حيث نجد أنّ القدّيس **أوغسطين (354م/ 430م)** بحث في مســـألة القيمة حيث وجد أنّ الله هو القيمة العليا، وأنّ الخير بالمعنى الأفلاطوني، والواحد بالمعنى الأفلوطيني يتحوّلان كلاهما إلى معنى الله المشـــخّص، فالله هو القيمة العليا، ومبدأ جميع القيم، ولا شـــيء في العالم إلّا ويخضع له ومنه يلقى بآن واحد وجوده الخاص فكلّ ما يتطلّع إليه من خير[2].

وفي نفس السـياق نجد أيضـا القديس **توما الإكويني Thomas Aquinos (1225م/ 1274م)** في مسـألة القيم تحت اسـم الخير أو الخير الأقصـى، أو الكمال لذلك نجده وحّد بين القيمة العليا والعلّة الأولى، أيّ الله، بوصـفه كائنا حيّا أزليا خيّرا [3].

وعليه فإنّ الله بحسـب توما الإكويني هو الصـورة المحضـة البريئة من شـوب المادة إطلاقا، وهو فعل كلّه، وإذن كامل ولا نهائي، وإنّه يخلق العالم من العدم، ويسـهر على الحفاظ على الكون بقدرته المبدعة، والله لا يصـنع الشـر، إذ الشـر نفي، بل الله مبدأ الخير، كلّ الخير الذي يتحقق في عالمنا وعالمنا خير العوالم الجائزة، وإنّ القيم تتجسّـد في الواقع تجسّـد الصـورة في الهيولى، وإنّما يحثم الخير في الكائن الموجود بالفعل، لا بالقوّة وحسـب [4]، بمعنى أنّ توما الإكويني مزج بين الجانب الديني والرّوحي للقيمة وبين الطابع البشري باعتباره الموضع الذي يجسّد القيمة على أرض الواقع.

فالمسـيحية قد ألحقت على فكرة الإله – الإنسـان المجسّـد الوسـيط للقيمة في الوجود — باعتبار أنّ الله ذاته شخص وأنّه يقتضي أن يعيش خلقه كافة حياة شخصية باتّحاد معه ولا تكون الحياة سوى الوسط الذي يتم فيه هذا الإتّحاد ومنه يمكن القول أنّ القيمة في الفترة المسيحية هي قيمة دينية.

---

[1]- عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ص 72.

[2]- المرجع نفسه، ص 77.

[3]- صلاح قنصوة : نظرية القيم في الفكر المعاصر، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2010، ص 19.

[4]- عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم، ص 81.

**ج- في العصر الحديث:**

من المتعارف عليه أنّ انطلاقة البحث الفعلي في القيمة كانت مع الفلسفة الحديثة، حيث كانت القيمة في هذه الفترة تدور بين الوضعية (بيكون) والمثالية العقلية (ديكارت) وكما كان سائدا خلال شعار ديكارت "**أن نكون أسيادا على الطبيعة**" وغدت القيمة في هذه الفترة مماثلة في السيطرة على الطبيعة وعلى الواقع في قواعد الفكر والسلوك وكلّ مجالات الحياة وفي هذا العصر ثار ديكارت على فلسفة العصر الوسيط ولكنّه أخذ عددا من الأفكار ومنها فكرتي الكامل واللانهائي، عن الفلاسفة الغابرين ورأى أنّ لانهائية الكائن وكمال القيمة لا ينفصلان[1].

ولقد ميّز **ديكارت René Descartes (1596م / 1650م)** بين قرابة خمسة وأربعين لونا من ألوان الهوى، يمكن إرجاعها إلى ستة أنواع رئيسية: هي الرغبة (الشهوة)، اللّذة والتألّم والدهشة (الإعجاب) والحب، والكره، وفي وسع الإرادة أن تغيّر موضوع الهوى بأن تربط بين الأفكار بحيث يتمكّن الإنسان من تغلب الأهواء المشروعة، أي أنواع اللّذات والرغبات المعتدلة [2]، وبهذا فإنّ ديكارت يرى بانّ كل لذّة ينبغي أن تقاس بحسب قاعدة العقل أي بعظمة الكمال الذي ينتجها، ولما كان الخير الأسمى هو معرفة الحقيقة، وكانت الفضيلة المثلى هي حرصنا الحازم الثابت على إخضاع إرادتنا لنور عقلنا، فإنّ الخير لا يمكن إذن إلّا أن يتجلّى فيما يؤول أمره إلينا، وهذا يعني أنّ ممارسة إرادتنا على الوجع العقلي يسبّب أكبر لذة تستطيع الحصول عليها [3]، وهذا يعني أنّ الخير لا يمكن أن يتجلّى إلّا على الوجه العقلي، لأنّ من كمالنا أن نملكه، وبأنّ القيمة تقوم على الذّات المفكرة التي تتجلّى في الكوجيطو الذي وضعه ديكارت كقاعدة أساسية للفهم والسيطرة على العالم في جميع مجالاته.

وعليه فإنّ الكوجيطو الديكارتي ينطوي على تأكيد حضور، على **أنا**، على **ها أنا** ذا سابق الرجوع التفكيري الذي يجريه المرء على ذاته وخير دليل على هذا هو المثال الذي وضعه ديكارت حول الشك الذي يتخيّل من خلاله أنّ إله مخادعا أو شيطانا خبيثا، يجعلنا نصدّق معنى غير موجود إطلاقا، ويعرض أمام أعيننا منظرا خارقا زائفا وعليه فنحن ننزلق إلى الارتياب ونحسب أنّ الله يكذّب ذاته وهو يرفض كافة وجود القيم التي يجعلنا نؤمن بها[4].

وهكذا ارتبطت القيم في العقلانية الديكارتية بما هو روحي إلاهي وعقلاني، لتدرك سموها وكمالها باعتبارها تجسد المطلق واللانهائي. وعليه سنرى في موقع آخر كيف سيحول جان بودريار هذا التصور الذي وضعه ديكارت باعتبار أن الانسان هو سيد الطبيعة وأنه المحور الأساس لكل متغيرات الكون وجعل هدفه الأساس هو السيطرة على

---

[1]- عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم، ، ص 73.

[2]- المرجع نفسه ص 85.

[3]- المرجع نفسه، ص 85.

[4]- جان يول رزفير : فلسفة القيم، ترجمة عادل العوا، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2001، ص 18.

الطبيعة الى أنّ الانسان في الفترة المعاصرة أصبحت تسيطر عليه الأشياء أكثر من سيطرته عليها وذلك انطلاقا من براديغم مغاير.

أما التطور الحديث لتصور القيمة فنجد أنه بلغ أوجّه وبشكل دقيق مع الفيلسوف الألماني **ايمانوال كانط Emmanuel Kant (1724م/ 1804م)**، حيث أن تفكير كانط هو الذي يحدد مقدمات فلسفة القيم، فهو يطرح في الواقع فكرة معنى لا يصدر عن اتساق منطقي بل عن مطلب عملي من مطالب العقل، فالقيم هي شكل من أشكال المرغوب فيه، مبرأة من كل مطالبة بالتمام، وهي تبدوا لنا من جانبين يضمهما كانت في مقولات المشابهة، والرمز والنمط، والحق أن مفهوم القيمة يجد نفسه منقوشا سلفا في ذلك من حيث العلاقة المزدوجة التي يقيمها الفاعل مع الغائيات، ومع الغايات التي هي أساسها، وعلى هذا المنوال فان الله ليس أساس القيم، بل إنّ القيم هي التي تستطيع الإحالة على الله [1]، فالقيمة في فلسفة كانط مستقلة عن الوجود، والعقل العلمي فيها هو الذي يخضع الحوافز الحسية والانفعالية إلى مبادئ أخلاقية قلبية، وهو الذي يجعل العمل الأخلاقي خضوعا لتشريع عام نحن منشئوه أو واضعوه ومبادئ هذا العقل هي التي ترسم لنا صورة الواقع الذي نتطلع إليه، وهي التي تمنح الأخلاق استقلالها وتعتقها من كل تبعية للوجود، وهي التي تظهر لنا طابع قيمها الجوهري [2].

وعليه فان فلسفة القيمة يعبر عنها كانط وبقوة وذلك في كتبه النقدية الثلاث والتي تقابل ثالوث القيم التقليدية الحق، الخير، الجمال، فنقد العقل النظري يبحث في الحق بينما يتناول نقد العقل العملي قيمة الخير ويعالج نقد الحكم قيمة الجمال[3].

وفي المقابل ساهم كارل ماركس **Karl Marx (1818م / 1883م)** في تحليل القيمة الاقتصادية (فائض القيمة) كأداة لسيطرة رب العمل على العامل، حيث أن إنتاج فائض القيمة المطلق يكمن في إطالة يوم العمل إلى ما بعد الحدود التي يستطيع العامل ضمنها، أن ينتج معادل قيمة قوة عمله وحسب، واستيلاء رأس المال على هذا العمل الفائض، ويؤلف إنتاج فائض القيمة المطلق القاعدة العمة التي يرتكز عليها النظام الرأسمالي، كما يؤلف أيضا نقطة الانطلاق لإنتاج فائض القيمة النسبي، وهذا الإنتاج الأخير يفترض أن يوم العمل مشطور سلفا إلى قسمين هما: **العمل الضروري** و**العمل الفائض**، وابتغاء إطالة العمل الفائض يقلص العمل الضروري بأساليب تتيح إنتاج معادل

[1]- جان بول رزفير : فلسفة القيم، ص 17.

[2]- الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص 87.

[3]- صلاح قنصوة :نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص19.

الأجور في وقت أقصـــر، إنّ إنتاج فائض القيمة المطلق يتوقف حصـــرا على طول يوم العمل أمّا إنتاج فائض القيمة النسبي فإنّه يثوّر العمليات التكتيكية للعمل وتركيبة شرائح المجتمع على حدّ سواء تثويرا متّصلا[1].

لذا فإنّ إنتاج فائض القيمة النســـبي يفترض وجود نمط متميّز من الإنتاج، هو النمط الرأسمالي للإنتاج، الذي ينبثق إلى الوجود ويتطوّر، هو وطرائقه ووسـائله وشـروطه، بصـورة عفوية أوّلا على أسـاس خضـوع العمل لرأس المال خضوعا شكليا ثمّ يحلّ محلّ الخضوع الشكلي خضوع العمل خضوعا فعليا لرأس المال[2].

وعليه يمكن القول أنّ ماركس عني بشـكل كبير بتحليل القيمة الاقتصـادية تحليلا عاد بأثر عميق على مشـكلة القيمة بوجه عام، ويستخلص من تحليله لهذه القيمة الاقتصادية وعلاقات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك اغتراب الطبقة العاملة في التاريخ، أو انخلاعها، ولاسـيما في الحقبة الرأسمالية، ويدعو إلى حتمية الصـراع الطبقي، ويوضّـح أنّ القيمة الروحية بنية فوقية يصطنعها المنتفعون باستغلال الطبقة الكادحة لتشويه واقع هذا الصراع، وترطيب الضمائر، وخداع البروليتاريا، وتحويل أنظارها عن الثورة لخلق الإنسان الاشتراكي فالشيوعي[3].

**د– في الفلسفة المعاصرة:**

لم تغفل الفلسفة المعاصرة عن دراسة مبحث القيم، وربّما يمكننا القول أنّها الفترة الوحيدة التي أعطت هذا المجال حقّه من العناية والاهتمام خاصـة مع التطوّرات العلمية والتكنولوجية الهائلة، حيث أصـبحت تبحث كنظرية مسـتقلّة عن سائر المباحث الفلسفية الأخرى، وبدا ذلك جليا من خلال المواضيع القيمية المتنوعة بتنوّع مجالاتها والتي أصبحت تشكّل جوهر الفلسفة المعاصرة أو فلسفة ما بعد الحداثة.

وعلى ذلك نجد مثلا **لويس لافيل louis Lavelle (1926م / 2018م)** اهتم بمبحث القيم حيث يذهب إلى القول أنّ كلمة القيمة "**تحدث في أناسي عصرنا سحرا يشبه سحر كلمة وجود التي تكاد تنفصل عنها**"، إنّها وجود بمعنى جديد ينجب طرازا جديدا من التفكير الفلسـفي يعرف بعبارة علم القيم، أو فلسـفة القيم، أو نظرية القيم أكسيولوجيا[4].

كما ذهب **شارل لالو Charles Lalo (1877م / 1953م)** إلى تشبيه دور القيمة في الفكر الحديث بدور فكرة الطاقة أو فكرة القوة في العلم الحديث، فما أن استعار نيتشة مفهوم القيمة من الاقتصاديين ونقله إلى الذرائعيين المعاصرين حتى اضطلع هذا المفهوم في مجال التأمّل الفلسفي شبيه بدور فكرة الطاقة أو فكرة القوة في العلم الحديث،

---

[1]– كارل ماركس : رأس المال، ترجمة فالح عبد الجبار، دار الفارابي، 2013، ص : 626 /627.

[2]– المرجع نفسه، ص 627.

[3]– عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم، ص 101.

[4]– جان بول رزفير : فلسفة القيم، ص 07.

فالقوة أو الطاقة تقرّ في أصل كل ظاهرة من الظواهر، والحق أنّ القيمة كظاهرة وكنتيجة ليست محل مشاهدة مباشرة إلّا من حيث تأثيرها في نشاط الأفراد، ومن ثمّ في نشاط الجماعات، وفي تطوّرها التاريخي والأنطولوجي، والقيمة بذاتها هي قوّة بل طاقة، طاقة استبصار وحفز[1].

ويذهب **ريمون رويه R.Ruyer** إلى أبعد من ذلك ويرى أنّ القيمة هي التي تفسّـــر القوى المرئية بالعين المجرّدة وإنّ عكس ذلك غير صحيح[2].

أمّا **نيقولاي هارمانNicolai Hartmain** (**1882 م/ 1950م**) يرى في مذهبه القيمي أنّ القيمة هي التي تحدّد الذات كما يرى أنّ الشـيء الذي يبقى متعاليا بالنسـبة للذات في ميدان المعرفة هو الذي يحدّدها، وعليه فالقيم هي موضوعات مثالية موجودة في ذاتها، مستقلة عن كلّ تفكير ورغبة، قابلة لإدراك الذات لها إدراكا حدسيا وقلبيا لا علاقة له بالتجربة بتاتا، ويعني هذا أنّها تكون في نظره عالما كعالم المثل الأفلاطونية[3].

وتتلخّص نظرية القيم عند هارمان بأنّ لها في الواقع وجود مسـتقل عن كلّ نية، وعن كلّ رغبة، وأنّ الشـعور بالقيم ليس هو الذي يحدّد القيم، ولكن القيم هي التي تحدّد الشعور بها ولذلك فالشخص الذي لا يتعرّف على القيم وعلى ماهي عليه في مملكتها، هو ضحية لخطأ قيمي، والشخص الذي لا يقدر على أن يتعرّفها بالكلية ضحية (لعمى قيمي) ويقوم الخطأ والعمى في مجال القيمة على عدم التطابق بين المعرفة والوجود في ذاته الذي هو وجود القيمة المسـتقل عن كلّ معرف وعن كلّ خطأ [4]، بمعنى أنّ القيمة في نظرهارتمان لها عالمها الخاص بها وهي مسـتقلة عن كلّ ماهو موجود في الواقع.

وعن لوسـين رنيه **René Leseinne** (**1882م/1954م**) تحدد القيمة بالمطلق وتسـموا إلى المتعالي ذلك أن الله هو القيمة المطلقة ويقول لوسين: "**إنّ الله يجب أن يكون حتى تكون القيمة وذلك لأنّ القيمة بدونه لا يمكن أن تكون إلاّ مجرد إمكان وجود**"[5].

وعليه فان المطلق عند لوسين يدل على الله من حيث كونه يعرض نفسه كالمرغوب فيه بدون انتهاء، ومن حيث كونه خالقا أو مبدأ للقيمة نفسها، وعليه فان نضرة لوسين للقيم تحكمها النزعة الروحية في الفلسفة بشكل عام، وفي فلسفته القيمية بشكل خاص.

---

[1]- عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ص 49.

[2]- المرجع نفسه، ص 50.

[3]- الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص 260.

[4]- عبد الله موسى : مقدّمات في فلسفة القيم، ص 49.

[5]- نقلا عن الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص 285.

ويذهب الفيلسوف الألماني **فريديريك نيتشه Fridirich Nietzsche (1844م/ 1900م)** إلى دراسة القيم، حيث يعتبر تصور نيتشه الفلسفي بكامله تصوّرا قيميا بامتياز وهذا كان جليّا في جلّ كتاباته حيث يرى **لوتسة** ( 1881/1817) Herman Lotz أنّ نيتشه هو وحده الذي استطاع أن يتيح لمصطلح القيمة إذاعته واتّساعه بين الناس وهو المسؤول عن سيادة القيم وإعطاء تصوّر أسمى وأقصى للفلسفة [1].

وعليه فإنّ فلسفة القيم عند نيتشة جاءت كرد فعل وكرفض للأوضاع السائدة آنذاك في عصره، حيث أنّ ما رفضه نيتشة في قيم عصره والتي ترتدّ إلى الأفلاطونية وإلى سقراط، والتي دعمتها المسيحية، هي قيم العبيد والقطيع ذلك أنّها ليست القيم بالألف واللام وإنّما هي نمط واحد من القيم الإنسانية، من الممكن أن يوجد معها وإلى جوارها وخلفها أشكال قيمية عديدة والتي سعى من خلالها نيتشة إلى إيجاد السوبر أخلاق، التي تقاوم القيم أو الأخلاق السائدة وترفضها وتتجاوزها[2].

وهذا ماجعل نيتشه يسعى لإبداع نمط قيمي جديد يتجاوز الأنماط السائدة، حيث يقول نيتشه: "**يجب علينا أن نحطّم هاذين القيدين تحطيما، قيد العدل وقيد الظلم حسب ما جاء في أخلاق القطيع، ولنتخطّى في نظرنا ذلك الخير، وذلك الشر، يجب أن نترك العنان لطبيعتنا المطلقة ... يجب أن يكون لنا من الجسارة ما به نحيا حياة حرّة سافرة في وضح النّهار، وإذا ما اقتضى الأمر أن نسير فوق طريق من الجماجم، فعلينا أن نسحقها بأقدامنا ودون أن يتحرّك ضميرنا بملامة يجب أن تكون لنا قلوب قاسية**"[3]. وعليه فإنّ فلسفة نيتشه بمثابة نظرية في القيمة، وجعل من القيمة المبدأ الأقصى والغاية النهائية لمذهبه وجعل من الإنسان المصدر الوحيد الذي بإمكانه أن يخلع القيمة على الأشياء وهو وحده المقوّم للأشياء وذلك انطلاقا من عبارته الشهيرة"**قلب جميع القيم**".

وعليه فإنّ كتابات نيتشه حول القيم تحوم على أفكار العديد من الفلاسفة المعاصرين وخاصة مع جان بودريار حيث أنّ كل من الفيلسوفان يشتركان في إنتاج أسلوب متطرّف يسعى لتدمير الأساس الأخلاقي للأخلاق، ولا يتصالح مع التفسيرات الغيبية، ويؤكّد فضح الميول اللامعقولة في المناهج العقلانية[4]. وهذا التأثير الشديد لكتابات نيتشة على أفكار بودريار يتّضح جليا في أفكاره التي ستعرض لاحقا حول مجال القيم.

وعليه يمكن القول أنّ سؤال القيم طُرح في الفلسفة وذلك بتأثير من علم الأخلاق والذي هو علم السلوك، بل هو علم المثل الأعلى، علم يبحث في أفعال الإنسان من جهة صوابها وخطأها وعلاقتها بالخير والشر، وانتاجها للعادة

---

[1]- صلاح قنصوة : نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص 21.

[2]- عبد الحليم عطية : نيتشه وجذور مابعد الحداثة، ط1، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2010، ص 301/300.

[3]- نقلا عن : محمّد عبد الله الشرقاوي : الفكر الأخلاقي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1990، ص 27.

[4]- كريس هوركس : أقدّم لك جان بودريار، ترجمة حمدي الجابري، مراجعة واشراف إمام عبد الفتاح إمام، ط1، القاهرة، 2005، ص 162.

والطبع وتداخلها مع الدين، وانطلاقا من موضـــوع علم الأخلاق الذي يبحث في عادات الناس وأفعالهم وفي المبتدئ التي اعتادوا العمل عليها، وفي الأســـباب التي تجعل هذه المبادئ حقا أو باطلا، يمكننا أن نتحدّث عن طبيعة كل من الخير Bon، والشر Mal[1].

ومنه فإنّ موضـــوع القيم موضـــوع فلســـفي معقّد بامتياز، يســـتدعي البحث فيه والاهتمام بالأطروحات التي اشـتغلت عليه، فمجال القيم مجال مهمّ في الفلسـفة خاصـة في وقتنا الحالي ذلك لأنّه يهتم بالمشـاكل الإيتيقية للأفراد ويعمل على تحديد طبيعة العلاقة بين الذات والموضـــوع وبين علاقة الأنا بالعالم، وعليه فإنّ الإهتمام بهذا المبحث الأكسيولوجي أنتج مذاهب فلسـفية متعدّدة، جعلت من الكثير من الفلاسـفة يشـتغلون على مسـألة القيم من وجهة نظر فلسفية، وجعلها صورة من صور تناول الفكر بدلا أن تبقى حبيسة علم الاقتصاد وعلوم الكمّ.

وبالتّالي إذا كانت هذه التصـوّرات هي ماحدّدت مفهوم القيمة عند بعض أقطاب الفلسـفة المعاصـرة، فكيف تراه قد تحدّد عند جان بودريار؟

وماهو التصوّر الذي قدّمه بودريار في مجال فلسفة القيم؟

يرى بودريار أنّ مبدأ الواقع بكامله ارتبط بمرحلة معيّنة وهي مرحلة **قانون القيمة**، أمّا اليوم فقد انقلب النظام بأكمله في اتجاه الفوضى، وتمّ امتصاص الواقع من قبل واقع فائق، هو واقع السنن والتضليل وليس مبدأ الواقع القديم، لقد اختفت الثوابت الجذرية للواقع (مرجعيات، غايات، اديولوجيات) لصـــالح نماذج لا علاقة لها بهذه الثوابث، ومن ثمّة يدعو بودريار إلى ضـــرورة البحث في **جينالوجيا قانون القيمة"أي قانون الواقع والتضـــليل لإعادة بناء وهم إنسجام وتناغم النظام الحالي وهذا ما يسمّيه بالثورة البنيوية للقيمة"**[2]، وبهذا يعتبر بودريار من أهمّ الفلاسفة ما بعد الحداثيين اللذين قاموا بتحليل مفهوم القيم بمختلف مجالاتها (في السياسة، في الأخلاق، في الإعلام والعولمة، وفي الفن) وذلك من خلال انتقاده للأوضاع السائدة خاصة في الوسط الغربي – الأمريكي – بوجه التحديد.

كما اعتبر بودريار أن العقل الحداثي له أزماته الخاصة والشخصية ومصالحه الخاصة وأنّ خطابه خطاب متعالي بحيث تحول العقل الحداثي من مركزيته إلى ضياعه وسط الاستيلابات المتكررة وكذلك فقدان الهوية بسبب التنظيمات والمؤسسات وشبكات الاتصال والتلفزة، حيث يعتقد بأنّ وسائل الإعلام وخصوصا التلفزة تعكس قيما سلبية تؤثر في واقع الأفراد والشـعوب على اعتبار أنّ أدوات التقنية بمجملها لم تعد هي تلك الأداة التي تخدم الإنســان أو الوســيط

[1] – مونيس بخضـرة : مبحث القيم، كتاب مبادئ الفلسـفة العامة، تأليف جماعي، مؤسـسـة كنوز الحكمة للنشـر والتوزيع، الجزائر، فيفري، 2015، ص 2013.

[2]– جان بودريار : الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، ترجمة منير الحجوجي وأحمد القصوار، ط1، دار توبقال، المغرب، 2006، ص 28.

النفعي له بل أصبحت حسب بودريار حاملة مصنّعة للرمز، رمز مؤثّر على الجسد والفكر، بل أحالها بودريار إلى كونها وسيلة لتفكيك الجسد وهي مجرّدة عن أيّ بعد وظيفي، بل هي استمرارية في عملية الموت وتقطيع أوصال الجسد وضياع الذات بل وكذلك إلى اغترابها، وبهذا يصف بودريار وسائل الإعلام والتكنولوجيا بمصطلح **العنف التكنولوجي** على اعتبار أنّ الإنسان يصبح في غربة جديدة غربة بلا وعي، أو غربة ممتعة صوريا لا أساس لها من الصحة أي أنّها افتراضية وبه يتحوّل الإنسان إلى آلة من نوع فريد، آلة للافتراضي.

وبالتالي فإنّ التكنولوجيا والتطوّرات التي يشهدها العالم المعاصر عملت على نشر قيم جديدة سلبية تتنافى مع القيم الصحيحة، حيث عملت على نشر العنف والفوضى وهذا ما شكّل خطرا كبيرا على المنظومة القيمية لدى الأفراد، لكن هذا العنف الناتج هو عنف افتراضي لا معنى له ولا هويّة، حيث يعتمد على مفرزات ما بعد الحداثة وعلى التطورات العلمية التكنولوجية، ما أدّى إلى إفقاد الإنسان الثقة بنفسه وبقدراته، ويولّد أزمة واضحة في عالم الأخلاق وهي أزمة ضياع القيم وفقدان أهمّيتها، ويدخل الإنسان معها عصر العدمية، الذي تختفي فيه المرجعيات والأسس التقليدية، وتهيئ لقيم جديدة.

وعليه فانّ بودريار اهتم بمسألة القيم من وجهة نظر أخلاقية متّخذا العنف الناتج عن التطوّر التقني كإشكال رئيسي لمعالجة الأزمة القيمية، لأنّ أعمال العنف ما هي ألاّ تعبير عن انهيار القيم الأخلاقية العليا وانتهاك إنسانية الإنسان، لأنّها ظاهرة غير أخلاقية تهدّد الوجود الإنساني في شتّى ميادين حياته.

فجان بودريار يرى أنّنا نعيش في زمن انهيار الأنظمة الرمزية والقيم الإنسانية تحت ضغط العنف والإرهاب والثقافة الاستهلاكية، فكلّ شيء صار مصدرا للألم والشر[1].

كما يؤكّد أنّنا نعيش في عالم يتمّ فيه القضاء على كلّ ماهو طبيعي بما في ذلك العنف والموت والولادة والألم، عالم يسعى إلى محو كلّ الاختلافات عبر تفكيك الهويات[2].

بالإضافة إلى تأكيده على أنّ الأطروحات الكونية أصبحت مصدرا للعنف، حيث عملت العولمة على حجب أهداف الكونية الحقيقية التي تسعى إلى تحقيق العدل والمساواة بين الأفراد، وطغت مكانها مظاهر العولمة وقواعدها، وعملت على تنميط حياة الشعوب وتفتيت هوياتها عبر فرض نظام عالمي يقوم على مبادئ الرأسمالية المتوحشة.

وعليه فإنّ جان بودريار عمل كغيره من الفلاسفة بالاهتمام بالمشكلة الأخلاقية التي يعيشها العالم المعاصر حيث قام بتحليل الظواهر الأخلاقية المنتشرة في العالم الما بعد حداثي، حيث وضع كل من التقنيات التكنولوجية

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 57.

[2]- جان بودريار، إدغار موران : عنف العالم، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، ص65.

وثقافة الاستهلاك، ونظام العولمة والإعلام، على محكّ النقد الأخلاقي، كما سلّط الضوء على الأزمات الأخلاقية التي مسّت مختلف المجالات، فالتكنولوجيا في نظره عملت على توسيع مساحة الواقع الإفتراضي على حساب الواقع الحقيقي وهذا ما ولّد فراغا قيميا رهيبا في العالم المعاصر عمل بودريار على تحليله وفضح مخاطره.

ومنه فإنّ بودريار يرى أنّ الأزمة التي يعيشها المجتمع الغربي هي أزمة قيم وذلك بانتقاده للتقنيات التكنولوجية الحديثة بمختلف أنواعها ومدى تأثيرها على القيم الأخلاقية للإنسان المعاصر وتتلخّص نظرية بودريار في مجال القيم في نقاط عديدة هي:

1/ نقده للنظام العولمي وسياسته الردعية.

2/ نقده للنظام الرأسمالي وسياسته الإستهلاكية.

3/ نقده النظام الإعلامي وسياسته الزيفية.

4/ نقده للتكنولوجيا والتقنيات الإفتراضية وانعكاساتها على الإنسان.

وكلّ هذه النقاط سنتطرّق إليها بالتحليل في الفصول اللاحقة، لكن قبل ذلك سنتطرّق إلى تحليل مفهوم الحداثة وأهم خصائصها باعتبارها الفترة التي تطوّرت فيها العلوم بمختلف أنواعها وتبيين طبيعة القيم السائدة فيها وهو تبيين موقف بودريار منها، وفي موضع آخر من هذا الفصل نتطرّق أيضا إلى مفهوم ما بعد الحداثة باعتبار أنّ بودريار يصنّف من بين أحد روادها وتبيين خصائصها ومقولاتها والفرق بينها وبين الحداثة، وعلى ضوء هذا التحليل يتّضح فيما بعد موقف بودريار في مجال القيم في فصول لاحقة.

## المبحث الثاني: مفهوم الحداثة وموقف جان بودريار من قيمها

شكّل سؤال الحداثة هاجسا للقرّاء والمفكرين على مدى قرون عدّة وتعتبر الحداثة مجموعة من القيم التي يمثّلها المجتمع الغربي في فترة نهوضه في القرن السابع عشر والثامن عشر وبذلك فإنّ الحداثة كانت ولا تزال موضوعا لسجلّات من حقول عدّة، حيث أنّ التفكير الغربي بكامله يعيش لحظة المراجعة الحضارية، فمنذ عصر التنوير إلى يومنا هذا لم يتوقف هذا الفكر عن مساءلة أساليبه، ومقوّماته، وعلى هذا فإنّ الحداثة لم تكفّ عن محاسبة نتائجها وهذا السؤال كما طرحه العديد من المفكرين داخل المنظومة الفكرية الغربية حتى أصبح مفهوما لصيقا بالغرب وعليه ما هي الحداثة ؟ وما هي أهم خصائصها وقيمها ؟ وما هو موقف جان بودريار منها ومن قيمها؟

## أوّلا / مفهوم وآراء الفلاسفة حول مصطلح الحداثة

### 1/ تعريف الحداثة

أ / **لغة**: اللفظة العربية للحداثة، مشـــتقة من الفعل الثلاثي **حدث** والحديث نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، حيث الشـيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك اسـتحدثه، والحدوث كون شـيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر أي وقع، والحدوثة مرادفة للحداثة [1].

وبهذا فإنّ لفظ وقع يجعلنا أمام تساو معنى لفظي الحادثة أو الواقعة في الدلالة اللغوية كونهما مترادفتين، فالحادثة مؤنّث الحادث وجمعها حادثات وحوادث ويقصد بحوادث الدهر نوبه، والحداثة مصدر وحداثة الأمر أوّله وطراءته من باب التسمية بالمصدر[2].

وعليه فإنّ مصـــطلح الحداثة في اللغة العربية مشـــتق من المصـــدر حدث بدلالتين من الناحية اللغوية، حدث حدوثا وحداثة، نقيض قدم، وتضـــمّ داله إذا ذكر مع قدم. فالناحية الدلالية اللغوية الأولى هي التقابل بين القدم والحداثة، حيث أنّ معنى حدث يشـير إلى الجدّة والحاضـر والذي لا يزال مسـتمرّا، فالحديث صـفة ترادف الجديد [3]، هذا في اللغة العربية، في حين أنّ لفظة الحداثة الغربية Modernité مشتقة من الجذر Mode وهي الصيغة أو الشكل أو ما يبتدي به الشـيء، فاللفظة العربية ترتبط إذا بما له أكثر دلالة عما يقع، انه ما يحدث، فليس الشـكل هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز، فإنّ مايحدث يتشبث بواقعيته وراهنيته[4]، وجاء في العجم الفلسفي **جميل صليبا** أن الحديث في اللغة نقيض القديم ويرادف الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم، فالحديث الذي يتضمن معنى المدح صـــفة الرجل المتفتح الذهن، المحيط بها انتهى إليه العلم من الحقائق المدرك لما يوافق روح العصـــر من أراء ومذاهب. والحديث الذي يتضـمن معنى الذم، صـفة الرجل قليل الخبرة سـريع التأثر، القبل على الأغراض التافهة دون الجواهر العميقة، ومع ذلك إنّ الحديث ليس خيرا كله، كما أنّ القديم ليس شـرا كله، وخير وسـيلة للجمع بينهما هو أن يتصف الحديث بالأصالة والعراقة، والقوة والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر، من التقاليد البالية والأســاليب الجادة [5]، وعليه فان أبرز الدلالات اللغوية في لفضـــة الحداثة، ما يشـــير إلى الحدوث المرادف للوجود والخروج من العدم إلى الوجود وهو نقيض القدم، وعند أهل اللغة العربية معنى الحدوث هو كون

---

[1]– ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 796.

[2]– بطرس البستاني: محيط المحيط، قاموس مطول للغة العربية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1977، ص 153.

[3]– محمّد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، المجلد 3، دار المعارف، بيروت، ص 360.

[4]– مطاع صفدي: نقد العقل الغربي للحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990، ص 223.

[5]– جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، ص455/454.

الحدث متجددا لصاحبه في أحد الأزمنة كالضرب بالنسبة إلى الضارب بخلاف الكرم بالنسبة إلى الكريم والحدوث في عرف اللغويين ثلاثة أنواع: **حدوث ذاتي** وهو عند الحكماء كون الشـــيء مفتقرا في وجوده إلى الغير، **حدوث زماني**: كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمنيا **وحدوث إضافي**: هو كون الشيء قد مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود شيء آخر[1].

ومن الحدوث أيضـــا معنى الوقوع والظهور لشـــيء لم يكن معروفا أو الذي يبرز في فترات معينة، فتكون حادثا بعد أن لم يكن. الحدث أيضا الحادث ومعناه الشيء أوّل ما يبدو ونقيضه القدم، وقيل كل ما كان وجوده طارئا على عدمه أو عدما طارئا على وجوده فهو حادث[2].

وعليه فان الدلالة اللغوية لمصطلح الحداثة مشتقة من مصدر حدّث بمعنى الكلام والإخبار والحوار، فالحديث هو كل ما يتحّدث به من كلام أو يخبر به، وهو ما يحدث به المحدث تحديثا، وقد حدّثه الحديث وحدّثه به وحادث فلانا أي كالمه، ورجل حدِث وحَدُث وحِدْثُ وحِدِّثُ ومُحَدِّثُ، بمعنى واحد: كثير الحديث، حســـن الســـياق له، ومن هذا الجذر حدث نجد مشتقات المحادثة والتحادث والتحدّث والتحديث والأحدوثة [3].

وجاء في قاموس **لالاند André Laland** ( **1876م / 1963م** ) أنّ كلمة الحداثة متشـــقة من الكلمة اللاتينية Modernos وقد بدأ استعمالها في القرن العاشر، في المساجلات الفلسفية أو الدينية، وذلك تحت معنى انفتاح وحرية الفكر والعقل [4].

**ب/– اصطلاحا:**

من الضـروري التمييز بين مصـطلحي الحداثة والتحديث، حيث يشـير المصـطلح Modernity الى الحداثة إلى عقلية الحداثة أو المناهج التحتية والمعتقدات المبدئية لمجمل عمليات التحديث ومراحله وأنواعه وصـــوره، بينما يشـــير مصـطلح التحديث Modernnization إلى التحول الحضـاري الذي خلفه انفصـال الكنيسـة عن الفعل الاجتماعي والسـياسـي في أوروبا إبان عصـر النهضـة ومن ثم بوجه عام إلى التوجه الداعي للأخذ بالأسـباب في التعامل مع مشـكلات وقضـايا ومظاهر الحياة الإنسـانية والى مظاهر التطبيق العملي الفعلي لهذا التوجه في المجتمع، على حين يشمل مصطلح الحداثة Modernism معاني كل من هاذين المصطلحين [5].

---

[1]– بطرس البستاني : محيط المحيط، ص 153.

[2]– المرجع نفسه، ص 153.

[3]– ابن منظور : لسان العرب، ص 133.

[4]– لالاند : الموسوعة الفلسفية، ص 822.

[5]– نيكولاس ريزبرج : توجهات مع بعد الحداثة، ترجمة ناجي رشوان، مراجعة محمد بريدي، ط 1، القاهرة، مصر، 2004، ص 108.

ويؤكّد لالاند في معجمه الفلسفي بأن الحداثة حالة ثقافية، وحضارية ومجتمعية، جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنيين التاسع عشر والعشرين، والفلسفة الحديثة هي فلسفة القرن السادس عشر في أوروبا [1].

ومهما اختلفت التعاريف اللغوية في تحديد مفهوم الحداثة، فإنّها تلقي في مصب واحد وهو أن الحداثة عبارة عن دعوة شمولية لاكتشاف المجهول بناءا على لحضه وعي نهضوية، كان خطابها يختصر في الإعلام عن ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة، سواء كان المنع سلطة كنسية أو ملكية أو علاقات طبقية [2].

أما كلمة Modernnization بمعنى التحديث تنطوي على عنصر حركة واندفاع وعلى ذات فاعلة وعلى واقع مفعول به وعلى حيز زماني يتحرك فيه الإنسان من عصر قديم إلى عصر حديث[3].

وعلى ضوء ماسبق من تعريفات يمكن القول أنّ التحديث هو تحوّل ناجم، عن تاريخ تراكمي معيّن لأيّ مجتمع كان في حين أنّ الحداثة ترتبط بالمجتمع الغربي وهذا ما أشار إليه **روجيه غارودي (1913م / 2012م)** في كتابه (من أجل حوار الحضارات) من خلال قوله: "**إنّ عصر النهضة يستند إلى نوع من علاقة الإنسان بأقرانه، وبين الله ... ويلي ذلك واقع أنّ الإنسان بوصفه فردا، لم يعد يشعر بأنّه مسحوق، وإنّ تأكيد النزعة الفردية حادث أساسي، وأخيرا بدأت السيطرة على الطبيعة تقنيا، بكلّ ما تنطوي هذه السيطرة عليه من إيجاب، ولكن أيضا من سلب. وإنّ الإنسان الواحد البعد الذي بدأ المذهب العقلي السقراطي يرسم خطوطه الأولى يزداد تأكّدا في مغامرة عصر النهضة، وأنّ نقطة تطبيق هذا المذهب العقلي هي إرادة الربح والسيطرة**"[4]، وهذا يعني أنّ الحداثة ترتبط أوّلا وأخيرا بالمجتمع الغربي، وهي خصوصية يتّسم بها الغرب، لفرض ثقافة شاملة عالمية، وعقلانية، لتحقيقي الوحدة وهي ثورة على المألوف، وعلى التفكير الذي لا يتأسّس على العقل.

وعليه فإنّ الحداثة هي بثّ لمنتوجات النشاط العقلي والعلمي والتكنولوجي والإيداري لذلك فهي تنطوي على المفاضلة المتنامية بين القطاعات المتنوّعة للحياة الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية والحياة الأسرية، الدّين والفن على

[1]- لالاند : الموسوعة الفلسفية، ص 822.

[2]- مطاع صفدي : نقد العقل الغربي للحداثة ومابعد الحداثة، ص 69.

[3]- عبد الوهاب المسيري : التحديث والحداثة، كتاب ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، تحت رعاية جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، يوم 13 / 03/ 1998، ص 61

[4]- روجيه غارودي : حوار الحضارات، ت / عادل العوا، ط4، بيروت، 1999، ص 36.

الخصوص، معتمدة على **العقلانية الأداتية** التي تمارس داخل نمط من أنماط النشاطات المذكورة وذلك من أجل تحقيق مشروع مجتمعي[1].

**2 / آراء الفلاسفة حول مفهوم الحداثة وقيمها**

تحيلنا دراسة الحداثة وقيمها إلى دراسة فلسفية أو التفكير فلسفيا في الحداثة وهذا ما يتطلّب علينا الرجوع إلى مجمل المواقف الفلسفية التي تبنّاها العديد من الفلاسفة والمفكرون اتّجاه الحداثة ونجد من يؤيّدها ومن يعارضها، فهناك من يزعم بأنّ الحداثة عبارة عن وحدة واحدة، وهناك من يرى بأنّها حداثات متعدّدة، ومن قائل ببداية الحداثة إلى محرّر لوثيقة نهايتها مثلما هو الشأن عند **فاتيمو Vattimo ( 1936 / –)** ومن معتبر لها فلسفة بأكملها وفق منظور فتحي التريكي F.Triki إلى معتبر إيّاها مجرّد خطاب بحسب **كاريلو M.M. Karrilho**، ومن واصف لها بالضجر والقلق كما يكون ذلك مع تايلور C.Taylor، إلى معدّد لتناقضاتها مثل كونبانيون A. Companion ومن مناد لها بأنّها مشروع غير مكتمل أو مشروع ناقص في اعتقاد هابرماس Habermas، إلى باحث عن كيفية تجاوزها إلى ما بعدها كما هو الحال عند ليوتار J.F.Lyotard [2].

ويفضي بنا هذا التصنيف إلى أنّ مفهوم الحداثة هو عبارة عن مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة، وتشمل الترشيد الإقتصادي، الديمقراطي والسياسي والعقلاني في التنظيم الإجتماعي وارتبطت الحداثة كحركة إجتماعية وفلسفية شاملة بين مؤيّد ومعارض، بالخروج من العصور الوسطى والإنتقال إلى المجتمعات الرأسمالية التي تتّسم بالتجديد، والتحديث والدينامية وصاحبت عمليات العلمنة والعقلانية والفردية والتمايز الثقافي ورافقت التصنيع وخطّ الإنتاج الكبير وانتشار العمران، والطابع السلعي اجتماعيا[3].

وعليه فإنّ التعرّف على القيم التي تتّصف بها الحداثة تمكّننا من أن نبيّن أهم المراحل التي تمرّ بها هذه الفترة وهي:

**المرحلة الأولى:** تبدأ **بمكيافيلي (1469م/ 1527م)** الذي يعدّه ستشراوس مؤسّسا للحداثة، وتستمر هذه الموجة حتى القرن الثامن عشر حيث تواجه أزمتها وانتقادات روسو، هوبز، لوك.

**المرحلة الثانية:** كانت مع إيمانويل كانط وهيجل، فكان أثر مقولة المطلق، وهيجل جعلها محور فلسفته، وساهمت آراء نيتشه في وجود أزمة، معتبرا أنّه لا يمكن فهم الإنسان إلاّ في ضوء التاريخ.

---

[1]– آلان تورين : نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، مراجعة محمد سبيلا، أفريقيا الشرق، 2010، المغرب، ص 15.

[2]– محمّد جديدي : الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، اشراف الدكتور فتحي التريكي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005 /2006، ص 109.

[3]– طلعت عبد الحميد وآخرون : الحداثة وما بعد الحداثة، دراسة في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1/1/ 2003، ص 162.

**المرحلة الثالثة:** حيث الاعتقاد بأنّ الإنسان لا يستطيع التوصّل إلى الخير المطلق ذلك لأنّ التفسيرات التاريخية تكوّن الحاضر العابر، وأصبحت سائر المعارف الإنسانية تستهدف زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة كما هو الحال عند "**ديكارت**" وبالتّالي أصبحت المعرفة تتّجه نحو تحقيق أغراض عملية ولم تعد مجرّد تأمّل"[1].

وإذا افترضنا بانّ الحداثة بمجموعها قيمة تستمدّ معناها من ذاتها بوصفها حركة دائمة فإنّها بذلك تشكّل المستوى الذي احتلّته في المجتمعات التي مارست الحداثة، بحيث أصبحت معيارا تقاس عليه القيم الأخرى من أجل قبولها أو تصنيفها، حيث يعود هذا التمييز في بلورتها وقيامها بهذه المعيارية إلى الانقلاب الذي حدث في عصر التنوير بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة[2].

وعليه فإنّ الحداثة عبارة عن مشروع إنساني وحضاري تبلور في عدّة مجالات كالأدب والعلوم الإنسانية والاجتماعية بمختلف فروعها، وأصبحت بمثابة مجموعة قيم متّصفة بها تختلق من خلالها وترسّخ وجودها في العالم عبر ثورات تقنية ومعلوماتية متكاملة تتمثّل هذه القيم في: العقلانية – الذاتية (التمركز حول الذات) – قيم الحرية والحقوق الطبيعية – العدمية وعليه سنتعرّف على هذه القيم انطلاقا من تحليلنا لأهمّ أفكار رواد الحداثة وبعدها التّطرق إلى موقف بودريار منها.

**أ/ بودلير والوعي الجمالي بالحداثة:**

تأسّست الحداثة كنص أو كلفظ جمالي عند الشاعر الفرنسي شارل **بودلير Charles baudelaire (1881م / 1867م)**، وذلك في كتابه المعنون ب LE PEINTRE DE LA VIE المنشور أوّل مرّة سنة 1863 خلال قوله: "**هذا الإنسان يجري، ويبحث فعمّا يبحث؟ هذا الإنسان يسافر دائما من خلال الصحراء الكبرى من الرجال، هدفه أكثر سموا من هدف أي متعطّل محض، هدف أكثر شمولية، هدف آخر غير اللّذة الزائلة التي تمنحها اللحظة أو بخلاف متعة عابرة للظروف، إنّه يبحث عن هذا الشيء الذي نحن سوف نسميه الحداثة لأنّه لاتوجد كلمة أفضل من هذه للتعبير عن الفكرة محل السؤال – والتي هي الحداثة –** "[3] .

وهكذا يعرف لنا بودلير الحداثة بقولة: "**هي العابر والمنفلت والعرضي، انها نصف الفن، أما النصف الآخر منها هو الأبدية، والأبدية غير قابلة للتغيير بمعنى خالد وثابت** "[4].

---

[1]– طلعت عبد الحميد وآخرون، الحداثة وما بعد الحداثة ، ص 163.

[2]– فالح شبيب العجمي : جدل الحداثات، ط1، طوى للنشر والاعلام، 01 / 01 / 2011، ص 41.

[3]- charles baudelaire : le peintre de la vie moderme, collection litteratura.con , publier la 1ére fois en 1863 , p10

[4]- op cit. p 11:

وعليه فان بودلير يرى بأنّ التجربة الجمالية تختلط بالتجربة التاريخية للحداثة، في داخل التجربة الأساسية للحداثة الجمالية، تتّخذ مسألة التأسيس الذاتي شكلا أكثر حدّة بقدر ما يرجع أفق التجربة الزمانية إلى أفق الذاتية اللامتمركزة والتي تبتعد عن مواضعات الحياة اليومية [1].

وهذا وفي قراءة معاصرة لبودلير يرى الفيلسوف الألماني هابرماس في كتابه (القول الفلسفي للحداثة) أن الحداثة في هذا السياق –الفني والجمالي – ترجع إلى راهن يتلاشى ويفقد امتداد زمن انتقالي، زمن راهن يمتد على عدة عقود متشكل في قلب الأزمنة الحديثة، والحداثة في نظر بودلير ترمي إلى التصرف على نحو يتم فيه الاعتراف بالبرهنة الانتقالية بوصفها الماضي الحقيقي لحاضر آت كما تسعى إلى إثبات نفسها بوصفها ما سيكون كلاسيكيا ذات يوم[2].

وعليه يمكن القول أن الوعي الجمالي بالحداثة بدأ يتجلى في مراحله الأولى مع بودلير وذلك بضرورة تأسيس حداثة تقوم على ميزات ووسائل خاصة حيث بدأت عملية الانفصال عن النماذج الفنية القديمة والتي في بدايات القرن الثامن عشر.

**ب / رونيه ديكارت والعقلانية:** يعدّ الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت (**1650م/1596م**) أوّل من أرسى دعائم الحداثة الغربية، وأوّل من سعى إلى تأسيس رؤية جديدة وفتح بابا جديدا على الحياة في هذا العالم.

وكما هو معلوم، فان الفلسفة الأوروبية الحديثة ولدت من انهيار الفكر المدرسي في العصر الأوروبي الوسيط وقد تميز بعدة سمات وهي قوله بالمذهب التعدّدي، وأخذه بالاتجاه الشخصاني أي الاعتراف بأولوية القيم الإنسانية للشخص، وتصوره العضوي للوجود، كل ذلك إلى جانب اتجاهه الأساسي المتمثل في مركزية الإله أي أن الإله هو مركز الكون، أمّا من حيث المنهج فقد كان التحليل المنطقي للقضايا الجزئية، وعليه فان الفلسفة الحديثة عارضت كل هذه السمات وكل تلك القضايا، ذلك أنّ مبادئها الجوهرية هي القول: **بالاتجاه الميكانيكي**[3].

وعليه فان الفلسفة الحديثة تستبعد كل من التصوّر العضوي والتدّرجي للوجود، وكذا الاتجاه الذاتي، الذي يجعل الإنسان مستقلا عن الإله ويحول اتجاه اهتمامه ناحية إلى الذات، ومن حيث المنهج، فانّ الفلسفة الحديثة قامت بنبذ المنطق الصوري كما تميزت، وان تكن هناك استثناءات هامة حيث كان ديكارت أول من وضع هذه الثورة الفكرية في قالبها الأكمل[4].

---

[1]– هابر ماس : القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 18.

[2]– المرجع نفسه، ص 18.

[3]– بوخينسكي : الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، سبتمبر / أيلول، العدد 165، 1992، ص 24/23.

[4]– المرجع نفسه، ص24.

وكما هو معروف يعتبر الكوجيتو الديكارتي هو أوّل إرهاصـــات الحداثة عند ديكارت، وعليه تعتبر نقطة الانطلاق في النظام الفلسفي عند ديكارت، وهي معرفة الفرد لوجوده، والتبصر موجود في موضع آخر في القول المأثور ((**أنا أفكر إذن أنا موجود je pense donc je suis**))[1]، فديكارت أعاد الاعتبار للأنا حيث أن الإنسان لا يستطيع فهم الحياة والوجود إلا من خلال العودة الى الذات المفكرة والعاقلة، وهذا ما غيّر الإنســـان الأوروبي من كائن لاهوتي إلى كائن عقلاني.

وعلى هذا أبدع ديكارت منهجه المعروف بالشّـــك المنهجي القائم على قواعد عقلية وجعل من العقل أســـاس التفكير لقوله: "**العقل هو أحسن الأشياء توزّعا بين الناس (بالتساوي) إذ يعتقد كل فرد أنّه أوتي منه الكفاية ... وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة**"[2]، وعليه فان العقل هو المعيار الوحيد والأساس في بلوغ الحقيقة.

وعلى هذا الأساس قدم لنا ديكارت قواعده الأربع من خلال منهجه للاهتداء إلى الحقيقة والمتمثلة فيما يلي:

1/ **القاعدة الأولى: قاعدة اليقين:** ونصـــها هو ألاّ أقبل شـــيئا على أنّه حق، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر.

2/ **القاعدة الثانية: قاعدة التحليل:** وبها ينبغي أن تقســم المعضــلة التي تدرس إلى أجزاء بســيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه.

3/ **القاعدة الثالثة: قاعدة التأليف أو التركيب:** ويعبر عنها بقوله: أن أســـير أفكاري بنظام، بادئا بأبســـط الأمور وأســـهلها معرفة كي أتدرج قليلا حتى أصـــل إلى معرفة أكثرها تركيبا، بل وأن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يســـبق بعضها الآخر بالطبع.

4/ **القاعدة الرابعة: قاعدة الاستقراء التام أو الإحصاء أو التحقيق:** وهو يعرضها في هذه العبارة الموجزة "أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنّي لم أغفل شيئا".[3]

وهكذا يكون ديكارت البوتقة التي انصـــهرت فيها، كل أوجه الثورة على القديم، على المســـتوى الديني الأدبي، الفنّي، والعلمي، لتأسّـــس فلســـفة حديثة يعبّر عنها بالحداثة، وقد اســـتطاع ديكارت بعقلانيته أن يكســـب شـــهادة الفلاســـفة، في أنّه المؤسّـــس الأوّل للحداثة ســـواء كان داعيا لها أو متواصـــلا معها، وفي هذا الصـــدد يعترف نيتشـــه

---

[1]- جون كوتنهايم : العقلانية، ترجمة منقذ الهاشمي، ط1، مركز الانماء الحضاري، حلب، 1997، ص 49.

[2]- ديكارت : مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمّد الخضيري، ط2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص 113.

[3]- المرجع نفسه، ص 102/101.

لديكارت بموقفه الحداثي، وبرأيه فإنّ ديكارت أضفى على الفكر الكلاسيكي طابع علميا فهو سقراط يقيم بيننا، كما قال نيتشه [1] وهذا يدلّ على أنّ ديكارت قام بتوجيه مسار الفكر الغربي وخلّصه من الطابع الخرافي والأسطوري وعمل على توجيه العقل الإنساني إلى الدراسات العامّة والعقلية.

أمّا **إدموند هوسـرل Edmund Husserle (1859م / 1938م)** فيذهب بديكارت إلى أبعد من ذلك، حيث يعلم بانّ ديكارت لم يكن حداثويا فحسب، وإنّما كان أكثر حداثة وذلك من خلال تعقّله لمشروع الكونية [2].

ومن جهة أخرى، يرى **مارتن هايدغرMartin Heidegger (1889م / 1976م)** أنّ ديكارت هو بلا منازع، مرجع الفلسفة الحديثة وعمدتها الذي إليه يتّم الرجوع والعودة على كلّ المستويات تصوّر الإنسان الحديث – تصوّر الكائن وكينونته، تصوّر الحقيقة، تصوّر العالم ... وهو في الوقت نفسه الفيلسوف المبشر بعهد جديد من عهود الإنسانية يتحرّر الإنسان فيه من سلطة الإيمان وتصير له أمكنة على الأرض[3].

وعلى ضوء ما سبق يمكن القول أنّ ديكارت يعتبر المؤسس الأوّل للحداثة، ومشروعه مشروع علمي وفلسفي أساسا، وحداثته حداثة تقوم على رفض التقليد، ودعت إلى التفكير والإبداع العقلي وذلك بدعوته إلى السيطرة على الطبيعة وتحويلها لفائدة الإنسان بواسطة العلم الرياضي والتقني التي أرساها، وفلسفته هي فلسفة العقل، الوعي وفلسفة الذات.

**ج/ إيمانويل كانط وسؤال التنوير:**

تعتبر عقلانية الأنوار تيار فكري ومذهب فلسفي جعلت من العقل والعقلانية قضية معرفية وأخلاقية، تناضل من أجل توطيد وترسيخ قدرة العقل في تفسير كل القضايا والظواهر بمختلف أنواعها ومجالاتها الطبيعية والإنسانية وحتى الدينية حيث انطلقت هذه العقلانية مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724م/1804م) فما هو التصوّر الذي قدّمه كانط في هذا المجال؟

يرى هابرماس في تأويله لكانط في ما يخصّ موضوع الحداثة، أنّ هذه الأخيرة بدأت مع كانط، منذ اللحظة حيث ينكسر الختم الميتافيزيقي الذي كان يضمن التكافؤ بين اللغة والعالم لقوله: "**تبدأ الحداثة بهذه الفكرة الغريبة، عبر دورة كبرى تبدأ من كانط وفيخته إلى هوسرل وهيدجر، يوسّع فوكو أفكار أساسية تقول بأنّ الحداثة تتّصف بشكل ذاتي التناقض autocontradictoir، وبشري التمركز anthropocentrique للمعرفة**"[4]، بمعنى أنّه من

---

[1]– محسن صخري : فوكو قارئا لديكارت، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1997، ص 42.

[2]– المرجع نفسه، ص 47.

[3]– محمّد الشيخ : نقد الحداثة في فكر هايدغر، ط1، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، أوغسطس، 2008، ص 388.

[4]– هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، ص 401.

بين قيم الحداثة ومقولاتها مقولة الذاتية والتمركز ولقد اعتمد ايمانويل كانط في تأسيسه للمعرفة وذلك في كتبه الثلاث، ( نقد العقل الخالص، نقد العقل العمل، ونقد ملكة الحكم )، حيث يرى بانّ نقد العقل الخالص يضطلع بمهمّة نقد سوء استخدام ملكة المعرفة لدينا المفصّلة على مقياس الظواهر، حيث يضع كانط مكان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي، مفهوم عقل مجزّء إلى عناصر حيث لم تعد وحدته سوى وحدة شكلية[1].

كما يفصل بين ملكتي العقل العملي والحكم، والمعرفة النظرية بوضع كلّا منها على أسس خاصّة بها وبمقدار ما يؤسّس العقل النقدي لمكان المعرفة النظرية، والتمييز الأخلاقي، والحكم الجمالي، فإنّه لا يكتفي بالتّأكيد من ملكاته الذاتية الخاصّة، ولا من جعل تنظيم معرفة العقل شفافة بل يضطلع بدور القاضي الأعلى مقابل الثقافة لمجملها[2].

وفي المقابل من ذلك يرى هابرماس أنّه على الرغم من أنّ كانط قد عبّر من خلال مشروعه الفكري عن العالم الحديث وخلّصه من التفكير الميتافيزيقي واللاهوتي وذلك ببناء عقلي، إلى درجة أنّ أبرز سمات ذلك العالم تنعكس على فلسفته كما لو كانت مرآة غير أنّه سيدرك القول ويرى بأنّ كانط لم يدرك الحداثة كما هي[3]، وهذا يدل على أنّه من الصعب تحديد علاقة كانط بالحداثة ومدى وعيه بها. ولكن هذا لا ينفي طبعا أن كانط من أهم وأبرز منظري العقلانية التنويرية في الفترة الحديثة ومدى استعماله لسؤال النقد والخروج من سيطرة الكنيسة أي الفكر اللاهوتي.

وعلى ضوء ما سبق يرى **علي أكبر أحمدي** في كتابه (**الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري رؤية نقدية**) أن لكانط رأي خاص حول العصر الذي عاش فيه وجملة ماصرّح به هذا الأخير من خلال العبارة التالية: **كانط يعتقد بأنّ عصره هو عصر نهضة العقل الذي يسعى إلى نقد كل شيء بحيث لا يذعن بأي أمر سوى ماكان راسخا وصامدا أمام كل اختيار ومؤاخذة، لذا فهو لا يعير احتراما بالغا وتقديسا للدين والحكومة ما لم يغربلا في غربال هذا الاختبار**[4]. وهذا يدل على أنّ عقلانية كانط تنويرية تقوم على أساس العقل والنقد والدين والحكومة وانّ سلطة الدين والحكومة لا ينبغي على العقل البشري أن يقبلها كما هي إلاّ في ضوء مبادئ النقد العقلاني.

وبهذا فإنّ كانط اهتمّ بالتأسيس للحداثة السياسية وتوجهاتها الكبرى كما تمّت قراءتها وإعادة صياغتها داخل ميتافيزيقا الحق والخير الأسمى وذلك من خلال طرحه للسؤال **ما هو التنوير؟**.

---

[1]- هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، ص 33.

[2]- المرجع نفسه، ص 33.

[3]- المرجع نفسه، ص 34.

[4]- علي أكبر أحمدي : الحداثة عند كانط، ترجمة أسعد مندي الكعبي، ط1، المركز الاسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2017، ص 37.

وفي مقالة دوّنها تحت عنوان (ما هو التنوير؟) تطرّق كانط وبشـــكل مســـهب إلى موضـــوع كان قد طرحه باختصـار في كتابه (نقد العلم الخالص)، وتجدر الإشـارة هنا إلى أنّ محور البحث في المقالة المذكورة هو تسـليط الضـوء على ســلطة الكنيســة واســتحواذ عدد من رجال الدّين على مقاليد الأمور في المجتمع الغربي، إذ أكّد فيها على أنّ النهضـة التنويرية تعتبر بوابة للخروج من الأطر الضّـيقة للسـلطة الدينية المسـتبدّة [1]، والذي يعني عجزه عن اسـتعمال عقله دون إرشاد الغير ويقصد كانط **بالتنوير** هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير [2] .

ويؤكّد كانط على أنّ المرء نفسـه مسـئول عن حالة القصـور هذه عندما يكون السـبب في ذلك ليس نقصـا في العقل، بل نقصـا في الحزم والشـجاعة في اسـتعماله دون إرشـاد الغير، وعلى هذا رفع كانط شـعار الأنوار قائلا: "**تجرّأ على أن تعرف ! كن جريئا في استعمال عقلك أنت**" بمعنى أنّ الانوار عبارة عن عملية فكرية وسيرورة يتمّ من خلالها نشر العلم والمعرفة القائمة على العقل، والمتحرّرة من المعتقدات الدينية التي تفرضها سلطة الكنيسة التي لا تعترف بقدرة العقل ومبادئه.

ويضيف كانط إلى أنّ الكسل والجبن هما السببان في أنّ عددا كبيرا جدّا من الناس يفضّـلون البقاء قصّـرا طوال حياتهم، بعد أن حرّرتهم الطبيعة منذ أمد بعيد من أيّ توجيه خارجي [3] وهذا يعني أنّ غاية التنوير عند كانط هو تحرّر الإنسان من قيود عدم النضج الذاتي وذلك دعوته الصريحة إلى ضرورة تسخير الأغلبية من البشر لعقولهم بالاستقلال والإلتزام بالشجاعة من دون أن تخشى الأقلّية المتسلّطة عليها إلى جانب تجاوزها مرحلة عدم النضج الذاتي الذي فرض عليها، ســوف تنجو من القيمومة المفروضــة عليها، وهذه هي النتيجة الحتمية لعصــر التنوير الفكري [4]، وبهذا يدعو كانط إلى نشــر الأنوار وذلك من خلال نشــر فكرة الحرية لقوله: "**لا حاجة لنشــر الأنوار إلاّ إلى الحرية، أي في الحقيقة إلى ما يعنيه هذا الاســم من أمر لا ضــرر فيه إطلاقا، أعني حرية المرء في أن يســتعمل عقله اســتعمالا عموميا في كل المجالات**" [5]، وهذا يعني ضرورة استخدام وتسخير العقل في تسير شؤون الحياة من أجل بلوغ مصف الحضارة دون أي قيد أو شرط وبأن العقل عام وشامل لكل المجالات.

---

[1]- علي أكبر أحمدي : الحداثة عند كانط، ص 38 .

[2]- -كانط : ما هي الأنوار ؟ من كتاب ثلاث نصــوص (تأمّلات في التربية وماهي الأنوار ؟، ما التوجّه في التفكير؟) ت/ محمود بن جماعة، دار محمّد علي للنشر، ط1، 2005، ص 85.

[3]- المرجع نفسه، ص 85.

[4]- علي أكبر أحمدي : الحداثة عند كانط، ص 41.

[5]- كانط : ماهي الأنوار ؟، ص 87.

وعليه فان دعوة كانط في استخدام العقل أو في الجرأة في استخدام العقل قائم على نقد الهيمنة والسيطرة باسم الدين واللاهوت موجها خطابه للإنسانية جمعاء وباختلاف سلطتها سواء كانت زمنية أو روحية "فكّر قدر ما تشاء وفي كل ما تشاء، إنما أَطِعْ![1]، وهذا ما يرفضه كانط لأن فيه حد من الحرية، وهذا الحد يحول دون الأنوار وعليه فان كانط يجيب وبصراحة عن السؤال ماهي الأنوار؟ بقوله: "... **وأجيب أن الاستعمال العمومي للعقل ينبغي أن يكون دائما حرّا وهو وحده قادر على نشر الأنوار بين الناس، بينما الاستعمال الخاص قد يكون في العديد من الحالات محدودا بشكل صارم دون أن يعوق ذلك بوجه خاص تقدم الأنوار**"[2]، وهذا فيه دعوة على ضرورة ممارسة الفكر الحر مع ضرورة تحمل المسؤولية ودون تجاوز لحرية الآخر من أجل تدبير شؤون البشر وذلك أن الحرية المدنية في نظر كانط تبدو مفيدة لحرية التفكير لدى الشعب وتفرض عليه مع ذلك حدودا لا يمكن تخطيها.

وعليه نستنتج مما سبق أن كانط تحدّث عن عصر تنويري يرغب من خلاله الإنسان بتسخير قدراته العقلية للتخلص من أغلال وأعباء السلطة المفروضة عليه خاصة سلطة الكنيسة جرّاء عدم قدرته على استخدام عقله بجرأة وكذلك عدم نضجه الذاتي، واعتبر كانط أن العقل هو جوهر الطبيعة البشرية وعليه فان العقلانية الكانطية التنويرية سعت إلى ترسيخ أحد أهم القيم التي اتصفت بها الحداثة والمتمثلة في العقلانية، الحرية والمسؤولية.

**د /هيجل والوعي بالحداثة:**

كما يعد الفيلسوف الألماني **فريديريك هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770م/1831م)** أوّل من تحقّق لديه وعي واضح بالعديد من الأحداث والتحولات العميقة والمؤثرة في أوروبا الحديثة وذلك من خلال استعماله للعديد من الدلالات والمعاني كالتعقل والوعي الذاتي التي تجمع تلك الأحداث والتحولات في عنصر واحد والتي تمثل الحداثة.

يبيّن هابرماس أنّ هيجل هو أوّل من بدأ باستخدام مفهوم الحداثة وذلك في سياق تاريخي ليشير إلى عصر **الأزمنة الجديدة** أو **الأزمنة الحديثة** ويقابلها بالإنجليزية والفرنسية عام 1500 م ألفاظ Modern times أو Temps moderne وتشير إلى القرون الثلاث السابقة ذلك أن اكتشاف **العالم الجديد** و**النهضة** و**الإصلاح** وهي الأحداث الكبرى التي حدثت حوالي 1500 م، كانت تشكل العتبة التاريخية بين العصر الوسيط وبين الأزمنة الحديثة [3].

[1]- كانط : ماهي الأنوار ؟، ص 88.

[2]- المرجع نفسه، ص 88.

[3]- هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، ص 13.

وعليه فإنّ هيجل اعتمد في كتباته على مفهوم العقلانية والتي تعد من سمات الحداثة، حيث تظهر النظرة العقلانية من خلال تصـــوّره للتاريخ وذلك اســـتنادا لقوله: "**أن العقل يحكم التاريخ وماهية العقل تتمثل في الحرية والحرية، هي التعيّن الذاتي أو التحديد الذاتي أو الاستقلال، فالروح لكي تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط، أعني أنّها لابد أن تكون هي الذات والموضوع في آن معا، أن تكون العارف والمعروف في وقت واحد، فحين يصبح الإنسان معقولا فيتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية، وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصـــل إلى مرحلة الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تســـتحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لها**"[1]، وعليه فإنّ العقل في نظر هيجل هو الذي يســـيطر على العالم، وأنّ التاريخ بأسره يسير تبعا ووفقا لإنارة العقل.

وبهذا فإنّ هيجل يتصّور أنّ ظهور العقل، إنما تعلّق بتحول من فكر عهد الكنيسة (العصور الوسطى) إلى فكر عهد النهضـــة، وما تلاه من الأزمنة الحديثة، وبلغة **الفينومينولوجيا**: التحول من موقف الوعي الشـــقيّ المنفصـــل عن العالم، إلى الوعي الحديث، المحايث للعالم ومن ثمة اقترن العقل دوما عند هيجل بمفهوم "**الحضور**" فالعقل حضر هنا في ما وجده أمامه لا في ما تعالى أو تخلّف وراءه [2].

وعليه فإنّ العقل هو الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلســـفة معها وهي تتأمّل التاريخ لقول هيغل: "**إنّ العقل يسيطر على العالم، وأنّ تاريخ العالم، بالتّالي، يتمثّل أمامنا بوصفه مسارا عقليا**"[3]، فالعقل هنا يهتم بالعالم بشكل كوني لأنّه متيقّن أنّه يلقي حضـــوره متحقّقا في هذا العالم بخاصـــة ولأنّه واثق بأنّ حضـــور هذا العالم إنّما هو حضـــور عقلي[4]، وبالتّالي فإنّ هيغل كلّ ما يقصـــده بمبدأ الازمنة الحديثة أو العالم الحديث ليس ســـوى مبدأ **الذاتية** الذي من خلاله تســـتطيع الفلســـفة أن تســـتوعب ذاتها على اعتبار أنّه ليس بإمكان الحداثة ولا برغبتها اســـتعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر حيث أنّ مبدأ الذاتية هذا وراءه أحداث تاريخية تتمثّل في الإصلاح الديني والثورة الفرنسية أي الزمن الذي عاشه أناس برهنوا عن قدرتهم على التمييز بوصفه زمن انشقاق في نهاية القرن الثامن عشر، وبدء القرن التاسع عشـر[5]، وعليه فإنّ هابرماس يؤكّد أنّ هيغل لم يكن الفيلسـوف الأوّل الذي ينتمي للحداثة ولكنّه الأوّل الذي

---

[1]- هيجل : العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، المجلد الأوّل، من محاضـرات في فلسـفة التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشـر، 2008، ص 48.

[2]- محمّد الشيخ : فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ط1، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، مايو، 2008، ص 264.

[3]- هيغل : العقل في التاريخ، ص 76.

[4]- المرجع نفسه، ص 264.

[5]- هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، ص 15.

باتت الحداثة لديه مسألة، وأوّل ما يظهر في نظريته هو الشكل المفهومي الذي يعيد تجميع الحداثة ووعي العصر، والعقلانية .

كما يؤكّد في هذا السياق جان بودريار بتقديمه لمفهوم الحداثة وذلك في مظهرها الخارجي معتبرا أنّ التاريخ وخاصّة منذ هيغل هو الهيأة المهيمنة للحداثة، فهو في الوقت نفسه صيرورة واقعية للمجتمع ومرجع متعال يفسح في المجال أمام الاجتماعي النهائي، فالحداثة تفكّر في ذاتها تفكيرا تاريخيا لا تفكيرا أسطوريا[1].

وعليه فإنّ مبادئ الحداثة في فلسفة هيجل تتمثّل في العقلانية والحريّه وأخيرا مبدأ الذاتية، وهذه المبادئ هي التي أنشأت المجتمع السياسي والمدني القائم على عقلانية التفكير والتدبير في السياسة والاجتماع فالحداثة إذن تنظر للإنسان من خلال مبدأ الذاتية ومن هنا أصبح سيّدا على العالم كلّه، حاكما بأمره، فلا شيء يقف عقبة في طريق طموحاته، وتقدّمه: ' لذلك يشكل مفهوم التقدّم الكلّي القائم على أساس التطوّر الخطّي للتاريخ مفتاحا رئيسيا، لفهم الحداثة وفق حراكها التاريخي، فالتّقدم غاية التاريخ ... وهنا لا نلاحظ إختلافا كبيرا بين الفلسفتين الماركسية والليبيرالية فيما يتعلّق بمفهوم التقدّم، وإن كانت الماركسية تضعه كبديل من التاريخ نفسه عندما تمجّده، ليصبح الصراع الطبقي مدخلا رئيسيا من أجل إنجاز التقدّم التاريخي، وهو مفهوم حاضر أيضا في الفلسفتين النازية والفاشية وإن اختلفنا في طريقة تحقيقه، فالتّقدّم التاريخي شكّل **الحامل الرئيسي للحداثة وبنيان مشروعها**[2].

**هـ/ موقف ماكس فيبر من الحداثة:** اشتهر أيضا المفكّر والفيلسوف الألماني **ماكس فيبرMax Weber (1864م/1920م)** في تحليل ظاهرة الحداثة وكيفية نشوءها وتشكّلها، فأيّ مثقف معاصر يريد أن يتحدّث عن الحداثة مضطر للعودة إلى ما كتبه فيبر في هذا الموضوع، وتناول هذه المسألة من خلال طرحه للسّؤال: **لما ظهرت الحداثة العلمية والتكنولوجية والبيروقراطية في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية فقط ؟**

وبهذا فإنّ فيبر يتصوّر بأنّ الحداثة ترتبط **بالعقلانية** في شكل تلازم واضح منشأه العالم الغربي إلى الحدّ الذي يجعله إرتباطا داخليا بديهيا بالنّظر إلى تاريخ أوروبا الحديث لقوله: " ...**إنّ الأشكال الفكرية الدقيقة في منهجيتها، الضرورية لكلّ عقيدة شرعيّة عقلانية، الخاصّة بالقانون الروماني وخلقه، القانون الغربي، هي أشكال غير موجودة أبدا خارج أوروبا، وذلك بالرغم من البدايات الحقيقية المعروفة في الهند مع ممارسة ميمامسا Mimàmsà، وبالرغم أيضا من تدوين القوانين الهندوسية أو غيرها فالغرب وحده هو الذي يعرف في المقابل، صرحا قانونيا**

---

[1]- جان بودريار : الحداثة، من كتاب محمّد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي : الحداثة الفلسفية، نصوص مختارة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2009، ص 236.

[2]- رضوان جودت زيادة : صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 36.

**على غرار الحقّ الكنسي**"[1]، فالحداثة تقترن في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل أساسا وبالمعقولية حصيلة العمل العلمي المختلف، فالمعقولية هي قبل كلّ شـــيء حقل فيه تنتظم معارفنا وتتحدّد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة فمهما يقترب من حقيقة واقعها[2].

ولقد أدخل ماكس فيبر مفهوم العقلنة وذلك لتحديد الشّـكل الرأسمالي للنّشـاط الاقتصـادي، أي الشـكل البورجوازي للمبادلات على مستوى القانون الخاصّ، والشـكل البيروقراطي للسـيطرة، إنّ العقلنة تعني قبل كلّ شـيء اتّسـاع ميادين المجتمع الخاضـعة لمقاييس القرار العقلاني[3]، وعليه يؤكّد هابرماس أنّ الوصـف الذي قدّمه فيبر للحداثة المنحصـر في العقلانية الغربية كان ولا يزال أمرا مفروغا منه، وأنّ زاوية التعقيل هذه لم تقتصـر على علمنة الثقافة الغربية فقط بل يتناول قبل كلّ شيء نموّ الجماعات الحديثة حيث تتّصف هذه البنى الاجتماعية الجديدة بالتمايز بين نظامين تبلورا حول مركزين منظمين متداخلين وظيفيا هما المشـــروع الرأسمالي والجهاز البيروقراطي للدولة، تلك هي هذا يفهمها ماكس فير بصـفتها تأسـيس الوضـع ضـمن مؤسّـسـات تحويل أنماط الفاعلية العقلانية بالنّظر إلى غاياتها، الفاعلية الاقتصادية، والفاعلية الإدارية[4].

هذا ويرى أيضا **ألان تورين Alain Touraine (1925م / –)** في مناقشته أطروحة فيبر حول الرأسمالية أن لا أحد يجهل أن الرأسمالية قد تطورت في البلدان الكاثوليكية، ايطاليا، فنلندا في حين لم تشـــهد البلدان الكالفينية الموجة الرأسمالية ذاتها من التطور، ليؤكد أن من الصعب تفسير تطور الرأسمالية بتأثر البروتيستنتنية الأكثر تشـددا، إنّ ما كان يسعى فيبر إلى فهمه هو بالأحرى نمط خاص ومغالي من النشاط الاقتصادي، أي ليس التاجر ولا الصانع الحديث بل الرأسمالي بمعنى الكلمة، وهو الغارق تماما في النشـــاط الاقتصـــادي والذي تعتمد طاقاته في الاســـتثمار على ادخاره الشـخصـي، والذي لا تجذبه المضـاربة ولا الترف، والذي يستخدم خيارات العالم وكأنّه ليس مسـخرة له حسـب تعبير **القديس بولس**، والسـؤال الثاني الذي يطرحه **تورين** ويراه أكثر قربا من سـؤال فيبر الأسـاسـي **هل يحبّذ الإيمان ظهور سلوك اقتصادي** ؟ ولن كيف يمكن قبول هذه المفارقة في حين تكون الروح الدينية المعدلة والمنعشة بسبب الإصلاح زهدا في داخل العالم وبالتّالي تؤدّي إلى انفصـــال الخيرات عن العالم والتي يصـــعب التوفيق بينهما وبين حياة مكرســـة للعمل وللتجارة وللربح ؟ إنّ الجواب يكمن في تأويل أكثر محدودية للوقائع التي حلّلها فيبر، فليس الجوهري هو الإيمان أي الثقافة الدينية ولكن انقطاع الروابط الاجتماعية التي فرضها الخوف من حساب إله خفي، تصدّع الأسرة، تصدّع

[1]– ماكس فيبر : الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة علي مقلّد، مركز الانماء القومي، لبنان، ص 5 /6.

[2]– فتحي التريكي ورشيدة التريكي : فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص 28.

[3]– يورغين هابرماس : العقلنة المتصاعدة للمجتمع، ضمن كتاب الحداثة الفلسفية، محمّد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص 222.

[4]– هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، ص 108.

علاقات الصداقة، رفض المؤسسات الدينية التي كانت تخلط بين المقدس والمدنّس، الإيمان والثروة، الدّين والسياسة وهو ما يقودنا إلى المقارنة الفيبيرية حول نزع السحر من العالم، وعن القطيعة مع كلّ شكل لتأويل المقدّس والدنيوي، وبهذا يدرك فيبر أنّ الحداثة تعقلن وهي قطيعة مع معنى العالم وفعل في العالم، كتنحية لغائية الأديان، وللوحي ولفكرة الذات، وبهذا فإنّ أهمية البروتستانتية لا تكمن هنا في مضمون إيمانها، بل في رفضها لرفعة العالم المسيحي، المحدّد بدور القرابين وبالسلطة الزمنية وسلطة الآباء في نفس الوقت[1].

ويرى تورين أيضا أنّ أفكار فيبر لا ترتبط بتحديد عام للحداثة ولكن بالرأسمالية كصيغة اقتصادية للإيديولوجيا الغربية للحداثة، المتصوّر باعتبارها قطيعة وصفحة بيضاء، ولقد تمخّضت عن الإصلاح نفسه وعن التحوّل الصادر عن الورع الكاثوليكي، أخلاق مستنيرة بالإيمان مختلفة حيث أكّد فيبر أنّ البروتستانتية ساهمت وبقوّة في تطير أخلاق الورع، وللمودّة التي قادت في اتّجاه آخر، أي نحو الفردانية البورجوازية التي يتعيّن معارضتها بروح الرأسمالية، وعليه فإنّ الرأسمالية التي يحلّلها فيبر ليست هي الشكل الاقتصادي للحداثة على نحو عام، ولكنها شكل لتصوّر خاص للحداثة يستند على قطيعة العقل مع العقيدة ومع كلّ الانتماءات الاجتماعية والثقافية[2].

**و/ يورغين هابرماس وموقفه حول العلموية الحداثية**

هذا وقد اهتمّ الفيلسوف الألماني **يورغين هابرماس yorgen Habermas (1929م / –)** بمسألة الحداثة حيث أعطى لها تعريفا خاصّا انطلاقا من إطّلاعه في هذا الموضوع وبشكل مستفيض حيث شاهدنا ذلك سابقا وذلك من خلال كتابه ( القول الفلسفي للحداثة ) والذي تطرّق فيه إلى تحليل مفهوم الحداثة عند الفلاسفة الحداثيين أمثال كانط وهيغل وفيبر وعلى هذا النحو يعرّف لنا هابرماس الحداثة وهو الفيلسوف المدافع لهذه الحقبة وذلك في مقال منشور له، وهو الخطاب الذي ألقاه يوم 11 أيلول/سبتمبر 1980 وذلك بمناسبة تسلّم ادورنو التي منحتها إيّاه مدرسة فرانكفورت تحت عنوان"**الحداثة مشروع ناقص**"وعليه يعرّف هابرماس الحداثة بقوله: "**إنّ لفظة حديث قد استعملت أوّل مرّة في أواخر القرن الخامس (الميلادي) من اجل تمييز الحاضر – الذي أصبح تلك اللحظة مسيحيّا على نحو رسمي – عن الماضي الروماني الوثني. وبمضامين متغيّرة، تعبّر"الحداثة"دائما – من جديد – عن الوعي بحقبة ما، تتحدّد اضافة إلى ماضي الحقبة القديمة، من أجل أن تتصوّر هي ذاتها بوصفها نتيجة انتقال من القديم إلى الجديد**"[3] بمعنى أنّ الحداثة ليست مسألة تحقيب زمني وفقط وإنّما هي عبارة عن فاصل واضح يفصل بين

---

[1]– آلان تورين : نقد الحداثة، ص 32.

[2]– المرجع نفسه، ص 33.

[3]– هابرماس : الحداثة مشروع ناقص، ترجمة فتحي المسكيني، مجلّة تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 01، المجلّد 1، 2012، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 184.

العصور القديمة والحديثة أي بين العصر الوسيط وعصر النهضة وهي وعي بمضمون ومحتوى هذا العصر أكثر من كونها صفة توصف بها كحقبة زمنية معيّنة.

وانطلاقا من هذا المفهوم، فان الحداثة هي أقرب في المعنى إلى ما يصفها به **ألان تورين** من أنها أكثر من كونها" **مجرد تغيير أو تعاقبا للأحدث، إنّها بث لمنتجات النشـــاط العقلي والعلمي والتكنولوجي والإداري، لذلك فهي تنطوي على المفاضلة المتنامية بين القطاعات المتنوعة للحياة الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، الحياة الأسرية، الدين والفن على الخصاص، ذلك أنّ العقلانية الأداتية تمارس داخل نمط النشاط نفسه"**[1]، وعليه فان الحداثة تعد ظاهرة متعددة المعالم والعقلانية هي الجانب البارز والمظهر الرئيســي لمظاهرها وهذا المظهر بدوره يبث منتجاته في جميع ميادين الحياة الإنسانية المذكورة أعلاه.

وبهذا يرى هابرماس أن ما ينشأ عن نظرية التحديث من تجريد له نتائج سلبية من حيث أنه يفصل الحداثة من أصــولها – أوروبا العصــور الحديثة – وتعرضــها بمثابة نموذج عام لسـيرورات التطور الاجتماعي نموذج حيادي يهمل الاطار المكاني –الزماني الذي يطلق فيه، وأكثر من ذلك تقطع الصــلة الداخلية التي تصــل بين الحداثة والاســتمرار التاريخي للعقلانية الغربية، على نحو يصـــير فيه من الممتنع الفهم عمليات التحديث بصـــفتها عمليات تعقيل، أي بوصــفها التاريخ الموضــوعي للبنى العقلانية [2]، وعليه فان هابرماس يقصــد بمفهوم التحديث: " **جملة من ســيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا، فهو يعني بناء تحديث الموارد وتحويلها الى رؤوس أموال ونمو القيمة الإنتاجية، وزيادة إنتاج العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات السياسة المركزية وتشكل هويات قومية، ويشير أيضا إلى نشر حقوق المشاركة السياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم العام، وأخيرا يشير الى علمنة القيم والمعايير"**[3].

وعليه فإنّ هابرماس يتمســك إلى حد كبير بمشــروع الحداثة فهو يراه مشــروع ناقص وغير مكتمل، وأنّ هذا المشــروع أصــابه حالات من التيه وبعض الأخطاء من بعض مشــاريع التجاوز، ويدعو إلى عدم التخلي عنه ووجوب تقيميه وإعادة مراجعته للاستفادة من محاسـنه وتصـحيح أخطائه ويصـرح قائلا "**إنّ قصـدي أنّ الواجب كان على الأرجح أن نتعلم من حالات التيه التي صـاحبت مشـروع الحداثة، ومن أخطاء مشـاريع التجاوز المغرور بدلا من**

[1]- ألان تورين : نقد الحداثة، ص 15.

[2]- هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، ص 09.

[3]- المرجع نفسه، ص 9.

**أن نتخلى عن الحداثة ومشروعها** "[1] وعليه فإنّ الحداثة في نظر هابرماس ماتزال المشروع العقلاني والإنساني الذي لم ينجز بعد، وما يلزمها فقط هو تصويب مساراتها عبر المزيد من الجهود النقدية الفلسفية.

**ثانيا / موقف جان بودريار من الحداثة وقيمها:**

استنادا على ما سبق نجد أيضا أنّ **جان بودريار** لم يتجاوز دراسته عن الحداثة، وقد تناول هذا الموضوع الشائك كغيره من الفلاسفة والمفكرين حيث يستهل حديثه عن الحداثة باعتبارها "**ليست مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا، وليست بالتّمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النّمط التقليدي**"[2] وبالتّالي تشير الحداثة في مقالته الشهيرة حول هذا الموضوع على أنّه لا يمكن أن تكون هناك نظرية حقيقية للحداثة، فالحداثة لا تمتلك أيّ خطاب مؤسس لأنّها تضع لنفسها في كلّ مرّة أساسها المناسب، وهو أساس ينزاح دوما عن ثوابته لأنّه لا يكفي عن التوسّع والتعقّل وعن إدماج كلّ ماهو جديد من أشكال وعلامات وأساليب "**إنّ الحداثة انفتاح كلّ الفضاءات الفردية والإجتماعية على ماهو جديد وعلى ما يتحقّق من خلال التقدّم السريع للعلوم والتقنيات، وعلى اللّغات اللازمة لكلّ المعارف، والمعرفة العامّة الأكثر حداثة ولأنّها مرتبطة بكلّ ماهو مستحدث (وبالمجهول) فإنّ زمنها قورن بزمن الإستكشافات والفتوحات الرائدة**"[3]، فالحداثة هي تعارض مع ماهو قديم، وتتبرّأ من كلّ ما يدعو إلى التقليد والاهتداء بمبادئ التراث، وبالرّغم من أنّها تتضمّن في عملياتها احتمالات الأزمة وأنّها تعاند كلّ تعريف وكلّ إرادة لتجديدها وإعطائها تسمية معيّنة، إنّها تحيل على حضارة تعمل على إلغاء الآخر ونفي ثقافته وسط نماذجها وأساليب تدخلها في الفضاء والزمن وأشكال تنظيمها للسياسة والعلاقات الاجتماعية لذلك فبقدر ما تريد أن تفعل في الواقع وتغيّره بقدر ما تنسج حولها أساطير لدرجة يتداخل في مظاهرها ما هو واقعي وما هو أسطوري[4]،

ومع ذلك يظلّ للحداثة مدلولا ملتبسا يشير من جهة إلى تطوّر تاريخي ومن جهة أخرى إلى تغيير في الذهنية، فالحداثة من حيث هي معطى متشابك تتلاحم فيه الأسطورة بالواقع، واقع يتميّز في كلّ المجالات: (دولة حديثة، تقنية عصرية، موسيقى ورسم، وعادات وأفكار عصرية)، على هيئة مقولة عامة وضرورة ثقافية [5].

---

[1]- هابرماس : الحداثة مشروع ناقص، ص 191.

[2]- جان بودريار : الحداثة، ص 231.

[3]- نقلا عن : محمّد نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 1998 ص 110.

[4]- المرجع نفسه، ص 111.

[5]- جان بودريار : الحداثة، ص 231.

فالحداثة بما أنّها نشـــأت عن بعض التحوّلات العميقة في التنظيم الاقتصـــادي والاجتماعي فهي تتحقّق على مستوى العادات، وطرائق العيش، وأنماط الحياة اليومية، إلى درجة تبلغ أحيانا صـورة كاليكاتورية من النزعة التحديثية، وبما أنّها متحولة في أشـــكالها ومضـــامينها في الزمن والمكان فهي **ليســـت ثابتة وغير قابلة للرجوع إلّا كمنظومة من القيم، وكأســـطورة – وبهذا المعنى يتعيّن كتابتها بحروف بارزة تماما قبل التقليد** [1]، وبما أنّ الحداثة في نظر بودريار، ليست مفهوما تحليليا، **فإنّه ليست هناك قوانين للحداثة بل هناك فقط معالم للحداثة، ليست هناك أيضا نظرية في الحداثة، بل هناك منطق للحداثة وأيديولوجيا للحداثة، ومن حيث أنّها تعبّر عن قانون أخلاقي للتغيير، فهي تتعارض مع التقليد، لكنّها تحترس، مع ذلك، من كلّ تغيّر جذري**[2]، بمعنى أنّ الحداثة عبارة عن منظومة قيمية ذات أبعاد قانونية تســـمح بالتّغير لكنّها في الوقت ذاته تتعارض مع المنظومة القيمية والتي بدورها تكتســـب أبعادا قانونية للتقليد، لكنّها أيضا تبدأ في بعض الأحيان حذرة ورافضة لكل تغيّر جذري قد يحدث مرّة واحدة.

وعليه فإنّ الحداثة في نظر بودريار قد ولّدت العديد من الصـــراعات المختلفة بالإضـــافة إلى مظاهر النموّ الديمغرافي والتمركز الحضـري والتطوّر الخارق **لوسـائل التواصـل والإعلام**، كل هذا جعل من الحداثة **ممارسـة اجتماعية ونمط حياة قائمة على الذات**، بمعنى متمفصـــل وبعيد عن التغيّر والتجديد – والذاتية المتحركة، والتوتر والأزمة، وكتصـــوّر مثالي أو أســـطوري، وبهذا المعنى، فإنّ تاريخ ظهور اللفظ ذاته على يد تيوفيل غوتييه T. Gautier في كتابه **بودلير Baudelaire** حوالي عام 1850 لأمر ذو دلالة خاصـــة، حيث تمثّل الفترة التي أخذ فيها المجتمع الحديث يفكّر في ذاته من حيث هو كذلك، وأخذ يتأمّل ذاته من خلال ألفاظ الحداثة، وهكذا أصـــبحت الحداثة **قيمة متعالية، ونموذجا ثقافيا وأخلاقيا، وأســـطورة مرجعية حاضـــرة في كلّ مكان، ومن ثمة مغلقة جزئيا البنيات والتناقضات التاريخية التي كانت وراء نشأتها**[3].

وعليه فإذا كان بودريار يعتبر كما أشـــرنا ســـابقا إلى أنّ الحداثة ليســـت نظرية بقدر ما تنطوي على منطق وإيديولوجيا يميّزها عن التصوّرات التقليدية للعام، فإنّه يرى أنّ الحداثة مجموعة من الخصائص والأبعاد منها:

**أوّلا: البعد التقني والعلمي:** حيث تشـــهد هذه الفترة تطوّر الوجود الإنســـاني تطوّرا هائلا للعلوم والتقنيات، والتطوّر العقلاني والنسقي لوسائل الإنتاج مع تطوّر التسيير والتنظيم حتّى صارت الحداثة تتسمّ على أنّها "**عصر الإنتاجية**".

---

[1]- جان بودريار : الحداثة، ص 231.

[2]- المصدر نفسه، ص 231 / 232.

[3]- المصدر نفسه، ص 233 / 234.

**ثانيا: المفهوم السياسي للحداثة:** حيث تجسّدت الدولة كفكرة مجرّدة ومتعالية تحت شعار **الدستور والكيان الشّكلي للفرد** تحت شعار **الملكية الخاصّة**[1]، وهذه اللمسات هي التي تميّز البنية السياسية للحداثة حيث عملت هذه الوضعية على تجاوز كلّ الأنظمة السياسية السابقة التي كانت تتحدّد وفق مجموعة من العلاقات الشخصية والأطر الاجتماعية والمعرفية التقليدية التي كانت تجعل من حياة الشعب وحياة الدولة متطابقين.

**ثالثا: المفهوم السيكولوجي:** ذلك انّه وفي مقابلة الإجماع السحري، أو ما يسمّى بالرؤية الوحّدة للعام ذات المضامين السحرية الدينية والرمزية التي تميّز المجتمع التقليدي (العشيرة) ينطبع في المقابل العصر الحديث بظهور الفرد، بمكانته ووعيه المستقل، وسيكولوجيته وأزماته الشخصية، ومصلحته الخاصّة[2]، ليؤسّس بذلك رؤية ومستقبلا جديدا لذاته والعالم في نفس الوقت.

وعليه نستنتج أنّه بالرغم من أنّ الحداثة تعارض كلّ تعريف فإنّه مع ذلك وحسب بودريار يمكن اعتبار الحداثة تظمّ هذه المفاهيم وهي:

- الحداثة تجسيد لمثل وأساليب جديدة.
- الحداثة تختلف في نظرتها وحركتها عن التصوّرات التقليدية للعالم
- يتّسم عصر الحداثة بالتقنية وكثرة الإنتاج.

وعليه فإنّ الحداثة في نظر بودريار خلقت لنفسها إيقاعا زمنيا خاصّا وهي زمنية معاصرة متميّزة في مختلف مظاهرها وهذه الزمنية تتعلّق إمّا بالمظهر الحسابي (الكرونومتري) المرتبط بالإكراه الانتاجي والبيروقراطية.

أو من منطلق اعتباره **زمنا خطّيا** وليس زمنا دائريا، بل هو زمن يتطوّر وينمو حسب خط **الماضي – الحاضر – المستقبل**، وعليه فإنّ التقليد متمركز على الماضي بينما الحداثة متمركزة على المستقبل وهذا ما يجعل الحداثة ذات مظهر **تاريخي** حيث أنّ التاريخ هو الهيئة المهيمنة للحداثة، وهو صيرورة واقعية للمجتمع ومرجع متعال يفسح المجال أمام الاجتماعي النهائي وعليه كما يؤكّد بودريار بقوله: "**الحداثة تفكّر في ذاتها تفكيرا تاريخيا لا أسطوريا**"[3]، وعليه فإنّ داخل هذا الزمن الغير المحدّد للحداثة الذي لا يعرف الاستمرار والدوام، وبالرغم من أنّها تدخل المستقبل في كلّ مشاريعها وتحركاتها فإنّها **تودّ أن تكون دوما معاصرة أي تآنيا عالميا**" [4] وعليه فإنّ الحداثة أنتجت ما يسمّى بثقافة **اليومي**، وهذا الأخير بمثابة أهمّ مظاهر الحداثة وبل أحد معالمه الأساسية، وعليه فإنّ الحداثة في نظر بودريار اختلطت

[1]- جان بودريار : الحداثة ، ص 235.
[2]- المصدر نفسه ، ص 235.
[3]- المصدر نفسه، ص 236 / 235.
[4]- المصدر نفسه، ص 236.

معالمها وانفلقت حول دائرة جديدة ونقدت تلك القدرة الهائلة للعقل، واختلط مع اللعبة الصـــورية للتغيير وذلك لتحقيق مصلحتها الخاصّة، فأصبحت كلّ أنواع الأساطير ترتد ضدّها منها أسطورة التقدّم والتقنية التي كانت منتصرة فيما قبل أصـــبحت تشـــكّل في ذاتها كلّ أنواع الخطر والتهديد – فالحداثة تتميّز أكثر فأكثر بالتّعالي المجرّد لكلّ السلطات، ومعها أصبحت الحريّة صورية، والجمهور كتلة، والثقافة غدت موضة وغيّرت دفعة واحدة ديناميكية التقدّم، وعليه فإنّها أصبحت ببطء الحداثة نشاط الرفاهية وفقط – [1]، وهذه الرفاهية والتطوّر الهائل لجميع أنواع التقنية يربطها بودريار بأمريكا حيث جعل منها النسخة الأصلية للحداثة لقوله: **أمريكا هي النسخة الأصلية للحداثة**[2]، فالحداثة في نظر بودريار عبارة عن هوة تفصل بين كل من أمريكا وأوروبا وهي بمثابة النموذج البرجوازي للقرن التاسع عشر.

فالحداثة إذن هي مجموعة من القيم التي ذكرناها فيما سبق في الأبعاد التي حدّدها بودريار وعليه يمكن تلخيصها بصفة عامة في القيم المعروفة والتي أردنا تسميتها **بقيم الحداثة**.

لأنّ الدراسة الفلسفية لإشكالية الحداثة تقتضي أن نتطرّق إلى أهم ومختلف المظاهر والتحليلات التي تناولتها قصد وضع نمط مثالي أو إطار فلسفي تختصّ به هذه الفترة تستطيع فهم منطقها الداخلي وعليه فإنّ الحداثة كما يصـــنّفها الباحثون والدارســـون تقوم على مفاهيم أســـاســـية بمثابة القيم التي اتّســـمت بها هذه الفترة، **العقلانية -Rationalisme - الذاتية Subjectivité، العلمنة والحرية**.

1/ **الذاتية**: تعتبر الذاتية أحد معالم الدعائم الرئيســـية للحداثة، ومفهوم الذاتية هو أوّل المفاهيم التي شـــكّلت قاعدة الحداثة في مجال الفلســـفة يقول فيتو: "**الحداثة هي أولوية الذات، انتصـــار الذات، ورؤية ذاتية للعالم**"[3]، بمعنى أنّ الإنسان الحديث أصبح يرى صورته في مرآة واضحة فيتمثّل من خلالها العالم بعدما كانت ظلمات وضباب العصور الوسطى اللاهوتي يحجب عنه هذه الرؤية الواضحة والتي سيطرت على عقله وجعلته حبيس اللاهوت ولم تترك له مجالا للتفكير والتفتّح حول العالم.

وتبعا للسياق التاريخي نجد أنّ مبدأ الذاتية كان نتيجة للإصلاح البروتستانتي من أجل أن يعمّ فكر الإنسان وعلمه، وفعله وحقّه، وملكه وثقته بنفسه، ويفيد رضاه بفعله وعقله وخياله، ولكي يعبّر عن حاجاته وإرادته، وإنّ هذه لبداية تصالح الإنسان مع ذاته[4].

---

1- MIKE GANE : Baudrillard ‘s BESTIARY / Baudrillard and culture , Library of congress cataloging in publication Data Also available : p 93

2– جان بودريار : أمريكا، ترجمة أحمد حسّان، كتاب صادر في سلسلة livre de poche، عن دار نشر grasset، 1986، ص 57.

3– نقلا عن : محمّد الشيخ وياسر الطائري : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة بيروت، فبراير، 1996، ص 14.

4– محمّد الشيخ : فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ص 387.

فالذاتية هي نتاج الأزمنة الحديثة وبالضـــبط هي نتاج الديكارتية حيث كان القدماء يدركون العالم أو الكائن بوصفه مخلوقا لله، غير أنّ العصور الحديثة شهدت تغيّرا في الرؤية والمنظور بحيث غدا الإنسان هو المتكلّم الحاضر الذي ينظر إلى الكائنات فيسـتمدّ تقنياته من ذاته وليس كما كان الشـأن عليه في العصـور الوسـطى من تعاليم عقيدة أو سلطة أخرى غير سلطة ذاته[1].

وهذا ما يؤكّده هابرماس في كتابه (القول الفلسـفي للحداثة) على أنّ الأحداث التاريخية المفتاحية التي فرضـت مبدأ الذاتية هي الإصلاح والأنوار، الثورة الفرنسية، فعلى نقيض الإيمان سلطة الموعظة والتقليد، تؤكّد أنّ البروتستانتية سيادة الذات بقدرتها على التمييز... واعتبر الحقّ والأخلاق بوصفهما قائمين على أرض الواقع لإرادة الإنسان وحده.

وعليه فإنّ مبدأ الذاتية من جانب آخر مبدأ محدّد الأشـكال الثقافية الحديثة، بإنتاجه للعلم الذي يفكّ سـحر الطبيعة، وفي الوقت ذاته يحرّر الذات العارفة [2]

وبالتّالي فإنّ كل مفكرو العصـــر الحديث ســـاهموا في توســـيع أهمّيته الفاعلية التمركزية للذّات وذلك من أجل القطيعة مع المادي وكذلك من أجل إعلاء شـــأن العقل مع الأنوار، وكأنّه الميتافيزيقا البديلة لكلّ الأفكار وبالتّالي جعلت الموجود الإنسـاني – الذات – الأساس لكلّ معرفة وسيّدا لجميع الأشياء[3] والمشكلة الأساسية أنّ الحداثة قد تبدّت في المقولة الثانية، وهي **العقلانية** ولذلك نجد أنّ الحداثة ( **قد اتّجهت** ) **نحو الذات الفردية من جهة، وتغييب الذات العامة من جهة أخرى، لتتّحد في التقنية التي تلغي الذات بصورة مطلقة لتأكيد شخصها وفردانيتها، على حسـاب العالم والكون، الفكر الإنسـاني يواجه الآن إشـكالية حقيقية حول الذات!)**[4]، وبهذا فإنّ بودريار يرى بأنّ العصـــر ينطبع بظهور الفرد – بمعنى الذات – وذلك بمكانته ووعيه المســـتقل، وهذه الذاتية بدورها جعلت الفرد بلا وعي، وجعلته يشعر بما يسمّى **بالإستيلاب** ويفقد هويته في العمل والتسلية، وغياب التواصل[5]، وهذا راجع إلى التطوّر الهائل الذي توصّلت إليه وسائل الإعلام والاتّصال في العصر الحديث.

**2/ العقلانية:**

تعتبر العقلانية أيضا من أهمّ مقولات الحداثة ومن أهم سماتها الرئيسية، فالحداثة تستند إلى العقلانية التي يهيمن فيها العقل بشكل أساسي على مختلف المجالات السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، الدينية ... الخ.

---

[1]- محمد الشيخ وياسر الطائري : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 13.

[2]- المرجع نفسه : ص 31.

[3]- علي عبّود المحمداوي، بقايا اللوغس، ط1، دراسات معاصرة في تفكّك المركزية العقلية الغربية، منشورات الاختلاف، 2015، ص 42.

[4]- حامد السعيدي : الحداثة وأزمة الخط الإنساني، مجلة النبأ، العدد 63، 2007، عدد الكتروني.

[5]- جان بودريار : الحداثة، ص 235، بتصرّف.

ولقد أكّد آلان تورين في كتابه ( نقد الحداثة ) أنّ فكرة الحداثة ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة العقلنة، والتّخلي عن إحداها يعني استبعاد الأخرى، وبالتّالي فإنّ خصوصية الفكر الغربي في لحظة تطابقه القصوى مع الحداثة تتمثّل في كونه أراد أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلنة إلى الفكرة الأكثر رحابة لمجتمع عقلاني، حيث لا يقود فيه العقل النشاط العلمي والتقني فقط، بل يحكم فيه الناس أيضا بقدر ما يدير فيه الأشياء فالغرب إذن جعل من العقل أداة في خدمة مصلحة الفرد، كما استخدمه بمثابة سلاح نقدي ضدّ كل السلطات، وذلك من أجل تحديد (طبيعة إنسانية) كانت قد سحقتها السلطة الدينية [1]، وعليه فإنّه لا توجد حداثة دون عقلانية ترفض كلّ التصوّرات القديمة القائمة على أسس دينية وميتافيزيقية، وتأكد على هيمنه العقل على مختلف النشاطات والمجالات الإنسانية.

ويصف الحداثيون بأن دعوة **كانط** بمثابة النظرية الفلسفية الكبرى التي حددت العقل الغربي من هيمنته اللاهوت وأتت إلى ميلاد **فلسفة علمية** تهيمن على القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كما يرى الحداثيون أنّ التغييرات التي طالت البنى القائمة حتّمت صعود العقل وهيمنته لدرجة أهّلته ليلعب دور المبادر في تطوير عدد مهمّ من النظريات والمفاهيم حيث ظهرت مفاهيم تتعلّق بعقلنة التنظيم المجتمعي واقتحم العقل ساحة المفاهيم القديمة كالعدل والمساواة والديمقراطية ليعيد بناءها مجدّدا [2]، بمعنى أنّ في هذه الفترة سادت الأفكار التي تؤكّد دور العقل والاعتماد عليه في الحكم على الظواهر والأشياء بمختلف أنواعا، حتّى عصر التنوير لا سيما مع كانط الذي سعى في جلّ دراساته وفي مختلف مقولاته إلى تحرير العقل من سلطة المقدّس – الكنيسة – وأصنام العقل كي يستطيع بناء الحضارة ويفتح صرح الحداثة والدّعوة إلى ممارسة الحرية في التفكير والنّظر في جميع الظواهر بمختلف مجالاتها.

وانطلاقا من مفهوم العقلانية يحدّد بودريار مفهوما سياسيا للحداثة مؤكّدا أنّ العقلانية من أهم السمات التي تميّز البنية السياسية للحداثة ويقصد بذلك **العقلنة البيروقراطية** للدولة وكذلك **عقلنة المصلحة والوعي الخاصّة بالأفراد** لقوله: "**تعرّف الحياة السياسية نفسها بأنّها تراتب متكامل من العلاقات الشخصية، إنّ هيمنة الدولة البيروقراطية إنّما تنامت مع تقدّم الحداثة، فهي بارتباطها مع توسّع مجال الاقتصاد السياسي واتّساق التنظيم، تداهم كلّ قطاعات الحياة، وتسخّرها لصالحها وتعقلنها على صورتها ... فالضغط الهيمني للدّولة والاستثمار البيروقراطي للحياة الاجتماعية والفردية تهيؤ دون شكل لأزمات كبرى في هذا المجال**"[3]، وهذا يعني على أنّه بالرغم من التطوّر الذي شهدته فترة الحداثة في جميع المجالات، وعلى الرغم من كل السمات الإيجابية التي تنطوي عليها

[1]- آلان تورين : نقد الحداثة، ص 16.

[2]- كرم خميس : مأزق الحداثة نظرة أولية، كتاب ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، ص 118.

[3]- جان بودريار : الحداثة، ص 235.

أفكارها وذلك من خلال تأكيدها على العقل والابتعاد عن كلّ ماهو ميتافيزيقي وخرافي، إلّا أنّها تعرضت لعدد كبير من الانتقادات، وهي أنّها بنزعتها العقلانية لم تستطع أن تحقق الغايات التي وجدت لأجلها، فهي تزعم أنّها وجدت لتحقيق حرية الإنسان، ولكنّها في سياق تطوّرها وقعت في العكس من ذلك حيث أوقعت الفرد في أزمات كبرى في جميع المجالات بما في ذلك إيقاعها للفرد في شرك العبودية والخضوع لسلطة العقل مهملة الجانب الذاتي الإنساني.

3 / **العِلْموية**: تعتبر العلموية نسبة إلى العلم وتطوّر التقنية من أهمّ المظاهر الرئيسية التي اتّسمت بها الحداثة وعليه فإنّ هذه الأخيرة تعدّ بمثابة مجموعة قيم متّصفة بها تتخلّق من خلالها وترسخ وجودها في العالم عبر ثورات تقنية ومعلوماتية متكاملة.

فمن خلال هذه القيمة تعمل فكرة الحداثة على إحلال العلم محلّ الله في مركز المجتمع، مفسحة المجال للعقائد الدينية في الحياة الخاصة، فالحداثة إذن من هذا المنظور هي عبارة عن بث لمنتجات النشاط العقلي والعلمي معا والتكنولوجي والإداري، لذلك فهي تنطوي على المفاضلة المتنامية بين القطاعات المتنوعة للحياة الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، الحياة الأسرية، الدين والفنّ على الخصوص، ذلك أنّ العقلانية الأداتية تمارس داخل نمط من أنماط النشاطات المذكورة وتحول دون أن يكون أحدهما منتظما من الخارج، أي انطلاقا من اندراجه ضمن رؤية عامة، ومن إسهامه في تحقيق مشروع مجتمعي يسمّيه **لوي دومون** مشروعا جمعويا[1].

فالعلمية في نظر هابرماس، فهي إيمان العلم بنفسه، أي القناعة بأنّه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحدّ الأشكال المعرفية، وبأنّه علينا على العكس من ذلك اعتبار العلم والمعرفة بوصفها الشيء نفسه[2]، فالعلموية اتخذت من التقنية ماهية لها، فالمعرفة الحداثية هي معرفة علمية بمعنى أنّها معرفة تقنية، أي في خدمة التقنية فعقل الحداثة عقل أداتي والمعرفة الحداثية معرفة تقنية بمعنى أنّها إضفاء للطابع التقني على العلم: "فالمعرفة العلمية التقنية لا تكتفي بالحطّ من قيمة الأنماط المعرفية الأخرى، بل تطال الفضاء الثقافي كلّه، وتتحوّل إلى ثقافة وإيديولوجيا بل ميتافيزيقا أيضا يصبح العلم التقني ثقافة تحلّ محلّ الثقافة التقليدية"[3]، فالعقل الحداثي بصورته الجديدة قد أصبح علمويا بالدرجة الأولى فهو يمكّننا من السيطرة على العالم بالعلم والتقنية نظريا، أمّا عمليا فهو يمكننا من الحصول على السعادة كما أخذ الآن أشكالا تعتمد الهيمنة وترتبط بالأرباح، فينتج عن ذلك انحيازه عن الإنسان وانسياقه داخل الحركة الاقتصادية [4].

---

[1]- آلان تورين : نقد الحداثة، ص15.

[2]- هابرماس : الفلسفة الالمانية والتصوّف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، 1995، ص 40.

[3]- محمّد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار توبقال للنشر، المغرب، 2007، ص 09.

[4]- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي : الحداثة وما بعد الحداثة، ط3، دار الفكر، دمشق، 2010، ص 180.

وعليه فقد انحرف العقل عن مسـاره، وهذا ما أكّده بودريار لقوله: "**لقد أدخل التقدّم المستمر للعلوم والتقنيات والتقسيم العقلاني للعمل الصناعي في الحياة الاجتماعية بعد التغيّر المستمر، وتفكك العادات والثقافة التقليدية، وفي الوقت نفسه، أدخل التقسيم الاجتماعي للعمل انقسامات سياسية عميقة وبعدا جديدا يتمثّل في الصراعات الاجتماعية والأزمات التي ستنتشر في القرنين التاسع عشر والعشرين**"[1]، وعليه فإنّ أعمال جان بودريار تشكّك في الكثير من المبادئ السائدة في فكر الحداثة خاصة منها رأيه بدور تقنيات الاتّصال الحديثة وما تقوم به في إلغاء كلّ ما هو واقعي وذلك بعد تحليل عميق للدور الذي قدّمته الحداثة في التاريخ المعاصر يقول: "... **إنّها – الحداثة – مرتبطة بأزمة تاريخية وأزمة بنية، ليست إلاّ عرضا، فهي لا تحلّل هذه الأزمة إنّما تعبّر عنها بطريقة غامضة بهروب إلى الأمام ... إنّها تجعل من الأزمة قيمة وأخلاقا متناقضة**"[2]، وعلى الرغم من أنّ تطوّر التكنولوجيا هو من أبرز ميزات الحداثة إلّا أنّها ليست المعنى الوحيد والحصري لها، بل هي سمة من سماتها وهذا ما يبرزه بودريار أيضا بقوله: "**إنّ التطوّر الهائل، وخاصة منذ قرن وهي تحدث اليوم تحوّلات عميقة في الحداثة: الانتقال من حضارة العمل والتقدّم إلى حضارة الاستهلاك، فهي لا تغيّر من الغائية الإنتاجية، ومن تقسيم الزمن إلى آنات، ومن الضغوط التنبؤية والإجرائية التي تظلّ هي الإحداثيات الأساسية للأخلاق المعاصرة للمجتمع الإنتاجي**"[3]، وعليه فإنّ بودريار ينفي أن ينحصر مفهوم الحداثة في العلم والتقنية فقط، بل يؤكّد على تأثير هاذين الأخيرين في البنية الاجتماعية وخاصة دورها في نشر العنف وغرس النزعة الاستهلاكية في المجتمعات الغربية التي أدّت إلى انهيار القيم وهذا ما سنتطرّق إليه بالإجمال في الفصول اللاحقة والتي تمثّل محور الدراسة التي نحن بصدد تحليلها.

**4/ الحرية:** يمكن القول بشكل عام أن التحولات العلمية بمختلف مظاهرها تشكل الأساس المحوري المميز للحداثة إضافة إلى العقلانية، كما ترتكز أيضا على مكانة الحرية ودور الإرادة الإنسانية التي تمثلان المحور الأساسي في صنع مصير الإنسان.

فجان بودريار كغيره من الفلاسفة لم يتخلّ عن دور الحرية والإرادة في حياة الإنسان فهو يؤكد على هاتين القيمتين الأساسيتين بقوله: "**يوجد طيفان يسكنان الذات: طيف الإرادة وطيف الحرية فمن غير القانوني اليوم ألاّ نريد أنفسنا أحرار، وأن نتخلى عن إرادتنا الذاتية**"[4]، فالحداثة عملت على ترسيخ هاذين المبدأين –الحرية والإرادة

---

[1]– جان بودريار : الحداثة، ص 233.

[2]– نقلا عن سوزان عبد الله ادريس : لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، المغرب، 2018، ص72.

[3]– جان بودريار : الحداثة، ص 73.

[4]– جان بودريار : التبادل المستحيل، ترجمة جلال بدلة، ط1، 2013معابر للنشر، سوريا، 2013، ص 65.

– بمعنى تأكيد الإرادة الفردية للإنسان وتأكيد أهمية الذات البشرية، وتحقيق الحرية الإنسانية وذلك انطلاقا من مناداتها بحقوق الإنسان وتعزيز القيم الديمقراطية، بمعنى أنّ الحداثة جعلت الإنسان مقياس الأشياء جميعا وأنّه غاية الوجود، وأن المطالبة بالحرية أمر قانوني وضروري اضافة الى فرض ارادتنا الذاتية لأنهما طيفان أساسيان للذات الإنسانية.

وعليه وكما أكّدنا سابقا أن بودريار يشكك في مبادئ الحداثة ويرى بأن الحرية أيضا بوصفها قيمة عالمية قد انحرفت عن مسارها تحت مظلة التقنية والثورة المعلوماتية يؤكد ذلك بقوله: "**بالتزامن مع حركة التحرر (تحرر الطاقة، الجنس، والفضائل الأخلاقية، والعمل) تنخرط الحداثة في تحويل كل ما كان ينتمي إلى الخيالي والحلم المثالي واليوتوبيا إلى واقع تقني وعملياتي، تشهد اليوم تحقق كافة الرغبات وتحقق كافة الممكنات، وانجازا غير مشروط لها، فقد انتهى التعالي والإنسان المستلب: إنّنا أمام فرد مشبع الرغبات – افتراضيا – طبعا...**"[1]، فالحداثة وبالرغم من ما حققته للذات الإنسانية، لكن المجال الافتراضي امتص كل ما هو واقعي وما حققته لم يكن للأفضل بل للأسوأ حيث أكد بودريار في نفس الصفحة من نفس الكتاب على أنّنا **عبرنا من الآخر إلى الذات ومن الاستلاب إلى التماهي**[2].

وبالتالي فإنّه على الرغم من كل هذه السمات الايجابية التي تنطوي عليها أفكار الحداثة من عقلانية، وإعادة الاعتبار للذات والتطور الهائل للعلوم والتقنيات وكذلك نشر الحرية والديمقراطية وإعادة الاعتبار لحقوق الانسان وغيرها من القيم التي افتقدها الإنسان في العصر الوسيط إلاّ أنها تعرضت إلى الانتقادات ومن بينها الانتقادات التي يقدمها بودريار في جميع دراساته، فالحداثة بجميع عواملها كما يؤكد بودريار من عالم القوى والقيم وحتى الأفكار، كل عالم التحرّر هو عالم التقدم والتجاوز، وصراعات القيم والإيديولوجيات في هذه الفترة ليست في نظره سوى دراماتيكية وصراعية وهذا ماجعله يؤكد أنّ الحداثة لم تحقق غايتها مؤكدا ذلك يقول: "**جميع رموز الحداثة والتحرر يوتوبيّة**"[3]، بمعنى أن جميع أفكارها متعالية تتجاوز نطاق الوجودي المادي للمكان، لكن بودريار يرى بأنّ **اليوتوبيا** الحداثية غير متحققة في البلدان الأوروبية الأخرى بل أمريكا هي وحدها أو هي النسخة الأصلية للحداثة وفقط بينما جميع الدول الأخرى عبارة عن نسخة مدبلجة أو المترجمة للحداثة.

فالحداثة في نظر بودريار وُلِدت في أمريكا وهي فقط التي تعيش هذه الفترة لقوله"**إنّ الحداثة بوصفها قطيعة أصلية من تاريخ معين، لن تكون أبدا من نصيبنا، لقد عشنا زمنا طويلا بوعي تعس بهذه الحداثة، بما يكفي لأن**

[1]– جان بودريار : التبادل المستحيل ، ص 65.

[2]– المصدر نفسه، ص 65.

[3]– المصدر نفسه، ص 69.

**ندرك ذلك. لقد اخترعت اروبا نوعا معينا من الإقطاع، والأرستوقراطية، والبرجوازية والاديولوجية، والثورة، وكان لكل ذلك معنا بالنسبة لنا، لكنه في العمق لم يكن له معنى في أي مكان آخر، وكل من حاولوا محاكات ذلك جرى الهزم بهم أو تضليلهم على نحو درامي، أمّا أمريكا فوجدت نفسها في وضع قطيعة وحداثة جذرية: الحداثة إذا، أصيلة هناك فقط، وليس في أي مكان آخر"**[1]، فأمريكا في نظر بودريار استطاعت أن تفرض سيطرتها على العالم بأسره، وليس باستطاعة الآخرين سوى محاكاتها والانسياق عبر تاريخها فأمريكا هي مركز التاريخ. وعليه فان الحداثة الحقّة انتقلت من أمريكا إلى باقي الدول الأوروبية حيث بدأت أوربا في التلاشي منذ اليوم الذي ولدت فيه عبر الأطلنطي هذه الحداثة المنحرفة عن المركز بكل قوتها وانتقلت الأساطير أيضا يقول بودريار: "**فكل أساطير الحداثة اليوم أمريكية، ولن يفيدنا أن نعذب أنفسنا بذلك**"[2]، فالحداثة الحقّة إذا متواجدة في أمريكا بينما الأخرى لم تعش الحداثة وقيمها من ذاتها ومن تاريخها وإنّما هي مجرد تقليد ومحاكاة لما وصلت إليه أمريكا من تطور هائل في مجال العقلانية والعلم والحرية وغيرها من القيم التي اتّسمت بها الحداثة.

فأمريكا في نظر بودريار هي فقط من تعيش في وسط فائق الحداثة، وهي الوحيدة التي تعرف الإنسان المتحرر الذي بإمكانه أن يغير الفضاء ومن يتجول، ومن يغير جنسه، وثيابه، وعاداته طبقا للموضة، وليس طبقا للاخلاق، فالحرية الحقيقية موجودة في أمريكا يقول بودريار: "**إنّ أمريكا هي التي حققت عينيا وتكنولوجيا هذا الحفل الماجن للتحرر، الحفل الماجن للامبالاة، للانفصال للاستعراض والتجوال، بينما نحن، بعد أن أخفقنا في ثوراتنا التاريخية، ثوراتنا المجردة، في طريقنا للإخفاق في هذه الثورة أيضا، إنّنا نمتص رغما عنّا هذه النتائج المنطقية للحداثة، لثورة نمط الحياة، حتّى في جوانب إفراطها، إنّنا غارقون في أوربا في عبادة الاختلاف ومن ثمّ فإنّنا معوقون فيما يخصّ الحداثة الجذرية، التي تقوم على اللامبالاة، إنّنا نصبح حداثيين ولا مبالين رغما عنّا، ومن هنا افتقار حداثتنا للبهاء، من هنا افتقار مشروعاتنا للعبقرية الحداثية، إنّنا لا نملك حتّى العبقرية الشريرة للحداثة، تلك التي تدفع التجديد إلى حدّ الإفراط**"[3]، وعليه يمكن القول أنّ جان بودريار من أهمّ المفكرين الذين انتقدوا الهيمنة الغربية وبالتحديد الأمريكية، وأنّ أمريكا تحقّق كل شيء وتبسط سيطرتها ونفوذها على جميع الأصعدة فهي تقوم بتحديد القيم وطبع قيمها على الآخر وذلك بطريقة عنيفة ومتوحّشة في نظر بودريار، وهذا الأخير ينتقد الهيمنة الأمريكية ويجعلها مركز الأزمة القيمية التي يعاني منها العالم اليوم، وعليه فإنّه نتيجة للإنتقادات الموجّهة للحداثة – الحداثة

[1]- جان بودريار : أمريكا، ص 60.

[2]- المصدر نفسه، ص 61.

[3]- المصدر نفسه ، ص 70.

الأمريكية بالتّحديد – ظهر مفهوم **ما بعد الحداثة**، بوصفه حالة نقدية أنتجتها روح العصر، والتي تسعى إلى تعديل الأوضاع خاصة لما آلت إليه المنظومة القيمية من أجل القضاء على السلبيات والتناقضات في فترة الحداثة حيث ساهم رواد هذه الفترة الجديدة في إبداع أفكار ونظريات تسم العصر الحالي والذي يعدّ جان بودريار أحد أهمّ أعلامه، وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث الآتي مبرزين مفهوم ما بعد الحداثة كنقد للحداثة و موقف بودريار منها وميزات هذا الفكر الحالي.

## المبحث الثالث: مفهوم ما بعد الحداثة وموقف جان بودريار منها

اختلف المفكرون في إيجاد تعريف أو تحديد دقيق لما بعد الحداثة، وذلك لما يحمله المصطلح من معان مختلفة ضمن مجالات وسياقات متعددة حيث حظي هذا المفهوم بالاهتمام الواسع من قبل العديد من الفلاسفة والمفكرين في العديد من المجالات وعلى الرغم من هذا الاختلاف إلّا وأنّه قد حدّد له العديد من المفاهيم والدلالات التي سنتطرّق إليها ومن بينها تعاريف ما بعد الحداثة عند الفلاسفة وعند جان بودريار بالتحديد.

### أولا / مفهوم وآراء الفلاسفة حول مصطلح ما بعد الحداثة:

يعد مصطلح ما بعد الحداثة من أكثر المصطلحات إثارة للجدل فقد اختلف المفكرين والفلاسفة في تحديد تعريف لها ذلك لتعدد مدلولاته ويخوله في عدّة مجالات الأدب، والفلسفة، والفن والسياسة...الخ.

**أ/ ما بعد الحداثة عند نيتشه:**

يذهب الكثير من المفكرين إلى القول بأن فريديريك نيتشه من أبرز المبشرين بالإرهاصات الأولى لفلسفة ما بعد الحداثة.

يذهب أحمد عبد الحليم في كتابه **"نيتشه وما بعد الحداثة"** إلى اعتبار نيتشه أنه الأب الروحي لما بعد الحداثة، فإذا كان مفهوم التجاوز الذي يحتل مكانة بالغة في الحداثة الغربية ومجمل اتجاهات الفلسفة الحديثة يصور مجرى الفكر على أنه تطور تدريجي حيث الجديد يتمثل القيمة بتوسط الاستعادة والاستحواذ على الأصل والأساس، فان هذا بالتحديد هو ما ينتقده نيتشه جذريا فالمقطع "ما بعد" في عبارة ما بعد الحداثة يشير إلى انسحاب يحاول أن يبتعد عن منطق التطور في الحداثة وأن يبتعد بشكل خاص عن فكرة **"التجاوز"** النقدي الذي ينحو نحو تأسيس جديد[1].

[1]– عبد الحليم عطية : نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ص 125.

ففي عبارة شهيرة أعلن نيتشه في كتابه (أصل الأخلاق) "**علينا من الآن فصاعدا أعزاء الفلاسفة، أن نأخذ حذرنا من خطورة الخيال القديم للمفاهيم الذي افترض وجود ذات عارفة منزوعة الإرادة والألم والزمن هناك فقط معرفة تقوم على المنظور الشخصي**"[1].

وبهذا بدأ نيتشه أوّل نقد كامل لفكرة الحقيقة القائمة على أسس ولفكرة الذات العاقلة، ستتبع مثل هذا الموقف، بالنسبة لأنصار ما بعد الحداثة في صيغتها القوية، أن تتخلى الفلسفة عن مزاعمها الخاصة بمكانتها العلمية وأن تعانق طبيعتها الحقيقية مثلها مثل الشعر والفن.

ولقد استطاع نيتشه بالجينالوجيا التي اتبعها أن ينتقد كل البدايات التفكير الفلسفي وتجاوز الميتافيزيقا، حيث كان هدفها ليس باستعادة جذور الهوية وإنما القضاء عليها، حيث قام بتقدم وهدم القيم الأخلاقية السابقة لقوله: "**إنّنا في حاجة نقد القيم الأخلاقية , لذا فعلينا أولا أن نضع قيمة القيم موضع التساؤل، ومن أجل ذلك أن نعوض شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك**"[2]، وبهذا فإنّ نيتشة يؤكّد على تجاوز الميتافيزيقا باسم حقيقة أخرى مضادة لها، تقوم بإعطاء مفهوم آخر عن التأويل، وفهما آخر مغاير للأزواج الميتافيزيقية: الباطن – الظاهر، العمق –السطح، الاختفاء– الظهور، الخير – الشر وذلك من أجل التوصّل إلى فلسفة جديدة (فيما وراء) الخير والشر أو بمعزل عن الخير والشر[3].

وعليه فإنّ نيتشة خلال القرن التاسع عشر، استطاع أن ينتقد أسس الحداثة الغربية وعلى رأسها العقل، كما استطاع عبر الجينالوجيا نقد فكرة الحقيقة وتأويلها من جديد ليأتي بذلك مقولته الشهيرة عن **موت الإله** والتي من خلالها استطاع أن يحدث قطيعة بينها وبين أفكار الحداثة ليفسح بذلك مجالا لأفكار ما بعد الحداثة.

ولقد أثّرت الأفكار النيتشوية في فكر بودريار بشكل كبير ولا سيما حول نقد الحقيقة والعقلانية، حيث يشترك نيتشة مع بودريار في إنتهاج أسلوب متطرّف يسعى لتدمير الأساس الأخلاقي للأخلاق، ولا يتصالح مع التغيّرات العينية، وتؤكّد فضح الميول اللامعقولة في المناهج العقلانية [4]، وعليه فإنّ جلّ أفكار بودريار مستقاة من فكر نيتشة حول نقد العقل، وموت الإله التي استقى بودريار منها أطروحته الشهيرة حول **موت الواقع** التي يعتمد عليها في تحليله لفلسفة القيم والتي فيها نفي للواقع الذي زالت معه كلّ القيم التي كانت عالقة به وهذا ما سنتناوله فيما بعد.

**ب / جان فرانسوا ليوتار والوضع ما بعد الحداثي**

---

[1]– نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي : ما بعد الحداثة فلسفتها 2، دار توبقال، المغرب، العدد 16، 2007، ص 58.

[2]– فريديريك نيتشه : جينالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000، ص 10.

[3]– عبد الحليم عطيّة : نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، ص 152.

[4]– كريس هوركس : أقدّم لك جان بودريار، ص 162.

يعدّ كتاب جان **فرونسوا ليوتار Jean François Lyotard (1924م / 1998م)** (**الوضع ما بعد الحداثي**) بمثابة الركيزة الأساسية للدراسات حول موضوع ما بعد الحداثة.

ومن خلال تحليله للوضع الما بعد حداثي، يضع المعرفة في الميزان حيث يرى بأنّ وضع المعرفة يتغيّر بينما تدخل المجتمعات ما يعرف بالعصر **ما بعد الصناعي** والثقافات ما يعرف **بالعصر ما بعد الحداثي** فالمعرفة العلمية هي نوع من الخطاب ويمكن القول في نظره بأنّ علوم وتكنولوجيات الصدارة ترتبط من اربعين عاما **باللغة: الفينولوجيا والنّظريات اللغوية**، ومشكلات الاتصال والكمبيوترات ولغاتها ومشكلات تخزين المعلومات وبنوكها، وعلوم الإتّصال عن بعد وغيرها، وعليه فإنّ تأثير هذه التحوّلات التكنولوجية على المعرفة كان ملحوظا في تغيير الوظائف الأساسية للمعرفة والمتمثّلة في **البحث ونقل المعارف المكتسبة** [1]، وعليه فإنّ ليوتار بيّن رؤيته على ما يعتبره تحوّلات في المعرفة، فقد أصبحت المعرفة خارجية تماما بالنسبة للعارف، عند أيّ نقطة قد يشغلها في عملية المعرفة، وانتهى المبدأ القائل: "**بأنّ اكتساب المعرفة لا ينفصل عن تأهيل العقول**"، أو حتى **الأفراد** فالمعرفة أصبحت تمثيل بشكل متزايد إلى اكتساب الشكل الذي اتخذته بالفعل علاقة منتجي ومستهلكي السلع بالسلع التي ينتجونها ويستهلكونها أي شكل القيمة، فالمعرفة تُنْتَجُ وسوف تُنْتَجُ لكي تباع، وتُسْتَهْلَكْ وسوف تُسْتَهْلَكْ لكي يجري تقييمها في إنتاج جديد: وفي كلتا الحالتين، فإنّ الهدف هو التبادل، تكفّ المعرفة عن أن تكون غاية في حدّ ذاتها، إنّها تفقد قيمتها – الإستعمالية[2].

وعليه فإنّ مشروعية المعرفة اليوم في ظل الخطاب العلمي ما بعد الحداثي لم تعدّ كافية لأغراضنا، لذلك لم تعد هناك قيمة لأي نظرية مولّدة للأفكار، فعالم الحكايات الكبرى انتهى فقد تظلّ الحكاية الصغرى هي الشكل الجوهري للابتكار الإبداعي وبالأخصّ في العلم، وإذا كان من الممكن أن يكون لدينا شكل من المشروعية لا يقوم سوى على أساس **البارالوجيا** (**الخطاب الهامشي**) التي هي نقلة يتمّ اتّخاذها في لعبة ذرائعية المعرفة[3].

فيصبح ما بعد الحديث عند ليوتار هو ما يقدم ما لا يمكن عرضه أو تصويره في الحديث، وهو ما ينكر على نفسه سلوان الأشكال الجديدة والإجماع على ذوق يمكن من خلاله المشاركة الجماعية في الحنين إلى ما لا يتحقق أو

[1]- جان فرانسوا ليوتار : الوضع ما بعد حداثي، ترجمة أحمد حسّان، ط1، دار شرقيات للنشر والتوزيع، 1994، ص 27.

[2]- المرجع نفسه، ص 28.

[3]- المرجع نفسه، ص 75.

ينال، وهو ما يبحث عن رموز جديدة لا بهدف الاستمتاع بها، بل بهدف إضفاء شعور أقوى بما لا سبيل إلى تصويره، فما بعد الحديث لابد أن يتم فهمه طبقا لتناقض المستقبل والماضي[1].

وعليه فان ليوتار يقدم تعريفا لما بعد الحداثة انطلاقا من نقده لما قدمه هابرماس هو مشـــروع الحداثة على أنه مشروع لم يكتمل، فليوتار يقول مثلا أنه يسمى حديث على أنه ذلك العلم الذي يأخذ مشروعيته لذاته بمرجعية فيما بعد الخطاب أي "**خطاب المشروعية الذي يقيمه حول نظامه "قانونه" الخالص، خطاب سمّي فلسفة، الذي يعود ظاهريا إلى هذه الرواية أو تلك، مثل جدلية العقل، تأويلية المعنى، تحرّرية الذات العاقلة أو العاملة، نمو الثورة، وعليه فإنّ ليوتار يتابع تعريفه لما بعد الحداثة على أنّها الإنكار إزاء الميتاروايات**"[2]، فما بعد الحداثة تشنّ حربا على التعميم والإجمال أي ضدّ الكلّية يقول ليوتار: "**والإجابة هي دعونا نشنّ حربا على التعميم والإجمال، دعونا نكون شهودا على ما لا يمكن عرضه أو تصويره، ولتنشط الخلافات، وتنقذ شرف أسمائنا**"[3]، فما بعد الحداثة على ما يستعصي على التقديم، وتنشّط الاختلاف وتنقذ شرف الأمم وهي دعوة إلى نقد كل السرديات والإيديولوجيات الكبرى التي انتشرت في فترة الحداثة لأنّها في نظره تعاني من الجمود والانغلاق وتعجز عن تفسير العالم.

**ج/ موقف فريديريك جيمسون من ما بعد الحداثة**

يصف **فريديريك جيمسون Fredric Jameson ( 1934م / – )** ما بعد الحداثة على أنّها ليست مجرّد كلمة أخرى لوصف أسلوب معيّن، إنّها أيضا على الأقل حسب استخدامه لها، عبارة عن مفهوم تحقيبي تكمن وظيفته في الربط بين ظهور خصائص شكلانية جديدة في الثقافة وبين ظهور نمط جديد من الحياة الاجتماعية والنظام الاقتصادي الجديد، وهذا ما يشار اليه مجازيا بالتحديث، ومجتمع الاستهلاك أو المجتمع ما بعد الصناعي ومجتمع وسائل الإعلام أو المشهد أو الرأسمالية متعدّدة الجنسيات [4]، هذا ويربط فريديريك جيمسون ظهور مصطلح ما بعد الحداثة بفن العمارة، وأنّ هذا الأخير بمثابة مجال الصـــراع بامتياز في تيارات ما بعد الحداثة، بل إنّه بالفعل الحقل الاستراتيجي الذي جرى ضمنه الجدل حول مفهوم ما بعد الحداثة لقوله: "**ليس هناك حقل آخر من الحقول أحسّ**

[1]– ليوتار : مامعنى بعد الحداثة، كتاب بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، مراجعة جابر عصفور، ط1، منشورات المجمع الثقافي، 1995، ص 236.

[2]– ريتشارد رورتي : هابرماس وليوطار وما بعد الحداثة، ترجمة محمّد جديدي، مجلّة مؤمنون بلا حدود، عدد الكتروني، ص05.

[3]– ليوتار : ما معنى ما بعد الحداثة، ص 237.

[4]– محمّد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي : ما بعد الحداثة، تجلياتها وانتقاداتها 3، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2007، ص 13.

**فيه الناس ب: موت الحداثة أو أعلنوا بصـــورة حادة عن ذلك، مثلما أحسّـــوا في فن العمارة، ليس هناك حقل آخر أوضحت فيه الحدود النظرية والعملية للنقاش على هيئة برنامج مثلما جرى في هذا الحقل" [1].**

**د/ تيري ايغلتون وأوهام ما بعد الحداثة**

يؤكد تيري إيغيلتون **Terry Eagleton (1943م/ –)** في كتابه (**أوهام ما بعد الحداثة**) بقوله: "**مهما كان مصدر ما بعد الحداثة سواء كان مجتمع ما بعد التصنيع أم فقدان الحداثة لأهليتها، أم حركات الطليعة الفجة، أم تحول الحضارة إلى الاستهلاك، أم ظهور قيم سياسية حيوية جديدة، أم انهيار بعض الايديولوجيات الكلاسيكية الخاصة بالمجتمع وبالأفراد، فهو أيضا قد نتج أساسا عن الفشل السياسي سواء الذي دفع نحو النسيان، أم الذي ما زال معروضا على الملأ**"[2].

هذا ويذهب **أمبيرتو ايكو Umberto Eco (1932م/2016م)** للاعتقاد بأنّ ما بعد الحداثة ليســـت تيارا حتى يتســـنى تحديده زمنيا، بل هي باب مثالي أو أســـلوب عمل نموذجي، بحيث يمكن القول أنّ كل حقبة لها ما بعد الحداثة الخاصة بها بنفس الصورة التي يكون لكل حقبة نزعة للتأنق خاصة بها[3].

وهناك في المقابل من يؤكد أن ما بعد الحداثة عبارة عن رد فعل ضـــروري لما آلت إليه الحداثة ما توجب رفع الأصـــوات لتجـاوزهـا والحـديـث عن فترة مغـايرة هي فترة مـا بعـد الحـداثـة وهـذا مـا أكـده **إيهـاب حســـن (1925م/2015م)** معتبرا أن ما بعد الحداثة تحطم الحداثة وتهدم أســـســـها، وأنها لا تطمح إلى مجرد ثورة ثقافية أو معرفية إدراكية وحســـب، وإنما إلى تغيير ســـياســـي جذري إذ أنها تبذل كل أكارها وجهودها، في ســـبيل تجاوز الحداثة المغتربة، وتأسيس اتّجاه جذري من الملاحم، وزلزلت أسس الثوابت السياسية الراسخة[4].

**هـ / موقف آلان تورين من مابعد الحداثة**

ويذهب **آلان تورين** الى القول بأنه إذا كانت الحداثة قد ربطت بين التقدم والثقافة، معارضة ثقافات ومجتمعات تقليدية بثقافات ومجتمعات حديثة، مفســـرة كل واقعة اجتماعية أو ثقافية بمكانتها على المحور تقليد _ حداثة _ فإن

---

[1]– فريديريك جيمسون : المواقف الايديولوجية في جدل ما بعد الحداثة، عن مجلة الكرمل، العدد 51، ربيع 1997، ضمن كتاب سبيلا وعبد محمد سبيلا والسلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها وانتقاداتها، ج 3، ص 71.

[2]– تيري ايغيلتون : أوهام مابعد الحداثة، ترجمة منى سلام، مراجعة سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، 1996، ص 42.

[3]– امبيرتو ايكو : ما بعد الحداثة والامتناع، كتاب بيتر بروكر : الحداثة ومابعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، مراجعة جابر عصفور، ط1، منشورات المجمّع الثقافي، 1995، ص 355.

[4]– نقلا عن : رضوان جودة زيادة : صدى الحداثة، مابعد الحداثة في زمنها القادم، ص 27.

ما بعد الحداثة في نظره تفصـــل ما كان مرتبطا، فما بعد الحداثة هي نهاية الهيمنة الأوروبية على مجموع العالم وتطور الوسائل السمعية البصرية التي أعطت الكلمة للثقافات المحلية أو لثقافة الأقليات[1].

**و/ ريتشارد رورتي ومابعد الحداثة**

هذا ويذهب **ريتشـــارد رورتي Rchard Rorty (1931م/2007م)** والذي يعتبر توجهه ما بعد حداثي والذي يريد أن يكون متفتحا على ميادين ثقافية ليســت بالضــرورة منضــوية تحت معيار العقلانية أو صــرامة النزعة العلمية بل أكثر من ذلك فهو كغيره من رواد ما بعد الحداثة معارضـــون لموضـــوعية المقاييس والمعايير المزعومة والتي فرضـــت في الفن والأدبي والفكري فما بعد الحداثة في نظره تبحث بآليات عقلانية وأخرى لا عقلانية ( الوجدان، القلب، الخيال... الخ) عن آفاق جديدة مألوفة وغير مألوفة يســـمح لها باحتلال مراتب متقدمة في واجهة الثقافة كالشعر الرسم الفنون المتعلقة بالسمعي البصري كالسينما والتليفزيون[2].

**ي/ موقف جيل ليبوفيتيسكي من مابعد الحداثة**

ويذهب **جيل ليبوفيتيسـكي Gilles Lipovetsky (1944م / – )** أن ما بعد الحداثة هي الانتقال إلى زمن أكثر حداثة وفي تقديره أن ما بعد الحداثة تتحدّد بما ذهب إليه ليوتار، ألا وهو **إفلاس السرديات الكبرى،** وأن حقبة الحداثة التي بدأت مع القرن الثامن عشر وعصر التنوير، حيث كان الاعتقاد السائد بأهمية الثورة، والخروج عن التقاليد، والإيمان بالعقل والإكتشـــفات العلمية والتقدم اللامتناهي للتاريخ، فما بعد الحداثة تعبر عن تلك التحولات والتغيرات الناجمة عن الثورة في عالم الاستهلاك والاتصال، وظهور أنواع جديدة من الذوق والمتع والرغبات، التي أضاف لها فكر 1968 الحرية الجنسية والحرية النسوية وتحول المجتمع إلى التركيز على الفرد وعلى الرفاهية وتحقيق الذات، والدفاع عن أجواء اللعب واللهو، والانطلاق والتفتح، والعيش في الحاضر وعدم التفكير في المستقبل أو محاولة إسترجاع الماضي وهذه السـيمات العامة أطلق عليها **ليبوفيتيســكي** صــفة **النرجســية الجديدة** لأنها أدت إلى التخلي عن المرجعية والانتماءات وإلى مزيد من الاستقلال والحرية والتحرّر من كل الطرق والمسارات المرسومة سلفا وتعمل على العيش الحر الخال من كل إكراه[3].

---

[1]- آلان توران : نقد الحداثة، ص 191.

[2]- محمد جديدي : الحداثة وما بعد الحداثة عند ريتشارد رورتي، ص 132.

[3]- زواوي باغورة : مابعد الحداثة والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية، ط1، دار الطليعة، بيروت، كانون الثاني / يناير، 2009، ص34/33.

وانطلاقا من هذه التعريفات العامة والشاملة لأهم رواد ما بعد الحداثة وتعريفهم لها كل حسب وجهة نظره، فان **جان بودريار** بدوره لم يتجاوز هذا الطرح باعتباره من أهم علماء الاجتماع الذين تطرقوا إلى تحليل هذه الحقبة وتقديم رأيه حوله.

### ثانيا/ قيم ما بعد الحداثة وموقف جان بودريار منها

يفترض جان بودريار أنّ الفكر الفلسفي يحتوي العديد من الفجوات، وأنّ هناك فجوة تاريخية جذرية مثل القطيعة بين المجتمعات الرمزية ما قبل الحداثة والمجتمعات الحديثة، وفي نمط النظرية الاجتماعية الكلاسيكية يطوّر بشكل منهجي الفروق بين مجتمعات ما قبل الحداثة المنظمة حول التبادل الرمزي والمجتمعات الحديثة المنظّمة حول الإنتاج، ومجتمعات ما بعد الحداثة المنظّمة حول المحاكاة أو الاصطناع والتي يقصد بها الأنماط الثقافية للتمثيل التي تحاكي الواقع كما في التلفزيون والفضاء الإلكتروني للكمبيوتر وكل وسائل التقنية والواقع الافتراضي.

وعليه فإنّ جان بودريار يصنّف من بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع الما بعد حداثيين ذلك لأنّ فكره المعاصر والذي يعمل على تحليل الواقع في ظلّ سيطرة التكنولوجيا ونظام العولمة والإعلام والذي يشوبها مبدأ المحاكاة والاصطناع يمثّل مبدأ القطيعة الجوهرية بين المجتمعات الحديثة وما بعد الحداثة، والتي تمثّل خروج جان بودريار عن إشكالية النظرية الاجتماعية الحديثة، حيث يرى بأنّ تنظيم المجتمعات الحديثة يتمّ حول إنتاج واستهلاك السلع، بينما يتمّ تنظيم مجتمعات ما بعد الحداثة حول المحاكاة والاصطناع، ولعِب الصور والعلامات والرموز، والواقع الافتراضي.

ففي عالم ما بعد الحداثة في نظر بودريار يخضع كل من الاقتصاد والسياسة والحياة الاجتماعية والثقافة لنمط المحاكاة والاصطناع، حيث تحدّد الرموز والنماذج كيفية استهلاك السلع واستخدامها، وتكشف السياسة وإنتاج الثقافة واستهلاكها وعيش الحياة اليومية، وهو عالم تُفقَدُ فيه الحدود والتمييزات فإذا كانت المجتمعات الحديثة بالنسبة للنظرية الاجتماعية الكلاسيكية تتميّز بالتمايز، فبالنسبة لبودريار تتميّز مجتمعات ما بعد الحداثة بعدم التمايز أو انهيار قوّة التمييز أو الانهيار الداخلي.

و يصف **جان بودريار ما بعد الحداثة** بالفراغ الاجتماعي والسياسي والنفسي، وأنّ هذا الفراغ يؤدّي أو يدفع نحو العدمية، التي تتّخذ شكلين: **عدمية مرضية**، وأخرى **عدمية إيجابية** تنتمي إلى تلك العدمية التي أسّسها نيتشة وهي عدمية دائمة ومستمرة، تظهر في أشكال اللامبالاة القصوى التي يعرفها الجنس البشري إزاء الأحداث الكبرى في التاريخ[1]، وبذلك يؤكّد بودريار على العدمية التي وصل إليها الإنسان في مجتمع ما بعد الحداثة، والتي لم تفلح في تحقيق الغرض المراد منها، والتي من أجله قامت برفض أفكار الحداثة وعن هذا يقول بودريار: "**ثورة ما بعد الحداثة التي هي**

[1]- زواوي باغورة : مابعد الحداثة والتنوير، ص31.

**الصيرورة الواسعة لتدمير المعنى، المعادلة للصيرورة السابقة في تدمير المظاهر، فمن يضرب بالمعنى يقتل المعنى** "[1]، وبهذا فإنّ جان بودريار يسم الوضع الحالي / ما بعد الحداثي بالحال **الواقعي المفرط**، فهو يرى أنّنا نعيش في فلك من الظواهر الخيالية أو المخادعة، ويرى بأنّ الحقيقة ولّت مثلما ولّ العقل التنويري، أو ما شابهه من أفكار بائدة، وأنّ الواقع اليوم مشروط بكلّيته برقصة الصورة الزائفة المتكاثرة أو مؤثّرات الواقع، وأنّه مامن جدوى من انتقاد الظواهر الزائفة (سواء من منطلق ابستمولوجي أو إجتماعي – سياسي) بما أنّ هذه الظواهر هي كلّ ما نملك، أردنا ذلك أم لم نرد، والأفضل لنا من الآن فصاعدا أن نعقد سلاما مع واقع ما يدعى ب"**الوضع ما بعد – الحداثوي**" بدلا من التعلّق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لا يملك ايّة مصداقية إجرائية (خطابية أو دلالية)[2] وفي هذا دعوة صريحة بإنتاج خطاب جديد مناقض وناقد لمقول الحداثة، وبهذا فإنّ بودريار يشخّص مدى غياب المعنى في الحداثة لينتقل إلى وصف الواقع المابعد حداثي مشخّصا حاله **بالحافة**، أفضل من الهامش لوصف مكان العمليات ما بعد الحداثي، فهو أكثر دينامية وبدون مركز [3] وهذا إنّما يدلّ على نهاية كلّ المركزيات الحقيقية، إنّها الحياة على الهامش.

كما يصف جان بودريار ما بعد الحداثة بعصر اللاّيقين والظنّ والشك، ويظهر ذلك في كون الأجوبة القديمة التي كنّا نملكها ونعتمدها أي الأجوبة الفلسفية والدينية – لم تعد مقنعة ولم تعد تشكّل علاجا لمشاكلنا من هنا ضرورة البحث عن أجوبة أخرى، فلم تعد الأصالة ولا الحقيقة كافيتين، فالأصالة فقدت وجودها والحقيقة فقدت مصداقيتها أو شكلها الرمزي، ولم يبقى لنا إلّا وجودنا، فكلّ ما نستطيع القيام به اليوم هو أن نقدّم الدليل على أنّنا موجودون من خلال العمل وغيره[4].

كما تتميّز ما بعد الحداثة في نظره بالنّهايات والمقصود بذلك أنّ لكلّ شيء نهايته، بما في ذلك التقدّم وقيم الحداثة، وأنّ تلك القيم قد تمّ تجاوزها، وأنّنا أصبحنا في"**الما بعد** "، أي في ما بعد النهايات: يقول بودريار: "**إنّها وضعية مفارقة، وتعني أنّ كلّ اليقينيات قد تمّ تحقيقها بمعنى ما، فقد تمّ تحقيق يوطوبيا التحرّر ويوطوبيا التّقدم، ويوطوبيا الإنتاج المكثف، وأخيرا يوطوبيا الإعلام**"، بمعنى أنّ كلّ هذا يحدث ونحن لا نرى النهاية، رغم أنّنا في مابعد النهاية أي أنّنا انتقلنا إلى الجانب الآخر، هذا الموقع الآخر أي الما بعد، يتميّز في نظره بكونه فضاء غير مستقر، حيث القواعد غائبة وقد شرح هذه العبارة بغياب الأفق الخطّي للزمن وللتاريخ، وأنّ هنالك ما يشبه الردة Reversion، فيما

---

[1]– جان بودريار : المصطنع والإصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، أبريل، 2008، ص 239.

[2]– كريستوفر نوريس : نظرية لا نقدية، مابعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة عابد إسماعيل، ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1999، ص 14.

[3]– ليندا هتشيون : سياسة ما بعد الحداثة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، ط1، بيروت، سبتمبر، 2009، ص 243 / 244.

[4]– الزواوي بغورة : ما بعد الحداثة والتنوير، ص 31.

أنّنا دخلنا في الفراغ وفي النهايات، فإنّ كلّ شـــيء يعود على أعقابه من أجل أن يمحو آثاره، إنها وضـــعية مفارقة لا شـكّ في ذلك، لأنّنا لا نجد نهاياتها وفي الوقت نفسـه تجاوزناها من هنا تتردّد وتتكرّر كلمة المفارقة في نصّـه، وإنّ فكرة الأصل والنهاية Origine – Fin الخطّية Linéarité واستمرار الأشياء التي تسمح بقيام المعنى، أصبحت تنفلت منّا[1].

وعليه فإنّ أفكار جان بودريار حول ما بعد الحداثة أتت بعد تحليل عميق لدور الحداثة في التاريخ المعاصـــر والذي تمّ طرحه مسـبقا على أنّ الزمن الحداثي لم يكن زمنا خطّيا والتاريخ أيضـا لم يكن تقدّما وتصـاعديا حيث كان بودريار يرفض ذلك المعنى تماما مؤكّدا أنّ زمن ما بعد الحداثة الذي نعيش فيه ليس زمنا خطّيا ولا تقهقريا ولا دائريا، وإنّما هو زمن سديمي وفوضوي وأعمى حيث يسود الاضطراب والتكرار والإعادة[2].

فما بعد الحداثة عند بودريار يصفه بزمن الإفراط وزمن طغيان التقنية واستقلالية الافتراضي لقوله: "**بإمكاننا أن نحلم بتطابق سعيد بين الفكرة والواقع، كما حدث مع الأنوار والحداثة خلال الفترة الذهبية للفكر النقدي، لكن هذا الأخير – الذي قام بنقد الوهم الديني والإيديولوجي – انتهى في جوهره كما انتهت العلاقة المثالية بين المفهوم والواقع، إذ تمّ مجاوزتها تحت ضغط تقني ومعرفي هائل لصالح استقلالية الافتراضي الذي تخلّص من الواقع وانطوى على ذاته وتحوّل إلى اســـتراتيجية هذيانية لا نهائية لقد تحوّل الواقع إلى ظاهرة غريبة، إلى اســـتراتيجية افتراضـــية إلى وهم جذري**"[3]، وعليه فإنّ غياب الصـــورة الواقعية وطغيان المجال الافتراضـــي إنّما يدلّ على الوضـــع ما الحداثة وبهذا يدعو بودريار إلى ما يسـمّيه بموت الواقع وبالتّالي انفصـال الفكر عن الواقع وهذه الثنائية من ميزة ما بعد الحداثة وهذا ما سـنتناوله بالتفصـيل في موقع آخر لان هذه الأطروحة بمثابة القاعدة الرئيسـية التي تناولها بودريار في شرح الوضع المابعد حداثي في مجال القيم.

وبالتالي فإن جان بودريار ينفي أن تكون مابعد الحداثة هي ســـبب انهيار القيم، إنما قامت بتفكيك تلك القيم الحداثية الســـابقة، الأمر الذي أدى إلا ظهور قيم ومفاهيم جديدة مثل العابر والعرضـــي وظهور ثورات وتغيرات في الأســـلوب وفي الموضـــة، وتغيّر أســـاليب الكتابة وظهور عادات جديدة ...، كلّ ذلك أفقد تلك المقولات قيمتها الجوهرية، وهذا ما يعبّر عنه جان بودريار في معرض نقده للحداثة وما آلت إليه من تناقضـــات: "**هذه الإيديولوجيا التي كانت أســـاس الحداثة لتغدو مجرّد جمالية للتغيير من أجل التغيير وبذلك تلحق بالموضـــة التي هي نهاية الحداثة**"[4]، وعليه فإنّ جان بودريار ينطلق بتعريفه لما بعد الحداثة من فكرة أنّ العلاقات الاجتماعية محكومة بســـوق

[1]– الزواوي بغورة : مابعد الحداثة والتنوير، ص 32.

[2]– المرجع نفسه، ص 33.

[3]– جان بودريار : الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، ص 14.

[4]– نقلا عن سوزان عبد الله إدريس : لاأخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 73.

الإشارات وليس بسوق الممتلكات المادية، ويسيطر على المجتمع إنتاج وتبادل الإشارات الرجراجة، الهفهافة أي غير الثابتة ليست للدّوال فيها أيّة علاقات بالمدلولات[1].

وعليه وانطلاقا مما سبق من التعريفات التي طرحت حول ما بعد الحداثة كفترة زمنية تفصل بين كلّ ما هو حداثي انطلاقا من مميّزات الحداثة فهي أيضا بدورها – أي ما بعد الحداثة – لها ميزات تختلف عن ميزات وقيم الحداثة التي سبق وان ذكرناها، حيث أنّ هذه الميزات والخصائص لها آثار عميقة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية وهذه الميزات هي كالتّالي:

إنّ النظرة ما بعد الحداثية للعالم مثلها مثل ما سبقها تحمل في طيّاتها جملة من الخصائص والأسس التي تميزها عن غيرها، وهذه الخصائص بدورها لها آثار عميقة في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية وعلى التوجّهات الفكرية والفلسفية.

وعليه فإنّ الحراك الثقافي والفلسفي حتّى يومنا هذا لازال ينمو ويتطوّر في أوربا، ولكن بشكل مختلف عمّا سبق حدوثه في فترة الحداثة أو ثورة التنوير والعلم والمادة وتقديس العقل وبالتّالي فإنّ لفترة ما بعد الحداثة خصائص وميزات تفصلها عن تلك الخصائص التي ذكرناها فيما يخصّ فترة الحداثة ويمكن تلخيصها فيما يلي:

1/ **نقد النظريات التفسيرية الشاملة:** أو ما يسمّى بغياب النظريات الكبرى، لقد سعت ما بعد الحداثة إلى تحطيم الأنساق الفكرية المغلقة، وهي كأسلوب فكري تعمل على التشكيك في المفاهيم التقليدية كالحقيقة، والعقل، والهويّة، والموضوعية، والحرّية وفي القصص الشمولي، أو في التفسيرات النهائية .... وغيرها.

فما بعد الحداثة أتت كرد فعل لمقولات الحداثة وعملت على تفكيكها وتحطيمها، فهي نوع من الثقافة التي تعكس بعض التغييرات البعيدة المدى بأسلوب فنّي سطحي، غير شمولي، وبلا ركيزة، فهي قد نتجت عن التحوّل التاريخي في الغرب نحو شكل جديد من الرأسمالية – نحو عالم التكنولوجيا – العرضي الذي بلا سلطة شمولية، وعن الاتجاه الاستهلاكي والحضارة الصناعية، فهي أسلوب لعوب، ومشتق ومتعدّد وانتقالي يطمس الحدود التي تفصل بين الثقافة العالمية والثقافة الشعبية وأيضا بين الفن وتجارب الحياة اليومية [2]، فما بعد الحداثة إذن أتت لتضع حدّا لقيم الحداثة التي سبق ذكرها، وتضع العديد من المنظومات في حالة أزمة من خلال التشكيك بها، فلم يعد الإنسان في هذه الفترة يثق بأفكار الحقيقة المطلقة والتحرّر والعقل نظرا لما آلت إليه البشرية من حروب وانتشار للعنف وانهيار للقيم التي نجمت عنها.

---

[1]– جان فرانسوا دورتيه : فلسفات عصرنا، ترجمة ابراهيم صحراوي، تأليف جماعي، ط1، مجلة العلوم الانسانية، منشورات الاختلاف، 2009، ص 182.

[2]– تيري ايغلتون : أوهام ما بعد الحداثة، ص 7 / 8 / 9.

فما بعد الحداثة كما يوضّحها ليوتار في كتابه (الوضع ما بعد الحداثي) بقوله: "**ما بعد الحداثي هو التشكيك إزاء الميتا – حكايات–، هذا التشـــكّك هو بلا شـــكّ نتاج التقدّم في العلوم، لكن هذا التقدّم بدوره يفترض سلفا**"[1]، وعليه فإنّ النظريات الكبرى التي كانت تحتل الصدارة في مجتمع الحداثة أصبحت تفتقد إلى قيمتها في فترة ما بعد الحداثة بفضـــل تطوّر وازدهار العلوم بشـــتّى أنواعها، وبالتالي فإنّ ما بعد الحداثة تقطع علاقتها مع النظريات والأفكار التي كانت سالفا.

وهذا ما أكّده آلان تورين بقوله: "**إنّ ما بعد الحداثة هي أكثر من أن تكون نمطا ثقافيا، إنّها تواصـــل على نحو مباشر النقد التدميري للنموذج العقلاني الذي أعلنه ماركس ونيتشة وفرويد**"[2]، وعليه فإنّ عصر ما بعد الحداثة يمتاز ببزوغ ثقافة كونية مهيمنة عملت قنوات الاتّصال على نشرها، ذلك انّه يتّصل بصورة وثيقة ببدء حقبة اختلفت كثيرا في تسميتها من الرأسمالية المتأخّرة أو الرأسمالية الاستهلاكية أو متعدّدة القوميات الجديدة أو مجتمعات العصر ما بعد الصناعي إلى غير ذلك[3].

وهكذا فنحن أمام فكر لا يؤمن لا بالذّات ولا بالعقل، ولا بالتّاريخ، ولا باليقين، ولا بالإنســـان، فما بعد الحداثة ضدّ الحتمية وضد العنصرية وضدّ الروايات الغربية حول الإنسان وضد العقل الشمولي[4]، إنّها تراتبية جديدة تنتقد كلّ ما هو حداثي تقليدي، فمن العقل إلى اللاعقل ومن الحرية إلى اللامساواة ومن الكلّ إلى التشظّي.

2 / **الرؤية الجديدة لمفاهيم التاريخ، المكان، والزمان:** عملت ما بعد الحداثة على صناعة أفكار جديدة حول الزمن والتاريخ والجغرافيا، وفيما يتعلّق بالتّاريخ كعلم مستقل، أو كمدخل للعديد من العلوم الإنسـانية، فإنّ الحركة تقلّل من أهميته كثيرا، ومن كثرة الاهتمام به، ولا يرون له أيّ أهمية سـواء في كونه شـاهدا على الاسـتمرار، أو دليلا على فكرة التقدّم أو وسيلة للبحث عن الجذور، أو أساسا للفهم السببي للوقائع فالتاريخ بالنسبة لهم سوى اختراع الدول الغربية من أجل قمع الشـــعوب غير الغربية، أمّا بالنســـبة للزمن فيرفض أنصـــار ما بعد الحداثة أي فهم تعاقبي أو خطّي في أحداثه فقدمت له فهما جديدا يتّسم بعدم الاتّصال بالإضافة أيضا إلى إعطاء المكان مفهوما أوسع، فالجغرافيا بالنسبة لهم ليست شيئا ثابتا راسخا لا يتحرّك كما أنّ مفهوم الحدود الجغرافية سيصبح غير ذي بال في المستقبل[5].

---

[1]– ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي، ص 24.

[2]– آلان تورين : نقد الحداثة، ص 192.

[3]– رضوان جودت زيادة : صدى ما بعد الحداثة، ص 29.

[4]– تيري ايغلتون : أوهام ما بعد الحداثة، ص 172.

[5]– أحمد عبد الحليم عطية : نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، ص 143 / 145.

وعليه فإنّ تقليلهم من أهميّة التاريخ إنّما يردّ إلى فكرة أساسية تقوم على الاهتمام بالحاضر واعتباره المحور الأساسي وهذا ما عبّر عنه جاك دريدا بقوله: "**وأُنتِج مفهوما للتّاريخ أو سلسلة مفاهيمية مغايرة للتاريخ، وأنا أعني بالفعل تاريخا عظيما وتراتبيا وتناقضيا، تاريخ يتطلّب أيضا منطقا جديدا للتكرار والأثر بما أنّنا لا نرى إمكانية تاريخ بدونهما**"[1]، أمّا رفضهم تحديد الزمان بأنّه خطّي إنّما يعدّونه فهما قمعيا له، لأنّه يضبط كل أنشطة الإنسان وفعاليته، لذلك يقدّمون مفهوما جديدا قائما على عدم الاتّصال وتغيّر معه إدراك مفهوم البيئة والمكان، لأنّ العلم قد وسّع من مجال الحياة وأنّ هذه الأخيرة تبدأ توسّعها وامتدادها وانتشارها من كوكب واحد (الأرض) حتى تطوق كل الكون وبدوره يلغي مفهوم الحدود الجغرافية[2].

وعليه يمكن القول أنّ لما بعد الحداثة أفكار خاصّة بها وجديدة حول التاريخ والزمن والمكان مناقضة لما جاء في فترة الحداثة حيث أنّها أنزلت التاريخ إلى منزلة أقلّ ممّا كان عليه كعلم مستقل حيث أصبح مجرّد شاهد على ما يحدث ومسجّلا للوقائع، وأنّ الزمن يتّسم بعدم الاتّصال والتشتّت، أمّا المكان فإنّ ظروف البيئة هي التي تتحكّم فيها فلا معنى للحدود الثابتة الآن.

**3/ نسبية الحقيقة:** تعتبر الحقيقة من بين أهمّ الأفكار التي يروّج لها أنصار ما بعد الحداثة على أنّها وهم لا طائل من ورائه، وأنّ السعي إلى الحقيقة كهدف هي من سمات الحداثة التي يرفضونها.

والفكرة الأساسية لما بعد الحداثة هي أنّه من المستحيل الوصول إلى الحقيقة، فهذه النتائج التي يقدّمها الباحثون في كلّ مرة إمّا أنّه لا معنى موضوعي لها، أو أنّها تعسفية، والنتيجة واحدة فليس هناك في الواقع فرق بين الحقيقة وعكس الحقيقة، فالمطّلع على ما يسمّى الحقيقة يعتقد أنّها هي الحقيقة وأمّا المطّلع على الحقيقة وعكسها معًا يستنتج أنّه ليس هناك حقيقة مطلقة، ومن خلال هذا يمكن أن نميّز صنفين من الحقيقة هما:

- نقل المصطلحات من العلوم الدقيقة إلى العلوم الإنسانية دون تقديم أي تبرير دلالي أو اختياري لهذه المصطلحات.
- التلاعب بالمصطلحات، غموض المسمّيات وكذلك عرض المعارف العميقة الخاطئة على أساس أنّها صحيحة، فكلّ المحاولات للبحث العميق في العلوم خاصة الإنسانية والاجتماعية أصبحت بلا معنى[3].

[1]- جاك دريدا : مواقع حوارات مع جاك دريدا، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، المغرب، ط 1، 1992، ص 57.

[2]- أحمد عبد الحليم عطية : نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، ص 145.

[3]- درويش جمال : الدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة، رسالة ماجستير، كلّية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، 2007 / 2008، ص 30.

ومن هنا يذهب أنصار ما بعد الحداثة إلى رفض فكرة الحقيقة، وأيّ زعم باحتكار ما يسمّى بـــ "الحقيقة" لأنّ في ذلك إرهابا فكريا غير مقبول، وأنّ الحقيقة من المستحيل الوصول إليها، فهي إمّا أن تكون لا معنى لها أو تعسّفية، والنتيجة واحدة، فليس هناك في الواقع أيّ فرق بين الحقيقة وأكثر الصياغات البلاغية أو الدعائية تشويها للحقيقة[1]، وهذا ما ذهب إليه نيتشة وذلك بإجرائه نقدا للقيم العليا في الحضارة الغربية ممّا أدّى ذلك إلى تلاشي مفهوم الحقيقة وانعدام كل أساس للاعتقاد بأساس، أي الواقع يتأسّس على الفكر وهذا ما يسمّيه نيتشة بإرادة الحقيقة إذ لم يتبق للحياة والعالم من معنى سوى إرادة القوة المحضة [2].

وكذلك ينكر بودريار الحقيقة، ويعتبرها وهمًا وخداعا كما ذهب إلى ذلك نيتشـــة الذي ربط غياب الحقيقة بأخطاء اللغة، بينما يربط بودريار الحقيقة بالإعلام الذي يمارس لغة الخداع والتضليل والإفراط في نقل الأخبار والتوهيم ممّا يؤكّد أنّ الحقيقة نسبية وليست مطلقة وأنّها فوق واقعية لا علاقة لها بالواقع وهذا ما سنتطرّق إليه بالتفصيل في فصل لاحق.

**4 / التشكيك والتقويض:** إنّ بذور ما بعد الحداثة تبدأ من الشّك، وهذا الشّك صاغه كلّ من **نيتشة** و**ماركس** و**فرويد** الذين هم فلاسفة التشكيك، كما يُطلق عليهم مفكروا ما بعد الحداثة، فماركس أعاد قراءة المشروع الحداثي، حيث وجد أنّ مفهوم السطح ذو أهمّية شديدة، وبيّن أن كل ما يوجد من عمق في مفهوم البورجوازية عن النقود ورأس المال والقيمة ليس في الحقيقة إلّا سطحيات، أمّا فرويد فهزأ من الحداثة ومشروعها القائم على العقلانية والأنسنة عندما ردّ العقل نفسه إلى دائرة اللامعقول باعتباره أحد منتوجاته ومفاعيله، أمّا نيتشة فإنّ نقده للحداثة أسّس لتيار خاص به، تيار يسعى إلى تقويض بداهات العقلانية الغربية وكلّ القيم الملازمة لها فنيتشة يعتبر أوّل من أرسى دعائم ما بعد الحداثة لقول **جياني فاتيمو**: "**إنّ فلسفة ما بعد الحداثة إنّما ولدت في كتابات نيتشة، وبشكل اخصّ في مجموعة الأعمال التي كتبها بعد كتابه (إنساني مفرط في إنسانيته )**"[3] وعليه يمكن القول بأنّ أفكار نيتشة حول نقد العقل والحقيقة وكل المقولات التي كانت تقوم عليها أفكار ما بعد الحداثة سابقا، بحيث يؤكّد أنّ تلك المقولات زائفة وهي مجرّد تأويلات لغوية فارغة من الحقيقة تخفي وراءها مفاهيم السيطرة والهيمنة والقوة لقوله: "**نحن في حاجة ماسة إلى نقد للقيم الأخلاقية، علينا أوّلا أن نضع قيمة هذه القيم هي ذاتها مرّة واحدة موضع سؤال**" [4].

---

[1]- أحمد عبد الحليم عطيّة : نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، ص 146.

[2]- رضوان جودت زيادة : صدى الحداثة، ص 41.

[3]- المرجع نفسه : ص 39 / 40 / 41.

[4]- نيتشة : جينالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محجوب، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص 38.

وعليه فإنّ أفكار ما بعد الحداثة تقوم أساسا على نقد قيم الحداثة بمختلف أنواعها واستبدالها بقيم جديدة تحمل مجموعة من القضايا التي تعمل على نقد وتدمير القيم المتوارثة والمظاهر التقليدية.

**5 / العبث واللايقين:** استطاع المجتمع المابعد حداثي أن يفرز مجموعة من التناقضات بفضل تطوّر الميديا أو ما يسمّى بالعالم الإفتراضي وأن يغيّر من نمط الحياة الثقافية واتّجاهات السلوك الإجتماعي في العالم برمّته.

وعليه فقد أصبح العبث واللايقين كنتيجة لما آل اليه مجتمعنا المعاصر بفضل التكنولوجيا الميزة الأساسية لحياة الإنسان المعاصر وهذا ما ذهب إليه جان بودريار بقوله: "**كل يتعيّن علينا اليوم القيام بتحليل غير قيمي لمجتمع غير حتمي، مجتمع كسوري الأجزاء fractales اتّفاقي وأسّي، مجتمع الكتلة المادية الإنشطارية والظواهر المتطرّفة، مجتمع محكوم بكامله بعلاقة اللايقين، كلّ شيء في هذا المجتمع يقع في قبضة العلاقة اللايقينية**"[1] وعليه فإنّ العالم أصبح يمضي في سيرورة كارثية، وأصبح كل شيء ذو طابع المفارقة أي إلى الإفراط في الحقيقة الواقعية والعبثية في الحوادث وفي انتشار الخبر.

وعليه فإنّ العالم في فترة ما بعد الحداثة أصبح يعاني حسب بودريار: "**توغّل اللايقين في جميع مجالات الحياة**"[2] وعليه فقد أصبح الإنسان المعاصر يعاني حسب بودريار من مفارقة وصعوبة التوفيق بين عبثية العالم ولا معناه ورغبة الإنسان في التغلّب على الواقع وفهمه.

**6 / التفكيك والإنسجام:** يعدّ التفكيك من بين أهمّ الميزات التي قامت عليها ما بعد الحداثة وهي ضدّ النظام والانسجام الذي كان سائدا في فترة الحداثة.

ومن بين دعاة التفكيك في هذه الفترة يبرز **جاك دريدا Jacques Derrid (1930م / 2004 م)** كفيلسوف للإختلاف والذي انطلق في ارساء مشروعه ما بعد الحداثي من خلال جدلية الشّك واليقين، فالمنهج الذي عمل عليه دريدا وهو منهج التفكيك الذي يقوم أساسا على نقد العقل المتمركز حول الذات وفي هذا الصدد يعتقد"**أنّ التراث الغربي طيلة قرون، تحكمه فكرتين أساسيتين: فكرة التمركز حول العقل، وفكرة ميتافيزيقا الحضور وعمل دريدا هنا هو بمثابة هدم للعقل المطلق الذي تركّز حول ذاته، وأضحى مصدرا للهيمنة والإستبداد والظلم**"[3]، وبالتّالي فإنّ الحل في نظر دريدا هو القيام بنقد الميتافيزيقا والعقل والذات وكلّ المفاهيم التي لها علاقة بها والتي ساهمت في تدمير الإنسان وجعلته يحسّ بالغربة والإستيلاب والإهانة.

---

[1]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 29.

[2]- المصدر نفسه، ص 31.

[3]- نقلا عن : عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية – اشكالية التمركز حول الذات، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص 320.

وعليه أصبحت ما بعد الحداثة تهتم بمعارضة كلّ القيم المطلقة ورافضة الخضوع للقوانين والنظريات الكلّية والشمولية.

**7 / هيمنة الصورة:** يشهد عالمنا المعاصر على الكثير من الفوائد التي قدّمتها الميديا في الميادين الإنسانية المختلفة، ولكن العديد من الوسائل التكنولوجية انقلبت وانحرفت عن مسارها الصحيح فأصبحنا فريسة سهلة للحرب المعلنة على القيم، ما أدّى لفقد الكثير من بديهيات القيم قيمتها ومعناها الحقيقي، ممّا أدّى إلى اغتراب الإنسان وفقد هويته وذاته وهذا ما ذهب اليه بودريار بالدراسة والتحليل قائلا في هذا الصدد متسائلا: "**عمّا تبقى من الواقع المادي ونحن نشهد في كلّ مكان حقنًا هائلا ومتواصلا للواقع بالصورة والمتخيّل والافتراضي**"[1]، وعليه فإنّ الصورة في نظر بودريار خلقت لنا ما يسمّى **بعالم الواقع المفرط** فالواقع الحقيقي لم يعد موجودا بالفعل، بل استعيض عنه بما نشاهده على شاشات التلفاز من مشاهد وصور وأحاديث وتعليقات، وعليه فإنّ وسائل الإتّصال الجماهيرية ومنها الصورة والتي خلقت عالما من الواقع المفرط يتكوّن من اختلاط أنماط السلوك البشري من جهة والصورة الإعلامية من جهة أخرى، ويتألّف هذا الواقع الجديد من صور خليطة ومتداخلة تكسب معانيها ودلالتها من صور ومشاهد أخرى[2].

وعليه فإنّ العالم تحوّل إلى مجرّد صورة منقولة عن صورة أخرى، حيث لم تعد اللغة هي المحرّك الأساسي للفهم والتحصيل اللغوي بقدر ما حلّت الصورة بوصفها محرّكا أساسيا لهذا التحصيل.

فالواقع إذن في نظر بودريار أصبح محقونا باستمرار بالصّورة والسرد والمتخيّل الإفتراضي، وأنّ الصورة أصبحت تستهلك الحدث، بمعنى أنّها تمتصّه وتبذله للإستهلاك وممّا لاشك فيه أنّها تكسبه تأثيرا غير مسبوق إلى الآن، ولكن بوصفه حدثا أي صورة [3].

فعملية الإتّصال والتواصل عند بودريار تحوّلت من واقعية إلى افتراضية وهذا ما سنتطرّق إليه بالتفصيل في موضع آخر مبرزين مدى تأثير الوسائل التكنولوجية والافتراضية على العالم أي على الإنسان وقيمه بصفة خاصّة.

**8 / التطوّر التكنولوجي وأزمة القيم:** يتّسم المجتمع مابعد الحداثي بأنّه عصر تطوّر المعلومات وسرعة انتشارها في مختلف المجالات، لكن حدث ارتكاس في التكنولوجيا ممّا أصبحت الآثار المترتبة على التطبيق غير المسئول للتكنولوجيا أكثر وضوحا يقول **ألفين توفلر Alvin Toffler (1928م/2016م)** في كتابه (**صدمة المستقبل**): "**إنّ الاحتجاج على ما يحدثه الاستخدام غير المسئول للتكنولوجيا من تخريب وإتلاف قد يتبلور في شكل مرضي – فاشية**

---

[1]– صابرين زغلول السيّد: سطوة الميديا، العالم الافتراضي وأثره في المجتمع المدني، مجلة الإستغراب، العدد الحادي عشر، السنة الرابعة، ربيع 2018، ص02.

[2]– أنتوني غدنز : علم الاجتماع، ترجمة فايز الصيّاغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، لبنان، ص 512.

[3]– جان بودريار : ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم، ترجمة بسّام حجار، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2003، ص 33.

**جديدة معادية للمستقبل تضع العلماء في معسكر الاعتقال"**[1]، وبهذا يدعو توفلر إلى الدّفع بعجلة البحث العلمي والتقدّم التكنولوجي ولكن على أســـاس انتقالي فقط، يضـــع من خلاله مجموعة من الأهداف التكنولوجية الايجابية للمستقبل، بدلا من أن يبدّد طاقاته في النقد السلبي الغير بناء من أجل مستقبل أفضل.

فالعالم المعاصـر في نظر توفلر سـيشـهد ثورة معرفية كبيرة أسـاسـها المعلومات، وأنّ القوة في القرن العشـرين لن تكون قوّة اقتصادية أو سياسية إنّما تتكوّن في المعرفة، وبذلك تغدو تقانة المعلومات أداة رئيسية للفعل السياسي الموجّه نحو السيطرة والتوجّه الإعلامي والتربوي، ولا يمكن إنكار تأثيرها الواضح في نظام القيم والسلوك والمعايير، والتي ولّدت مايسمّيه توفلر في عصر مابعد الحداثة **بصدمة المستقبل**[2].

وبالتّالي فإنّ التطوّر التكنولوجي أحدث صـدمة أو خلخلة في البنية الاقتصـادية والاجتماعية والأخلاقية للعالم، ممّا أثّر في قيم الإنسان بشكل سلبي كما أثّر وساعده في التطوّر والازدهار بشكل إيجابي وهذا التطور أحدث أزمة في القيم الإنسانية.

فالقيم عند مفكري ما بعد الحداثة ليست حيادية، وليست عالمية، وإنّما هي قيم محلّية ذات امتداد مرن ومتّصلة زمنيا، وهي ليست نتائج لشروط مسبقة التحديد كما أنّها ليست مضمونة من طرف قانون الطبيعة كما أنّه لا يمكن اكتشافها عن طريق العقل وإنّما يتمّ التعامل معها عندما تنتج عن طريق علاقات الأفراد والسلطة وهذا ما يمنحها صفة الذاتية لأنّها دائما تســـاند أو تعارض موقف معيّن فهي دائما تتمركز حول مصـــادر القوة مهما كانت اتجاهاتها الأخلاقية[3].

فالتكنولوجيا تؤثّر بشكل كبير وواضح في القيم الإنسانية وهذا ما أكّده توفلر بقوله: "**القيم تتأثّر إلى حدّ بعيد بالتكنولوجيا**" [4]، وفي هذا الصدد يتحدّث أيضا بودريار حول تأثير التكنولوجيا على القيم الإنسانية بمختلف أنواعها وهذا ما سنتطرّق اليه في موضع آخر لأنّ هذا المجال يمثّل المحور الرئيسي الذي يقوم عليه بحثنا وهو كيف تؤثّر وسائل الإعلام والتكنولوجيا بمختلف أنواعها على القيم الإنســـانية من وجهة نظر جان بودريار ؟ وهذا ما ســـنجيب عنه لاحقا.

---

[1]- ألفين توفلر : صدمة المستقبل، المتغيّرات في عالم الغد، ترجمة محمّد علي ناصف، تقديم الدكتور أحمد كمال أبو المجد، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط2، 1990، ص 435.

[2]- سوزان عبد الله ادريس : لا اخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 68.

[3]- درويش جمال : الدولة والمجتمع، ص 135.

[4]- الفين توفلر : صدمة المستقبل، ص 463.

**9 / تدمير الذات وسيادة الفردية:** قامت فلسفة الحداثة على تقديس الذات الواعية كما ذهب إلى ذلك هيغل، وديكارت، وكانط ... بينما تعمل ما بعد الحداثة على رفض الذاتية، حيث فُقِدَ بين اجتماع الناس تلك التفاعلية بين الذات والموضوع والعلاقة بينهما فقدت موقعها يقول بودريار: "**لم يعد الموضوع كما كان عليه سابقا، فهو يتملّص من المجالات كافة. لم يعد يظهر إلّا على شكل آثار لحظية على شاشات الإنتاج الافتراضي Virtualization، لا تستطيع العلوم الأكثر تقدّما وفي أقصى خبرتها إلا أن تلحظ اختفاءه. ألا يتعلّق الأمر هنا بثأر تهكّمي للموضوع، بإستراتيجية رادعة تهزأ من بروتوكولات التجريب مُفْقِدَةً الذات عينها موقعها كذات؟**"[1] وعليه فإنّ الذّات فقدت موقعها وأهميتها التي كانت عليها في فترة الحداثة وذلك بسبب التطوّر الهائل والتزايد للتكنولوجيا وطغيان الإنتاج الافتراضي على حياة الإنسان.

وعليه فإنّ التكنولوجيا – الصورة بالتحديد – جعلت من الذات سجينة اللغة والسلطة والوعي، فتقوم بنفي الذات يقول بودريار: "**فنحن نتحدّث دائما عن اختفاء الموضوع في الصورة الفوتوغرافية" هذا كان موجودا ولم يعد كذلك، لدينا هنا بالضّبط شكلٌ من القتل الرمزي في الفعل الفوتوغرافي لكن الموضوع ليس وحده الذي يختفي: الذات أيضا تختفي من الجهة الأخرى من العدسة فكلّ ضغطة على الزر تعلن نهاية متزامنة لحضور الموضوع ولحضور الذات**"[2]، وعليه فإنّ ما بعد الحداثة ترفض الإيديولوجيات والنظريات الكبرى، كما ترفض سيادة الذات والمطلق التي تحدّث عنها فلاسفة الحداثة، فكان لا بدّ للإنسان من أن يتّخذ من ذاته نفسه قيمة عليا، حيث تغدو الفردية كأساس للتعبير عن الفرد – الإنسان – كقيمة عليا.

**10 / العدمية:** إذا كان ديكارت أوّل من صاغ مبدأ الذتية، وكان **لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646م/1716م)** أوّل من عرض مبدأ العقلانية، فإنّ نيتشة هو أوّل من ذكر مبدأ العدمية، ويقصد بهذا المبدأ أنّ **لا قيمة للقيم**، أي أنّ ما كان في العصور السالفة مبادئ راسخة ثابتة ومُثُلاً عليا سامية صار، مع مجيء الحداثة، عدَمًا أُفْقِدَ القيم كل معنى أو حقيقة [3] فالعدمية هي أن تعدم نفسك وكلّ شيء، فالإنسان العدمي شخص لم يعد يؤمن بشيء، أو قل إنّه بانّ العدم أفضل من الوجود، فالعدمية عند نيتشة هي عدمية ايجابية، وهي إعدام كل القيم السائدة في عصره من أجل إحلال قيم جديدة محلّها [4].

---

[1]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 34.

[2]- المصدر نفسه، ص 161.

[3]- محمّد الشيخ وياسر الطائري : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 14.

[4]- منذر فاضل حسن الدليمي: العدمية في رسم ما بعد الحداثة، ط1، دار صفاء للطباعة والنشر، العراق، 2012، ص 12.

فالعدم عند جان بودريار هو الحقل الوحيد، أو الحقل المضاد، الذي على أساسه ندرك العالم، فهو مصدر كمون غيابه أو عدمه، لكنّه أيضا مصدر كمون طاقته[1].

فجان بودريار يشترك مع نيتشة في انتهاج أسلوب متطرّف يسعى لتدمير الأساس اللاأخلاقي للأخلاق، لكن عدميته لم تكن تشبه تلك التي كانت لنيتشة، أو تلك العدمية المتألّقة من الطراز الرومانسي Romontic أو النمط السيريالي Surrealist أو الدادائي Dadaist أو الإرهابي أو السياسي، لم تكن عدمية بودريار تسعى إلى تحطيم المعنى، لكن إلى اختفاءه[2].

وهذا يدلّ على أنّ فلسفات ما بعد الحداثة هي فلسفات عبثية تسعى إلى تحطيم كلّ ما هو سابق يقول بودريار: "**أنا عدمي. أشاهد، أقرّ، أضطلع بالصيرورة الواسعة لتدمير المظاهر (وبإغواء المظاهر) لمصلحة المعنى (التصوّر، التاريخ، النقد، ...الخ ) الذي يشكّل الواقعة الأهم في القرن التاسع عشر. ثورة الحداثة، كما أشاهد، أقرّ، أضطلع، أحلّل الثورة الثانية ثورة القرن العشرين، ثورة ما بعد الحداثة التي هي الصيرورة الواسعة لتدمير المعنى، المعادلة للصيرورة السابقة في تدمير المظاهر**"[3]، وعليه فإنّ العدمية أثّرت في المجتمع ما بعد الحداثي ومن نتائجها انتشار العنف والفوضى واللامعنى وانهيار للقيم.

وعليه يمكن القول بأنّ ما بعد الحداثة كفترة زمنية احتفت بالعديد من المقولات كغيرها من الفترات الزمنية التي اختلفت عنها، ومن ميزاتها التشظّي بصفة عامة والتشتّت واللاتقريرية، كمقابل لشموليات الحداثة وثوابتها، وبذلك تلعب ما بعد الحداثة دورا هامّا في إعادة تعريف الحقائق المتغيّرة في زعزعة الثقة بالثوابت، وعليه فإنّ أهم مقولات الحداثة والمتمثّلة في العدمية، التفكيك، اللايقين، الاختلاف، العبث والتشكيك والتقويض ... الخ والتي تمّ تناولها بمثابة أسس وقيم ما بعد الحداثة والتي كان يحملها رواد هذه الفترة ابتداءا من نيتشة إلى جان بودريار [4].

### ثالثا / مقارنة بين الحداثة وما بعد الحداثة

إنّ التمييز بين الخطابين الحداثي وما بعده، يستند على ضدّية فارقة بين الطرفين فإذا كان منطق الحداثة الفلسفية قائم على ما هو جديد وموحّد ومتعقّل، فإنّ نظيره ما بعد الحداثي قائم على ما هو زائل ومتشذّر وفوضوي[5].

فالحداثة تتلخّص خصائصها في أربع نقاط وهي:

---

[1]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 19.

[2]- كريس هوركس : أقدّم لك جان بودريار، ص 162.

[3]- جان بودريار : المصطنع والإصطناع، ص 239.

[4]- علي عبّود المحمداوي : بقايا اللوغس، ص 53.

[5]- المرجع نفسه، ص 54.

- العقلانية: عقلانية النظام، أي هيمنة العقلانية على مظاهر الحياة.
- الذاتية: اعتبار الذات أساس العالم ومقياسه.
- التقنية: بسط التقنية على كلّ مظاهر الحياة.
- النظر الى الكائنات كما لو كانت أرقاما تدار إدارة بيروقراطية، ممّا أدّى إلى ظهور بيروقراطية توليتارية اجتماعية واقتصادية وسياسية.

وفي المقابل من ذلك فإنّ ما بعد الحداثة أيضا تتوفر على ثلاث عناصر وهي:

- الردة على الحداثة: وهي انتقاد مقولات الحداثة كالعقلانية والذاتية وغيرها.
- ظهور تيارات فلسفية جديدة اشتهرت باسم ما بعد البنوية ويمثّل هذا التيار جيل الاختلاف كفوكو، دريدا، جيل دولوز**Gilles Deleuze** ( **1925م / 1995م** )، ليوتار ... وتتلخّص أطروحة هذا التيار في رفض شعار التنوير واعتباره مجرّد وهم.
- بروز نظرية المجتمع ما بعد الصـــناعي: والتي عمل على تطويرها علماء اجتماع كثيرون من بينهم آلان تورين وجان بودريار والتي تتلخّص في أنّ العالم اليوم أصبح عالما ماديّا بامتياز [1].

وعليه فإنّ ما بعد الحداثة تختلف عن الحداثة وتتميّز عنها ممّا اقتضـــى وضـــع مقارنة بين الفترتين لتبيين الحدود الفاصلة بي الإتّجاهين فكريا ومفهوميا في هذا الجدول التالي: [2]

| الحداثـــــــــية Modernism | مابعد الحداثـــية post-Modernism |
|---|---|
| القصص العظمى | ضدّ القصص العظمى |
| الأفكار الكليّة | التفكيك للكليات |
| الأصل | الاختلاف |
| المرجعية الواحدة أو المركز | التعدّدية أو التوزّع |
| التأليف | ضدّ التأليف |
| الإنغلاق | الإنفتاح |
| التراتبية | الفوضى |
| القصدية ( وجود الغاية ) | اللعب |

[1]- ياسر الطائري ومحمّد الشيخ : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 15 / 16 / 17.

[2]- ليندا هتشيون : سياسة ما بعد الحداثة، ص 08.

| | |
|---|---|
| الخطّة أو النظام | الصدفة |
| التشبيه | التضاد |
| الحضور | الغياب |
| الكاتب | القارئ |
| الحتمية | اللاحتمية |
| العمق | السطح |
| الإبتعاد | المشاركة |
| العرض | الرغبة |

وعليه يمكن القول انّ فلسفات ما بعد الحداثة تقوم في أساسها على التفكيك والتقويض وهدم جميع القيم والمقولات التي تتميّز بها الحداثة، ممارسة في ذلك النقد والتحليل لمحاربة كلّ الأوهام والميتافيزيقا القائمة على مقولات العقل والذاتية والتقدّم، وبالتّالي فإنّها عبارة عن تراتبية جديدة فمن العقل إلى اللاعقل، ومن اليقين إلى الشّك ومن النظام إلى الفوضى، ومن الحريّة إلى اللامساواة، ومن الكلّ إلى التشظّي، وعليه فإنّ ما بعد الحداثة والتي من أهمّ روادها جان بودريار تقوم على الانفتاح والحوار والتعايش وترفض تلك المركزية التي كان يؤسّس لها الغرب.

وعليه نستنتج أنّ جان بودريار فيلسوف ما بعد حداثي عمل على تحليل فكرة الحداثة باعتبارها ظاهرة المجتمع المعاصر وأنّها الفترة التي توصل فيها إلى أوّج الحضارة وقمّة التطور التكنولوجي والتقني حيث اعتبر أنّ الحداثة ولدت في أمريكا وهي فقط التي تعيش هذه الفترة، وعليه فإنّ كل أساطير الحداثة اليوم أمريكية، والحداثة الحقّة متواجدة في أمريكا بمختلف مظاهرها وقيمها (قيم العقلانية وقيم الحرية وغيرها من القيم).

كما يصف جان بودريار الوضع المابعد حداثي بالحال الواقعي المفرط، حيث يرى أنّنا نعيش في فلك من الظواهر الخيالية أو المخادعة، وأنها عصر اللايقين والظّن والشك والنهايات وتجاوز قيم الحداثة وعليه فإنّ زمن ما بعد الحداثة في نظره هو زمن الإفراط وزمن طغيان التقنية واستقلالية الافتراضي.

وينفي جان بودريار أن تكون ما بعد الحداثة هي سبب انهيار القيم، إنّما قامت بتفكيك القيم الحداثية السابقة وظهرت قيم ومفاهيم جديدة مثل: العابر والعرضي وظهور ثورات وتغيّرات في الأسلوب والموضة، وتغيّر أساليب الكتابة وظهور عادات جديدة.

# الفصل الثاني

## إشكالية العنف وعلاقتها بالسلطة السياسية

## من منظور جان بودريار

## المبحث الأول: مفهوم العنف

تعتبر ظاهرة العنف من أقدم الظواهر التي عرفتها الإنسانية منذ بدايتها، كما عرفت انتشارا وتطورا يختلف عما سبق حيث أصبحت معالجة هذه الظاهرة والحد من انتشارها من أهم القضايا المعاصرة التي شغلت فكر المفكرين والفلاسفة.

وعليه فإنّ ظاهرة العنف في الفترة المعاصرة أصبحت مرتبطة وبصورة مباشرة منذ فجّر الهجوم على مبنى مركز التجارة العالمي في 11 سبتمبر 2001 بحيث عرف الحدث سجلاً واسعاً في وسائل الإعلام المتنوعة حول إشكالية العنف والإرهاب والتي أصبحت غاية في الأهمية لارتباطاتها المتعددة وتطبيقاتها العلمية وتأثيراتها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، كما أضحت أيضا كونها ظاهرة عالمية في جميع الدول والمجتمعات.

كما ارتبطت أيضا ظاهرة العنف بالتطور المذهل الذي تشهده الحضارة المعاصرة، مما أدّى إلى ظهور أزمة كبيرة في جميع الميادين خاصة منها ميدان القيم، حيث أثّرت التكنولوجيا في حياة الإنسان وذهبت به إلى فساد في قيمه من خلال نشر ما يسمى بالعنف بمختلف أنواعه.

وما يميز ظاهرة العنف أنّه أصبح عنفا افتراضيا على حسب تعبير **جان بودريار**، بحيث فقد معناه وأصبح بلا هوية وبلا قيمة وأصبح يعتمد على الإفرازات الناتجة من التطورات العلمية التكنولوجية، وأضحى يشكل خطراً على أخلاق وقيم الإنسان، مما جعل هذا الأخير يفقد ثقته بنفسه، كما أصبح الإنسان مغتربا في مجتمعه وأصبح بلا وعي وهذا ما أدّى إلى ظهور أزمة واضحة وجلية في عالم الأخلاق وهي أزمة ضياع القيم وفقدان أهميتها.

وهذا ماأدّى بجان بودريار كغيره من الفلاسفة المعاصرين للاهتمام بمشكلة العنف باعتبارها ظاهرة معاصرة كثر انتشارها من خلال تفسيرها من وجهة نظر أخلاقية تختلف عن باقي الفلاسفة والمفكرين وهذا ما سنتطرّق إليه لاحقا حيث سنعرّج أولا على تحليل إشكالية العنف من خلال تعريفها وتقديم آراء الفلاسفة حولها ثمّ تحديد موقف جان بودريار منها.

### أوّلا: تعريف العنف:

1/ **لغة**: يورد **ابن منظور** في قاموسه **(لسان العرب)** تعريف للعنف، إذ "هو الخُـــرْقُ بالأمر وقلّة الرفق به وهو ضد الرِّفق، عَنُفَ به وعليه يَعْنُفُ عُنْفاً وعَنَافَةَ وأعْنَفَهُ، وعنّفه تَعْنِيْفاً، وهو عنيف إذ لم يكن رفيقا في أمره، واعتنف الأمر أي أخذه بِعُنْفٍ وأعنف الشيء بشدة، كما انه يعني التوبيخ والتقريع واللوم" [1].

[1]- ابن منظور: لسان العرب، م04، باب عنف، ص3132.

والعنف مضاد للرفق، ومرادف للشدة والقسوة، والعنيف (VIOLENT) هو المتصف بالعنف فكل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء ويكون مفروضا عليه، من خارج فهو بمعنى ما. فعل عنيف فالعنف إذن هو استخدام القوة استخداما غير مشروع، أو غير مطابق للقانون[1].

**2/ اصطلاحا:**

يذهب **لالاند** إلى أنّ العنف سمة ظاهرة أو عمل يقوم به على استعمال العنف، كما أنّه الاستعمال غير المشروع أو على الأقل غير القانوني للقوة، بحيث يفرض كائن نفسه على كائن خلافا لطبيعته[2].

فكلمة العنف VIOLENCE هي لفظة إفرنجية مكونة من مقطعين: VI وهو مقطع مأخوذ من نفس الجذر المأخوذ منه لفظ VITALITY، أي حيوية، وهذا بالإضافة إلى أن ثمة علاقة، في اللغة اليونانية بين Bios أي حياة، Bia أي عنف، ونيتشه يربط بين العنف والحياة من حيث أن الحياة، في جوهرها عنف لأنها مجاوزة لذاتها وهذه المجاوزة تعني رفض القديم مع الإبداع[3].

وعليه فإن تعريفات العنف متعددة ومختلفة، حيث يرى علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي أنّ العنف ظاهرة اجتماعية خطيرة لها أسباب وعوامل ودوافع متعددة اجتماعية ونفسية وثقافية واقتصادية وأخلاقية.

فالعنف يرتبط بفشل منظومة القيم الاجتماعية والدينية والأخلاقية في تحقيق التوازن الاجتماعي والنفسي أو ضعفه وكذلك انعدام الحرية والاستقلالية الفردية والاضطهاد السياسي والاجتماعي والكبت الجنسي، كما أن استجابة الإنسان للعنف هي في أكثر الأحيان مكتسبة في البيئة والمحيط الاجتماعي، لان سيكولوجية الإنسان وتربيته وسلوكه وكذلك درجة ممارسة للعنف مرهونة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كالحروب والمنازعات والفقر والجريمة، وبالتراث الثقافي الاجتماعي وشبكة العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع وكذلك بنظرة الإنسان إلى الآخر المختلف واحترامه له[4].

أما العنف من الناحية المعنوية والأخلاقية يمثل انتهاكاً لممتلكات الآخرين وتعديا على أرزاقهم وحرياتهم، وكذلك فإن العنف بالمعنى السياسي فقد ورد في موسوعة السياسة بأنه استخدام للقوة بهدف الاستيلاء على السلطة أو الانعطاف بها نحو أهداف غير مشروعة[5].

---

[1]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، مادة العنف، ص113/112 .

[2]- لالاند : الموسوعة الفلسفية، ج3، ص1555/1554.

[3]- مراد وهبة : المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر، القاهرة، 2007، ص 441.

[4]- إبراهيم الحيدري : سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2015، ص25/24.

[5]- عبد الوهاب الكيالي : موسوعة السياسة، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ص256/255.

وعليه فإن تعريفات العنف تختلف تبعا للميدان الذي يتم البحث فيه، فإذا كان البحث في العنف من وجهة التعامل في المجتمع فإنّه يختلف عن دراسته من ناحية الانفعالات النفسية وكذلك التغيرات في الناحية المعنوية والأخلاقية ويختلف أيضا كونه يفسر من الحضارية والثقافية.

### ثانيا: مسار وتاريخ مشكلة العنف

عرف مسار العنف تطوراً كبيرا في تاريخ البشرية كما عرف عدة أنواع من عنف عضلي بسيط إلى عنف مسلح بواسطة الآلات والأدوات الجد متطورة في يومنا هذا، والعنف ظاهرة قديمة منذ قدم الإنسان لكن هذا المفهوم تطور مع تطور الإنسان وهذا المفهوم لم يفقد الأهمية نظرا لكونه سمة لصيقة بحياة الإنسان بأخيه الإنسان، وإنما أصبح ذو أكثر أهمية اليوم وأكثر راهنية لأنه يمثل أيضا الظاهر الاجتماعية الأكثر استقطاباً للاهتمام والتي قلّما نجد مثيلا لها لدرجة التصاقها بالأحداث ومدى تكرارها وكذلك انتشارها على مستوى الحياة البشرية رغم تباين مظاهرها وتغيّر حدتها من حقبة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر.

وعليه فإنّ الفلاسفة والمفكرين اختلفوا في تفسيرهم لظاهرة العنف عبر التاريخ وكان لكل منهم رأيه الخاص حول هذه الظاهرة الجديرة بالاهتمام، فهناك من شرّعه وهناك من نبذه كل حسب وجهة نظره وحسب الحقبة التي كان يعيش فيها.

#### أ / آراء بعض الفلاسفة حول مشكلة العنف

العنف ظاهرة من أقدم الظواهر حيث يضرب بجذوره في ذاكرة الإنسان القديمة، لأنه بدأ مع رفض السؤال وقمع الاعتراض منذ بداية العالم، إذ يرى بعض المفكرين ومن بينهم **علي حرب** أنّ العنف بدأ منذ رفض إبليس أمر ربه بالسجود لآدم وأبى هذا الأخير واستكبر، بحجّة انّه خلق من نار فيما خلق آدم من طين، وأنّ النّار أفضل من الطين، فقد كفّر ولُعِنَ وطُرد من جنة الفردوس، وتلك بداية العنف الرمزي[1].

بينما يذهب مفكرون آخرون إلى أن بداية العنف ترجع إلى الفترة التي تميزت بأول حادثة قتل إنسانية عرفها التاريخ والمتمثلة في قصّة **قابيل وهابيل** وهذا الحدث هو أكبر حدث صادم وأولى البدايات لتاريخ جنسانية قمعية، وهو أيضا بمثابة الانفتاح على ظاهرة العنف بكل صوره ويقع في دائرة العنف التبادلي الذي يقتضيه السياق التاريخي للانتقال من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع[2].

---

[1]- علي حرب : العالم ومأزقه، منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص32

[2]- تركي علي الربيعو : العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1984، ص114.

بالإضافة إلى الميثولوجيا الإسلامية حول ظاهرة العنف نجد أيضا ورود ظاهرة العنف في الميثولوجيا اليونانية ففي ملحمة الخليقة البابلية نجد مآمرة عنيفة من قبل الآلهة الأنثى **ثيامة** والتي ورد أنها كانت تجهز جيشا قويا بقيادة الإله ( **الوحش كونكو Kungo** ) لمحاربة الخوارج من أبناءها المتطاولين عليها، وهذا ما أزعج الأب فقرّر التخلص منهم، ولكن الأبناء بقيادة (**أيا**) تمكنوا من قتل الأب قبل أن يحقّق هدفه، ممّا أثار غضب الأم وحزنها فتحالفت بسبب ذلك مع الشيطان وسلّمته قيادة الجيش، وبالمقابل اختار الأبناء (**مردوخ**) بمهمة التصدي للأم وهزيمتها فكان له هذا وانتهى الأمر بتنصيبه إلهاً للتوحيد البابلي، وهكذا كان العنف فاتحة لهذه الملحمة، فقتل الأب أدّى إلى اختلاف الأبناء والصراع بينهم كنتيجة للعنف، وعليه فإن هذه الملحمة تجسد ظاهرة العنف وممارسته ضد الضحية [1].

هذا فيما يخص الأساطير والتي كانت في مجملها تعكس التركيبة الاجتماعية لتلك المجتمعات وطريقة طرحها لفكرة العنف حيث جسدته في فكرة الحروب والصراع بين ثنائية الخير / الشر.

ولكن مع بروز الفلاسفة اليونان وتطور العقل الإنساني في تلك الفترة تجاوز تفكيرهم تلك التصورات الأسطورية فعند العودة إلى فلاسفة الإغريق بدءا بفلاسفة الطبيعة وعلى رأسهم **هيراقليطس (580/540 ق. م)** المعروف بفلسفة التغيير الذي يرى في العنف الحدود القصوى للتأمل في الوجود، انطلاقاً من فكرته أن الحرب تولد كل شيء، فالعنف ومظاهر الطغيان عند اليونانيين مدانة كونه يمثل الفوضى التي تتعارض مع النظام والعدل إنه إكراه عنفي وتعسفي الذي يهدد وحدة المدينة فالطاغية في الفكر السياسي اليوناني هو الذي يمارس العنف غير الشرعي وهذا الحكم يجعل من غياب القوانين حكما للعنف المحضر [2].

بالإضافة إلى ذلك نجد أيضا أفلاطون Platon (347/427 ق م) في **كتابه الجمهورية** يؤكد على ظاهرة العنف وذلك من خلال وصفه للحاكم المستبد وذكره للشرور مؤكّدا ذلك بقوله: "**إن الذي يكون مستبدا حقيقيا، مهما يكن ان يفكر الرجال، هو العبد الحقيقي، وهو مجبر أن يمارس أعظم التملق والخنوع والمداهن لحثالة الجنس البشري، إن لديه الرغبات التي لا يقدر مطلقا على إشباعها، ولديه حاجات أكثر من أي شخص آخر، وهو الفقير الحقيقي ... أنه يكون، ويصبح بالتأكيد، وهذا ناشئ عن سلطته، يصبح أكثر حسداً، عديم الإيمان، أكثر ظلماً، أكثر نبذاَ، أكثر كفراً، مما كان أولا، إنه المورد والمعِزز لكل نوع من أنواع الرذيلة، وتكون العاقبة أنه الشقي الأرفع، ويجعل جيرانه أشقياء كنفسه**"[3].

---

[1]- تركي علي الربيعو : العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية: ص 152 /153.

[2]- مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص58.

[3]- فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، ص421/420.

فمهمة الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون هي تحقيق العدالة والحق بينما من صفات المستبد أن ينشر العنف ويشبع الرغبات والغرائز، فالعنف ذو وجهين بالنسبة لأفلاطون فهو سلبي للحاكم المستبد الجائر، وايجابي وضروري إذا قامت به السلطة من أجل تطهير المدينة من الشرور والمظاهر السيئة والسلبية فالعنف شرعي إذا كان هدفه تحقيق الحق والعدالة والمساواة فقط وليس لنشر الظلم والتعسّف والاستبداد.

وفي نفس السياق يذهب تلميذه أرسطو إلى معارضة معلمه أفلاطون حول شرعية العنف، حيث اتخذ موقف معاديا للعنف بكل أنواعه وأشكاله ودعا إلى ضرورة نشر السلام بين الجماهير لقوله: "**يجب على الشارع على وجه الخصوص أن يعمل على أن تكون قوانينه الخاصة بالحرب كسائر أنظمته ليس لها غرض سوى السلام والراحة ... وبما أن عرض الحياة الإنسانية هو عينه في الجماهير كما هو لدى الأفراد وبما أن الرجل الصالح والدستور الصالح يعتزمان بالضرورة غرضا واحداً فينتج من ذلك بالبديهية أن الراحة تستلزم فضائل خاصة لان السلام، كما قلت هو الغاية من الحرب والراحة غاية العمل**"[1]، فالسلام والراحة هو غاية الغايات التي يطمح الإنسان الوصول إليها من أجل استقرار عكس العنف الذي يفضي إلى القضاء على الدولة وكيانها، فالسلام هو ما يطابق طبيعة الإنسان العائلة وليس العنف.

ومع تطور الفكر عبر الزمن نجد أيضا أن في العصر الوسيط مفكروه لم يغفلوا من دراسة ظاهرة العنف حيث تزامن هذا مع ظهور مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين وقد مثل هذه الحقبة كل من **القديس أمبروزو**(340م /395 م)، والقديس **جروم ( 345م /420 م )**، والقديس أوغسطين 354 /430 م، والذين كان لهم الدور الكبير في ظهور نظام الكنيسة إلى الوجود، فقد اعتبر "أوغسطين" أن مدينة الله هي الكنيسة التي تقوم على مبادئ أخلاقية ومدينة الأرض التي تمثلها الدولة، فالأولى مقترنة بالخير والثانية بالشر، لان تاريخ البشري هو تاريخ صراعات وحروب التي تتعارض مع مبادئ الخير السامية، وقد فرضت السلطة اللاهوتية بسلطتها على الحقبة الوسيطة التي تقوم على القوة في سيطرتها على الشعب وإعدام كل من خالف تعاليمها [2].

وهذا ما أكّده أوغسطين حينما أكّد على نفيه الشر والعنف القائم ضد الدين وسلطة الكنيسة وتعاليمها بقوله: "**لقد فهمت الآن أنه لا ينبغي اتهام الأفكار نفسها– وهي أفضل ما يمكن تعلمه لتمتلئ بها نفوسنا – بل**

[1]– أرسطو، السياسيات، ص288.

[2]– مونيس بخضرة : تاريخ الوعي، ص60

**ينبغي اتهام هؤلاء الناس، أشقى أهل الأرض، وهم المصابون بمرض يُستعصى على كل دواء مهما عظم، كما فعل برسيوس"**[1]، فالعنف سببه البشر وهو مرض يستعصى شفائه.

وبالنّسبة للفلسفة العربية، ومع مجيء الإسلام والعودة إلى تاريخه نجد أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم استخدم اللاعنف في حلف الفضول وفي دستور المدينة وصلح الحديبية وفي محطات أخرى من سيرة النبي الرسول الكريم وغيرها، فبعد فتح مكة تعامل الرسول مع المشركين باستخدامه طريقة العفو كما حصل مع أبي سفيان وغيره حيث **قال"من دخل بيت أبي سفيان فهو آمن** "، وبذلك وضع الرسول الكريم التسامح كقاعدة أما العقاب فكان استثناء ولكن في الواقع غير ذلك، فقد استخدمت شتى أساليب العنف في الدولة الإسلامية وخاصة العنف المقنع الذي اتخذ صوراً عديدة في التاريخ الإسلامي[2].

وعليه من مظاهر الإسلام النصح بالابتعاد عن كل ما يؤدي إلى العنف واستخدام القوة، وبين لهم العقوبة التي يستحقها من قام بالعنف، وكذلك عظم من حرمة النفس البشرية ومن وزر الاعتداء عليها فعّد النفوس كلها واحدة، فمن اعتدى على إحداها فكأنّما اعتدى عليها جميعا، لأنّه اعتداء على حق الحياة، ومن قدّم لإحداها خيرا فكأنما قدم الخير للإنسانية جمعاء وهذا ما ورد في القرآن الكريم قوله **تعالى: "من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنّه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً"**[3].

ومن أبرز المفكرين العرب الذين تصدوا لهذه المشكلة **الفارابي ( 874 م / 950 م )** حيث اعتبر في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة أن الغلبة والقهر هما من خاصيات المدينة الضّالة، أي مدينة التغلب التي يقصد أهلها أن يكونوا قاهرين لغيرهم ممتنعين عن أن يقهرهم غيرهم، والسياسة عند **الفرابي** لا تقترن بالضرورة بالعنف، ففي المدينة الفاضلة يسود العقل الكامل والقيم المثلى، وتكون السياسة فيها حكيمة وقويمة وتهدف إلى إسعاد الإنسان[4].

ونجد أيضا ابن خلدون **(1406/1332م)** الذي عُرف بمصطلح **العصبية**، حيث درس المظاهر العنيفة في المجتمعات ورأى أنها تكثر في البادية بسبب صراع أبناءها على السلطة وعلى الزعامة، وهذا ما ذهب إليه في كتابة الموسوم بـــ **المقدمة** على أن الظلم أو العنف هو سبب خراب الدولة وعدم استقامتها يقول في ذلك: **".. أن الظلم مخرب للعمران، وأن عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض ... والمراد من هذا أن حصول**

---

[1]- أوغسطين : نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي، مكتبة الانجلو مصرية، ط2، القاهرة، 1978، ص 80

[2]- إبراهيم الحيدري : سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ص51.

[3]- القرآن الكريم : سورة المائدة، الآية :32.

[4]- إبراهيم الحيدري: سوسيولوجيا العنف والارهاب، ص51.

**النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لابد منه، لما قدمناه، ووباله عائد على الدول"**[1]، وعليه فان العنف بمثابة السمة البارزة في تطور الدولة عبر أجيالها نتيجة للتنافس على الحكم والسلطة، كما أن للظلم دور في أحداث العنف وتدمير الدولة وخراب كل مكتسباتها والقضاء على كل إنجازاتها.

ومع عصر النهضة، والذي عرف تغيرا كبيرا على جميع البنى الثقافية والاجتماعية والفكرية، حيث عرفت هذه الفترة ميلاد الحركات العلمية والإصلاحية وكذلك النزعات الإنسانية والتي اهتمت بالإنسان بالدرجة الأولى وذلك بالاهتمام على حقوقه الطبيعية ومن بين الفلاسفة الذين اهتموا بالإنسان وبما يدور من حوله نجد إسهامات **توماس هوبز** Thomas Hobbes (1588/ 1679 م) خاصة فيما يخص حاجة الحاكم للقوة والسلطة المطلقة، فالإنسان عند **هوبز** ليس كائناً اجتماعياً بطبعه كما يقول أرسطو، بل هو كائن شرير حافل بالنقائص جبان، فاسد، خبيث، تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع، وهو لا يذعن إلا أذا خاف، ولا يضحي بمصالحة إلا مرغما، ولا يحب السلام للسلام، بل فزعا من نتائج الحرب، ويتلخص هذا كله في العبارة المشهورة التي قالها **هوبز**: "**الإنسان للإنسان ذئب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حرب ضد المجموع** "[2]، والحياة إذن مجال للقوة الباطشة، بالنسبة إلى الأقوياء، وللخداع والمكر والتحايل بالنسبة إلى الضعفاء.

وعليه فإن العنف ظاهرة مشتركة بين البشر، وهي أكثر قوة عند الأقوياء في مقابل الحيلة والمكر والخداع الذي يلجأ إليه الضعفاء.

وفي المقابل فقد نحى **روسو Jean –Jaques Rousseau** ( **1712م / 1778 م** ) معارضا **هوبز** طريقاً مغايراً حول مسألة العنف، حيث ينظر إلى أن العمق الإنساني ليس كما ذهب إليه **هوبز** على أنه يجب أن يقمع على الشهوات وأنه مشبع بالعنف وبالتالي يجب أن يواجه بالعمق ولكن ذلك العمق يبدو لروسو أصيلا وخيراً وأن فساده أمر تقرره الحضارة الإنسانية [3].

وعليه فإن أفكار **روسو** جاءت كرد فعل على أفكار **هوبز** ويرفض المبدأ القائل بالطبيعة القائمة على القوة وعليه فإن **روسو** يرفض العنف بشكل كلي في تأكيده على خيرية الطبيعة البشرية لقوله: "**يكون حق الاسترقاق باطلا لا لأنه غير شرعي فقط، بل لأنه مخالف للعقل خال من كلّ معنى أيضا، فكلمتا الاستعباد والحق**

---

[1]- عبد الرحمان ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله محمد درويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004، ص478.

[2]- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص550.

[3]- علي أسعد وطفة: بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية، 1999، ص146.

**متناقضتان، متنافيتان مبادلةَ "**[1]، بمعنى أن **روسو** يرفض فكرة الظلم والاستعباد طالما أن الطبيعة البشرية واحدة فلا يحق لكائن أن يمارس العنف على آخر حيث انه لكل فرد حقوقه الطبيعية الخاصة به.

أما **هيغل** (1770/ 1831) فهو يبرر الحرب ويراها الوسيلة التي يطور بها الفرد نفسه، وهي بمثابة الشرط الأخلاقي الذي تقوم عليه الشعوب فالعنف الهيجلي ضروري لحركة التاريخ عن طريق الديالكتيك، أنه الجدل الذي يبرز داخل الإرادة، فهو يمثل البداية لتاريخ البشر والعلاقة التي تربط الإنسان بالتاريخ[2].

إذا كانت هذه طبيعة العنف في النسق الهيجلي فما طبيعة الفكر الماركسي؟

إنّ **كارل ماركس** (1818/ 1883م) لا يثق إلاّ في تمّرد الطبقة البروليتارية التي تعيش في حالة اغتراب داخل الدولة، فمهمة الدولة البروليتارية في نظر **كارل ماركس** هي إلغاء الطبقات والعبور نحو الشيوعية، إلّا عن طريق العنف الأكثر ضراوة، حينئذ يصبح العنف هو المسألة الأساسية لشرعيتها ولتبريرها، فالعنف هو الوسيلة التي تستخدمها الطبقة الكادحة في تحقيق مستقبلها، تمثله الطبقة الثورية فماركس يقر أن العنف ليس عبثا بل يراه حقيقة مستقبل الإنسان بواسطته تزول التناقضات، وتعليم العنف لا يكون سوى مساهمة في توطيد العنف القائم على تعزيز استقلال الإنسان للإنسان، فالديكتاتورية البروليتارية تشكل النموذج السياسي الحقيقي، كونها لا تحاول أن تصالح الإنسان مع الدولة بل تصالح الإنسان مع الإنسان ومع ذاته، ولا يتم هذا إلا بزوال تام للدولة، لهذا وجب الانقلاب لاستعادة إنسانية الإنسان[3].

أما **ماكس فيبر** فقد عرّف العنف بقوله: "**حكم الرجال على الرجال المرتكز على الوسائل الشرعية فيما يعرف بالعنف الشرعي**"[4]،

وعليه فإن **ماكس فيبر** يبرر استخدام العنف واللجوء إليه، فالدولة برأيه هي أداة العنف، وهو أمر مشروع وذلك من خلال مبدأ التعاقد الذي يمنحها هذا الحق، لذلك فالدولة المعاصرة هي التي تحتكر العنف المادي وهذا أمر مشروع ومبرر لأنها تركز على علاقة السيطرة والسيادة والدولة، وتقوم مؤسساتها برأيه على النجاح الإداري من جهة وعلى ممارسة العنف والإرغام المادي المشروع من جهة أخرى[5].

---

[1]- جان جاك روسو : العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، ط2، بيروت، ص40.

[2]- هيجل : العقل في التاريخ، ج1، ت/ إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1980، ص50.

[3]- مونيس بخضرة : تاريخ الوعي، ص62/61.

[4] - Dusza Karl, Max Weber's conception of the state, International journal of polities ,culture and society, vol3,No1,(Austin ,1989/p,p71 .

[5]- نقلا عن : سوزان عبد الله ادريس : لا أخلاقية العنف عند بودريار، ص26.

فجوهر السلطة إذن يكمن في ممارسة العنف يقول **فيبر**: "**إن العلاقة بين الدولة والعنف في أيامنا هذه هي علاقة حميمية بشـــكل خاص**"[1]، وعليه فإن العلاقة بين الدولة والعنف علاقة قوية، والعنف بمثابة أهم الوظائف التي تقوم بها الدولة لكي تحافظ على هيمنتها، ولكن على العنف أن يكون مشـــروع من اجل بناء دولة قوية خالية من التمرد والعصيان والفوضى.

وفي العصر المعاصر تطور مفهوم العنف، وتطورت أسبابه وأساليبه، وتعددت استعمالاته في جميع المجالات مما أدى إلى زيادة خطورة العيش في العالم المعاصـر، وهذا راجع إلى التطور المذهل الذي عرفته التكنولوجيا المعاصـرة، وفي هذا الصـــدد يذهب **هربرت ماركيوز Herbert Marcuse** (1898/1989) إلى تحليل ما يحدث من عنف جراء السيطرة التكنولوجية التي أصبحت تستخدم وتستعمل في ممارسات عنيفة ومتعدّدة يقول في ذلك: "**إنّ ديناميكية التقدم التقني قد تلبّست على الدوام محتوى سياسياَ، وقد أصبح لوغوس التقنية لوغوس العبودية المستديمة، وقد كان في الإمكان أن تكون قوة التكنولوجيا قوة محررة عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات، ولكنها أصبحت عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشـر إلى أدوات**" [2]، فالإنسان اليوم أصبح يعيش في عالم زائف ومصطنع، عالم أنتجته التكنولوجيا المعاصرة بمختلف أنواعها ومظاهرها، حيث أصبح الإنسان مجرد من قيمه ساعيا نحو التحرّر، وذلك بطريقة عنيفة تؤذي حياته ومستقبله، حيث أصبح إنسانا ذي البعد الواحد.

أمّا **سيغموند فرويد Sigmund Freud** ( **1856م / 1939 م** ) فيرى أنّ العنف غريزة إنسانية حيث يؤكّد أن السلوك البشري هو بمثابة نتيجة للصراع بين غريزة الحياة أو الحب، وبين غريزة الموت أو الهدم وهي غريزة العدوان والتدمير، أو التعاون بينهما، فغريزة الحياة تنزع إلى البناء، أما غريزة العدوان فتنزع إلى التدمير والهدم، ووظيفة المجتمع هو التغلب على السلوك المدمر وتقويم السلوك الذي يبني ويهدم، والتغلّب على غريزة العدوان والتدمير عن طريق الحضارة، فعليه فإن غريزة العدوان هي التي تدفعه إلى ممارسة العنف نحو الآخر لكي تنقذ نفسها من الموت [3].

وفي المقابل من ذلك يرى **إريك فروم (1980م/1900م) Fromm Erich** أن الدافع للحياة والدافع للعداء ليســا عاملين مســتقلين، بل هما في تبعية متداخلة معكوســة، فكلما ازداد الدافع نحو الحياة انجرافا ازداد الدافع نحو التدمير قوة، وكلما تحققت الحياة قلت قوة التدميرية لقوله: "**التدميرية هي نتاج الحياة الغير معاشة، إن تلك الظروف الفردية والاجتماعية التي تسـهم في كبح الحياة تنتج انفعالاَ للتدمير بشـكل – إذا جاز لنا القول– خزانا تتغذى**

[1]– ماكس فيبر : رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة نادر ذكرى، ط1، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص46

[2]– هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، ط4، دار الآداب، بيروت، 2004، ص 191.

[3]– إبراهيم الحيدري : سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ص72.

**منه الميول العدوانية الخاصة، أما ضد الآخرين أو ضد النفس**"[1]، فالعنف عند **اريك فروم** ليس غريزة إنسانية كما ذهب إلى ذلك فرويد، وإنّما هو سلوك ناتج عن الدوافع التي تغذيها النزاعات والظروف الخارجية التي يتعرض لها الإنسان.

ومن أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بتحليل ظاهرة العنف بشكل كبير نجد الفيلسوف **ناعوم تشوميسكي Avram Noam Chomsky ( 1928 م / – )**، فقد كان ناقد راسخ العزم للظلم الاجتماعي في كافة مظاهره وأشكاله، حيث أماطت الانتقادات الحادة التي وجهها تشوميسكي ضد سياسة الولايات المتحدة الأمريكية الخارجية على وجه الخصوص اللثام عن العنف الضارب أطنانه في كافة أنحاء العالم نتيجة لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية الخارجية الموصوفة بالامبريالية، كما وصف الساسة الأمريكية بالدولة المنافقة وإنها تروّج بكونها دولة حسنة النية وخيرة بالأساس مؤكداً أنها سياسة تقوم على تزييف الواقع والتلاعب بمجرياته نتيجة لذلك المفهوم المعيب الذي تدعى الولايات المتحدة بموجبه الصلاح لنفسها، وبأنّها دائما أقوم أخلاقا من أيّ" دولة أخرى مدى افتقار وفساد الديمقراطية الأمريكية [2].

وعليه فإن **تشوميسكي** ينتقد السياسة الأمريكية ونظامها العالمي القائم على نشر العنف والسيطرة على الدول الأخرى، ويعتبر أن أمريكا بمثابة الإرهاب الدولي الذي يبسط نفوذه على بقية العالم، فالولايات المتحدة الأمريكية تمتلك القوة الهائلة في بسط سيطرتها وفرض نظامها على الشعوب الأخرى، بما في ذلك التحكم في حرية التعبير يؤكد بقوله: "**إن الولايات المتحدة تصل إلى درجة غير عادية، إن لم تكن متفردة، من حيث عدم وجود قيود على حرية التعبير فيها، كما أنها تصل أيضا إلى درجة متفردة من حيث اتساع وفعالية الوسائل التي تستخدمها لتقييد حرية التفكير وترتبط هاتان الظاهرتان ببعضهما البعض، فقد لاحظ المنظرون الديمقراطيون الليبراليون منذ زمن طويل أنه في المجتمع الذي يكون للشعب فيه صوت مسموع، يتعين على النخبة ضمان إلا ينطق هذا الصوت إلا بالأشياء الملائمة، فكلما تقلصت قدرة الدولة على استخدام العنف في الدفاع عن مصالح النخبة التي تسيطر من الناحية الفعلية على شؤون البلاد، كلما ازدادت أهمية ابتكار أساليب لصناعة الموافقة**"[3] وعليه فإن **تشوميسكي** يناضل ضد العنف والإرهاب الذي تقوم به الولايات المتحدة الأمريكية، فأمريكا بنظره تدّعي الدعوة إلى

---

[1]– اريك فروم : الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974، ص148.

[2]– ماير، جون اجروفر اجروري : أقدم لك نعوم تشو مسكي، ترجمة محي الدين فريد، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص135/131.

[3]– ناعوم تشوميسكي : الإرهاب الدولي، الواقع والأسطورة، ترجمة لبنى صبري، تقديم مصطفى الحسيني، ط1، سينا للنشر، 1990، ص25.

السلم والسلام ونشر التسامح غير أنها عكس ذلك فهي تبث العنف وتنشره منكرة أهمية بقية الشعوب ودورها في العالم.

بالإضافة إلى ذلك نجد من بين الفلاسفة المعاصرين اللذين انتقدوا العنف بمختلف أنواعه، الفيلسوفة **حنة آرندت Hannah Arendt (1906م / 1975 م)** والتي تنتقد الفلسفات السابقة عليها حول مشكلة العنف، حيث ترى أنّ العنف له علاقة مباشرة مع مفهوم السلطة، ولكنه يختلف اختلافا تاما معها من حيث التعريف، فمفهوم العنف في نظر آرندت لم يحض باهتمام كبير، ولم يلق الأهمية التي تناسبه في تاريخ الفلسفة، حتى الذين اهتموا بمقاربته عبر تاريخ اعتبروه ظاهرة هامشية ومشروعة سياسيا **ككلوزوفيتش** الذي اعتبر الحرب استمرار للسياسية بوسائل أخرى، أو **بأنغلز** الذي يعرف العنف بكونه مشرعا في عملية التنمية الاقتصادية، وبهذا فالصيغة التي وضعها **كلوزوفيتش** ليست صحيحة من منظور آرندت لأنّ الحرب قد تصبح وسيلة لانتحار جماعي، إذا ما تمّ استخدام أسلحة متطورة الصنع كالأسلحة النووية أو البيولوجية التي بإمكانها أن تسمح لمجتمعات صغيرة من الأفراد بأن تقلب التوازنات الإستراتيجية، وهذا ما أحدث في نظرها انقلابا كاملا في العلاقات التي كانت قائمة بين العنف والسلطة [1].

وعليه فإن **آرندت** تعمل على خلق تعريف خاص للعنف وللسلطة فهي ترى أن هناك تمايز بين مصطلحات الظواهر السياسية كالسلطة والقوة والسيطرة والعنف، والقدرة، فهذا راجع في نظرها إلى ضعف المستوى الراهن للعلوم السياسية عندنا، وهي في نظرها مصطلحات تحيلنا إلى ظواهر تتمايز وتختلف عن بعضها البعض، ومن الصعب عليها أن توجد إن لم يكن هذا التمايز قائماً، فالسلطة مثلا تعني قدرة الإنسان على ليس فقط على الفعل، بل على الفعل المتناسق، والسلطة لا تكون أبدا خاصة فردية بل إنها تعود إلى مجموعة أمّا العنف فيتميز بطابعه الأدواتي وهو ككل وسيلة، يظل على الدوام بحاجة إلى توجيه وتبرير في طريقه إلى الهدف الذي يتبعه، ويحتاج تبرير يأتيه من طرف آخر، أمّا السلطة فهي غاية في ذاتها لا تحتاج إلى تبرير انطلاقا من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السياسية نفسها، وما تحتاجه السلطة إنّما هو المشروعية [2].

وعليه فإن **أرندت** تربط بين السلطة والعنف، باعتبار أن السلطة تستخدم العنف للدفاع عن إستمراريتها ووجودها، وفي الوقت نفسه ترفض أي عنف يسعى للقضاء عليها تقول في ذلك: "**السلطة والعنف يتعارضان، فحين يحكم أحدهما حكما مطلقا يكون الآخر غائبا، والعنف يظهر حين تكون السلطة مهددة، لكنه إن ترك على سجيته سينتهي الأمر باختفاء السلطة، ويترتب على هذا أنه من غير الصحيح التفكير باللاعنف بوصفه نقيض**

[1]- حنة آرندت : في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1992، ص12/11/10/09/08.

[2]- المرجع نفسه، ص46/45.

**العنف، والحديث عن ســـلطة لا عنفيه هراء لا معنى له، أن بإمكان العنف أن يدمر الســـلطة**"[1]، بمعنى أن هناك تعارض مباشر بين العنف والسلطة، فالعنف لا يمكن أن يتحول إلى سلطة أبدا فهما متناقضان متعارضان.

كما نجد أيضـــا اهتماما كبيراً بمشـــكلة العنف في الفترة المعاصـــرة على يد **جاكلين روس Jacqueline Rose** (**1949 م / –** ) والتي ترى أن العنف ظاهرة لا أخلاقية، وربطت مسـألة العنف ونبذه بالسـياسـة حيث أكدت أن دولة الحق أصـبحت واقعا معيشـيا، فدولة الحق هي التي ترفض شـتى أنواع العنف وتسـعى إلى توفير الحريات الفردية وبلورة الحريات العامة.

وعليه فإن **روس** تؤكد أن بلوغ معنى الإنسـانية لا يكون إلاّ بأن يتغاضـى الفرد عن ذنب أخيه، حتى وإن اشـتد ظلمه له حيث يجب علينا مسـامحته، وأن نغفر له أخطاءه وظلمه لا لشـيء إلا كوننا نرى فيه الوجه الآخر، فهو الأب والأخ، بما إننا إخوة تؤكد ذلك بقولها: "**إنّ اللانهائي المنقوش أمامي، في هذا الإهمال المطلق للوجه، والوجه بآن واحد واه، مهدّد ومقدّس وهو يفرض عليّ، وعلى الأقل حكما، منع العنف عليه**"[2].

لذا فما على الإنسان إلا أن يقتل في نفسه الرغبة في ارتكاب الشر والعنف تجاه الآخر الذي يمثل نصفه الآخر والذي يتوجب عليه احترامه، ومسامحته وعدم ممارسة العنف اتجاهه.

وعليه فإن الفلسـفة المعاصـرة تدعو إلى ضـرورة التسـامح مع الآخر وتجنب العنف حيث تتخذ فكرة الوجه عند **ايمانويل لفيناس Emmanuel Levinas** ( **1906 م / 1995 م** ) دلالة وبعداً جديداً حيث يؤكد أن الآخر وجه، لغة لا يمكن اختزالها تتكلم خارج منطق الحقيقة. الحقيقة مملكة الذات، إنّها دائما حقيقتي، فعل وعي، سـياسـة تملك، إنها حقيقة غيورة تجاه الآخرين، لأن الآخر يستعصي عليها، يرفض الجنوح إليها الوجه هو الآخر المطلق، لكن الحقيقة ترفض القسمة، وهي لذلك ترفض الآخر / الضيافة، وعي مجتث، وعي مغلق، وليست فردية في كلمة: عنف [3].

فالوجه عند **لفيناس** هو سيد العدالة، إذ يقضي على فكرة العنف، فهو واسطة لاستقبال الآخر بشكل مطلق، فالعلاقة القائمة بين **الأنا** و**الآخر** من دون عنف وسلام محض مع الآخر المطلق.

أما **ميشـــيل فوكو Michel Foucault** ( **1926م / 1984 م** ) فهو في أغلب مؤلفاته يؤكد أن العنف متواجد في مستويات عديدة ويتخذ مظاهر مختلفة، ولكنّه كثيراً ما يرتبط بالسلطة، أيّا كان نوعها، وبالسياسة، وكذلك بالظروف التاريخية، ويتمظهر العنف في المعرفة والخطاب وفي عنف القوانين وعنف المؤسـســات الطبية وفي السـجون

[1]- حنة آرندت : في العنف ، ص50.

[2]- جاكلين روس : الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2001، ص66

[3]- سمير بلكفيف : الفلسفة الأخلاقية، الرباط، الجزائر، 2013، ص411.

والملاجئ، غير أن العنف الذي يحمل دلالة خاصة بالنسبة للمجتمع الحديث هو ذلك الذي يتجلى في مؤسسات السجون، حيث يتعرض الإنسان في السجن لأفظع أشكال التعذيب الجسدي والنفسي، والهدف من شراسة هذا العقاب هو تطويع الأجساد وتذويب العقول وغرس الرعب في النفوس بهدف قبر كل نزوع إلى العصيان والتمرد والقضاء بصفة نهائية على كل روح نقدية، وعندما يفرج عن إنسان من السجن يكون مغترباً قد فقد ذاته ووعيه الاجتماعي[1].

فالعنف في نظر **فوكو** نتيجة للممارسة السلطة يقول فوكو: "**بوسع ممارسة السلطة أن تخلق قدر ما تشاء من الرضى والقبول، يمكنها أن تكدّس الأموات وتحتمي وراء جميع المخاطر التي يمكن أن نتخيلها، ليست بذاتها عنفا يمكن أن يتستر أحياناً، أو موافقة تتجدد ضمنياَ، إنها جملة أفعال تؤثر في أفعال ممكنة وهي تستهدف مجال الإمكانات التي يندرج فيها سلوك ذوات فاعلة ... أنها فعل في الأفعال**"[2]، وعليه فإن هذا التعريف لا يستبعد العنف والطاعة من مجال السلطة، ولكنّه لا يجعلهما أساسها بل نتيجتها.

ويتميز **بيير بورديو Bourdieu Pierre**" (**1930 م/ 2002م** ) بتحليله للعنف، حيث أشتغل في دراسته دورا كبيرا واهتماما واضحا مركزا اهتمامه على العنف الرمزي وليس العنف المادي، والمؤسسات التربوية بمختلف أنواعها هي التي تمارس عملية التطبيع الذي تقدمه مصالح الفئة المهيمنة وتخدم قراراتها يقول بودريار: "**إن أي نشاط تربوي هو موضوعيا نوع من العنف الرمزي، وذلك بوصفه فرضا من قبل جهة متعسفة لتعسف ثقافي معين**"[3] وعليه فإن مواقف **بيير بورديو** المعروفة حول العنف الذي يكون ممارسا في عمومه في شكله الرمزي الذي لا يظهر بشكل علني للممارس عليه، عن طريق اللباس أو اللغة والأسلوب والأكل والجنس إلى غير ذلك من الجوانب الرمزية والمادية للحياة، والتي تتضمن علاقة سيطرة وتحكم، وليس لها أية شرعية سوى المشروعية التي تجعلها هي نفسها وترسخها علاقات التفاوت الاجتماعي السائدة، أي أن النفوذ يقوم على العنف الرمزي، حيث أن جميع النظريات المثبتة تقوم مسلمات مختلفة تقود إلى ربط حرية الأفراد المبدعة والجماعات بمبدأ النشاط الرمزي [4] فالعنف الرمزي عند **بورديو** اخطر كثير من العنف المادي الذي يمكن أن يمارس عليه يقول بورديو: "**إنّ كل رأسمال، مهما كانت الصورة التي يتخذها، يمارس عنفا رمزياً بمجرد أن يعترف به، أي أن يتجاهل في حقيقته كرأسمال ويُفْرَض كسيادة تستدعي الاعتراف**"[5]

---

[1]- ابراهيم الحيدري : سوسيولوجيا العنف والارهاب، ص90.

[2]- نقلا عن عبد العزيز العيادي : ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط1، بيروت، 1994، ص58

[3]- بيير بورديو :العنف الرمزي، بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994، ص7

[4]- مونيس بخضرة : تاريخ الوعي، ص63.

[5]- بيير بورديو : الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، ط3، دار توبقال للنشر، 2007، ص71.

فالعنف الرمزي إذن هو الصورة التي تطغى على الإنسان في جميع مجالات حياته سواء التربوية أو الثقافية أو الاقتصادية وهي تمارس عنفا غير واضح وغير محسوس بحيث لا يشعر الأفراد بوجوده وهو يمارس قهرا عليهم.

**ب/ موقف جان بودريار من السلطة وعلاقتها بالعنف**

اهتم جان بودريار بمشكلة العنف كغيره من الفلاسفة والمفكرين لكن من وجهة نظر معاصرة وعمل على تحديد أنواعها وخلفياتها، حيث ربط العنف بمشـــكلة الإرهاب وبين أهم الأحداث التاريخية التي وقعت في الغرب كأحداث 11 ســبتمبر، وحرب الخليج وغيرها من المظاهر الإرهابية وعن ســيطرة النظام الغربي، وكما اهتم أيضــا بنقد ملامح الحضارة المعاصرة بشتى أنواعها في مجتمع ما بعد الحداثة وما افرزه من علاقات استهلاكية فالعنف عند بودريار بصفة عامة، إنّما يصدر بنظره عن بطش النظام المسيطر وهيمنته، ويؤكد ان اي نظام يسعى إلى الاستبداد واستخدام العنف فإنه ســيولد حتماً عنفاً مضـــاداً له يقول في ذلك: "**إذا كان الإرهاب غير موجود، لابتكره النظام ... إن النظام العالمي هو الذي ينســل نفيه الخاص وإن هذه القوة الإرهابية القائمة على الرفض تســتفيد من كل صــعود لقوة النظام لتنموا بنفســها عبر نوع من ســياق تصــعيدي، ســياق وفق الوقت قبل اتخاذ القرار**"[1]، فالعنف والإرهاب صــنيع النظام العالمي الجديد والذي يعتبره **بودريا**ر النظام الأمريكي حيث تســعى أمريكا إلى فرض وبســط ســيطرتها وهيمنتها على العالم بأسره.

كما أن العنف هو أحد خصائص المجتمع اليوم وفقا **لجان بودريار**، إنه جزء أصيل من الحياة السياسية والحياة الاجتماعية وكذلك الاقتصـــاد والأخلاق، فالعنف في أيامنا هذه هو عبارة عن لقاح ضـــدّ القدرة لحياتنا اليومية في جرعات مثلية، لقاح ضدّ القدر لدرء شبح الهشاشة الحقيقية لحياتنا الهادئة التي ينتشر فيها العنف في حياة الناس والتي بدورها يقوم الإنســان بمطاردة العالم الحقيقي واســتبدال العالم المســالم بعالم عنيف، فالعنف يتم تطبيقه بمســاعدة وســائل الإعلام التي تعمل على تعزيز المحاكاة وقتل الحقيقي[2].

فالعنف إذن عند بودريار ينتج عن الإفراط في استخدام القوة والسيطرة والذي يؤدي إلى خلق عنف مضاد يؤثر في القيم وسلوكيات الأفراد.

وعليه فإن **جان بودريار** يشــدّد على رفضــه للعنف بشــتى أنواعه ويحاول تحليل الأســباب والعوامل التي تؤثر في ظهوره في الحضارة المعاصرة وكيف ساهم العنف في تأثيره على القيم الإنسانية.

---

[1]- جان بودريار وادغارد موران : عنف العالم، ترجمة عزيز توما، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2005، ص59/58.

[2] - Nadine Salamie : L'hypervéalité du monde post moderne selon Jean Baudrillard, Essai de lecture analytique et critique , L'Harmattan , paris , 2006 , p 141 .

وهذا ما سنتطرق إليه بالتحليل في مواضع لاحقة، حيث يربط **بودريار** العنف بوسائل الإعلام المخالفة والمتطورة والتي كان لها دور البارز في محو الحدود بين ما هو حقيقي وما هو افتراضي.

كما يرجع **بودريار** العنف إلى تنامي ظاهرة العولمة وكذلك إلى انتشار ثقافة الاستهلاك وغيرها حيث سنتناول هذه المواضيع كل على حدى، وتبيين أطروحة بودريار حول أهم مشكلة منتشرة في مجال القيم في هذه العناصر المذكورة سالفا.

وعليه نستنتج في ظل تنوع هذه المشارب هو أن العنف كظاهرة إنسانية ليس حكراً على مجتمع ما أو ثقافة معينة، بل هو ظاهرة تجلت في جميع الثقافات والمجتمعات التي عرفها الإنسان عبر تاريخه، حيث اختلف الفلاسفة والمفكرون في تحليلهم لهذه الظاهرة فهناك من يشرعه ويدعو إليه، وهناك من يرفضه ولا يقبل به فمشكلة العنف مشكلة معقدة وهذا ما أدى إلى حدوث أزمة في القيم وضياعها وهذا ما سنقوم بالإجابة عنه انطلاقاَ من أفكار **جان بودريار** حول الموضوع وتحليل ظاهرة العنف وتجليّاتها في القيم الإنسانية.

## المبحث الثاني: السلطة والعنف من منظور جان بودريار

### أوّلا / مفهوم العلاقة بين السلطة والعنف

عمل جان بودريار في جلّ كتاباته على التحليل العميق والنقد للأنظمة الأمريكية في شتّى المجالات، خاصة منها النظام السياسي وبيّن مدى تأثير هذا النظام على العالم ودوره في نشر العنف فالحديث عن السلطة يقتضي بالضرورة الحديث عن العنف وذلك نظرا لترابطهما على اعتبار أنّ العنف هو أحدّ مكوّنات السلطة فكلّ القيم السياسية والأخلاقية رهينة بطبيعة السلطة التي تعمل على ترجمة تلك القيم وتطبيقها على أرض الواقع.

وبالتّالي فإنّ السلطة باعتبارها مجموعة من الأنظمة والأجهزة القانونية التي تمثّل الدولة وتهدف إلى تنظيم الحياة العامة في جميع المجالات كما تعمل على الحفاظ على كيان الدولة وحفظ أمنها واستقرارها مستخدمة لأجل ذلك كل الأساليب ومنها العنف لتحقيق مطالبها ومصالحها.

ولهذا فإنّ العلاقة بين السلطة والعنف، علاقة ضرورية فالحديث عن أحدهما يقتضي بالضرورة الحديث عن الآخر، وفي هذا الموضوع تعدّدت آراء الفلاسفة والمفكرين حول ضرورة هذه العلاقة.

فقبل الحديث عن جدل العلاقة بين المصطلحين (العنف – السلطة ) لا بدّ من أن نبيّن أهمّ التعريفات التي تحدّد مصطلح العنف وهو التعريف الذي ورد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا فالعنف في نظره هو: "**استخدام القوة**

**استخداما غير منزوع أو غير مطابق للقانون**"[1]، وبالتالي هل ثمّة استعمال للقوة مطابق للقانون أو بصورة شرعية ؟ هنا يجب التمييز بين ما تمارسه السلطة سواء أكان قوّة أم عنفا، فإذا كان العنف فعلا غير قانوني فهذا يعني أنّ الأفعال الصادرة عن السلطة السياسية القائمة وعن أجهزتها، والتي تتّصف بطابع القوة والشدّة كالقمع والاضطهاد والاعتقالات الكيفية – هي أفعال غير عنيفة لأنّها غير قانونية – بمعنى أنّها مؤيّدة مسوّغة بالقوانين التي تضعها تلك السلطة فتسهر على تطبيقها [2] .

فالسلطة هي ظاهرة اجتماعية اهتمّ بها الإنسان منذ القدم إلى عصرنا الحاضر ولكن هذا الاهتمام يختلف من عصر إلى آخر.

ويمكن تعريف السلطة بصورة عامّة بأنّها القدرة على ممارسة بعض الوظائف لخدمة نظام اجتماعي ما بالمجمل والسلطة واقعة اجتماعية سياسية يصعب تعريفها بسبب صفاتها المتعدّدة، وقد كانت ظاهرة السلطة منذ أقدم العصور حتى الوقت الحاضر موضع عناية واهتمام المفكرين والفلاسفة، ومع ذلك فلا يوجد تعريف متفّق عليه من قبل الجميع[3].

فالسلطة ليست مفهوما دلاليا جزئيا إنّما هي حالة شمولية كلّية بصيغة أكثر دقّة، السلطة بنية حاملة لجميع العلائق الإنسانية الممكنة سواء في مستوى الفرد مع ذاته وفي مستوى الجماعات والمجتمعات أو في مستوى طرائق التعبير[4].

ولقد شغلت فكرة السلطة الاجتماع في القرن العشرين أمثال دوركايم وماكس فيبر وصولا إلى جان بودريار والسلطة في علاقتها بالإنسان لا تعتبر دعامة للحياة الأخلاقية فحسب، بل تعتبر الحياة الأخلاقية ذاتها، إذ تقوم بوظيفة رئيسية في تكوين السلوك والشخصية بصفة عامة[5].

وعموما فقد ظهرت تحليلات فيبرية للسلطة كأيّ ظاهرة اجتماعية نابعة من بناءات اجتماعية، اقتصادية وحتى دينية، ومن خلال ربطها بالسياق المجتمعي الأكبر، ولم تنسحب تحليلاته بشكل واسع بقدر ما كانت مركّزة على توضيح العلاقة بين القوّة والسلطة[6].

---

[1]- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج 2، ص 113

[2]- معنى زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية، المجلّد الأول، معهد الانماء العربي، ط1، مكتبة مؤمن قريش، 1986، ص 252

[3]- صادق الأسود : علم الإجتماع السياسي، أسسه وأبعاده، جامعة بغداد، 1990، ص 93، 94

[4]- محمّد الزايد : الفلسفة وماهية السلطة، مجلّة الفكر العربي، عدد 33 / 34، ص 11

[5]- أبراهيم أبو الغار : علم الإجتماع السياسي، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979، ص 54 / 55

[6]- عبد الله عبد الرحمان: علم الإجتماع الإقتصادي (النشأة والتطوّر)، ج 1، دار المعرفة الجامعية، مصر، الاسكندرية، 1994، ص 378

فماكس فيبر يتحدّث عن ضـــرورة العلاقة بين الســـلطة والقوّة أو العنف، فكتب في العديد من مؤلّفاته حول شـــرعية العنف الذي تمارســـه الســـلطات الدولية من أجل نظام واســـتقامة المجتمعات ويميّز لنا بين ثلاث أنواع من السلطات ويتحدّث من خلالها حول مشروعية السلطة، فالمسألة الأساسية عنده هي تلك المتعلقة بشرعية السلطة أي تلك الخاصـة بالبناء الاجتماعي للإيمان بشـرعية السـلطة، فكل السـلطات في نظره تبحث عن الإعلان والاحتفاظ بالإيمان بشـرعيتها [1] ويمكن للسـلطة أن تتمتّع بالشـرعية بطريقة عقلانية قانونية، بطريقة تقليدية أو بطريقة كاريزماتية، إضفاء الشرعية العقلانية، القانونية على السلطة يقابلها السلطة الإدارية، سلطة غير شخصية تقوم على أساس الإيمان بصـلاحية القواعد والوظائف المخوّلة لها، والسـلطة القائمة على الطريقة التقليدية تقوم على الإيمان بصـلاحية التقاليد على شـرعية نقل الوظائف بشـكل تقليدي أمّا بالنسـبة إلى السـلطة القائمة علة المكانة الكاريزمية فهي نوع السـلطة الشخصية ذاتها لأنّ شرعيتها ترتكز على الهالة والنفوذ المعترف بهما لفرد معين [2].

فالسـلطة ضـرورة أسـاسـية إلزامية بين طرفين أي أنّ هناك مصـدرا يعطي أوامر تفرض على مجموعة معيّنة من الناس ويجب طاعتها ولا بدّ أن يكون تناسق بين الأوامر والطاعة، بمعنى أنّ الفرد يخضع برغبته وإرادته إلى حدّ أدنى من الأوامر الصادرة عن سلطة معيّنة فلا توجد أيّ تنظيمات اجتماعية لم تستخدم القوة أو تمارس السلطة، بل تعتبر القوة والسلطة من أهمّ مظاهر وجود الدولة، وإن كانت تختلف طبيعة ممارسة القوة بين التنظيمات القديمة والحديثة لاختلاف طبيعة التيارات اجتماعيا واقتصاديا، كما تختلف أيضا شرعية الاعتقاد وللسلطة وسائلها المختلفة ' فأساس السلطة في نظر فيبر هي **الشـرعية** – بمعنى شـرعية العنف والقوة وإصـدار القوانين والأحكام – وبالتالي فانّ لكل سـلطة شـرعية خاصة بها وعلى هذا الأساس قال بوجود ثلاث سلطات مستمدة من شرعيات مختلفة، وهكذا يعبّر مفهوم الشرعية عند فيبر بعدا شاملا لدراسة التنظيم وربطه بالإطار السياسي والاجتماعي، بل يستخدم القوّة ليحدّد الكفاءة للقواعد والأوامر، فتصنيفات فيبر للسلطة تعتمد على أنواع ومصادر معيّنة من الشرعية، فشرعية النظام تدور حول نوعين هما: **الموافقة أو الإجبار**[3]، **فالسـلطة** إذن في نظر فيبر هي القدرة على فرض طاعة الأوامر أي شـرعية ممارسـة العنف من أجل تحقيق المصلحة العامة.

هذا ويذهب ميكيافيلي في كتابه (الأمير) إلى التأكيد حول ضـــرورة الربط بين الســـلطة والعنف لقوله: "**ينبغي للأمير ألاّ تكون له غاية أو فكرة سـوى الحرب ... فهذا هو الفن الوحيد اللازم لمن يتولّى القيادة**"[4]، فميكيافيلي

---

[1]- دانييل هارفيه: سوسيولوجيا الدين: ترجمة درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة، العدد 804، ط1، 2005، القاهرة، ص 97

[2]- المرجع نفسه، ص 98

[3]- عبد الله عبد الرحمان: تطوّر الفكر الإجتماعي، ص 378

[4]- ميكيافيلي: الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر، القاهرة، 2004، ص 77

من خلال قوله هذا يؤكّد على أنّه من وظائف الأمير أن يلجأ إلى العنف، فلكي يحافظ الحاكم على مكانته وسلطته وهيمنته عليه أن يستخدم العنف وكلّ أساليب الهيمنة والسيطرة لأنّ الغاية في نظره هي من تبرّر الوسيلة، فإذا إقتضت الغاية عنفا ينبغي أن يستخدم أيضا العنف كوسيلة للحفاظ على العنف لأنّه من مكوّنات العمل السياسي الذي يتطلّب الفعالية والبقاء.

بينما يذهب **ميشال فوكو** إلى اعتبار السلطة سياسية كانت أو غير سياسية لا تقوم إلاّ في جماعة، وعلى ذلك فإنّ ظاهرة السلطة عموما هي ظاهرة اجتماعية، فليست السلطة السياسية وحدها هي التي تتمتّع بالخاصية الاجتماعية وإنّما يشاركها في ذلك السلطات القائمة في التجمعات الإنسانية الأخرى ويقصد بالسلطة غير السياسية أو السلطة الاجتماعية التوصل من خلال علاقات تقام مع الآخرين إلى الحصول على خدمات الآخرين أو الظفر بطاعته، ومصادر هذه السلطة الاجتماعية متعدّدة كالثراء المادي والمركز الاجتماعي الذي يحتله شخص ما والذي قد يكون ناتجا عن شغله لوظيفة حكومية، وقد يكون مصدر السلطة أيضا هو العلم أو الثقافة أو الفن فكبار العلماء والخبراء والفنانين يتمتّعون بسلطة يمكنهم بواسطتها أن يؤثّروا على سلوك الآخرين[1]، فالعنف في نظر فوكو يتواجد في عدّة مستويات ويرتبط بالسلطة يقول **فوكو**: "**فالسلطة ليست مجرد قوة عنيفة قائمة على المنع والإرغام، إذ لا يشكّل العنف الجوهر الذي به تكون السلطة وبدونه لا يتأتّى لها أن تمارس**"[2]، فالعلاقة بين السلطة والعنف عند فوكو هي علاقة متبادلة، بحيث تحمل السلطة مفاهيم القمع والسيطرة، والإرغام والمنع وتحكمها في ميادين الحياة كالمعرفة والجنس، والقوانين والمؤسسات الطبية والعلاجية وغيرها، حيث تمارس السلطة في تطبيقاتها على نوع من الرقابة.

ويوضح فوكو منطق الرقابة التي تعتمده السلطة بقوله: " **يفترض أن يتخّذ هذا المنع ثلاثة أشكال: تأكيد أنّ هذا ليس مسموحا به، ومنع أن يقال هذا، ونفي وجود هذا، أشكال ثلاث يصعب التوفيق بينها ظاهرا ولكن، هنا يستطيع المرء أن يتصوّر نوعا من المنطق التسلسلي الذي يميّز آليات الرقابة**"[3]، وعليه فإنّ العنف والمراقبة والردع من أهم خصائص النظام السلطوي، فالعنف في خدمة السلطة تستخدمه في حال خرج الفرد عن طاعة أوامرها وقوانينها من أجل نظام واستقامة الحياة المدنية للفرد.

وفي الفترة المعاصرة تذهب الفيلسوفة حنا آرندت إلى تحليل العلاقة بين العنف والسلطة وهذا ما أكّدناه سابقا في تحليلنا للعنف حيث توظّف آرندت مقولة ماكس فيبر وكارل ماركس في علاقة السلطة بالعنف، فمع ماركس –

---

[1]- عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1994، بيروت، ص 44

[2]- المرجع نفسه: ص 53

[3]- ميشال فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، لبنان، بيروت، 1990، ص 94

الدولة تشكّل أداة قمع تمتلكها الطبقة المسيطرة، ومع ماكس فيبر فيعدّ الدولة: سلطة للناس على الناس قائمة على أساس أدوات العنف المشروع بمعنى العنف منظورا إليه على أنّه مشروع[1].

إلاّ أنّ ذلك في نظرها يمنح الدولة شرعية في ممارسة العنف، وهذا ما ترفضه بكونه بداية الأنظمة الشمولية تقول: "**إنّ السلطة والعنف متضادان، ما أن تلاشت السلطة وافتقدت الشرعية تتحوّل دولة القانون إلى دولة العنف والإرهاب أي الدولة الشمولية**"[2]، فالشمولية تعمل على تنشيط الإرهاب بوصفه ممارسة ونشاطا سياسيا.

ولقد أوضحت آرندت الفرق بين العنف والسلطة إذ ترى: "**أنّ السلطة والعنف يتعارضان: فحين يحكم أحدهما حكما مطلقا يكون الآخر غائبا، ويظهر العنف لمّا تكون السلطة مهدّدة، لكنّه إن ترك على سجيته سينتهي الأمر باختفاء السلطة**" ، فالعنف لا يمثّل إلاّ مسلكا من المسالك التي تلجأ إليها السلطة، وهي تحاول صنع المصوغات له لقولها: "**والحديث عن سلطة لا عنفية هراء لا معنى له، إنّ بإمكان العنف أن يدمّر السلطة لكنه بالضرورة عاجز عن خلقها ... أريد فقط أن أشدّد على أنّ العنف لا يمكنه أبدا أن يتحدر عن نقيضه، الذي هو السلطة، وأنّه يتعيّن علينا، لكي نفهم العنف في حقيقته، أن نتفحّص جذوره وطبيعته**"[3]، وعليه فإنّ التمايز بين العنف والسلطة واضح باستعمال القوة، لكن من الصعب الفصل بينهما، لأنّ كل هذه النشاطات والأفعال تدخل في دائرة العنف، فما نسميه ثورة هو استعمال للقوة ودفاع الحكومة أو السلطة هو عنفا وقمعا، لكن الاختلاف في المسوّغ لاستعمال هذه القوة، وهذا ما تنتقده آرندت في الفصل بين هذه المصطلحات تقول: "**إنّ من المخزن في العلوم السياسية عدم التمييز بين كلمات أساسية مثل (سلطة – قدرة –قوة – سيطرة – عنف) فهي جميعا تحيلنا إلى ظواهر تتمايز وتختلف بعضها عن البعض الآخر ومن الصعب عليها أن توجد إن لم يكن هذا التمايز قائما**"[4]، فهذه المصطلحات كلها بمثابة الوسائل التي يحكم بها الإنسان أخوه الإنسان.

فالسلطة بحاجة إلى العنف، حيث عندما تشعر السلطة بالتهديد والانهيار فإنها تسعى إلى استخدام العنف من أجل تأكيد أركانها أما إذا غلب العنف وانتصر على السلطة ستنهار حتما تؤكد ذلك بقولها: " **السلطة لا تحتاج إلى تبرير، إنطلاقا من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السياسية نفسه، ما تحتاج اليه السلطة إنما هو**

---

[1]- حنة آرنت: في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص 31

[2]- المرجع نفسه ، ص 31

[3]- المرجع نفسه ، ص 50 / 51

[4]- المرجع نفسه ، ص 38

**المشروعية... العنف قد يبرر لكنه لن يحوز على مشروعيته"**[1]، فالعنف على علاقة مع السلطة ويكون مشروعا إذا اقتضى نتائج تخدم المصلحة العامة، ولكنه ينفصل عنها في حال أدّى إلى نتائج عكسية وسلبية.

هذا ويذهب بورديو إلى الإقرار على نوع آخر من السلطة وهي السلطة الرمزية وهذه الأخيرة في نظره تمثّل القدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية ومن حيث هي قوّة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية عن العالم أو تحويلها ومن ثم القدرة على تحويل التأثير في العالم، وبالتّالي تحويل العالم ذاته، وهي في النهاية قوّة سحرية تمكّن من بلوغ ما يعادل تأثير القوة الطبيعية والاقتصادية وذلك لما تملك عليه من القدرة على التعبئة، ولكن بورديو يؤكّد على أهمية مشروعية السلطة الرمزية لكي تأخذ طابعا فاعلا في حياة الناس "**إنّ ما يعطي للكلمات وكلمات السر قوّتها ويجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها**"[2]، وعليه فإنّ بيير بورديو يربط بين العنف الرمزي والسلطة الرمزية ويضيف ضرورة اكتساب السلطة للشرعية – شرعية العنف – لقوله: "**إنّ أي نفوذ يقوم على العنف الرمزي او أي نفوذ يفلح في فرض دلالات معيّنة، وفي فرضها بوصفها دلالات شرعية، حاجيا علاقات القوة التي تؤصّل قوته يضيف الى علاقات القوة هذه، قوّة الذاتية المخصوصة أي ذات الطابع الرمزي المخصوص**"[3]، فالسلطة تستخدم كل وسائل القمع التي تمتلكها في جميع المجالات سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو ثقافية....

وعليه فإن الحديث عن السلطة والعنف حديث تعددت فيه آراء المفكرين والفلاسفة، فهناك من يدعو إلى ضرورة وجود علاقة بين العنف والسلطة وتشريعها ممارسة العنف والسيطرة من اجل تنظيم الحياة المدنية، وهناك من يرفض اتّباع السلطة هذا المنهج مهما كانت الأسباب والنتائج.

وعلى ضوء ما سبق تحليله يمكن التطرّق الآن إلى موقف جان بودريار من العلاقة بين السلطة والعنف.

### ثانيا: موقف بودريار من السلطة وعلاقتها بالعنف

يرى جان بودريار أنّ السلطة تستمد قوّتها من السيادة والتمثيل، ومن مبرّرات وجودها السياسة، لذلك يمكن الاعتراض عليها ومواجهتها، ولكن عندما تفقد سيادتها فإنّ هذا سيفتح الباب أمام سلطة أخرى جامحة معارضة لهذا قد تكون ذات أساس تقني تكنولوجي، وحينها تغدو تلك السلطة التي فقدت سيادتها تائهة ليس لها مرجعية مشروعة

---

[1]- حنة آرندت : في العنف ، ص 46

[2]- علي أسعد وطفة: بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، أوت، 2000، ص125

[3]- بيير بورديو : العنف الرمزي، ص 05

تبرز وجودها وأفعالها ولي لها عدوّ حقيقي الأمر الذي يدفعها الى تفريغ عنفها وتمكين سلطتها وهيمنتها على السكان الخاضعين لها[1].

فالسلطة في نظر بودريار تفكّكت في الاصطناع فلم تعد هناك سلطة حقيقية تخدم الواقع، بمعنى أنّ السلطة كغيرها من القيم الاخرى أصبحت خاضعة للواقع الافتراضي والتكنولوجي المعاصر لقوله: "**وبهذا تنتهي السلطة نفسها بالتفكك في هذا الفضاء وتصبح اصطناع سلطة منفصلة عن غاياتها وأهدافها، ومحكومة بمؤثّرات سلطة وباصطناع جمهور**"[2]، حيث أنّ السلطة في ظل التطورات الحاصلة في العالم المعاصر وفي ظلّ تطوّر التقنية أصبحت كغيرها من القيم والمظاهر التي انصهرت في التقنية وأصبحت مجرّد اصطناع وحادت عن غاياتها وأهدافها الحقيقية.

فالسلطة أصبحت في ظل هذا العالم الذي فقد مرجعيته في نظر بودريار تستخدم سلاحا يقوم على الردع والاصطناع والزيف يقول بودريار: "**طالما كان التهديد التاريخي للسلطة يأتيها من الواقع، فقد لعبت لعبة الردع والاصطناع مفكّكة بذلك جميع التناقضات من فرط ما أنتجت من رموز متعادلة، أمّا اليوم حيث يأتيها التهديد من الاصطناع ( تهديد تبخرها في لعبة الرموز )، فإنّ السلطة تلعب لعبة الواقع، لعبة الأزمة، لعبة إعادة صناعة رهانات اصطناعية اجتماعية واقتصادية وسياسية**"[3]، وعليه فإنّ الاصطناع وفوق الواقعية – التي أنتجتها التكنولوجيا ووسائل الإعلام والعولمة في نظر بودريار رادعان لكل مبدأ وغاية وهما يزرعان على السلطة هذا الردع الذي طالما أحسنت استخدامه[4].

وبالتالي فإنّ القمع والعنف هما أساس السلطة وهما مبدآن تتميّز بهما السلطة من قبل وزادت عنفا وقمعا في ظل الاصطناع، فجان بودريار يؤكّد أنّ السلطة القائمة على النظام الرأسمالي عملت على تدمير كل غايات وأهداف الأفراد وعملت على هدم كل القيم الإنسانية لقوله: "**إنّ الرأسمال هو في النهاية أوّل من اقتات طيلة تاريخه، من تدمير كل مرجعية وكل غاية بشرية، وحطّم جميع أشكال التمييز المطلق بين الحق والباطل وبين الخير والشر... إنّه أوّل من لعب لعبة الردع والتجريد والفصل والتغريب**"[5]، فالسلطة الرأسمالية عملت على قمع الأفراد، حيث جعلتهم يشعرون بالغربة في أوطانهم كما عملت على ترسيخ العنف والقمع واختلطت في ظلّها كل القيم والمفاهيم، وكذلك على التلاعب عن طريق مضاعفة رموزها وتسريع لعبة الاصطناع.

---

[1]- سوزان عبد الله ادريس: لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 200

[2]- جان بودريار: المصطنع والاصطناع، ص 73

[3]- المصدر نفسه: ص 74

[4]- المصدر نفسه: ص 73

[5]- المصدر نفسه : ص 73

فالسلطة في ظلّ الاصطناع فقدت مصداقيتها، كما فقدت قيمتها، ما أدّى إلى اختفاءها وانهيار مكانتها وأصبحت بين ثنائية البقاء أو الموت وبين الظهور والاختفاء، وهذا ما زاد من اختلال في القيم وهذا ما أدّى إلى الانهيار السياسي وظهور أنظمة جديدة تعمل على خلق العنف والفوضى يقول بودريار: "**والسلطة هي أيضا لا تنتج منذ زمن طويل غير رموز مشابهتها، وبذا فانّ ما ينتشر فجأة هو صورة أخرى عن السلطة: صورة طلب جماعي لرموز السلطة... وكلّ الناس يشاركون في ذلك بدرجات متفاوتة ووسط رعب هذا الانهيار السياسي، ولا يتبقّى من لعبة السلطة غير الوسواس النقدي للسلطة – وسواس موتها ووسواس بقاءها بعد موتها، وذلك بالتدريج شيئا فشيئا مع اختفاءها، وعندما تختفي السلطة كليا تقع منطقيا في الوهم الهذياني الكامن للسلطة ... إنّها كآية المجتمعات بلا سلطة: هي التي سبق وأدّت إلى الفاشية**"[1]، وبهذا المعنى تصبح السلطة محل جدل بين الأفراد، فهناك من يريد التحرّر منها وهناك من يعمل على إعادة إنتاجها في الوقت نفسه فمن خلال العنف، الذي تمارسه هو ما يفتح الرغبة لدى الأفراد على التحرّر منها وهذا ما يشير إليه بودريار بقوله: "**إنّ ما يرغب فيه الكل هو التحرّر من السلطة وإعادة إنتاجها في ذات الوقت، أي العيش داخل جدلية موت / بقاء السلطة**"[2]، فالفرد أصبح يعيش في حالة من التيه ما بين المطالبة بوجود سلطة تحكمهم وتنظم شؤون حياتهم وبين المطالبة بإنهائها والتخلص من سيطرتها وهيمنتها ومن آلياتها التي تقوم على العنف والردع والسيطرة من اجل الحفاظ على مكانتها وتثبيت دعائمها.

كما يربط بودريار السلطة بالمعرفة، مؤكّدا أنّ هناك تناقض انفجاري بين المعرفة والسلطة حيث أنّ السلطة فقدت دورها في كونها تعمل على تنظيم المعرفة، وإنّما أصبح العكس حيث انقلبت المعرفة بتوجيه تساؤلاتها ضد السلطة نفسها، ويذهب بودريار إلى اعتبار أنّ الجامعة اليوم فقدت مصداقيتها في تقديم المعرفة فالسلطة والمعرفة يتواطئان ضد المجتمع لقوله: "**انقلاب المعرفة بتوجيه تساؤلها ضدّ السلطة نفسها: تناقض انفجاري بين المعرفة والسلطة أو انكشاف تواطؤهما، وهو نفس الشيء في الجامعة ... هربت السلطة نفسها بعد المعرفة وأصبحت بمنأى عن إدراكها، أسقطت السلطة نفسها بنفسها وفي مؤسسه غدت مترجرجة، بلا مضمون معرفي، وبلا بنية سلطة واستمراها اصطناعي كاستمرار الثكنات والمسارح: يستحيل الانفجار الهجومي، فلا معنى إلاّ لمن يسقط الاهتراء، بتعزيز جانب المحاكاة الساخرة والمصطنع والتلاعب بالمعرفة والسلطة المحتضرتين**"[3]، فالسلطة تعمل على قمع وردع كل ما هو من الجامعة – ترفض المعرفة – وغير مقتنعة بها في نظر بودريار لأنّها تعرف في سرها أنّها ليست

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع ، ص 74 / 75

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 42

[3]- جان بودريار: المصطنع والاصطناع، 227 / 228

غير مجال لاستقبال ومراقبة ابناء عمرية بكاملها وبالتالي ليس عليها غير أن تختار نخبتها من خارج الجامعة فالمرجعية الجامعية مرجعية مهترئة ميتة تعود إلى سلطة بدورها مهترئة [1].

وعليه فإنّ السلطة في نظر بودريار في ظل الاصطناع تلاشت وأصبحت هناك سلطة اصطناعية تزيد خوفا ورعبا واشدّ عنفا من السلطة الحقيقية يقول: "**السلطة تتلاشى، لقد تلاشت السلطة، فلم يعد حولنا ابدا غير شواخص السلطة، ولكن الوهم العفوي بوجود السلطة لا يزال يحكم النظام الاجتماعي، وخلفه يزداد الرعب الخفي وغير المرئي، رعب الرقابة، رعب القانون النهائي**"[2]، ويتّضح من هذا القول أنّ مبدأ القوة والسلطة قائم بحسب بودريار على الانبهار والافتتان الخطير بمدى قوّة السلطة من جهة، وبتلاشيها من جهة أخرى فهي عندما تتلاشى فإنّ المجتمع لن يكون مستقيما، وسيعيش حالة من التوتر لأنّ سلطة أخرى حلّت مكانها ولكنّها اعنف من الأولى وبالتالي يصعب إنهاء هذا الدوران المصطنع الذي يعمل على اختفاء السلطة وانهيارها إلاّ بإيجاد نظام جديد يردّ الأحداث إلى منطق العقل وإلاّ تحوّلت السلطة إلى مجرّد وهم يحكم النظام الاجتماعي بحيث يزداد الرعب والعنف الحقي والغير المرئي والقائم على فكرة المراقبة وعليه ليست المؤسسات الاجتماعية الكلاسيكية فقط هي التي تحتكر السلطة وتنزع إلى عملية ضبط الخطاب وصناعته على مقاسات نمطية، وبأهداف إيديولوجية ظاهرة وباطنة، بل إنّ مؤسّسات الإعلام والاتصال أيضا وخاصة بعد الطفرة المعلوماتية وما أحدثته من تغيّرات جذرية على مستوى الوعي والفعل الإنسانيين، تمارس أشكالا من العنف والتسلّط خاصة في الخطاب.

وإذا كان المجتمع بسلطاته يمارس نوعا من المراقبة وإعادة الضبط والتعديل المستمر للخطاب، حيث يظل إنتاجه خاضعا لضوابط اجتماعية صارمة، فإنّ عملية ضبطه صارت بعدما أضحى تقنية متطورة من خلال تكنولوجيا الاتّصالات المعاصرة تتّخذ بدورها صورا جديدة تقذف به إلى مآلات متعدّدة تتأرجح بين حضور السلطة وغيابها فتشخّص تارة في شكل قوة تنقلب إلى عنف مادي وتختفي معالم مسرحها وتنقلب إلى عنف رمزي تارة أخرى[3].

وعليه فإنّ بودريار يتحدّث عن السلطة الإعلامية وإيديولوجيتها حيث أنّ الصورة الإعلامية التي تنشأ في الأذهان ليست بالصورة الحقيقية لما يجري في الواقع، إنّما هي نتاج ما تصوّره وسائل الإعلام وتتلاعب من خلاله في خيال الأفراد، فالصورة ليست –كما أكّدنا سابقا – بريئة وحيادية وواقعية إنّما هي خاضعة للسلطة الإعلامية والتي بدورها خاضعة للسلطة للسياسية فوسائل الإعلام وخطاباتها خاضعة للسلطة وتعمل على الردع والعنف خاصة في

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع : ص 228

[2]- المصدر نفسه ، ص 230

[3]- مصطفى بوقدور: سلطة الخطاب في الفضاء المعلوماتي، قراءة في منطق السلطة الافتراضية، مجلة تبين، العدد 11 /3، 2010، ص 36

مجال اللغة وفي مجال تبادل الخطاب والرسائل بين المرسل والمتلقي يقول بودريار: "**ويستلزم اختلاط الوسيط بالرسالة الدمج بين المرسل والمرسل إليه، وهو ما يرسّخ اختفاء كلّ البنى الثنائية والقطبية التي تبني التنظيم الاستدلالي للغة على تعيين نقطة الانطلاق، ولا يعود هناك مؤسسة للسلطة بين المرسل والمتلقي، فالسلطة غير محدّدة المصدر ولا يعرف أصلها وإنّما هي دورة لا متناهية بين موقعي المسيطر والمسيطر عليه لتخفي السلطة بمعناها الكلاسيكي، فدوران السلطة في الخطاب الشبكي يقتضي على أيّ موضعة للمؤسسات والأقطاب، ولا تعود شرعيتها مستمدة من وضعية انطولوجية وجودية هرمية، أي من الذي يعلو شأنها، أو يملك قوّة أكبر، وإنّما من سلطة شبيهة بسلطة المحلّل النفسي يستمدّها من المحلل نفسه وضمن هذا الانتقال بين المحلّل والمحلّل تضيع السلطة وتتحوّل إلى تلاعب كامل، لكن من دون ضياع مفعولها، إنّ اصطناع قلب الأقطاب أو دمجها هو الخدعة العبقرية الكائنة في سرّ كل خطاب للتلاعب، لذلك يكمن سر كل سلطة جديدة اليوم وفي كلّ الميادين في محور مسرح السلطة، وهو ما ينجم عنه هذه الغالبية الصامتة المميّزة لعصرنا**"[1]، فالسلطة الإعلامية أصبحت تركّز بشكل كبير على فكرة الوسيط بدلا من الإطار السياسي والاقتصادي والثقافي الأوسع لعملية الاتّصال، فهي تتجاهل الإيديولوجيات والقضايا الأساسية المتعلقة بالسلطة الاقتصادية والسياسية والمؤسسية كما تقوم على فكرة التلاعب الكامل بعقول الأفراد وهذا ما ينتج عنفا وهيمنة على المتلقين في جميع الميادين.

فالسلطة في هذا المجال هي سلطة عنيف – تمارس العنف – لأنّها تستحوذ على وسائل الإعلام وتفقدها وظيفتها الأساسية ومصداقيتها عن طريق التلاعب بالخطابات المقدّمة من طرفها عن طريق الصورة مثلا، وذلك لاعتمادها على الطابع المصطنع المحاكي للواقع وهذا ما تمّ تأكيده سابقا.

وعليه فانّ المشكلة برأي جان بودريار تبدأ عندما يبدأ الإفراط في الواقع من قبل السلطة لأنّ ذلك سينقلب ضدّها يقول بودريار"**تعجز السلطة عن رفع تحدّي التصنّع، لأنّ إستراتيجية التصنّع هي جعل الواقع والوهم شيئا واحدا وهذه هي الجريمة الأكثر خطورة ما دامت تلغي الاختلاف الذي هو عصب ما يبنى عليه القانون**"[2]، فالسلطة تلغي كل ما هو حقيقي واقعي، والرأسمالية في نظر بودريار باعتبارها سلطة اقتصادية جاءت من اجل فرض سيطرتها وتأكيد أهمّيتها قامت بتحطيم كل ما هو صادق وكل ما هو إنساني، كما ألغت الفوارق بين الصدق والكذب، وبين الخير والشر وعملت على خلق المفاهيم القيمية بغية تحقيق مبدأ التبادل الذي يشكّل أساس سلطة

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 84 / 85

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 40

الرأسمالية، وبالتالي فإنّ السلطة تبالغ في نظر بودريار بالواقعية وتدّعي الصدق ونشر الخير والقيم بين أفراد المجتمع لكن عملت على العكس من ذلك حيث سعت إلى فبركة الأحداث وتشويهها ونشر العنف والردع بين أفراد المجتمع.

وعليه نستنتج من خلال رأي بودريار حول السلطة وعلاقتها بالعنف، أنّ العدو الحقيقي للسلطة هو خطاب الواقع والحقيقة والدليل على ذلك في نظره هو مساهمتها في اصطناع الأحداث وفبركتها من خلال تضليل الرأي العام واصطناع رموز وهمية تخفي الحقائق لقوله: "**إنّ سلاح السلطة الوحيد وإستراتيجيتها في تأهيل إعادة ضخّ الواقعي في كلّ مكان وإقناعنا بواقعية الاجتماعي وحقيقة الإنتاج والاقتصاد هو إنتاج خطاب الأزمة ولكن أيضا لما لا؟ – إنتاج خطابة الرغبة "عيشوا رغباتكم على أنّها الواقع ذاته: هذا هو شعار السلطة المطلق لأنّه في حال لا يحيل على أيّة مرجعية أو واقع، يكون الخلط بيم مبدأ الواقع ومبدأ الرغبة أقل خطورة من الواقع الفائق المعدي**"[1]، وعليه فإنّ السلطة تلجأ إلى ممارسة العنف والردع من خلال رفضها لكلّ ما هو واقعي وأصبحت تصطنع الحقائق وتعمل على الفبركة والخداع من اجل تثبيت مكانتها وصدارتها في المجتمع أو في العالم ككل، حيث أصبح الإنسان يعيش في الوهم والزيف، فالسلطة تخبره أن يعيش هذا الزيف وكأنّه الواقع دون التدخّل أو النقد في مبادئها وقيمها وإذا تكلّم الفرد تستخدم نفوذها وعنفها ضدّ ما هو أقلّ منها سلطة، وهي تعمل على نشر قيمها وعنفها من خلال التقنيات المتطورة والوسائل التكنولوجيا المختلفة.

وعليه فان بودريار من خلال حديثه عن السلطة والعنف، عمد على تحليل الواقع وتعرية الحقائق الخفية التي تكمن خلف الخطابات التي يستخدمها أصحاب السلطة وصانعوا القرارات والتي يردّها بودريار إلى مرجعيات فردية تعتمد على آليات التصنيع وخلق الواقع الافتراضي البديل عن الواقع الحقيقي.

فهو بذلك يكشف لنا من خلال تحليله عن الجانب الخفي والطابع التدميري الاستغلالي لتلك الخطابات السلطوية المضللة.

ومنه يتضح أنّ السلطة في نظر بودريار تقوم على الوقاية والردع والرقابة ولكنّها تحوّلت إلى سلطة معطوبة رمزيا ضعيفة وعاجزة، وهذا ما تجسّد في ضعف القوة العالمية التي كشفت عنه أحداث تفجيرات الحادي عشر من أيلول والذي يطلق عليه بودريار جحيم السلطة أو السلطة الجهنّمية، وذلك هذا الحدث يمثّل في نظره تحدّيا رمزيا من خلال ردّ الفعل هذا إلى الإذلال والاهانة وكانت السبب في قيام إرهاب مضاد للردّ على ذلك الذّل وإخفائه.

وهذا ما يحيلنا إلى الحديث عن الإرهاب وعلاقته بالعنف وعن هشاشة النظام العالمي في نظر بودريار من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية:

[1]– جان بودريار : الفكر الجذري ، ص 41

- **ما مفهوم العنف الرمزي عند بودريار ؟ وما علاقته بالارهاب ؟**
- **كيف انتقد بودريار النظام العالمي ؟**
- **كيف حلّل بودريار احداث 11 سبتمبر ؟ وما موقفه منها ؟**
- **وما هي النتائج التي طرحها حول هذا العنف القائم ضدّ السلطة السياسية ؟**

### ثالثا / بين العنف الرمزي والإرهاب وهشاشة النظام

بالرغم من اختلاف الآراء في تفسير العنف وأسبابه ودوافعه، وأهدافه القريبة والبعيدة، فانّ اغلب علماء الاجتماع والفلاسفة والانثروبولوجيين متّفقون على أنّه ظاهرة اجتماعية وانّه آلية من آليات الدفاع عن الذات ضدّ المخاطر التي تواجه الإنسان من أجل البقاء والاستمرار في الحياة وأنّ هذه الآلية الدفاعية هي إحدى الطاقات الغريزية الكامنة في الكائن الحي التي تستيقظ وتنشط في حالات دفاعية أو هجومية يستوي فيها الانسان والحيوان على حدّ سواء [1]، ولقد سبق وأن تطرّقنا إلى مفهوم العنف وعلاقته بالسلطة ورأينا كيف عالج بودريار هذا المفهوم، وكيف حدّد أنواعه وخلفياته، مبرزين كيف ربط العنف بالسلطة وما آلت إليه الحضارة المعاصرة، حيث وصف هذه الحضارة بأنّها تعيش تحت وطأة عنف العالمي، وهذه الإشكالية ارتبطت بنظره بمشكلة العولمة، وكذلك تنامي وانتشار ثقافة الاستهلاك وكذلك بتطوّر وسائل الإعلام، فبودريار بصفة عامّة يشدّد على رفضه للعنف بشتّى أنواعه ويحاول تحليل الأسباب والعوامل التي تؤثّر في ظهوره في الحضارة المعاصرة وهذا ما تم التطرق إليه مسبقا حيث أبرزنا كيف تعيش الحضارة المعاصرة أزمة في القيم سببها العنف الذي ولّدته التكنولوجيا والعولمة ووسائل الإعلام بمختلف مظاهرها.

وبهذا فإنّ بودريار يتحدّث عن العنف الرمزي ويربطه بفكرة الإرهاب وبهشاشة النظام العالمي الذي أدّى إلى انتشار الرعب والعنف والفوضى في العالم المعاصر.

وبالتالي فانّ العنف يطغى على المشهد العالمي الحالي بوصفه سلوكا غير سوي وغير قانوني وغير أخلاقي يستخدم القوة وشتّى ضروب القسوة والوحشية من أجل تحقيق غاياته، والإرهاب يمثل أحد مظاهر العنف ما جعل الاثنين يتقاربان في المفهوم والماهية.

حيث أكسب مفهوم العنف دلالات جديدة اليوم بارتباطه بالمعنى الحقوقي الحديث للكلمة وأصبح قريبا من معنى القوة والشدة وهو ليس مجرد فعل إرادة بل يتطلب وجود شروط وظروف مسبقة وممارسة له وأهمها السلطة والقوة وأدواتها القمعية وتبريراتها الأيديولوجية التي تستمد منها شرعيتها[2].

---

[1]- ابراهيم الحيدري : سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ص 17

[2]- المرجع نفسه : ص 20

أما كلمة إرهاب وإرهابي فهما كلمتان حديثتان في اللغة العربية، وقد اشـــتقت كلمة إرهاب من (رهب) بمعنى خاف وفزع ورعب[1].

وهذا الرعب إنّما هو ناجم عن فعل عنف وقســـوة وتهديد بالقوّة، وقد خلت معاجم اللغة العربية القديمة من كلمة إرهاب غير أنّ الكلمة وردت في القران الكريم بعدّة معان منها الخشـــية والتقوى والرهبة وكذلك الخوف والرعب حيث ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: "**وإيّاي فارهبونِ**"[2]، كما جاءت بمعنى الرعب والفزع قوله تعالى "**واضْمُمْ إليك جناحك من الرَّهبِ**"[3] وعليه فإنّ كلمة **أرهب** في جميع سور القران الكريم تعني الخوف والفزع والذعر

والتعريف الدولي للإرهاب يقصـد به الأعمال الإجرامية التي تثير الرعب وتسـتخدم العنف ووسـائل الإكراه المادي والمعنوي لفرض رأي أو تحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية أو ثقافية[4].

ومن الممكن تقديم تعريف إجرائي شـــامل للإرهاب من خلال ما ينطوي عليه من انتهاك القوانين الإنســـانية، فالإرهاب هو كل عمل عنف مسلّح يرتكب بغرض سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو إيديولوجي أو ديني ينتهك المبادئ العامة للقانون الإنساني، التي تحرّم استخدام وسائل وأساليب وأدوات عنف قاسية أو مهاجمة أهداف مدنية بريئة دون أن يكون لذلك ضـــرورة ماسّـــة، والإرهاب هو رعب تحدثه أعمال عنف قصـــدية كالقتل والاغتيال وإلقاء المتفجّرات والسيارات المفخّخة وأعمال التخريب والإبادة وغيرها وهو غالبا ما يكون عنفا سياسيا باعتباره سلوكا غير منضبط يخرج عن القيم والمعايير الإنسانية وكذلك عن وسائل الضبط الاجتماعية العرفية والوضعية[5].

فالإرهاب في نظر جان بودريار مرتبط ارتباطا شديدا بظاهرة العولمة لقوله: "**ليس الإرهاب الراهن حفيد تاريخ تقليدي للفوضى والعدمية وللتعصّب، إنّه معاصر للعولمة**"[6]، فالإرهاب في نظر بودريار مرتبط بقيم العولمة وما تخلّفه من آثار سلبية على الأفراد والمجتمعات.

فالإرهاب الجديد في نظر بودريار هو إرهاب التقنيات والتكنولوجيا المعاصـــرة وهو في نظره عبارة عن إرهاب يمارس عنفا رمزيا على الأفراد ممّا يؤثّر في قيمه وسـلوكياته لقوله: "**علينا أن ننتبه إلى أنّ إرهابا جديدا قد ولد شـكل من الفعل الجديد الذي يمارس اللعبة ويستحوذ على قواعدها كي يتمكّن من التشويش عليها ... إنّما استحوذوا**

---

[1]- ابن منظور: لسان العرب، باب رهب، ص 436

[2]- النحل: الآية 51

[3]- القصص، الآية 32

[4]- احسان محمّد الحسن: علم اجتماع العنف والارهاب، ط 1، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، 2008، ص 25

[5]- ابراهيم الحيدري : سوسيولوجيا العنف والارهاب، ص 33

[6]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 71

**على كافة أسلحة القوّة المهيمنة، المال والمضاربات في البورصة، التقنيات المعلوماتية وتقنيات الطيران، ضخامة الحدث والشبكات الإعلامية، وقد تمثّلوا كل شيء في الحداثة وفي العولمة"[1]**، فالإرهاب الجديد هو إرهاب معاصر صنيع العولمة وتقنياتها وعنفه عنف رمزي ينتقل في نظر بودريار عن طريق وسائل الإعلام وأنظمة العولمة.

وعليه فإنّ الإرهاب الجديد في نظر بودريار تغيّر مفهومه عن الإرهاب السابق الذي يقوم على عمليات الانتحار على أرض الواقع وتحوّل إلى إرهاب رمزي افتراضي يخصّ أصحاب النفوذ وأصحاب رؤوس الأموال لقوله: "**كان الإرهاب الانتحاري إرهاب فقراء أمّا هذا الإرهاب فهو إرهاب الأغنياء، وهذا ما يخيفنا على وجه الخصوص: ذلك أنّهم أصبحوا أغنياء ( فلديهم كلّ الوسائل ) دون أن يكفّوا عن إرادة القضاء علينا. حقّا إنّهم، حسب سلم قيمنا يغشّون: فليس من اللعب في شيء أن يراهن المرء على موته، سوى أنّهم غير معنيين بذلك فضلا عن أنّ قواعد اللعبة لم تعد ملكنا"[2]**، فهذا النوع من الإرهاب في نظر بودريار أخطر من الإرهاب التقليدي لأنّه يقوم على الغش والخداع والزيف ويستخدم كلّ الطرق والوسائل المتطوّرة لخلخلة سلم قيمنا وأخلاقنا.

وعليه فإن بودريار يربط فكرة الإرهاب بالصورة الإعلامية – إرهاب الإعلام – وانّ العمل الإرهابي يصطنع الأحداث ويعيد بعث الصور من جديد لقوله: "**علينا أن نحتفظ بوقع الصور هذا وبسحرها لأنها شئنا أم أبينا هي مشهدنا البدائي ولقد كان من شأن أحداث نيويورك أنها في الوقت الذي جذرت علاقة الصورة بالواقع وفي حين كنّا نواجه بلا انقطاع وفرة الصور العادية وشلالا لا يتوقف من الأحداث المصطنعة فإنّ العمل الإرهابي في نيويورك يعيد بعث الصورة والحدث في آن واحد"[3]** وعليه فإنّ الإرهابيون في نظر بودريار يستغلّون الزمن الحقيقي للصور وبثّها العالمي الفوري، فالإرهاب استملك المضاربة في البورصة والإعلام الالكتروني، حيث أصبح دور الصور شديد الغموض، وجعلت من الحدث أسيرا لها، فوسائل الإعلام الجماهيرية تمارس في نظره إرهابا خطيرا تقوم على استهلاك الصورة والحدث، بمعنى تمتصّه وتدفع به بعد ذلك للاستهلاك ويؤثّر بذلك تأثيرا ذو وقع حاد على المتلقّي.

ومنه فانّ بودريار يربط الإرهاب بوسائل الإعلام الجماهيرية وأنّ هذه الأخيرة هي من تعمل على الإعلان عن العنف والإرهاب الذي يحدث في العالم وتعمل على خلق وتزييف الوقائع والأحداث لقوله: "...**أي عنف يمكن أن يغفر لهم لو لم تعلن عنه وسائل الإعلام الجماهيري، لم يكن للإرهاب وجود لولا وسائل الإعلام الجماهيرية، سوى أن كل هذا وهمي، ليس هناك استخدام جيّد لوسائل الإعلام، فوسائل الإعلام تؤلف جزءا من الرعب وهي تقوم**

---

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب ، ص 21

[2]- المصدر نفسه ، ص 24

[3]- المصدر نفسه ، ص 26 /27

**بدورها في هذا الاتجاه أو ذاك"**[1]، وعليه فإنّ التطوّر الإعلامي والتكنولوجي المعاصر كان له الدور البارز والأساسي في تضخيم الأحداث، ومن أبرزها حدث الحادي عشر من سبتمبر وهو حدث تفجير البرجين العالميين والذي عمّت آثاره جميع أنحاء العالم إلى يومنا هذا.

وعليه فانّ انتصار الإرهابيين في نظر بودريار إنّما يرجع إلى مدى تضاعف قوّة السلطة التي تنتمي إلى عالم المعلومات والفضاء والصور الرقمية يقول بودريار: "**وجه آخر لانتصار الإرهابيين يكمن في أنّ كل الأشكال الأخرى للعنف وزعزعة استقرار النظام تتضافر لصالح إرهاب معلوماتي، إرهاب بيولوجي، إرهاب الإنتراكس والشائعة"**[2]، وهنا يتبيّن أهميّة التكنولوجيا بتقنياتها المتطوّرة في خدمة مصالح الإرهابيين بحيث ينتج عنه إرهاب متعدّد الأشكال باختلاف المجالات التي يمارس عمله فيها.

والإرهاب في نظر بودريار عمل على كسر النظام العالمي كما افقده قيمه باعتباره رد فعل على ما يقوم به هذا النظام لقوله: "**تراجع في الإنتاج، وفي الاستهلاك وفي المضاربة، وفي النمو كل شي يجري كما لو أنّ النظام العالمي يقوم بتراجع استراتيجي، بإعادة نظر مؤلمة في قيمه – كرد فعل دفاعي فيما يبدو على صدمة الإرهاب، لكنّها تستجيب في الأساس لأوامره السرية – انتظام إجباري ناشئ عن فوضى مطلقة لكنّه يفرضها على نفسه، مستبطنا بمعنى ما هزيمته الخاصة به**"[3]، وعليه فإنّ الفعل القمعي الذي يقوم به النظام العالمي يسير في نفس اللولب غير المتوقع الذي يسير فيه الفعل الإرهابي، ولا احد يعرف أن يستوقفه وما هي نتائجه وانقلاباته فالإعلام والصورة لم يتركا مجالا للتمييز بين المذهل والرمزي، وبين الجريمة والقمع، وهذا التدفّق العصي عن السيطرة لقابلية الانقلاب هو الانتصار الحقيقي للإرهاب في نظر بودريار.

إذن فان الانتصار الحقيقي في نظر بودريار هو انتصار مرئي في التفرّعات والتسلل الخفي للحدث لا في الركود المباشر الاقتصادي والسياسي والمالي وفي البورصة لمجمل النظام وفي الانحسار الأخلاقي والسيكولوجي الذي ينتج عنه: "**الانتصار هو انحسار نظام قيم إيديولوجية الحرية وحرية التنقل ... الخ، الذي يؤلف مفخرة العالم الغربي والذي يعتمد عليه ليمارس سيطرته على بقية العالم** "[4]، فالإرهاب قضى على القيم الغربية، خاصة منها قيمة الحرية التي يدّعي أنّه من يمتلكها ويطبقها على أرض الواقع، فالحرية بمثابة مفخرة العالم الغربي في طريقها إلى الانمحاء في ظل الإرهاب وهذا ما أدّى إلى هشاشة النظام العالمي وفقدانه للسيطرة.

---

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب ، ص 29

[2]- جان بودريار : ذهنية الإرهاب، ص 36

[3]- المصدر نفسه ، ص 36

[4]- جان بودرريار : روح الارهاب، ص 30

فالإرهاب أفقد النظام العالمي قيمه وأماته موتا طبيعيا كما أفقده كل خصـــوصـــياته، فالثقافة الغربية في نظر بودريار أصبحت ثقافة تحتضر في جميع المجالات يؤكّد ذلك بقوله: "**إقرار بدناءة ثقافتنا المحتضرة، لكنّه أيضا إقرار بفشل كل عنف منافس أو يظن نفسه كذلك ... إنّها لعبة واسعة إمّا أن يخسر فيها المرء كل شيء أو يربح كل شيء، إنّ الخصوصية بانتحارها تنحر الآخر في الوقت نفسه بوسعنا القول إنّ الأفعال الإرهابية قد نحرت الغرب تماما، موت مقابل موت، لكنّه مغيّر بالرهان الرمزي**"[1]، وهذا يعني أنّ النظام العالمي والذي يعدّ الإرهاب أحد مظاهره قام بردّ فعل للعنف العالمي لكنّه عنف رمزي حيث افقد خصوصية الغرب وقيمه.

وعليه فانّ بودريار يربط هشـــاشـــة النظام العالمي بالحدث الإرهابي الكبير، ألا وهو حدث انهيار برجي مركز التجارة العالمي في 1 ســبتمبر 2001، وهذا الحدث يعدّه بمثابة الحدث الرمزي الأكبر والذي يبرهن على هشـــاشـــة النظام العالمي يؤكّد ذلك يقوله: "**إنّ انهيار البرجين هو الحدث الرمزي الأكبر، تصـــوّروا لو أنّهما لم ينهارا أو لو أنّ واحدا منهما قد انهار فقط، لم يكن الأثر ليكون هو نفســـه الحاصـــل من انهيارهما معا على الإطلاق والبرهان الساطع على هشاشة القوة العالمية لم يكن ليكون هو ذاته**"[2]، فهذا الإرهاب في نظر بودريار هو إرهاب رمزي يدلّ على هشاشة النظام العالمي وفشل سياسته الردعية والقائمة على العنف والخوف والرعب.

ولأنّ هذا الإرهاب رمزي فانّ جان بودريار يرفض إرجاعه إلى أيّ حضـارة أو دين محدّد وهذا ما أكّدناه سـابقا في حديثنا عن العولمة وعلاقتها بالإرهاب وكيف حلّل وفكّك الارتباط الشـرطي بين مفهوم الإرهاب والإسـلام الذي تروّج له وسـائل الإعلام الغربية الحاقدة للإسـلام كدين وكحضـارة، فالإرهاب لا يمتّ بصـلة إلى أيّة حضـارة أو دين محدّد، ولا سـيما عندما يتم اسـتهداف أبرياء ومواطن مدينو آمنة، بل يكمن السـبب وراءه في التنافس بين عدّة قوى متصـارعة أي مواجهة بين ثقافة عالمية مهيمنة وبين بقية الثقافات، فالعنف إذا يعبّر عن شـراسـة الإنسـان وعدوانيته ويمثّل انعكاسـا لبنية المجتمع وثقافته، إذ لا يوجد مجتمع خال من العنف، والكلام عن صـراع الحضـارات برأي بودريار هو كلام مبسّط يختزل المشكلة ولا يبيّن السبب الحقيقي لها.

وبهذا فانّ جان بودريار يحلّل أحداث ســـبتمبر ويعتبرها أهمّ حدث إرهابي خلق عنفا رمزيا ومن خلال تحليل لظاهرة العنف وأنّ هذه الأحداث هي أهمّ حدث عنيف افتتح به هذا العصـــر ألا وهو تفجيرات أبراج مانهاتن، لهذا أخذ هذا الحدث العالمي اهتماما واسـعا منه بوصـفه أبرز مثال على العنف المعاصـر ويسـمّيه **بأمّ الأحداث** وهو عمل إرهابي وكارثة إنسانية لا أخلاقية ساهمت في التأثير السلبي على القيم العالمية.

---

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب ، ص 57

[2]- المصدر نفسه ، ص 39

## المبحث الثالث: أحداث 11 سبتمبر وموقف جان بودريار منها

عملت أحداث 11 سبتمبر على خلق ونشر العنف المعاصر بمختلف أنواعه، ما أدّى إلى اهتمام بودريار بهذه الظاهرة التي عملت على التغيير في نظام وسلم القيم، باعتبار أنّ مشكلة العنف عامة كونها الظاهرة الأشدّ خطرا وفتكا بالبشرية ولا سيما في العالم المعاصر الذي يشهد انتشارا واسعا بأشكال متعدّدة، وبهذا عمل جان بودريار على تحليل هذا الحدث الذي يعتبره حدثا فريدا من نوعه وانّه من ساهم في خلق العنف والفوضى وإبرازه للنتائج التي تمخّضت عن هذا الحدث.

### أوّلا / قراءة جان بودريار لأحداث 11 سبتمبر

يتّفق العديد من الفلاسفة المعاصرين الذين عملوا على تحليل العالم المعاصر في جميع المجالات على أن القرن العشرين هو قرن الأزمات بكونه يتميّز بأحداث عنيفة وخلل في المنظومات الكبرى خاصة منها منظومة القيم، فأهم حدث تميّز به هذا القرن هو حدث الحادي عشر من سبتمبر وهو الحدث البارز في هذه الفترة والمتمثّل في انهيار برجي التجارة العالميين الذي يعتبره جان بودريار بأنّ أزمة كوكبية تقوم على تقوم على اختلال موازين القوى العالمية التي شكّلت أزمة سبقت الحدث ثم تلته، وعليه فانّ هذا الحدث بمثابة أزمة كونية على حدّ اعتبار **ادغار موران** لها وأنّ أمريكا هي التي تُحدث الخلل وتنشر الفوضى والعنف في جميع أنحاء العالم.

فإنّه لمشهد فظيع ... في 11 سبتمبر، كانت شبكة **سي إن أن** تنقل على الهواء مباشرة كيف اصطدمت طائرة بأحد البرجين التوأمين لمركز التجارة العالمي في نيويورك وأُعِيد بثّ هذا المشهد إلى العالم بأسره يقول **يفجيني بريماكوف** وهو رئيس وزراء روسيا الأسبق في كتابه ( العالم بعد 11 سبتمبر وغزو العراق ): "... **وقبل أن أجد الفرصة حتى لإدراك أنّ ما يجري هو كارثة جوية حقيقية في أغلب الظن أنّني لم أكن الوحيد الذي ومضت لديه هذه الفكرة في بادئ الأمر، صرحت المذيعة بغتة قائلة: أنظروا هذه الطائرة الثانية تخترق ناطحة السحاب المجاورة، الحريق ... النيران تنتشر في الواجهة، وتنهار ناطحة السحاب أمام سمعنا وبصرنا بينما تتهاوى الأخرى كالأشلاء بعدها، وبقي في (التوأمين) آلاف الناس الذين لقي أكثرهم حتفهم**"[1]، فهذا الحدث عبارة عن كارثة عالمية تسبّبت في قتل العديد من الأشخاص الأبرياء، وهي عبارة عن أكبر حدث إرهابي حدث في التاريخ وأكبر حدث يعبّر عن العنف الذي يشهده العالم المعاصر.

[1]- يفجيني بريماكوف : العالم بعد 11 سبتمبر وغزو العراق، ترجمة عبد الله حسن، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2004، ص09

ويرجع العديد من المفكرين والفلاسفة إلى أنّ هذه الاعتداءات بمثابة صراع بين الإسلام وأمريكا، **فدومنيك شوفالييه** Dominique Chevallier ( 1956م / 2012م ) مثلا يرى أن هذا الحدث عبارة عن نموذج فريد من نوعه في تاريخ التضحيات إن صحّ التعبير، وأنّ الرأي العام الغربي مندهش أمام الدوافع التي تفسّر الاعتداء الذي تعرّضت له الولايات المتحدة الأمريكية، لأنّه تعوّد على التضحية من أجل الوطن والدول، في حين أنّ الإسلاميين مفترضين ضحوا بأنفسهم دينيا وتحت وطأة العقيدة الإسلامية تحديدا، الأمر الذي يتجاوز الحدود الجغرافية العربية والغربية، ومهما يكن من أمر ليس هناك ما يبرّر في تقديره نوع الاعتداء الذي راح ضحيته أبرياء لا ذنب لهم يقول: "**إنّ المطلوب من الجميع عدم الوقوع في بساطة الطرح وتناول الإيديولوجيين الجاهزين ونحن لسنا بصدد صراع بين الإسلام والغرب كما يقول الكثير في البلدان الأوروبية والعربية الإسلامية على السواء، والرئيس الأمريكي بوش ارتكب خطا جسيما لمّا تحدّث عن الحرب الصليبية الجديدة ووقع في فخّ الإسلاميين اللذين يتحدّثون عن الأمر نفسه عند التهجّم على الغرب بصفة مطلقة**"[1]، فهذا الحدث أحدث خلخلة بين معتقدين دينيين مختلفين وأحدث صراعا بين حضارتين ما أدّى إلى التضحية بناس أبرياء وما أدّى إلى خلق الخوف والرعب بين الأفراد والمجتمعات.

وبهذا فانّ بودريار يرى بأنّ حادثة الحادي عشر من سبتمبر ألفين وواحد كانت بمثابة إعادة الحضور القوي للصّراع الديني والطائفي وهذا ما جعل الإعلام الغربي يروّج على أنّ الإسلام تجسيد للارهاب يقول بودريار: "**هذا الصراع المستفحل بطابع الجديد، والعنف الذي يولّده عالميا بين الألسن والشعوب والأعراق والأديان والمذاهب، فالحدث – حدث 11 سبتمبر – أعاد حمّى الدين إلى الأذهان وبات الدّين المميّز بين الشعوب وللتفريق الحضاري بين الأمم**"[2]، وفي نفس السياق يحلّل **جاك دريدا** هذا الحدث في كتابه (**ما الذي حدث في 11 سبتمبر**) حيث يقول: "**نحن نتحدّث عن حرب غريبة دون حرب، وهي غالبا ما تتّخذ شكل المواجهة الظاهرية على الاقل بين مجموعتين يظلّ انتماءهما الديني انتماءا قويّا**"[3]، وبالتالي فإنّ هذا الحدث في نظر بودريار عبارة عن رهان على الإنسان المعاصر كمصير نهائي وكمعنى أخير وهو تحدّ يواجه الإنسان الكوني والذي يتحرّك في منحى تذرير الإنسان من الجهات كافّة، رغم أنّ القوميات مع الأديان والمذاهب التحدّي العكسي والذي يتطلّب من الإنسان اليوم رؤية

---

[1]- بوعلام رمضاني : 11 رؤية في 11 سبتمبر، دار الحكمة، الجزائر، 2008، ص 13 / 14

[2]- جان بودريار : عنف العالم، ص 34

[3]- جاك دريدا : ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر؟، ترجمة صفاء فتحي، مراجعة بشير السباعي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص121

المختلفات بوصفها الانطلاقة نحو إنسان جديد وعالم جديد وفي الوقت الذي بات الحديث عن الهندسة الوراثية وفضائيات المعرفة لافتا للنظر إلى أنّ الانتصار الكبير الذي تحقّق كونيا، لكنّه الانتصار الذي ينفجر **بالانمحاق الكوني**، وعبر مفهومه **كراهية الأجانب**[1]، وعليه فانّ هذا الصراع أو هذا الحدث الفريد من نوعه أحدث خلخلة بين هويتين ثقافيتين مختلفتين ممّا جعل الغرب يروّج على أنّ الإسلام مثلا دين عنف وإرهاب وهو السبب في تفجير هذه الأحداث.

وجان بودريار يصف الحدث بأنّه غير متوقّع وأنّه لم يكن بالإمكان تصوّر حدوثه فهو حدث ضخم وعظيم وهو ليس بحدث واحد بل عدّة أحداث مجتمعة في حدث واحد، فهو بمثابة الفاجعة التي صدمت العالم برمّته يقول: "**جمعانية الحدث ترتبط بما هو فجائعي لاحقا أيضا، ليس ممّا يلزم توقّعه وإنّما ممّا يمكن أن يحدثه الحدث في هذا الوقت بالذات ليس على صعيد قاري بل وكوكبي كذلك من متغيّرات، وقد حدث ذلك**"[2]، وهذا يعني حسب بودريار أنّ الحدث لم يكن متوقّعا، لأنّ نتائجه كانت ذات الحجم الهائل، فكانت صدمة الحدث رمزية أكبر من المتوقّع، فهذا العنف عند بودريار هو عنف رمزي أثره المعنوي أكثر وقعا من العنف المادي الذي يخلّفه.

وبالتّالي يتّضح لنا كيف أنّ هذا الحدث فريد من نوعه حسب تعبير بودريار بل يمثّل أهم الأحداث وأكثرها تميّزا فهو لم يقتصر على الخسائر والنتائج المادية العظمى التي نجمت عنه، إنّما تعدّى ذلك إلى قوّة الصدمة الرمزية التي خلّفتها والتي جعلته يتميّز عن أيّ حادثة عنف أخرى يؤكّد ذلك بقوله: "**إنّه رمزي، فالعنف في حدّ ذاته قد يكون عاديا وغير مؤذٍ، وحده العنف الرمزي مولّد للفرادة**"[3]، ونظرا لأهمّيته فقد عملت وسائل الإعلام على تصويره وتجسيده في عدّة سيناريوهات جسّدتها السينما، بحيث يصف لنا بودريار ذلك الحدث بأنّه اجتماع سحر الإرهاب الأسود وسحر الإرهاب الأبيض لقوله: "**وفي هذا الحدث الفريد، في فيلم مانهاتن الكارثي يتضافر في ذروتيهما علاقة الفتنة الجماهيرية في القرن العشرين سحر السينما الأبيض، وسحر الإرهاب الأسود، ضياء الصورة الأبيض، وضياء الإرهاب الأسود**"[4]، فالسينما هنا في نظر بودريار تبرز الحدث وتجعله يتجسّد بطريقة إيديولوجية لا تظهر الحقيقة ولا الواقع كما هو إنّما تبرز تبعا لاعتبارات سياسية وإيديولوجية معيّنة، وفي هذا القول إشارة إلى أنّ

[1]- جان بودريار : عنف العالم، ص 34 / 35

[2]- المصدر نفسه : ص 106

[3]- جان بودريار : ذهنية الارهاب، ص 34

[4]- المصدر نفسه، ص 34

الإعلام يعمل علة تعتيم الحقائق وأدلجتها تبعا لسياسات معيّنة، والإرهاب يستفيد من ذلك في تحقيق غرضه، وأنّ السينما تعمل على تصوير الأحداث الواقعية عبر شاشة السينما التي تبالغ في تصوير الحدث وتضخيمه.

وعليه فإنّ جان بودريار يتّفق مع تفسير جاك دريدا لهذا الحدث عندما وصفه بالحدث الفريد من نوعه والغير قابل للتأطير، فهو حدث عالمي، واتّخذ العالمية بفضل الترويج الإعلامي الضخم المصاحب له، ويعبّر جاك دريدا عن ذلك بقوله: "**11 سبتمبر يشبه حدثا عظيما، وذلك لأنّ الجرح سيظلّ مفتوحا من الرعب أمام المستقبل... فالسلاح الذي يجرح يخلّف ندبة في اللاوعي تظلّ مفتوحة إلى الأبد**"[1]، فهذا الحدث في نظر كلا الفيلسوفين خلّف جرحا معنويا وقهرا رمزيا لأقوى نظام عالمي، وكلاهما يتّفق على القول بهشاشة النظام الأمريكي وضعفه على الرّغم من هالة القوّة التي يحيط نفسه بها ويدّعي امتلاكها.

وعليه فإنّ هذا الحدث في نظر بودريار حدث مبهر وخيالي وغير متوقّع يؤكّد ذلك بقوله: "**إنّ انهيار برجي المركز العالمي للتجارة أمر يفوق الخيال، غير أنّ هذا لا يكفي لكي نجعل منه حدثا واقعيا**"[2]، فهذا الحدث يدعو إلى الانبهار لدرجة الهول الذي أنتجه وأنّه لم يكن متوقّع أو يمكن تخيّله أصلا.

وعليه فإنّ جان بودريار يبرز الجانب الجمالي والإبداع العمراني الذي يتميّز بهما برجا التجارة العالميين، هادفا من ذلك الوقوف على الدلالة الرمزية التي أدّت إلى انهيارها فيقوم بوصفهما إبراز التقنية المبهرة والمميّزة لمدينة نيويورك إذ يمثّلان نموذجا حيّا للتكنولوجيا الحديثة المتقدّمة، فانهيارهما مثّل حدثا رمزيا كبيرا لكونهما يجسّدان القوّة الكبرى للنظام، ويعبّر انهيارهما عن ضعفها وعجزها، لذلك يصف لحظة الانهيار والدمار بالانتحار الذّاتي، ويلبسهما طابعا حيويا إنسانيا وكأنّهما ينتحران في اللحظة التي تنتحر فيها الطائرات التي استهدفتهما وهذا ما يعبّر عنه بقوله: "**إنّ انهيار الأبراج يمثّل الحدث الرمزي الأكبر...، الأبراج التي كانت رمز هذه القوّة مازالت تجسّدها في نهايتها الكارثية التي تشبه الانتحار، حين تراءت وهي تتهاوى بذاتها، كان ثمّة انطباع وكأنّها تنتحر، ردّا على انتحار الطائرات المنتحرة، البرجان يشكّلان في نفس الوقت موضوعا ماديا، معماريا وموضوعا رمزيا ( رمز القوة العالمية والليبرالية العالمية )**"[3]، فهذا الحدث حدث فريد من نوعه، ولا تقتصر أضراره ونتائجه على الجانب المادي وحسب، بقدر ما هو عنف رمزي يستهدف ضرب رموز القوة العالمية الأمريكية على وجه الخصوص من أجل زعزعة الثقة بقوّتها وهيمنتها، وإحداث خلخلة في نظامها العالمي الذي يسلّط قوّته على العالم بأسره.

---

[1]- جاك دريدا : ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر ؟، ص 71

[2]- جان بودريار : ذهنية الارهاب، ص 33

[3]- جان بودريار : عنف العالم، ص 49

وعليه فإنّ هذه الأحداث بالنسبة لبودريار أحدثت خلخلة في جميع القيم الغربية بصفة خاصّة، وقيم الفن خاصّة يؤكّد ذلك بقوله: "**الموضوع هو عنف العالمي، وأيضا أحداث الحادي عشر من أيلول، وسأبدأ بالبرجين التوأمين Twers twin ومعمارهما، لأنّ اعتداءات الحادي عشر من أيلول تتعلّق أيضا بفن العمارة architect، لقد كان البرجان صريحين من صروح نيويورك، دمّرا وانهار معهما ضرب من فنّ العمارة، كذلك كل منظومة قيم غربية، ونظام العالم**"[1]، فالحدث إذن استطاع أن يدمّر ويخلخل منظومة القيم الغربية بمختلف مظاهرها وأنواعها سواء كانت سياسية أو اقتصادية، اجتماعية وحتى أخلاقية وفنّية، ما أدّى إلى انتشار العنف العالمي، خاصة منه العنف الرمزي الذي أدّى إلى هشاشة المنظومة القيمية الغربية وانهيار مكانتها وسلطتها.

وعليه فإن هجمات أيلول كانت بمثابة أم الأحداث مقارنة بالأحداث الكبرى التي مرّت على العالم خاصة في القرن العشرين من حروب واغتيالات ومجازر وغيرها من الأعمال الإرهابية العنيفة، فكان لهذا الحدث الدور البارز والحدث المؤثر في التاريخ لقوله: " **شهدنا في الآونة الأخيرة أحداث كثيرة: موت ديانا، بطولة العالم لكرة القدم، أحداث دامية وتصفيات جماعية، ولكن لا وجود ضمن كلّ هذه الأحداث لحدث رمزي واحد ذي بعد عالمي، أي حدث لا يكون له فقط طابع العالمية ولكنّه يرتد على العولمة ويقوّضها** "[2]، وفي هذا دليل على أهمّية حدث 11 أيلول من غيره عن الأحداث التي مرّت سابقا والتي تمّ ذكرها في نظر بودريار، حيث يرى بأن هذا الحدث هو حدث ضخم، وفريد استطاع أن يغيّر في مجرى العالم خاصة في مجال القيم الغربية لأنّنا في نظره وقبل هذه الأحداث أنّنا نعيش في إضراب للأحداث أمّا الآن فقد انتهى الإضراب لقوله: "**لقد عشنا في التسعينيات إضرابا للأحداث ... أمّا الآن، فلقد انتهى الإضراب بل إنّنا نوجد، أكثر من ذلك ومنذ الحادي عشر من سبتمبر، أمام الحدث المطلق، أمام ( أمّ ) الأحداث، الحدث الخالص الذي يكثّف داخله كل الأحداث التي لم تقع في الماضي**"[3] فهذا الحدث إذن حسب بودريار ذو أهمّية كبيرة لأنّه استطاع أن يغيّر مجرى الأحداث والتاريخ معا في الفترة المعاصرة.

وعليه، استنادا على أهمية هذا الحدث فقد وردت تفسيرات كثيرة ومتعددة تحاول اكتشاف الأسباب الحقيقية الكامنة خلفه، حيث يعمل جان بودريار بتحاليل هذا الحدث مقدما بذلك العديد من الفرضيات التي حاولت تفسيره محاولا تفكيك المنطق الكامن خلف كل فرضية.

---

[1]- جان بودريار : عنف العالم ، ص 45

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 60

[3]- المصدر نفسه ، ص 60

ويبدأ **بالفرضية الأولى**: التي يسميها بالفرضية **تحت الصفر** والتي تنصّ على أن الحدث الإرهابي بلا دلالة وكان عليه ألا يوجد، وفي الأساس فهو لا يوجد حسب فكرة أن الشر ليس إلا وهما أو طارئا عارضا في مدار الخير ومن ثّم في النظام العالمي وفي عولمة سعيدة [1]

وعليه فإن الإرهاب حسب هذه الفرضية لا يجب أن يوجد أصلا، وما حدث ماهو إلا انقلاب في مفهومي الخير والشر لقوله: "**إنّ الفرضية في درجة الصفر تعني أنّ العمل الإرهابي ليس له أهمّية خاصّة ولا معنى له وكان عليه أن لا يوجد إنّه ليس إلاّ انقلابا مفاجئا في السياق العالمي نحو الخير والسعادة**"[2]، وعليه فان أحداث 11 أيلول تتعلّق في مشكلة الصراع بين الخير والشر، وأنّ هذه الفرضية تعني عدم أهميّه هذا الحدث وأنّه حدث عابر ناتج عن التغيير في المفاهيم ومن بينها مفهومي الخير والشر.

فالنظام العالمي في نظر بودريار يدّعي أنّه يحتكر الخير، ولكنّه عكس ذلك حيث انه بهيمنته إنّما يلغي كل أنواع الخير الأخرى، فالنظام العالمي في نظره وفي الحقيقة لم ينتج عنه سوى الشر وإشعال العنف المضاد حيث أصبحت قيمتي الخير والشر في ظلّه في علاقة جدلية بين فعل وردّ فعل ولا يلغي أحدهما الآخر.

أمّا **الفرضية الثانية** التي يحلّلها بودريار حول تفسير أحداث أيلول وهي الأكثر رواجا والأطروحة الأعم، وأنّ الإرهاب وسببه هو مرض عصابي وجنون، وهو تعصّب الشعوب الضعيفة والحاقدة على التفوّق الذي حضي به النظام العالمي من حيث قوّته وانتشاره لقوله: "**إنّهم مجانين إنتحاريون، مرضى عصابيون متعصّبون لقضية فاسدة، تلعب بهم هم أنفسهم قوّة شريرة ما، لا تقوم إلاّ باستغلال حقد وكراهية الشعوب المضطهدة لإشباع نهمها في الهدم**"[3].

إذن فإنّ هذه الفرضية في نظر بودريار تعدّ بمثابة تبرير للعنف الحاصل من خلال استغلال الحقد الذي تكنّه الشعوب اتّجاه بطش هذا النظام، ويوجّه بودريار نقده لهذه الأطروحة بأنها تفسير يائس بلا جدوى يمثّل إدانة للإرهاب الذي يكشف عن عجز النظام وهشاشته وهذا ما يوضّحه بقوله: "**أطروحة المؤامرة التي تطال فكرة مفادها أنّ الإرهاب لا يقوم إلاّ على استغلال الكراهية والحقد لكلّ الشعوب المظلومة لتبرير عنفه وغيضه المدمّر، هذه الفكرة موجودة إنّما بصورة معكوسة، في محاولة لتبرير الإرهاب كتعبير حقيقي ليأس الشعوب المظلومة في كلّ أنحاء العالم ... هذه الأطروحة التي ترتكز على اليأس هي نفسها، إنّها تدين الإرهاب بوصفه إشارة إلى العجز لا يمثّل**

[1]- جان بودريار: روح الإرهاب، ص50

[2]- جان بودريار : عنف العالم، ص57

[3]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 50

**الشـــقاء العالمي إلا من اجل تدميره بحركة حاسمة**"[1]، فالنظام العالمي من هذا المنظور وحســـب جان بودريار يخفي خفقانه وحقيقة فشله وهشاشته وذلك باتّهامه للشعوب الأخرى والتي تتّصف بالضعف بأنّها أصبحت تتميّز بالحقد والكره وتســـعى للنيل من قوّته وعظمته، فهذا الإرهاب في نظرهم إنّما هو ناتج عن ذلك الحقد والضـــغينة الذي ولّد بدورها العنف والإرهاب.

وعليه بالإمكان في نظر بودريار أن نؤكّد على صحّة هذه الفرضية، لأنّ النظم المختلفة في الولايات المتحدة قد بلغت حدّا من التطوّر والتعقيد والهيمنة، ممّا جعلها مهدّدة بكارثة داخلية أو ردّة فعل من الشعوب الضعيفة التي تكنّ لها الحقد والتي مثّلت هذا الحادث المروّع الذي شهدته مدينة نيويورك في 11 سبتمبر 2001.

وبالتّالي فإنّ هذا الحدث في نظر جان بودريار ما كان ليحدث لولا الهشـــاشـــة الداخلية الهائلة التي يتمتع بها النظام الأمريكي والتي كشـــف عنها هذا الانفجار الهائل، ومنه فإنّ إمكانية تفكيك أو تدمير أي قوّة تصـــبح ممكنة عندما تغدو هذه القوّة عالمية بالفعل ومهيمنة على العالم، ويعبّر جان بودريار عن ذلك بقوله: "**وبالفعل، بقدر ما يتكثف النظام كونيا مشكّلا شبكة واحدة، بقدر ما يصبح هشّا عند نقطة واحدة (هنا برجا نيويورك)... فالنظام هو المسـئول عن خلق الشـروط الموضـوعية لهذا الرّد العنيف**"[2]، ومنه فإن النظام العالمي وفي ظل سـيطرة القطب الواحد هو الذي ينشر العنف في العالم، وهذا ما استدعى إلى وجود رد فعل والمتمثل في الإرهاب الذي تمرد على هذه القوة، العظمى فالنظام عند بودريار عندما يكثف بين يديه جميع الأوراق فإنه يدفع الآخر حتما إلى تغيير قواعد اللعبة، والقواعد الجديدة في نظره تكون شرسة لأن الرهان شرس، وفي مواجهة نظام ما يفرض تحديا غير قابل للحل، يطرح الإرهابيون عملية أخرى غير قابلة للحل بدورها وهذا حسب مبدأ الفعل ورد الفعل.

وينتقل جان بودريار إلى **الفرضـية الثالثة** والتي تنص على أن كل عنف معاد هو في النهاية شـريك متواطئ مع النظام القائم، ويعني ذلك تجريد مقاصد الفاعلين ورهان فعلهم ذاته، ويعني هذا إعادة فعلهم هذا إلى نتائجه الموضوعية والمتمثلة في النتائج الجغرافية السياسية ل 11 سبتمبر لا إلى قوته الخاصة على الإطلاق[3].

وعليه يتساءل بودريار حول هذه الفرضية قائلا **من يلعب لعبة الآخر؟**

ويجيب قائلا: "**يعني ذلك أيضـا أن الوسـط الإرهابي هو الذي يسـتفيد من تقدم النظام كي يعزز هو نفسـه من قوته، في سباق مواز لا يلتقي فيه الخصمان أبدا بصورة حقيقية بخلاف صراع الطبقات والحروب التاريخية**"[4].

---

[1]- جان بودريار : عنف العالم، ص 57

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 61

[3]- جان بودريار : روح الإرهاب، ص51

[4]- المصدر نفسه، ص 51

وعليه فإن هذه الهجمات في نظر بودريار قد أرعبت الغرب أثبتت ضعف إستراتيجيات الأمن لديها مما أصابهم بهاجس أمني مرعب جعلهم يتوهمون الحرب في كل لحظة، فالقوة العالمية الكبرى هي وراء ذلك الرد العنيف الذي تلقته، وكأنها بهذا تدمر نفسها بنفسها بسبب قوتها الهائلة التي تنشر العنف في كل أنحاء العالم وتتصرف وكأنها القوة الوحيدة المهيمنة على الكون، وبتعبير جان بودريار وبأنها تتصـــرف كما لو أنها في موقع الله وهذا ما يعبر عنه بقوله: **"لو أن الغرب في موقع الله... لأصبح انتحاريا أو أعلن الحرب على نفسه"**[1]، ويمكن اعتبار هذه الفرضية مقبولة وصحيحة، بحيث أن النظام قام بضربة إستباقية بتوجيه هذه الضربات في عقر النظام العالمي، ولكن بأيد خارجية للتمويه فقط وإبعاد الشبهة عنه، فيكون هدفه الأساسي هو إنقاذ نظامه بحجة الدفاع عن المجتمع الذي أصابه الترهل بافتعال عدو خارجي لإعادة الحيوية له من جديد.

وعلى الرغم من نقد بودريار لفرضية المؤامرة الداخلية الأمريكية، إلا أنّ اغلب التحليلات الحديثة تثبت صحة هذه الفرضية، وإنها من صنع وكالة الاستخبارات الأمريكية من أجل خلق ذريعة يتمكن فيها من السيطرة على الشعوب الأخرى، وسلب خياراتها، ولذلك تم إلقاء التهمة على بن لادن بهدف التدخل في شؤون الشعوب الأخرى[2].

فأحداث 11 سبتمبر في نظر بودريار عبارة عن رد فعل للرعب الذي تضيفه أمريكا على العالم، هذا الرعب الذي استلزم بالضرورة عنفا آخر يرد عليه، وهذا ما أدى إلى إحداث علاقة ضرورية بين الإرهاب والنظام، فيرفض بودريار فكرة الإرهاب ويشبهه بانتشار الفيروسات التي تتواجد في كل مكان، أمام النظام فيقوم باستغلاله واستخدامه لحقن العالم به بكل الوسائل المتاحة له، فالنظام هو المسئول الأول في خلق الإرهاب ونشره، وبالتالي يصل بودريار الى نتيجة مفادها أن الإرهاب كامن في صلب النظام وفي كنه ثقافته لقوله: **"قوة مضادة حيوية في صدام مع قوة موت النظام، قوة تحدّ لعالمية قابلة للإنحلال كليا في المرور وفي التبادل، قوة ذات خصوصية يتعذر تبسيطها، تزداد عنفا بقدر ما يمد النظام هيمنته، وصولا الى حدث 11 سبتمبر، لا يحل هذه الخصومة ولكنه يعطيها دفعة واحدة بعدا رمز"**[3]، وهذا إنما يدل على الهيمنة التي تتسم بها أمريكا ومحاولتها فرض سيطرتها وسلطتها بالقوة.

وهذه الفرضية يسميها بودريار بالفرضية **ذات السيادة** والتي تفكر الإرهاب في ما وراء عنفه الخارق، وفيما وراء الإسلام وأمريكا، بوصفه انبعاث خصومة جذرية في قلب عملية العولمة ذاته، ذات قوة لايمكن تقليصها في هذا

---

[1]- جان بودريار : عنف العالم، ص50

[2]- سوزان عبد الله إدريس : لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 171

[3]- جان بودريار : روح الإرهاب، ص53

الإنجاز الكامل التقني والذهني للعالم، وفي هذا التطور الحتمي نحو نظام عالمي مكتمل[1]، فالإرهاب بمثابة الجراثيم والفيروسات التي تلحق الضرر بكل من تواجهه، ويصعب مقاومتها وتحديها، وهو لم يكن وليد قوة خارجية إنما هو من صنع نظام المتحكم نفسه، عبر فرضه العنف الذي يخلف عنفا آخر يواجهه فهو ناتج عن نظام العولمة في حد ذاتها.

أما **الفرضية الرابعة** فيسميها بودريار **بالتواطؤ بين الخصمين** وهي الناتجة عن الارتباط بين النظام والإرهاب وهو تواطؤ غير مقصود وغير مخطّط له وإنما هو نتيجة حتمية لما يقوم عليه النظام المهيمن الذي يتغذّى بالضرورة من وجود إرهاب حقيقي لكي يستمر في السيطرة والهيمنة التي يتمتع بها يؤكّد ذلك بقوله: "**إنّ الانهيار الرمزي حصل إذا عبر ضرب من مؤامرة غير متوقعة، كما لو أنّ النظام بأكمله بفعل هشاشته الداخلية قد أصبح على محك تصفيته الخاصة بالتالي بات عرضة لتصفية إرهابية لهذا فمن المنطقي والحتمي أنّ التصعيد في قوّة القوة يثير إرادة تحطمها، لكن من جهة أخرى بات مساهما في تحطيمها الخاص**"[2]، فهذه الأحداث في نظر بودريار تدلّ على مدى ضعف وهشاشة بنيان القوة العالمية حيث أنّه بقدر ما يمتلك هذا النظام من قوّة وهيمنة بقدر ما يغذّي ويولّد العنف ضدّها والرغبة في تدميرها.

فالإرهاب إذن في نظر بودريار هو توأم النظام بمعنى انّه كلّما زاد من حدّة عنفه وجبروته كلّما زاد من فرص انبثاق العنف فهو يمارس إرهابا ضدّ الشعوب مستخدما شتّى أنواع الأسلحة الحديثة والعنيفة والتقنيات المتطورة ومن بينها وسائل الإعلام، فالنظام الأمريكي يسعى للهيمنة على بقية الشعوب فان لم تجد من تلقي عليه مسؤولية الأعمال الإرهابية فإنّها ستسعى إلى صنع مؤامرة داخلية لتبرّر هيمنتها وحروبها كم حدث في 11 أيلول يؤكّد ذلك بقوله: "**إذًا الإرهاب هذه المرّة كغطاء متواطئ، كآلية فعل ارتجاعي feed back، كقوّة معارضة ضرورية عمليا وسط جدل شرير يؤسس الإمبراطورية كآلة جهنّمية وحركة أدبية ... لدرجة يمكن الاعتقاد أنّه فيما إذا كان الإرهاب غير موجود، لابتكره النظام، ويمكن رؤية بصمات CIAK، كم حدث في اعتداءات نيويورك**"[3]، فالإرهاب في نظر بودريار عبارة عن ردّ فعل من قبل الشعوب المضطهدة الحاقدة على النظام العالمي المتطوّر والمتمثّل في النظام الأمريكي الذي يسيطر حاليا على العالم في جميع المجالات، فأحداث 11 أيلول التي تسببت بالعنف المضاد تجاهها متحدّية جبروتها، فجاء الإرهاب ليستفيد من ذلك مستخدما التغطية الإعلامية ليحقق انتشارا عالميا واسعا لهجومه وانتصاره،

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب ، ص53

[2]- جان بودريار : عنف العالم، ص 50

[3]- المصدر نفسه ، ص 59/58

وهذا ما تحقق له فعلا على أرض الواقع، وكأنّه عمل على التخطيط المسبق مع النظام ليحقق هدفه، وهذا يعزّز فكرة التواطؤ التي أكد عليها بودريار في تحليلاته.

أمّا **الفرضية الخامسة** فيسميها بودريار **بالفرضية المطلقة** والتي يؤكّد فيها أنّ الإرهاب غير أخلاقي، فهو عبثي لا معنى له ولا غاية، ولا يملك وسائل القوة ذاتها التي يحملها النظام، لذلك فهو يواجه العنف بعنف آخر فلا يكتسب أهميته بما يحققه من نتائج وأضرار بقدر ما يشكّل تهديدا وهزيمة رمزية، وهذا ما يعبّر عنه بقوله: "**الفرضية المطلقة تؤكّد أنّ الإرهاب لا معنى له ولا هدف ولا يقاس بالنتائج الحقيقية، السياسية أو التاريخية**"[1]، فهذه الفرضية تشكّل المحور الأساسي في أفكار بودريار حول خطر الإرهاب الذي يتمثّل في آثاره الرمزية أكثر من المادية وفي بثّه الترهيب والرعب والعنف.

فالإرهاب أشدّ فتكا وعنفا، وهو ناتج من قلب النظام نفسه هذا ما يؤكّد بودريار في تحليلاته لمفهوم الإرهاب، فالإرهاب صنيع النظام والعولمة وعليه يمكن تلخيص مفهوم الإرهاب في هذه الفرضية من خلال قوله: "**الإرهاب هو الفعل الذي يستعيد تميّزا لا يمكن اختزاله في قلب نظام تبادلي معمّم، وكل التميّزات، سواء على مستوى النوع، الفرد، الثقافات، والتي تدفع ثمن موتها هذا الانتقال العالمي للتبادلات، المنظم من قبل قوّة وحيدة تنتقم اليوم من هذا التحويل الإرهابي للوضع، لكن النظام نفسه هو الذي ابتكر الظروف الموضوعية لهذا الرّد القاسي**"[2]، وعليه حسب جان بودريار فإنّ الأعمال الإرهابية ومنها أحداث 11 أيلول هي المرآة المفرطة الإنكاس لعنف النظام الخاص ونموذج عنف رمزي على حدّ سواء محضور بالنسبة إليه.

وعليه نستنتج بعد تحليل بودريار للفرضيات السابقة التي تفسّر أسباب العنف بأنّها تؤكّد جميعا على سطوة النظام الأمريكي وهيمنته على شعوب العالم واستخدامه لكلّ الوسائل وأنواع العنف المختلفة ما أدّى إلى خلق ردّ فعل عنيف مضاد يجابه هذا العنف ويسعى الى تدمير أمريكا الداخلي والنيل من كرامتها وقوتها واهانتها من خلال الهجوم الإرهابي الذي قام به الإرهاب في 11 أيلول.

وعليه يلخّص لنا بودريار مفهوم الإرهاب باعتباره ظاهرة متطرّفة جاءت كردّ فعل للنظام العالمي وولّد عنفا رمزيا هائلا أكثر من العنف المادّي، وهو عنف أكثر من العنف لشدّة قساوته ونتائجه السلبية، يؤكّد ذلك بقوله: "**والحال أنّ الإرهاب ليس العنف إنّه ليس عنفا واقعيا، محدّدا، تاريخيا العنف الذي له سبب وغاية، إنّه ظاهرة متطرّفة أي أنّه موجود في وراء غايته، بطريقة ما: إنّه أكثر عنفا من العنف، أيّا كان هذا العنف التقليدي اليوم، فإنّه يعيد**

[1]- جان بودريار : عنف العالم ، ص 62

[2]- المصدر نفسه، ص 64

**خلق النظام ... وفي الواقع إنّ التهديد الوحيد للنظام هو العنف الرمزي**"[1]، وبهذا فإنّ العنف الذي تمّ التعرّض له في أحداث 11 أيلول لم يكن ماديا بقدر ما كان عنفا رمزيا، نتائجه المعنوية أخطر واهم من آثاره المادية.

ولهذا فإنّ بودريار يرى بأنّ هذه الأحداث التي ضربت أمريكا لا يتمثّل خطرها بالضرر المادي بقدر ما أصابها من هزيمة رمزيه تتمثّل في إذلالها وتحطيمها، فلا يوجد عدوّ محدّد تردّ عليه وتنتقم لنفسها منه، الأمر الذي جعلها تشعر بالعجز والذلّ والمهانة يؤكّد ذلك بقوله: "**والأسوأ بالنسبة للقوة العالمية ليس في الاعتداء عليها أو في تحطيمها، بل في إذلالها، ولقد أذّلت في 11 سبتمبر لأنّ الإرهابيين كبّدوها هنا شيئا لا تستطيع ردّه. كلّ ضروب الانتقام ليست إلاّ أداة إضرار مادّي، في حين أنّها هزمت رمزيا**"[2].

وعليه فإن بودريار يجعل من أمريكا السبب الوحيد والرئيس في خلق نوع جديد من الإرهاب ألا وهو الإرهاب الانتحاري الذي يتخذ فيه منفذوه من موتهم سلاحا وحيدا وخاصا بهم، وهو على حسب تعبير بودريار قد تدربوا وتربوا في أمريكا وعرفوا أسرار حياتها، وهي التي عملت على تدريبهم وتربيتهم إلى أن سنحت لهم الفرصة ليظهروا كقنابل مخفية تؤدي بحياتها وتضحي بإنسانيتها على الرغم من إمكانية استخدامهم لأكثر الأسلحة تطورا وفتكا لقوله: "**يجب أن نرضخ لحقيقة أن نوعا جديدا من الإرهاب، قد ولد أخيرا، شكلا جديدا من الفعل الذي يلعب اللعبة ويتقن قواعد اللعبة كي يزعزع سياقهم، فهؤلاء لا يكتفون بأنهم لا يقاتلون بأسلحة متكافئة، لأنهم يراهنون على موتهم الخاص وهو الأمر الذي لا يجبه برد ممكن (إنهم جبناء)، بل تملكوا أيضا كل أسلحة القوة المسيطرة، المال والمضاربة في البورصة، تكنولوجيا المعلوماتية، والطيران، البعد المشهدي والشبكات الإعلامية: لقد اكتسبوا كل ما توفره الحداثة والعالمية، من دون أن يغيروا الهدف القائم على تدميرهما**"[3]، وبالتالي فإن أحداث 11 سبتمبر لم تنجم عن ضعف وفقر الدول الضعيفة وإنما على العكس من ذلك نجمت من أكبر أغنيائها ومن أكبر الذين يمتلكون وسائل القوة المادية من أجل إذلالها وتدميرها.

ومنه فإن بودريار يتحدث عن هذه الذهنية الجديدة للإرهاب السابق وعن الإرهاب القديم والمختلف عنه حيث أن الإرهاب الانتحاري قديما كان سلاح الضعفاء والفقراء أما الآن فالعكس فهو سلاح الأغنياء والأقوياء فهم يمتلكون القوة التي تساوي قوة النظام ويعملون على زعزعته وهدمه ويعتمدون على سلاح وحيد وهو موتهم الخاص مما يولّد بذلك عنفا رمزيا حادّا يقف النظام عاجزا أمامه دون إمكانية ردّ أيّ فعل يؤكّد ذلك بقوله: "**الفارق الجذري**

[1]- جان بودريار : عنف العالم، ص 64 / 65

[2]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 78

[3]- جان بودريار : ذهنية الإرهاب، ص27

**يكمن في أنّ الإرهابيين، إلى امتلاكهم أسلحة السستام، يمتلكون علاوة على ذلك، سلاحا مميتا: وهو موتهم الخاص، وإذا اختاروا أن يقاتلوا السستام بأسلحته هو، فسوف يتعرّضون للتصفية على الفور وإذا لم يقاتلوه إلاّ بموتهم لهلكوا جميعا، بسرعة مماثلة، في تضحية لا طائل تحتها ولطالما اتّبع الإرهاب هذه الطريقة إلى يومنا هذا (...) لذا كان مصيره الفشل**"[1]، فهذا الإرهاب الجديد يمتلك سلاحا جديدا يتمثّل في تضحية الإرهاب بأنفسهم وبحياتهم من اجل الدفاع عن قضية معيّنة وهذا ما يجعلهم يمتلكون قوّة أكبر من قوة النظام وهو التضحية بأنفسهم بدلا من قتل الآخرين والأبرياء.

وبالتّالي يصف بودريار الانتحاريين بأنّهم ليسوا جبناء ولا يهابون الموت عندما يقدمون على فعلهم الانتحاري يقول: "**هؤلاء الإرهابيون يقايضون موتهم بمطرح في الجنّة، فعملهم ليس مجانيا... إذن، هنا أيضا، لا يقاتلون بأسلحة متكافئة لأنّ لهم الحق في الخلاص، وهذا ما لا نأمل فيه، وهكذا نقيم نحن الحداد على موتنا، فيما هم يستطيعون أن يجعلوا منه رهانا بأسمى المعاني**"[2]، فعملهم ليس عبثيا ولا فوضويا وإنّما يهدف إلى قضايا اجتماعية وسياسية يسعون إلى تحقيقها فداءا بأرواحهم، وهذا ردّا على النظام الذي يعتبرونه بمثابة القوّة التي أذلّتهم وبالتالي يجب عليه – أيّ النظام – أن يتلقّى بالمقابل نفس الإهانة والذّل آملين الحصول على الخلاص في الجنّة وبالتالي فهم في رهان من اجل تحقيق غايات سامية.

وبالتالي فإنّ القول بأنّ هذا النوع من الإرهابيين بمثابة الجبناء قول خاطئ لأنّهم يقومون بنفس العمل الذي تقوم به أمريكا وهي إذلال واهانة الشعوب الضعيفة، فالقول أنّ العمل الإرهابي هو عمل تدميري فهو قول خاطئ لانّ هدفهم رمزي أكثر منه هدفا ماديّا فهو عبارة عن تحدّي مقابل القوة الخصم من أجل تحطيمها وتخليص العالم من بطشها وسيطرتها وأعمالها العنيفة على الشعوب والأفراد الضعفاء والأبرياء يؤكّد ذلك بقوله: "**إنّه تفسير خاطئ للإرهاب أن ينظر إلى العمل الإرهابي بوصفه منطقا تدميريا بحتا، إذ يبدو لي أنّ موتهم الخاص لا ينفصل عن عملهم (وهذا بالضبط، ما يجعل منه عملا رمزيا) ... كلّ المعنى كامن في التّحدي وفي المبارزة ... مع القوة والخصم، إنّما هي التي أذلّتك وهي التي ينبغي أن تذلّ ... وهذا بالضبط، عكس الجبن الذين يتهمون به، وبالضبط عكس ما فعله الأمريكيون في حرب الخليج (ويستأنفونه حاليا في أفغانستان): هدف غير مرئي وتصفية عملانية**"[3]، وهكذا فإنّ الحياة الأخرى عند الإرهابيين ورغبتهم في الخلاص من هذه الحياة هي الدافع وراء ما يفعلونها

[1]- جان بودريار : ذهنية الإرهاب ، ص 28

[2]- المصدر نفسه، ص 30

[3]- المصدر نفسه ، ص 31 /32

وليس سعيا فقط وراء الموت، فالموت بالنسبة لهم حياة، ويمكن أن يكون موتهم ذا فائدة، فيختاروا الإرهاب الانتحاري بينما ما تفعله أمريكا في بقية الشعوب والثقافات إنّما يعتمد على التدمير المادّي [1].

وعليه يمكن القول أنّ ما حدث في 11 سبتمبر هو عبارة عن تحدّ بين الهجوم الإرهابي والنظام الأمريكي، وهو تحدّ رمزي بالدرجة الأولى، ولذلك يصف بودريار الأبراج وهي تنهار وكأنّها تعلن عن انتحارها في مواجهة انتحار الطائرات التي صدمتها، يؤكّد ذلك من خلال قوله"**إنّ فرضية الإرهاب تقوم على أنّ الستام نفسه ينتحر ردّا على التّحديات المتعدّدة للموت والانتحار**" [2]، وبهذا فانّ الإرهاب سعى الى تدمير واقعية النظام من خلال خلق حدث أكثر واقعية من الواقع ذاته، ممّا يؤدّي بالنظام الى الانهيار ذاتيا ليس نتيجة قوى وأسباب خارجية إنّما بفعل انتحاره الذاتي يعكس عوامل تفكّكه وعجزه وإخفاقه وبالتالي فإنّ هذا الحدث جعل النظام يهان ويشعر بالذل في عقر داره بفعل اختراق الطائرات للنظام الأمني المحكم الذي تتميّز به أمريكا، حيث عمل الإرهابيون على نقل الصراع من حيّز الواقع المادّي إلى الإطار الرمزي الذي يمثّل أشدّ وقعا منه على العنف المادي ماخلق خوفا وذعرا كبيرا في نفوس الناس يؤكّد ذلك بقوله: "**هذا هو منطق الإرهاب ... إنّ إستراتيجية الإرهاب هي عدم الانصياع لإستراتيجية النظام في ممارسة القتال على ميدان الواقع الذي كان دوما ميدانه الخاص ونقل الصراع الى دائرة المجال الرمزي حيث التّحدّي والتدمير الكلّي والمتزايد هي ما يشكّل القاعدة، المطلوب هو تحدّي النظام عبر سلاح خاص لا يمكنه مواجهته إلاّ بموته وانهياره الذاتيين**"[3]، وعليه فإنّ العنف الذي تمّ التعرض له في أحداث 11 سبتمبر لم يكن عنفا ماديا بقدر ما كان عنفا رمزيا، نتائجه المعنوية أخطر وأهمّ من آثاره المادية.

وعليه تؤكّد سوزان عبد الله إدريس، أنّ الإرهاب في نظر جان بودريار لا يسعى إلى تغيير العالم وإصلاحه وإنّما إلى التضحية به، لذلك لا يقبل جان بودريار أن يكون الإرهاب تعبيرا عن مواجهة بين حضارتين أو عرقين أو ثقافتين كما أكّدنا ذلك سابقا، وإنّما هو تعبير عن عداوة بين ثقافتين، إحداهما مهيمنة لا تهتم بخصوصيات الشعوب وبين بقية الثقافات التي تجري إبادتها أينما وجدت، وهذا يمثّل لديه أساس العداوة الذي يرتكز بين الحضارتين المتفوقة تكنولوجيا وسياسيا وبين الحضارات الأخرى التي تسعى إلى تصفيتها، وهي بذلك تشكّل عداوة جوهرية معهم، الأمر الذي دفع بودريار الى انتقاد اللذين يتّهمون الثقافة الإسلامية بأنّها تسعى إلى التعبير عن الكبت الذي تعيشه، وأنّها تدافع عن نفسها في مواجهة الثقافة الغربية، فهم بنقدهم هذا إنّما يقلّصون من ساحة المعركة [4].

---

[1]- سوزان عبد الله إدريس : لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 179

[2]- جان بودريار : ذهنية الارهاب، ص 26

[3]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص63

[4]- سوزان عبد الله ادريس : لا اخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 183 / 184

واستنادا على ماسبق فإنّ بودريار يستبعد أن يكون وراء هذا الإرهاب أيّة إيديولوجيا، مستبعدا بذلك الإيديولوجية الإسلامية التي حاولت وسائل الإعلام تشويهها وإلصاقها تهمة هذه الأحداث التي جرت في أمريكا والتي تمّ التطرّق إلى هذه الفكرة سابقا في عنصر العولمة والإرهاب حيث يؤكّد ذلك بقوله: "**لا توجد أيّة أيديولوجية وراء هذا الإرهاب والإرهاب المضاد، إنّنا بعيدون جدّا عن الإيديولوجيا والسياسي، إذ لا يمكن تفسير الطاقة المغذية للإرهاب بأيّة إيديولوجية حتّى وان كانت إسلامية**"[1]، فالإسلام في نظر بودريار كمل أكدنا سابقا قد يكون عقدة أساسية ومقاومة للهجمة قائمة من قبل النظام العالمي الجديد لكن ينبغي برأيه عدم اعتباره المحور والسبب الرئيسي لهذا الرهان العالمي، وعدم حصر التحليلات به.

وفي الأخير نستنتج أنّ هذه الأحداث أنتجت عنفا عالميا معاصرا ألا وهو العنف الرمزي، ممّا أدّى الى خلخلة وزعزعة نظام وسلم القيم العالمية.

وعليه نتساءل مع جان بودريار حول المضمون الرمزي للفعل الإرهابي **هل المقصود في اعتداء 11 سبتمبر، في هذا التحدّي العنيف لمنطق العولمة المنتصر، فعل رمزي بالمعنى القوي أي ما يقتضي ارتكاسا وتحويلا للقيم؟**[2].

وللإجابة عن السؤال يتطلّب منّا التطرّق إلى النتائج التي توصّل إليها جان بودريار من خلال تحليله لأحداث أو هجمات 11 سبتمبر، حيث تمخّض عن هذا الحدث العالمي عدّة نتائج لم تختصر صحتها على ارض واقع أمريكا فحسب، إنّما كانت على مستوى الشعوب عامّة، بحيث غيّرت في مشهد العالم وأحدثت صدمة في العقول وفي قيم الأفراد والشعوب بمختلف أنواعها.

### ثانيا / نتائج أحداث عنف 11 سبتمبر

يصف جان بودريار أحداث 11 سبتمبر بالحدث الهائل والضخم الذي يصعب مهاجمته بالرفض الأخلاقي لما حدث أو الاستهجان من حجم الدمار الحاصل والمأساة الناتجة عنه، فجاء تحليل جان بودريار لهذا الحدث لكونه الحدث الفريد من نوعه من ناحية مؤثراته الضاغطة وتهديده للمجتمع صراعا بين اليقينيات الموجودة، فكان الدمار الكبير الذي نجم عنه إنّما هو تجسيد وانعكاس لانقلاب القيم والمعايير وتغيير في الحياة اليومية وعليه يمكن أن نلخّص هذه النتائج التي أفضت إليها أحداث 11 سبتمبر في النقاط التالية:

1 / عملت أحداث 11 سبتمبر على التأثير المباشر في منظومة القيم، حيث عمل الإرهاب في هذا الحدث على إعادة بعث منطق جديد وقيم جديدة يؤكّد ذلك بودريار بقوله: "**لم يفعل الإرهابيون بهجومهم على منطق في**

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 61

[2]- المصدر نفسه ، ص 60

**الاصطناع واللامبالاة باسم نظام قيم وواقع أعلى إلاّ أن يبعثوا منطق هوية جديد ضدّ منطق اللامبالاة ... عمل الإرهابيون على إخفاء معنى على ما لم يعد يملك معنى، وبما أنّ الواقع في نظرنا هو على ماهو عليه أي وهم مرجعي، لم يفعل الإرهابيون أكثر من يحلّ محلّه رهانا آخر، وقيما جديدة قادمة من أعماق العصور**"[1]، وعليه فإنّ هذه الأحداث أثّرت بشكل واضح في قيم الأفراد والشعوب، وأتى الإرهاب بقيم جديدة، وهوية جديدة، فالغرب انقضت كل قيمه، وزاده الإرهاب انهيارا اكبر في هذا المجال، ومست هذه القيم الجديدة الواقع وجعلته بعيدا كل البعد عن الحقيقة يؤكد ذلك بقوله: "**لقد كنّا قد قضينا على كل قيمنا، بل إنّ هذا هو معنى كل تاريخنا، وتأتوننا بقيمكم الوهمية، وهويتكم الوهمية، ونزاهتكم التي تعارضون بها عالما متفسخا، يظن الإرهابيون المرجعيات المصطنعة (البرجان، السوق، الثقافة الغربية الشاملة) مرجعيات حقيقية ضد لا إنسانية التبادل الكامل، يدشّنون من جديد ميتا فيزيقا الحقيقية، في حين أن الجوهري ليس في مواجهة الاصطناع بل في مواجهة الحقيقة ذاتها، لا فائدة أبدا من مهاجمة الفرضي، إذا كان من أجل الوقوع مجدّدا على الواقع**"[2]، فالإرهاب وفقا لهذا الحدث وعلى الرغم من أنّه كان بمثابة ردّ فعل على ما توصل إليه النظام من فقدانه للقيم، إلا أنه وقع مجددا في نفس الخطأ، ورغم كونه جاء كحدث من اجل تغيير تلك القيم ومحاربة ما توصل إليه العالم من تفسّخ وانحلال في جميع القيم إلا أنه وقع في نفس الدوامة وهو مهاجمة الواقع وتغيير حقائقه وقيمه لأن الإرهاب في نظر بودريار وقعوا في الاصطناع الذي توصل إليه العالم، لأنهم وأفعالهم يتكيفون في كل جوانبهم حسب أجهزة النظام التكنولوجية.

2/ عملت أيضا أحداث 11 سبتمبر على إفقاد الثقة بالنظام العالمي وإفلاس الصورة التي كان العالم يتصوّرها عن قوة هذا النظام وعن عظمة نظامه الأمني وقوة سياسته الرادعة فكشف هذا الحدث عن هشاشة هذه القوة التي لايمكن لأحد أن يخترقها أو يمس بكرامتها ومكانتها يؤكد ذلك بودريار بقوله: "**لم يؤد هدم البرجين إلى إخفاق النظام العالمي لاسياسيا ولا اقتصاديا، هناك أمر آخر قد حدث فعلا: صدمة الهجوم، ووقاحة نجاحه، وتاليا، فقدان الثقة، وإفلاس الصورة**"[3]، فهذه الأحداث كما أكدنا سابقا عملت على الكشف عن هشاشة النظام العالمي، فانهارت معها أسطورة الحماية التي يتمتّه بها هذا النظام وتمّ التأكّد بأنّ هناك منافس قوي يعمل على ردود أفعال من أجل: إضعاف وإسقاط هذه القوة العالمية الكبرى المهيمنة على العالم.

---

[1]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 61

[2]- المصدر نفسه، ص61

[3]- جان بودريار : ذهنية الإرهاب، ص 123

وهذه النتيجة إنّما ترتكز علة فقدان الثقة بهذا النظام وسقوط حاجز الحماية الذي كان يدّعي أنّه يتمتع بها فهذا الحدث كشف عن هشاشته يقول بودريار: "**مع برجي التجارة العالمي wtc سقط حاجز الحماية بشكل قطعي**"[1]، وعليه فإنّ هذا الحدث كان نتيجة للرفض الذي قوبل به النظام العالمي لقوله: "**إستراتيجية ارتكاس، وانقلاب القوّة لا باسم صدام أخلاقي أو ديني ولا صدام حضارات ما، بل عدم القبولية المحضة والبسيطة لهذه القوّة العالمية**"[2]، وبالتالي فانّ هذا الحدث جاء كردّ فعل ورفض تام للنظام العالمي حيث عمل على تحديد نتيجة هامّة وهي تبيان مدى ضعف هذا النظام وهشاشته الداخلية مع إبراز ضعفه وانهيار سبل الأمان في كنفه ما أدّى إلى انتشار ظاهرة العنف بحجة الدفاع عن أمنه.

3/ يستنتج جان بودريار أنّ سبب هجمات 11 سبتمبر لم يكن سوى نتيجة العولمة التي فتحت الحدود بين الدول والقارات فهذا الحدث في نظره هو الذي استكمل عملية العولمة ولكن بالمعنى الرمزي أي زيادة الهيمنة العالمية لقوى النظام العالمي الأمريكي، وذلك بالتحالف مع القوى العظمى الليبرالية والرأسمالية المتواطئة معها للدفاع عن قوى النظام العالمي الجديد، وبالتالي فانّه في الوقت الذي يقف فيه العالم ضدّ هذه القوى العظمى تظهر فجأة قوى الارهاب المعادية لها بصورتها الرمزية التي أثبتت فعاليتها وقوّتها هذه الأحداث يؤكّد ذلك بودريار بقوله: "**فاعتداء 11 سبتمبر هو الذي استكمل عملية العولمة – لا عولمة السوق، وتدفّق رؤوس الأموال بل عولمة رمزية وأكثر عمقا وهي عولمة الهيمنة العالمية**"[3]، فالعنف الذي أحدثته هذه الأحداث هو عنف من نوع جديد ومعاصر وهو عنف معولم يهدف إلى إنشاء عالم خال من القيم الأخلاقية ويبثّ الفوضى والعنف والعدوان.

4 / والنتيجة السياسية الأشدّ درامية لهذه الأحداث في نظر بودريار هي انهيار مفاهيم الجماعة الدولية وبصورة اعمّ مفاهيم كل نظام التمثيل والشرعية، ما أدّى إلى إذلال القوة العالمية يؤكّد ذلك بقوله: "**يبدو يوم 11 سبتمبر على هذا النحو من وجهة نظر السلطة كما لو انّه تحدّ هائل أراقت فيه القوة العالمية ماء وجهها، وهذه الحرب، وهي أبعد من أن تواجه التحدّي، لم تمحو ذلّ 11 سبتمبر**"[4]، ولهذا فإنّ أخطر ما في أحداث أيلول ليس الاعتداء الذي استهدف القوة الأولى في العالم، وإنّما الإهانة والإذلال التي لحقت بها، والتي لم تتمكن من ردّها، فعمدت على الردّ بمحاربة شعوب أخرى بذريعة حماية نفسها والعالم من الإرهاب.

---

[1]- جان بودريار : عنف العالم، ص 65

[2]- جان بودريار : روح الإرهاب، ص 62

[3]- المصدر نفسه ، ص 88

[4]- المصدر نفسه، ص 90 /91

5 / ومن نتائج هذه الأحداث أيضا هي استكمال أمريكا تحقيق أهدافها المخفية من خلال استكمال الحروب التي شنّتها تحت شعار مكافحة الإرهاب وعمدت على استخدام جميع وسائل التسلّط كالتعذيب والاهانة ما أدّى إلى جعل بودريار يقارن بين الإذلال الذي مارسه النظام المتسلّط، وبين الذل الذي شعرت به أمريكا حين أخفقت في مواجهة الهجمات، ويرى بودريار أنّ الردّ الذي قامت به أمريكا من خلال صور التعذيب في سجون بغداد والذل الذي كان يلحقه الجنود الأمريكاني بالأسرى في السجون هو بمثابة الإذلال المميت رمزيا فأحداث تحطيم الأبراج هي الأكثر وقعا وإذلالا وهي الأكثر شعورا بالأسى والذهول والصدمة، بينما الردّ على حدث التعذيب في السجون العراقية والشعور بالدناءة وبالحقد هو عمل تافه ومنحط وفظيع لا يمتّ للإنسانية بصلة، فالعنف الذي بدأت أمريكا بنشره في أرجاء العالم، لم يجلب لها إلاّ العنف والذلّ يؤكّد على ذلك بقوله: "**هذه المشاهد هي توضيح لقوة لم تعد تعرف وقد بلغت أقصى درجاتها ماذا تفعل بنفسها – لسلطة هي من الآن فصاعدا بلا موضوع، بلا غاية، ما دامت بلا عدوّ معقول ولا تخضع لأيّ ضرب من ضروب القصاص، لم تعد تستطيع إلاّ أن تفرض إذلالا مجانيا، وكما نعلم، فإنّ العنف الذي تفرضه على الآخرين ما هو أبدا إلاّ التعبير عن العنف الذي نفرضه على أنفسنا، ولا تستطيع في الوقت ذاته إلاّ أن تذلّ نفسها، وتهين ذاتها، وأن تنكر ذاتها في ضرب من الضراوة المنحرفة: إنّ الخزي والقذارة هما الدلالة القصوى لقوة لم تعد تعرف ماذا تفعل بنفسها**"[1]، فالعنف الذي قامت أمريكا بنشره في أرجاء العالم لم يجلب لها إلا العنف والذّل والمهانة.

وعليه فإن الهدف الأساسي الذي كان يطمح إليه النظام الأمريكي هو السيطرة على بقية الثقافات من خلال اتّهام بقية الشعوب بالإرهاب، وبالتالي فإن نقد بودريار للحرب على الإرهاب الذي تقوم به الولايات الأمريكية هو ليس سوى ذريعة للوصول إلى هدفها بالسيطرة على الشعوب الأخرى يقول جاك دريدا متفّقا مع بودريار عن ذلك: "**يجب علينا أن نعلم أنّ الوسائل المستخدمة في الدّفاع ضدّه، بما فيه جميع أشكال الحرب التي تندرج تحت ما نسميه بهاتين الكلمتين المريبتين (war on terrorism) أي الحرب على الإرهاب تعمل جميعا على إحياء أسباب الخطر الذي تزعم القضاء عليه ... إنّ هذا التعبير (الحرب ضدّ الإرهاب) لهو تعبير شديد الارتباك**"[2]، وعليه فإنّ دريدا يرى أنّ أحداث أيلول تسمّى بالحدث الجلل، لأنّها مرتبطة بالتهديد الهائل، والدّمار والرعب الشامل الذي نتج عنها.

---

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب ، ص 96

[2]- جاك دريدا : ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر ؟، ترجمة صفاء فتحي، حديث دار مع جيوفانا بورادوري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص 76 / 78

وعليه فانّ بودريار يرفض أن يطلق على أحداث أيلول اسم الحرب، فهو يميّز بين الحرب وبين الإرهاب مسقطا ذلك على هذا الحدث الذي لم يكن متوقّعا ولم يتم الإنذار بإمكانية حدوثه وهو يشكّل حدثا متعارضا ومختلفا مع الحرب، فالإرهاب طارئ وجذري، وليس له منفّذين محددين، بينما الحرب تحدث على ارض محدّدة وبتخطيط وبإستراتيجية مسبقة، وهذا ما يؤكّده بقوله: "**هذا الردع بلا حرب باردة، هذا الإرهاب بلا توازن هذه الوقاية القاسية باسم الأمن سيصير استراتيجية كونية، إنّ الشّر هو ما يحدث بلا إنذار، ومن ثم بدون وقاية ممكنة تلك على وجه اليقين حالة 11 سبتمبر، وهو في ذلك إنّما يؤلّف حدثا ويتعارض جذريا مع لا حدث الحرب ... إنّ 11 سبتمبر هو حدث مستحيل، عسير على التصوّر وهو يتحقّق قبل أن يكون ممكنا، إنّه نسق الطارئ الجذري**"[1]، وعليه فإنّ أمريكا تعمّدت على غموض المفهوم وترفض تحديد المجتمع الدولي له، ومن أجل الحفاظ على سلامتها وأمنها عملت على الخلط في المفاهيم وتوفير أساس قويّ لاستغلال قرارات مجلس الأمن الدولي في خلق قواعد قانونية تخدم مصالحها وأهدافها وإذا كان حدث 11 أيلول مفاجئا وغير متوقّع فإنّ الحرب تختلف عنه في أنّها متوقّعة ومبرمجة ومسبوقة بمجموعة من الأحداث والإشارات وان لم تحدث فإنّها تكون قد حقّقت الضربة بشكل سبقها افتراضيا لقوله: "**الاختلاف كامن مع الحرب، التي، وهي على قدر كبير من التوقّع، والبرمجة، والاستباق، بحيث إنّها لم تعد تحتاج حتى لان تقع، وحتى لو وقعت فعلا، فقد سبق وقوعها افتراضيا لن تكون حينئذ حدثا إذن، إنّ الواقعي هنا هو أفق الفرضي**"[2]، وهنا يسيطر الافتراضي تبعا لجان بودريار على الواقعي فيتحول إلى حدث شبحي افتراضي، كما حصل في حرب الخليج التي كانت بمثابة ألعوبة بيد الأمريكيين ولكن أحداث أيلول لم تحدث بصورة متوقّعة تبعا لإنذار محدّد، فكانت بلا هدف أو أمل وبلا تخطيط أو إستراتيجية محدّدة.

6/ وكنتيجة أيضا للهزيمة والذلّ الذي شعرت به أمريكا من خلال هذه الضربات فقد عملت على تغطية فضيحتها بإتباع إستراتيجية تقوم على اتّهام العالم بالإرهاب وتجريم خصومها بسبب الاختراق الأمني الهائل الذي حصل، فاتبعت أسلوب الذرائع لتحمي نفسها ضدّ أيّ اعتداء وكأنّها ضحية تستدعي التعاطف معها يؤكّد ذلك بقوله: "**إنّ السبب النهائي هو إقامة النظام الأمني، تحييد عام للشعوب على قاعدة لا حدث نهائي، نهاية التاريخ بمعنى ما ولكن لا تحت علامة الليبرالية المنتصرة على الإطلاق ولا الإنجاز الديمقراطي كما هو الأمر لدى فوكوياما بل على قاعدة إرهاب وقائي يضع حدّا لكل حدث ممكن، إنّ الإرهاب المقطر – النظام وقد آل إلى إرهاب نفسه باسم**

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب، ص 86 /87

[2]- المصدر نفسه ، ص 87

**الأمن: هو ذا انتصار الإرهاب**"[1]، فهذا الإرهاب الرمزي هو الذي انتصر وأدّى الى نشر العنف والفوضى وبالتالي فإنّ هذا الإرهاب الوقائي أو الرمزي، والذي هو اللجوء الى البطش والعنف ضدّ بقية الشعوب، بدلا من أن تتراجع القوة العالمية عن أسلوبها القمعي التسلّطي وتسعى الى البحث عن الأسباب والدوافع وراء هذا الحدث وأن تبدأ بمسألة نفسها ومحاسبتها وأن تتّخذ الحوار والبحث وسيلة للتفاهم مع الشعوب، إلاّ أنّ رد فعلها كان كارثيا بعيدا عن الأسلوب العقلاني المتّزن، الأمر الذي يعزّز الفوضى العالمية ويلحق الكوارث بالشعوب الأخرى كما تتضرّر هي أيضا[2].

فهذا النوع من الإرهاب حسب بودريار أو الإرهاب الوقائي لا يأبه بمبادئه الخاصة، ولم يحترم قوانين الإنسانية والديمقراطية ما أدّى إلى جعل العالم كلّه أسيرا تحت سلطة النظام العالمي.

ولعلّ أخطر نتيجة نجمت عن هذا الحدث هو اتّهام الإسلام بالإرهاب، وتصنيف الدول الإسلامية تحت هذا الاسم فقد تمّ إطلاق تسمية الإرهاب الإسلامي وتضخيم خطره عبر وسائل الإعلام، حيث عملت هذه الوسائل على نشر ما يسمّى بمسؤولية الإرهاب الإسلامي عن أحداث العنف يقول بودريار: "**ليس من الضروري أن يكون المرء إسلاميا أو أن يتّبع حقيقة سامية، لكي يجد أنّ هذا النظام العالمي غير مقبول، وسواء كان إسلاميا أم لا، فإنّنا نشارك في هذا الرفض الأساسي وثمة علامات كثيرة على الاضطراب والصدع وعلى الهشاشة السائدة في صلب هذه القوّة بالذات**"[3]، فالإعلام قام بتضخيم هذا الحدث من أجل بثّ الخوف من خطر ما يسمّى بتصاعد الأصولية الإسلامية الإرهابية، فاستغلت الأحداث لتشويه سمعة الإسلام رابطة إيّاه بالإرهاب وتخويف الناس منه من أجل تحقيق العداء له وتشويه صورته.

وهذا التشويه الذي لحق صورة الإسلام عبر هذا الحدث، أنتج ما بات يطلق عليه اليوم **بالإسلاموفوبيا** (أي الخوف من كلّ من مسلم) والتي تسعى فيه الى تعميم خطر الإسلاميين وربط أي ظاهرة عدوانية بهم.

وهذا ما أكّدناه سابقا في تحليلنا، حيث يضيف إلى ذلك **نعوم تشومسكي** بقوله أنّ أمريكا لا ترغب بإيضاح الفاعلين الحقيقيين لهذه الأحداث إنما تلصقه بالإسلام من أجل الضغط على مجلس الأمن في تمرير مخططاتها وقبولها بحجة مكافحة الإرهاب فيقول: "**ماهي الأسباب الأصلية لجرائم 11 أيلول ؟ ... الولايات المتحدة لاتستطيع أو لا ترغب في تقديم دليل على الفاعلين. فهي لم تقدم أي دليل حاسم ... وبدا واضحا منذ اليوم الأوّل وما زال، أنّ الفاعلين الحقيقيين قدِمُوا من الإسلام المتطرّف، كما سمي هنا، ومن شبكات قاعدية كانت شبكة ابن لادن**

---

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب ، ص88

[2]- سوزان عبد الله إدريس : لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 188

[3]- جان بودريار : ذهنيه الإرهاب، ص 118 / 119

**جزءا منها بلا شك، ولا أحد يعرف ما إذا كانوا متورطّين أم لا**"[1]، وعليه فإنّ أمريكا حاولت إلصاق تهمة الحادي عشر من سبتمبر بالإسلاميين، ولا سيما ربطه باسم بن لادن، سعيا منها في تعزيز الخوف من الإسلام، وتأكيد فكرة همجية وخطره على الغرب، وترويج أنّه المسئول عن أي عمل إرهابي يحدث في العالم الراهن.

وعليه فإنّ أحداث سبتمبر أفرزت العديد من النتائج السلبية في جميع الميادين، وعملت على إهانة السلطة السياسية للنظام العالمي، وبالتّالي فانّ كل التداعيات والممارسات التي تمخّضت عن هذه الأحداث من قبل أمريكا أدّت إلى زيادة حقد الشعوب عليها وتنديدها بممارستها، ممّا أساء الى رفض هذه السياسة ورفض هيمنة قراراتها مؤكّدا أنّها كلما تعاظمت باستخدامها القوة أفرزت بالتالي شروط انهيارها وخلقت إرهابا مضادا لها، فهي المسئولة عن خلق الإرهاب وهي التي تمارسه وهي السبب في وجود العنف المضاد لقوله: "**إنّ سلطة كاملة لم تعد تقوم إلاّ على الوقاية والردع والأمن والوقاية، هي سلطة قابلة للعطب رمزيا ... هذا الضعف، وهذا العجز الداخلي للقوة العالمية هو ما يكشف عنه الإرهاب ... هاهنا ( جحيم السلطة ) على وجه التحقيق، يبدو يوم 11 سبتمبر على هذا النحو من وجهة نظر السلطة، كما لو أنّه تحدٍ هائل أراقت فيه القوة العالمية ماء وجهها وهذه الحرب، وهي أبعد من أن تواجه التحدّي، لن تمحو ذلّ 11 سبتمبر**" [2]، فأمريكا بإعلانها عن هذه الحرب بذريعة الحفاظ على أمنها، إنّما تتصرف باسم الإنسانية في دعوتها للقضاء على الإرهاب، ولكنها تمادت في ذلك، وباتت تمارس الإذلال والعِداء للشعوب، فتناضل لمواجهة شرور العالم بأسلحة الحرب الباردة السابقة، وبسياسة الانفراد بالسلطة العالمية، وهي تنادي بلغة الإنسانية ولكنّها في الوقت ذاته لا تمتلك الإرادة والسياسة المؤهلة لتحقيق غرضها، لذلك تم نقدها بأنّها عندما تحارب الإرهاب إنّما تفكّر في الوقت ذاته بطريقة إرهابية[3].

وفي الأخير نستنتج أنّ أحداث 11 سبتمبر المتمثّلة في سقوط الأبراج – برجي مانهاتن للتجارة العالمي –كان بمثابة فاجعة سياسية، وأكثر دقة هي فاجعة إنسانية بالدرجة الأولى، وكانت له نتائج وآثار سلبية وخيمة تتجاوز مجرّد ردّ العدوان الذي تعرّضت له أمريكا، فهذا الحدث الإرهابي الخطير نتج عنه إرهاب أخطر منه شكّل تحدّيا خطيرا للمنظومة العالمية لحقوق الإنسان، والقواعد والمبادئ الدولية والاعتبارات القيمية والأخلاقية والإنسانية التي تقوم عليها.

---

[1]- نعوم تشومسكي : أحاديث وحوارات قبل وبعد 11 أيلول 2011، ترجمة أحمد عبد الحفيظ حافظ، ط1، دمشق، 2002، ص 121

[2]- جان بودريار : روح الإرهاب، ص 90 / 91

[3]- سوزان عبد الله إدريس : لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 195

كما عملت الأحداث السياسية على زعزعة المنظومة القيمية، فالعنف الذي نتج عنها هو عنف رمزي أكثر منه مادي، حيث عمل على إصابة الضمير الأخلاقي بالدرجة الأولى ممّا أدّى إلى إحداث أزمة إنسانية تمّ فيها القضاء على كلّ الضمائر الحيّة وتوقفت العقول عن التفكير العقلاني وذلك خدمة لمصالح إيديولوجية سياسية.

فالعنف في نظر بودريار هو أحد خصائص المجتمع اليوم، حيث يمثّل جزءا أصيلا من الحياة السياسية والحياة الاجتماعية وكذلك الاقتصاد والأخلاق، حيث ينتج هذا العنف عن الإفراط في استخدام القوّة والسيطرة والذي يؤدّي إلى خلق عنف مضاد يؤثّر في القيم وسلوكيات الأفراد.

# الفصل الثالث

## القيم الأخلاقية في ظلّ نظام العولمة وسلطة الإعلام وانتشار ثقافة الاستهلاك

## المبحث الأوّل: مفهوم العولمة من منظور جان بودريار

تعد مسألة التعايش الثقافي في ظل المجتمع الاستهلاكي من بين أهم المسائل الضرورية التي يتم طرحها في مجتمعاتنا المعاصرة، حيث أضحى اليوم هذا الخطاب الإيتيقي القائم على ضرورة التعايش مع الأخر وذلك باحترامه واحترام ثقافته وكيانه ودينه وهويته وبين الواقع المكرس للعنف والاستعلاء وطمس الهويات الأخرى من بين أهم الانشغالات المطروحة للنقاش الفلسفي اليوم خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر نظرا لما يشهده اليوم العالم من صراعات تباعد فيها الشعوب وتدمر الثقافات وتتأزم هويات بكاملها.

وعليه فإن مع اعتداء الحادي عشر من سبتمبر ألفين وواحد الغنية عن التعريف هذا الحدث الذي عمق الفجوة بين الثقافات والأمم وأحدث صدمة تصدعا بين الأمم مما زاد الاحتراس من الأخر، ونظرا للنتائج التي خلفها خاصة في الجانب القيمي على اعتبار أن الإنسان لا يكون إلا بهويته ولا تتشكل الهوية إلا عبر الاندماج مع الغير، لكن هذه الهوية تظل فقيرة وتنحرف نحو التعصب إذا لم تنفتح وتعترف بحق الأخر وهذا ما حصل بين الحضارات المشرق والغرب خاصة فيما هي عليه وتحت وطأة العولمة.

والعنف في ظل نظام العولمة ووسائل الإعلام ازداد انتشارا مع التطور الحضاري المعاصر، مع ازدياد وسائل الهيمنة والتسلّط والمتمثلة في وسائل من قبل الأنظمة العالمية التي تمارس العنف بشتى أنواعه وأشكاله.

فجان بودريار يطرح مسألة التعايش وما آلت إليه هذه المسألة في ظل العولمة وانتشار وسائل الإعلام ومدى تأثيرها على قيم الفرد وسلوكياته ونشرها لظاهرة العنف، حيث اعتبر العولمة والإعلام من سمات انتشار العنف المعاصر في جميع المجالات وخاصة منها القيم والأخلاق.

### أوّلا / تعريف العولمة والعالمية

**أ/العولمة لغة:**

العولمة ثلاثي مزيد، يقال عولمة على وزن قولبة، وكلمة العولمة نسبة إلى العالم بفتح العين أي الكون وليس إلى العلم بكسر العين والعالم جمع لا مفرد له كالجيش والنفر، وهو مشتق من العلامة على ما قيل، وقيل: مشتق من العلم، وذلك على تفصيل مذكور في كتب اللغة، فالعولمة كالربا في الشكل فهو يشبه(دحرجة) المصدر، لكن دحرجة رباعي منقول، أما (عولمة) فرباعي مخترع إن صح التعبير وهذه الكلمة بهذه الصيغة الصرفية لم ترد في كلام العرب، والحاجة المعاصرة قد تفرض استعمالها وهي تدل على تحويل الشيء إلى وضعية أخرى ومعناها: وضع الشيء على مستوى العالم وأصبحت الكلمة دارجة على ألسنة الكتاب والمفكرين في أنحاء الوطن العربي [1].

[1]- محمّد عابد الجابري : العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 135

والعولمة ترجمة لكلمة Mondialisation الفرنسية بمعنى جعل الشيء على مستوى عالمي والكلمة الفرنسية المذكورة إنما هي ترجمة Globalisation الإنجليزية التي ظهرت أولا في الولايات المتحدة الأمريكية بمعنى تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل. فهي إذا مصطلح يعني جعل العالم عالما واحدا موجها توجيها واحدا في إطار حضارة واحدة، ولذلك قد تسمى الكونية أو الكوكبة[1]، فالعولمة إذا من حيث اللغة كلمة غريبة على اللغة العربية ويقصد منها عند الاستعمال اليوم تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله.

وعلى هذا يعرّف لنا **صادق جلال العظم** العولمة بأنّها **حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز، وبقيادتها، وتحت سيطرتها وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ** [2]، وما يقصده بهذا القول هو أن المسار التاريخي للرأسمالية يتضمن جدليا ضرورة بلوغ النمط الرأسمالي للإنتاج والاستهلاك مرحلة تاريخية جديدة في تطوره بمعنى تحديد النشاط الاقتصادي والتبادل التجاري وتنظيم حركة السوق من سيطرة الدولة ابد أن يتسع ويتطور على نطاق عالم عن طريق تأسيس سوق عالمية للتبادل الحر أو تكتلات لمناطق التبادل الحر وهو ما يعزّز بشكل قوي هيمنته الرأسمالية العالمية على النظام الاقتصادي العالمي الجديد، غير أنّ هذا التبادل الحر في كل مستوياته لا يقوم على مبدأ التكافؤ بقدر ما يقوم على هيمنته طرف على طرف أخر وعليه فإن العولمة عبارة عن احتكار دولة معينة في كل المجالات الاقتصادية والتجارية والصناعية والعلمية والتكنولوجية وغيرها [3].

**ب/ اصطلاحا:**

إن كلمة العولمة جديدة، وهي مصطلح حديث لم يدخل بعد في القواميس السياسية والاقتصادية أو في الواقع يعبّر مصطلح العولمة عن تطورين هامين هما:

1 - التحديث ( Modernity)، 2 – الاعتماد المتبادل Inter - dependence

ويرتكز مفهوم العولمة على التقدم الهائل في التكنولوجيا والمعلوماتية، بالإضافة إلى الروابط المتزايدة على كافة الأصعدة على الساحة الدولية المعاصرة.

---

[1]- ياسر عبد الجواد : مقاربتان عربيتان للعولمة، المستقبل العربي، عدد 252، شباط، 2000، ص 02

[2]- نقلا عن : حميد مخوخ : العولمة بين الحتمية التاريخية والوهم الإيديولوجي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر 02، إشراف عبد الرحمان بوقاف، 2011 / 2012، ص 11

[3]- المرجع نفسه ، ص 08 /09

ولقد ظهرت العولمة أولا كمصطلح في مجال التجارة والمال والاقتصاد، ثم أخذ يجري الحديث عنها بوصفها نظاما أو نسقا أو حالة ذات أبعاد متعددة، تتجاوز دائرة الاقتصاد فتشمل إلى جانب ذلك المبادلات والاتصال والسياسة والفكر والتربية والاجتماع والإيديولوجيا[1].

وقد أطلق على العولمة بعض الكتاب والمفكرين **النظام العالمي الجديد** New order، وهذا المصطلح استخدمه الرئيس الأمريكي **جورج بوش الأب** في خطاب وجهه للأمة الأمريكية بمناسبة إرساله القوات الأمريكية إلى الخليج بعد أسبوع واحد من نشوب الأزمة في أغسطس 1990 وفي معرض حديثه عن هذا القرار تحدث عن فكرة عصر جديد، وحقبة الحرية وزمن السلام لكل الشعوب، وبعد ذلك بأقل من شهر أشار إلى إقامة (نظام عالمي جديد) يكون منحدرا من الإرهاب وأكثر أمنا من طلب السلام، عصر تستطيع فيه كل أمم العالم أن تنعم بالرخاء وتعيش في تناغم[2].

وربّما يوحي هذا الإطلاق "النظام العالمي الجديد "بأن اللفظة ذات مضامين سياسية بحتة، ولكن في الحقيقة تشمل مضامين تتعلق بكل جوانب الحياة الإنسانية، ولقد فرضت العولمة نفسها على الحياة المعاصرة على العديد من المستويات سياسيا واقتصاديا، فكريا وعلميا، ثقافيا وإعلاميا، تربويا وتعليميا، يقول الرئيس الأمريكي السابق **كلينتون: "ليست العولمة مجرد قضية اقتصادية بل يجب النظر إلى أهمية مسائل البيئة والتربية والصحة"**[3].

والنظام العالمي الجديد هو في حقيقة أمره وطبيعة أهدافه، نظام صاغته قوى الهيمنة والسيطرة لإحداث نمط سياسي واقتصادي واجتماعي وإعلامي واحد وفرضه على المجتمعات الإنسانية كافة، وإلزام الحكومات بالتقيّد به وتطبيقه[4].

فالعولمة بصفة عامة أصبحت وبشكل متزايد، موجودة في كل مكان، إنّنا نعيش في عصر عولمي، أو بالأحرى في عصر العولمة، وتمثل العولمة بوضوح تغييرا بالغ الأهمية، بل ويمكن القول بأنّها أهمّ تغيّر طرأ على التاريخ الإنساني، وهو ما ينعكس في مجالات كثيرة ولاسيما في مجال العلاقات الاجتماعية **فالعولمة صيرورة أو مجموعة من السيرورات عبر الكونية التي تتضمن سيولة متزايدة في جميع الاتجاهات للبشر والأشياء والأماكن والمعلومات، فضلا عن البنى التي تواجهها وتتسبب في ظهورها والتي تعد بمثابة عوائق أو مُعجلات لتلك التدفقات**[5].

---

[1]- صالح الرقب : العولمة، ط 1، الجامعة الإسلامية، 2003، ص 05

[2]- مصطفى رجب : مخاطر العولمة على المجتمعات العربية، مجلة البيان، 13 / 10 / 2000

[3]- نقلا عن : صالح الرقب، العولمة، ص 06

[4]- المرجع نفسه : ص 03

[5]- نقلا عن : جورج ريتزر، العولمة نص أساس، ترجمة السيد إمام، المركز القومي للترجمة، ط 01، 2015، ص 29

وبالتالي يمكن تلخيص مفهوم العولمة باعتبارها موضوع واسع ومتشعب، ومعقّد طرح منذ زمن ولا يزال يطرح إلى يومنا هذا، حيث كتب العديد من المفكرين والباحثين والفلاسفة بمختلف جنسياتهم سواء كانوا من العرب أو من الغرب نظرا لأهمية الموضوع ومدى تأثيراته على المجتمعات بمختلف أنواعها وأجناسها سواء كان التأثير سلبيا أو إيجابيا وذلك في مختلف مجالات الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية وغيرها.

وعليه فإن تعاريف العولمة متعددة ومختلفة بتعدد أراء وأفكار الفلاسفة اللذين تناولوا هذا الموضوع

يذهب المفكر العربي الدكتور **محمد عابد الجابري** (1963م /2010م) إلى القول أنّ العولمة كمصطلح ظهر أقل ما ظهر في مجال المال والتجارة والاقتصاد، غير أنهّ لم يعد مصطلحا اقتصاديا محضا، فالعولمة الآن يجري الحديث عنها بوصفها نظاما أو نسقا ذا أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد، العولمة الآن نظام عالمي أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال ...إلخ، كما يشمل أيضا مجال السياسة والفكر والإيديولوجيا[1].

فالعولمة تعني تحويل العالم المتعدد في دياناته وعاداته وثقافاته إلى شيء متجانس وغير متفاوت، يتميز بعلامة واحدة، يتّحد ثقافة وحضارة ومدنية، حيث يعرّف أستاذ علم الإجتماع البريطاني **أنتوني غيدنز** العولمة بأنّها"**تنمية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بامتداد العالم وتمديدها على نطاق عالمي**"[2] بمعنى تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله وبكل جوانبه ونواحيه.

كما يذهب أيضا إلى اعتبار أن العولمة ليست مرحلة جديدة كل الجدّة بالنسبة لمرحلة الحداثة من نطاقها الإقليمي الضيق إلى نطاقها العالمي الواسع، مما سمح لها بأن تحقّق اندماج واسع النطاق لدول ومجتمعات العالم في سياسية اقتصادية واجتماعية وثقافية وعلمية وتكنولوجية عالمية الأبعاد، والتي تتكفل بها مؤسسات دولية مختصة في كل مجال من المجالات [3].

فالعولمة في نظره عبارة عن إرهاب جديد أو غسيل الأموال أو الجريمة المنظمة، فهي ليست مجرّد أداة يهيمن بها الغرب على بقية العالم [4].

أما **نعوم تشومسكي** فيذهب إلى تسمية هذا النمط الجديد"**العولمة**"ضمن شقين وهما"**الليبرالية الجديدة** و**النظام العولمي** "، معتبرا ضرورة فهم كلا المصطلحين وذلك لوجود هوة وفارق بينهما حيث أن:

---

[1]- محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو، 1997، ص 136

[2]- فرغلي هارون : الارهاب العولمي، القاهرة، ديسمبر، 2006، ص 69

[3]- حميد مخوخ : العولمة بين الحتمية التاريخية والوهم الايديولوجي، ص 12

[4]- أنتوني غيدنز : أوروبا في عصر العولمة، ترجمة عبد الوهاب علوب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص 26

**الليبرالية الجديدة:** هي عبارة عن نظام مبادئ جديد ويرتكز إلى أفكار ليبرالية كلاسيكية، ويعتبر **آدم سميثAdam Smith ( 1723م / 1790م )** بمثابة القديس الراعي له، ويعرف هذا النظام العقائدي أيضا باسم **إجماع واشنطن** الأمر الذي يوحي بشيء يتعلق بالنظام العولمي، وهذا النظام الليبرالي الجديد هو مجموعة من المبادئ ذات التوجه الذي يخدم السوق، صمّمتها حكومة الولايات المتحدة الأمريكية والمؤسسات المالية العالمية التي تسيطر عليها إلى حدّ كبير، وأخذت تطبّقها بطرق مختلفة في المجتمعات الأكثر ضعفا، وغالبا ما يكون التطبيق على شكل برامج إصلاحات هيكلية متشدّدة، والقوانين الأساسية لهذا الإجماع هي باختصار: تحرير التجارة والتمويل، السماح للسوق بتحديد الأسعار "تصحيح الأسعار"، إنهاء التضخم المالي واستقرار الاقتصاد الكلّي، والخصخصة، أي يتعيّن على الحكومة أن"تنسحب"وكذلك الشعب بما أن الحكومة ديمقراطية، رغم أن النتيجة ستبقى مفهوما صنميا، قرارات أولئك الذين يفرضون الإجماع لها بالطبع تأثير أساسي على النظام العولمي[1]، فالنظام العولمي حسب تشو مسكي ظهر وفقا للعديد من التعرجات وما إجماع واشنطن سوى نظام تشكل ضمنيا في نظام العولمة.

ويرى "**جيرار ليكلرك**" في كتابه (**العولمة الثقافية**) أن العولمة ليست بالأمر الطارئ، إنها ليست بالجديد الذي أوجدته ثورة الاتصالات ولا رحابة رأس المال، ولا منظمة التجارة العالمية واكتساح الأسواق، العولمة هنا شد حبال بين حضارات واكتشاف حضارات لأخرى، أو ذهاب حضارة لأخرى ومحاولة توطيد نفسها في البلد الذي تذهب إليه، والحضارة هنا مكنونات دين وفن وعلم وتقنيات وعادات وتقاليد وتوابل وحرير ومعدّات عسكرية وبحث عن الأسواق...إلخ ومن هذا الموقع أو من على هذه الأرضية لا يعود الحديث عن العولمة حديث مستقبل بل حديث ماضي[2].

وهذا التعريف تعريف شامل وعميق ذلك أنّه يصف العولمة بجميع أبعادها وجوانبها الاقتصادية والسياسية والثقافية والتقنية بالتالي فإن العالمية في نظره تمثل بشكل ما ثورة في الاتصالات ثورة في نقل الرسائل (ظهور الكهرباء عام 1890 ثم انتشارها بشكل إلكتروني منذ 1960) ثورة في انتقال البشر الطائرة منذ عام 1900 وبخاصة منذ الدخول في عصر الطيران النفاث عام 1960، إن المزيج بين تأثيرات هذين التحولين قد أسهم بشكل عريض في العولمة حالة، فمنذ التسعينات تسهم الطائرات الكبرى (بوينغ وإيرباص مثلا) بتطوير السياحة الجماهيرية كما تسهل

[1]- نعوم تشوميسكي : الربح فوق الشعب الليبرالية الجديدة والنظام العولمي، ترجمة مازن الحسيني، التنوير، 2000، ص 25 / 26

[2]- جيرار ليكلرك : العولمة الثقافية، الحضارات على المحك، ترجمة جورج كتورة، دار أيوبا للنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، سبتمبر، 2004، ص 15 /16

حركة المهاجرين عبر القارات بموازاة ذلك أسهم البث التليفزيوني في أرجاء العالم، إلى جانب الأنترنت بظهور انتشار عالمي وفوري للرسائل والصّور والخطابات[1].

فالعولمة إذن تقدم على فكرة التبادل الثقافي بين الدول والمجتمعات في جميع المجالات وذلك عن طريق التكنولوجيات الحديثة والمتطورة بمختلف أنواعها.

وفي المقابل من ذلك يقدم لنا **جيمس روزانو** وهو أحد علماء السياسة الأمريكيين تعريفا للعولمة على أنها العلاقة بين المستويات متعددة تحليل الاقتصاد والسياسة والثقافة والإيديولوجيا وتشمل إعادة إنتاج وتداخل الصناعات عبر الحدود وانتشار أسواق التمويل وتماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول نتيجة الصراع بين المجموعات المهاجرة والمجموعات المقيمة[2].

هذا وقد ذهب أيضا **مارتن ألبرو** لقوله أن **العولمة تدل على كافة العمليات التي من خلالها تندمج كل الشعوب العالم في مجتمع عالمي كوني** ،كما يرى **سيمون ريش**Simon Reich أن العولمة ربما اتّسمت عمليا بأنّها سلسلة من الظواهر الاقتصادية المتّصلة في جوهرها وهذه تشمل تحرير الأسواق ورفع القيود عنها وخصخصة الأصول وتراجع وظائف الدولة وانتشار التقنية وتوزيع الإنتاج التصنيعي عبر الحدود وتكامل أسواق رأس المال[3].

فالعولمة عند **إدغار موران** كظاهرة بإمكانها أن تساهم في توحيد كوكبنا في الواقع، إنّها تروّج في العالم بأكمله اقتصاد السوق، العلم، التقنية، الصناعة، إنّها أيضا قواعد ومعايير العالم الغربي[4].

وعلى العكس من ذلك يرى **الفيلسوف البولندي زيغمونت باومان Zygmunt Bauman (1925م/ 2017م)** أن العولمة عبارة عن ظاهرة سلبية، وهي عولمة تفتقر للفحص والحق وتعويض بعولمة إيجابية، ومادامت العولمة تتمتع بحرية الانطلاق، فإنّها تتخصّص في كسر تلك الحدود التي بلغت من الضعف ما يحول دون مقاومة الضغوط، وفي حفر ثغرات ضخمة غير قابلة للسد عبر تلك الحدود الناجحة في مقاومة القوى العاكفة على تفكيكها[5].

فالعولمة من هذا المنظور عبارة عن نموذج يحمل في طياته خراب دمار البشرية في نظره خاصة من الناحية القيمية وهذا الرأي يسانده العديد من الفلاسفة المابعد حداثيين وذلك في مساهمتهم في نقد لاذع للعولمة وهذا ما سنحدّده

---

[1]- جيرار ليكلرك : العولمة الثقافية، الحضارات على المحك ، ص 21/20

[2]- هانس بيتر مارتين وهارالد شومان : فخ العولمة، ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم رمزي زكي، عالم المعرفة، الكويت، العدد 238، أكتوبر، 1998، ص 40

[3]- المرجع نفسه : ص 19

[4]- إدغار موران وجان بودريار : عنف العالم، ص76

[5]- زيغمونت باومان : الخوف السائل، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2017، ص 135

لاحقا في رأي جان بودريار، باعتبار هؤلاء الفلاسفة يثورون على هذه الظاهرة ويعتبرونها خطر على المنظومة القيمية والأخلاقية.

ويذهب الكاتب الأمريكي الشهير "**وليم جريدر**" في كتابه الصادر عام 1988 م بعنوان (**عالم واحد مستعدون أم لا**) حيث وصف العولمة بأنّها **آلة عجيبة** نتجت عن الثورة الصناعية والتجارية والعالمية وأنّها قادرة على الحصاد والتدمير وأنّها تنطلق متجاهلة الحدود الدولية المعروفة، وبقدر ما هي منعشة فهي مخيفة فلا يوجد من يمسك بدقة قيادتها ومن ثمّ لا يمكن التحكم في سرعتها ولا في اتجاهاتها.

وهي **نظام عالمي جديد** يقوم على العقل الإلكتروني والثورة المعلوماتية القائمة على المعلومات والإبداع التقني غير المحدود دون اعتبار للأنظمة والحضارات والثقافات والقيم والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم[1].

ويعرّفها الدكتور **مصطفى محمود** فيقول: "**العولمة مصطلح بدأ لينتهي بتفريغ الوطن من وطنيته وقوميته وانتمائه الديني والاجتماعي والسياسي بحيث لايبقى منه إلّا خادم للقوة الكبرى**"[2].

كما تعتبر العولمة بمثابة العملية التي يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب، والتي تنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة والتجزئة إلى حالة الاقتراب والتوحّد، ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق، ومن حالة التباين والتوحد ومن حالة التجانس والتماثل، وهنا يشكل وعي عالمي وقيم موحدة ستقوم على مواثيق إنسانية عامة ' كما تمثل العولمة تعاظم شيوع نمط الحياة الاستهلاكي الغربي وتعاظم آليات فرضه سياسيا واقتصاديا وإعلاميا وعسكريا، بعد التداعيات العالمية التي نجمت عن انهيار الإتحاد السوفيتي وسقوط المعسكر الشرقي، أو هي محاولة لفرض الفلسفة البراجماتية النفعية المادية العلمانية، وما يتّصل بها من قيم وقوانين ومبادئ وتصوّرات على سكان العالم أجمع[3].

كما تعتبر العولمة منظومة من المبادئ السياسية والاقتصادية ومن المفاهيم الاجتماعية والثقافية، ومن أنماط السلوك ومناهج الحياة يراد بها إكراه العالم كله على الاندماج فيها وتبنّيها والعمل بها والعيش في إطارها[4].

وعليه يمكن تلخيص تعريف العولمة بكونها: **الحالة التي تتم فيها عملية تغيير الأنماط والنظم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والثقافية ومجموعة من القيم والعادات السائدة وإزالة الفوارق الدينية والقومية والوطنية في**

---

[1]- محمّد سعيد أبو زعرور : العولمة، دار البيارق، عمان، الاردن، ط 1، 1998، ص 14

[2]- أحمد مصطفى عمر : إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك، نقلا عن مجلّة الاسلام وطن، عدد 138، حزيران، 1998، ص 12

[3]- صالح الرقب : العولمة ، ص 07

[4]- عبد العزيز بن عثمان التويجري: العولمة والحياة الثقافية في العالم الاسلامي، المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرياض، مقال منشور على موقع ايسيسكو شبكة المعلومات الدولية.

**إطار تدويل النظام الرأسمالي الحديث وفق الرؤية الأمريكية المهيمنة والتي تزعم أنها سـيدة الكون وحامية النظام العالمي الجديد**[1].

ومنه فإن العولمة كنموذج عالمي جديد حصـل على العديد من التعاريف والمفاهيم وحضـت باهتمام وافر من طرف المفكرين والفلاسـفة نظرا لأهميتها حيث سـالت أقلام الفلاسـفة والمفكرين في هذا المجال وألّفت العديد من الكتب والمجلاّت حول هذا الموضـوع وهناك من يؤيّدها ويرى أن إيجابياتها أكثر من سـلبياتها وهناك من يرى العكس وبذلك أمكن أن نلخص مفهوما عاما حول ظاهرة العولمة في النقاط التالية قبل الولوج إلى تقديم رأي جان بودريار حولها في موضع آخر وهذه المفاهيم هي كالتالي:

– تعتبر العولمة طريق العالم إلى حضارة الفوضى، وبالتالي على ازدياد البطالة وانعدام الزمن وتدهور البيئة وتفشي الأوبئة والأمراض الغامضة وتفشي الفساد ونشر العنف بشكل عام.

– وهناك من يرى أن العولمة قدرا محتما وذلك أن البشـر اليوم باتوا غير قادرين على التحكم في قراراتهم أو معلوماتهم التي تتدفق منهم أو إليهم فإن الإنسان اليوم يواجه ما تفرزه العولمة من إيجابيات وسلبيات لحظة بلحظة كما لو كانت هذه الإفرازات حتمية أو قدر لا يمكن تغييره.

– العولمة بمثابة الإطار لكل الدراسات الاجتماعية والإنسانية، وتحوّلت بشكل متسارع إلى قوة مؤثرة في الحقائق والوقائع الجبائية المعاصرة وهي التي تقود البشرية ككل إلى المستقبل، بل صارت كل التحولات السياسية والاقتصادية والعلمية والثقافية التي يشـهدها العالم حاليا سببا من أسباب العولمة، أو نتيجة من نتائجها إلاّ أنّ البعض الآخر يعدو نحوها بسرعة فائقة في حين يحب البعض الآخر إليها بتردد أو بتخوف[2].

وعليه نسـتنتج انّه من غير الممكن حصـر تعريفات العولمة في هذا الموضـع نظرا لثراء الموضـوع، إلاّ أنّه يمكن تصنيفها حسب التعريفات المتعددة لأصحابها.

* تعريفات ترى أن العولمة اقتصادية.
* تعريفات ترى أن العولمة ظاهرة سياسية.
* تعريفات ترى أن العولمة ظاهرة ثقافية.
* تعريفات ترى أن العولمة ظاهرة اجتماعية.
* تعريفات ترى أن العولمة ظاهرة كونية تجمع بين ماهو ثقافي وسياسي واجتماعي.

[1]– صالح الرقب : العولمة، ص 08

[2]– محمّد عبد القادر حاتم : العولمة ما لها وما عليها، ص 20 / 21

فالعولمة بمختلف مظاهرها هي بمثابة إيديولوجيا جديدة تعمل على تزييف الوعي بحقيقة الواقع الدولي وتحولاته وعليه فإن العولمة تؤثر في الهوية الثقافية للأفراد والشعوب حيث أصبحت مسألة الثقافة مسألة معقدة في ظل ظاهرة العولمة، حيث أدّت هذه الأخيرة إلى نشر العنف والفوضى وكل القيم السلبية بين الثقافات والشعوب وهذا الوضع الذي آلت إليه الشعوب أحدث أزمة في القيم الراهنة ممّا جعل العديد من المفكرين والفلاسفة في إعادة دراسة هذه الظاهرة وإيجاد حلول لها بإعادة بعث فلسفة جديدة تنتقد فيها هذه الأوضاع السائدة وهذه الفلسفات الما بعد حداثية والتي تقوم على ضرورة إحياء ثقافة التعايش والتسامح وقبول الأخر.

وانطلاقا مما سبق يمكن القول أنّه من الضروري ومن المؤكّد أن تنتشر ثقافة العيش المشترك والتسامح وقبول الأخر والاعتراف به حاجة أساسية لابد منها، وحاجة ملحّة بثها وزرعها في نفوس وعقول الجيل الناشئ، لأنها تساهم وبشكل فعال في خلق جيل واع قادر على تحمل المسؤولية وإخراج هذا العالم الحالي الغارق في نزاعات ثقافية واقتصادية وسياسية.

كما أنّ ضرورة طرح مسألة التعايش أصبحت ضرورية في مجتمعاتنا المعاصرة، حيث أضحى اليوم هذا الخطاب إن صح القول هو عبارة عن خطاب إيتيقي والقائم على ضرورة التعايش مع الآخر وذلك باحترامه واحترام ثقافته وكيانه وهويته، وبين الواقع المكرس للعنف والاستعلاء وطمس الهويات الأخرى كالصراع القائم بين الشرق- **الإسلام**- وبين الغرب – **أمريكا**- من بين أهم الانشغالات المطروحة للنقاش الفلسفي اليوم خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر نظرا لما يشهده العالم اليوم من صراعات تباد فيها الشعوب وتدمر ثقافات وتتأزم هويات بكاملها.

وبالتّالي إنّ الاتصال أو الاندماج للثقافات الأخرى بدون فرض سيطرة معينة وهذا ما هو حاصل في تبني الولايات المتحدة للنظام العالمي وفرضها السيطرة على المجتمعات الأخرى يمثل تهديدا للهوية الثقافية حين تصير صورة الذات ظل للأخر منبهرة ومشدودة لإنجازاته وتقف عاجزة عن الإبداع ويتحوّل كيانها إلى خصوصية وبلا مشروع كوني تقبل به على الأخر وتندمج معه في بناء هذه الكونية وهذا ما هو حاصل في هذه الفترة وما تشهده من سيطرة الغرب على بقية الدول في جميع مجالات الحياة سواء كانت اقتصادية، سياسية، ثقافية، مما جعل هذه الثقافة أي الغربية تسيطر على العالم وتفرض قالبها القيمي والاقتصادي والسياسي على الجميع ممّا أدّى إلى تأزّم بعض الهويات الثقافية خاصة الإسلام منها، وبالتّالي فإنّ هذا التوتر يطرح مشكلة العلاقة بين الخصوصية والكونية وهذا ما عالجه **جان بودريار**، وذلك بتحليله لهذا الحدث، حيث يرى أنّ ما يحدث اليوم في العالم من تحولات هو عبور من الكوني إلى العالمي عن طريق العولمة وفي المقابل من ذلك أيضا يرى بأنّ العولمة هي التي أفرزت ما يسمى بالعنف والإرهاب، وهذا الأخير بدوره معاصر للعولمة حيث يعتقد أنّه من بين الأفكار التي روّج لها الغرب فكرة الارتباط الشرطي بينه وبين

الإسلام وهو الارتباط الذي حاول الغرب التسويق له بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وذلك من أجل خلق صورة ذهنية عن الإسلام بوصفه دينا للعنف وليس للعيش المشترك مما خلق تأزّما في هذه الهوية الثقافية والدينية.

ولمعرفة مفهوم العولمة عند جان بودريار سنقوم بطرح هذه الأسئلة مع محاولة الإجابة عنها:

**- ما الفرق بين الكوني والعالمي؟ وبعبارة أخرى ما المقصود بهلاك الكوني في العالمي عن طريق العولمي من وجهة نظر جان بودريار؟**

**كيف حلّل جان بودريار العلاقة بين العولمة والإرهاب وفكرة الارتباط الشرطي بين مفهوم الإرهاب والإسلام؟**

**-هل العولمة تهدف إلى ضرورة غرس ثقافة العيش المشترك في إطار حماية الخصوصية الثقافية ام العكس من ذلك؟**

**- ما مصير العولمة برأي جان بودريار؟**

## ثانيا / الكوني والعالمي والعولمي عند جان بودريار

يعتبر **جان بودريار** من بين الفلاسفة المعاصرين الذين قاموا بتحليل الخطاب العولمي، وينطلق بتحليله لهذا الخطاب إنطلاقا من قوله: "**أنّ ثقافة أضاعت قيمتها لا تستطيع إلّا أن تنتقم من قيم الثقافات الأخرى**"[1].

بحيث أن الإنسان لا يكون إنسانا إلاّ بهويته وهذه الأخيرة تظل فقيرة وناقصة وتدفع بصاحبها نحو الانغلاق والتعصب إذا ما لم تنفتح وتعترف بحق الأخر وبوجوده والاختلاف والتنوع معه وبالتالي فإنّ التعصب لهوية ما يؤدي إلى خطر ينتهي بنفي الأخر وتهميش الغيرية، وفي المقابل من ذلك فإنّ الاتصال بالثقافات الأخرى بدوره أيضا يمثل تهديدا لهوية ثقافية حين تصير الذات ظلاّ للأخر منبهرة بإنجازاته وأعماله فتقف عاجزة أمام إنجازاتها وتنصهر في ثقافتها وخصوصيتها، في حين يتحول كيانها بلا خصوصية وهذا ما يراه بودريار على أن ما يحدث اليوم في المعمورة هو عبور من الكوني إلى العالمي عن طريق العولمي، وعليه نتساءل مجدّدا مع بودريار **هل هناك قدر للعولمة ؟ كل الثقافات الأخرى غير ثقافتنا كانت تفلت بطريقة ما من قدر التبادل اللامبالي أين العتبة الحرجة التي يتم فيها العبور من العام ثمّ إلى العالمي؟ ما هذا الدوار الذي يدفع نحو العالم إلى تجريد الفكرة، وهذا الدوار الآخر الذي يدفع نحو تحقيق غير المشروط للفكرة**[2].

وعليه يدفعنا هذا التساؤل إلى البحث عن إشكالية أثارت جدلا إلى يومنا هذا وهي إشكالية التعايش الثقافي في ظل العولمة على اعتبار أن التنوع الثقافي هو الحدث الذي يفرض ذاته عند أفق العولمة، إما أن يتم بحثه وفق النمط

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب ، ص 77

[2]- المصدر نفسه ، ص 74

الثقافي فيقود ذلك إلى الطائفية وليس إلى الثقافوية وإما يعالج وفق النمط السياسي بما يمكننا من محاولة بناء مفهوم التعايش الثقافي[1].

وهنا يتبادر إلى الأذهان مجدّدا جملة من الإستفهامات حول ما إذا كان بإمكان البشرية أن تتوحد حول قيم مشتركة تحدّ من عنف العالمي على حد تعبير بودريار وهي: **هل بمقدور الثقافات المحلية أن تحافظ على خصوصيتها في ظل تحولات اقتصادية واجتماعية وثقافية؟**

ومن خلال هذا التوتر الحاصل في مجتمعاتنا الحاضرة هناك ما يبرز طرح مشكلة العلاقة بين الخصوصية والكونية وهو كذلك الذي يجعل من العلاقة بين العالمية والعولمة ميدان استقطاب وتجاذب **فكيف السبيل إلى الإنخراط في الكوني؟ ولماذا مثل ظهور العولمة إحراجا ونقاشا كبيرا لهذا الانخراط؟**

وللإجابة على هذه التساؤلات نجد عند العديد من المفكرين من يرى أن العلاقة بين ما هو كوني وماهو خاص يجب أن تكون في بؤرة استيعابنا الآن لعملية العولمة وتفرّعاتها يقول **فرانسوا بوريكود: " لا تتسم المجتمعات الحديثة بما هو مشترك بينها أو ببنيتها فيما يتعلق بمقتضيات كونية محددة تماما، بقدر ما تتسم بحقيقة انخراطها في قضية الكونية، لم تظهر أبدا من قبل بنفس قوّة ظهورها في عصرنا الراهن"** [2]

ولكن هذه الضرورة والإلحاح في الرجوع إلى المرجعية الكونية أحدث توترا كبيرا حول مفهوم الكونية وبين العولمة حيث يعتقد جان بودريار أن بين مصطلح الكوني – العام بعبيره – وبين العالمي تتشابه خادع يقول في ذلك: "**هناك بين لفظتي العالميMondial والعام Universel تشابه خادع، إنّ العمومية هي عمومية حقوق الإنسان والحريات، والثقافة والديمقراطية أمّا العولمة فهي عولمة التقنيات، والسوق، والسياحة والإعلام، تبدو العولمة ذات اتجاه واحد لا محيد عنه، في حين أنّ العام في طريقه إلى التلاشي، على الأقل على النحو الذي تكوّن فيه من خلال نظام قيم على صعيد الحداثة الغربية لا نظير له في أيّ ثقافة أخرى**"[3]، وهذا يبيّن مدى الاختلاف بينهما، فالكونية هي جملة القيم الأخلاقية المثالية التي تسعى العولمة للقضاء عليها، فيكون مصيرها هو التلاشي والانمحاء، بينما العولمة تتميز بإستمراريتها وانتشارها وتقدّمها.

---

[1]– ولتون دومنيك : العولمة، البعد الآخر، ص 95

[2]– نقلا عن : رونالد روبرستون : العولمة النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، ترجمة أحمد محمود ونورا أمين، مراجعة وتقديم محمّد حافظ دياب، المشروع القومي للترجمة، 1998، ص 213

[3]– جان بودريار : روح الارهاب، ص 71

كما أنّ العولمة ليست مثل مذهب العالمية الذي يشير إلى طموحات الوصول إلى حالة من الأوضاع تصبح فيها القيم مشـتركة أو تكون متاحة للبشـر كافة على اختلاف بيئاتهم وأدوارهم كمواطنين، مسـتهلكين أو منتجين يجمعهم اهتمام العمل الجماعي المقصـود به حلّ المشـكلات المشـتركة، ولا هي مذهب الكونية Universalism أي القيم التي تحتضن كل البشرية، على سبيل الافتراض أو من منطلق الأمر الواقع[1].

وبهذا فإنّه يرى أن الكوني أصبح يهلك في العولمة، وعولمة التبادلات تضع نهاية لعمومية القيم، إنه انتصار الفكر الواحد على الفكر العام إنّ ما يتعولم هو السـوق أوّلا، وفرة التبادلات وكل المنتجات وتدفّق المال المسـتمر وثقافيا اختلاط كل العلامات وكل القيم، فالعالم نفسـه تعولم، والديمقراطية وحقوق الإنسـان تعبر الحدود كأيّ إنتاج عالمي كالنّفط أو كؤوس الأموال[2].

وفي المقابل يرى **تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov( 1939م / 2017** م) من جهته: "**وإذا تقرر أنّ لكل الكائنات البشـرية مجموعة من الحقوق المتماثلة فإنّه يترتب عن ذلك أنّها متسـاوية في الحقوق ومعنى هذا أن مطلب المسـاواة نابع من الكونية، ومن الكونية انبثقت ضـروب من الكفاح ما تزال متواصـلة إلى اليوم: الكفاح من أجل أن تكون النساء مساويات للرجال أمام القانون وأن يلغى الرّق وأن لايشرّع أبدا التصرّف في حرية أي كائن بشري وأن يعترف بكرامة الفقراء والمساكين والمهمّشين وأن يُنظر إلى الأطفال باعتبارهم أشخاصا بأتمّ معنى الكلمة**"[3].

وبالتالي فإن الكونية تسعى إلى المساواة بين جميع البشر في الحقوق والدخول في دائرة الإنسانية بعيدا عن عولمة المنتجات والتبادلات فمطلب الكونية إنسـاني بالدرجة الأولى يضـيف **تودوروف** قائلا: "**إنّ الانتماء إلى الجنس البشـري أي إلى الإنسـانية بما هي صـفة كونية هو أكثر أصـالة من الانتماء إلى هذا المجتمع أو ذاك وعلى هذا الأساس يكون مطلب الكونية بمثابة الحدّ الذي تقف عنده ممارسة الحرية ويكون المقدس الذي غادر مجال العقائد ورفات القدّيسين مجسّدا مستقبلا في حقوق الإنسان**"[4].

ومن هذا المنطق ترتبط الكونية بحقوق الإنسـان والحريات والثقافة والديموقراطية أمّا العولمة فهي عولمة التقنيات والسـوق والسـياسـة والإعلام يقول بوديار: "**كان العام – الكوني – ثقافة المتعالي والذات والمفهوم والواقعي**

[1]- محمّد عبد القادر حاتم : العولمة. .. مالها وماعليها، ص 18

[2]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 72

[3]- تزفيتان تودوروف : روح الأنوار، تعريب حافظ قويعة، دار محمّد علي للنشر، تونس، ط1، ماي، 2007، ص 18

[4]- المرجع نفسه ، ص 18

**والتصوّر، أمّا فضاء العالمي الفرضي فهو فضاء الشاشة والشبكة والمحايث، والرقمي، كما امتلك العام حظّه التاريخي، أمّا اليوم وهو يواجه من جهة نظاما عالميا بلا بديل ومن جهة أخرى انحراف أو تمرد الخصوصيات، فإنّ مفاهيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان باتت باهتة بما أنّها لم تعد إلا أشباح عام مندثر**"[1]، ومنه فإن الكونية عملت على دمج الخصوصيات مع الحفاظ على اختلافها ضمن الكل مشترك لكن مع ظهور ما يسمى بالعولمة كفضاء افتراضي ورقمي انتصرت على الكونية وقضت على الفرو قات ولم تبق إلا خصوصية واحدة وهي عولمة السوق.

فالعالمية كما ترسم أمام أعيننا المصابة بقصر النظر هي عبارة عن توازن هش بين نزعة توحيدية تستند إلى الواقع وبين كونية تبحث عن ذاتها، تنزع كلّ الديانات العالمية الكبرى نحو التوجّه الإثني المركزي وحتىّ إلى الكونية، إلى بناء أنظمة خلاص تصلح لكافة الناس[2].

وبهذا فإن الكوني كان فكرة جميلة يطمح أن يعانقها كل خصوصي ولكن عندما حاولت العولمة أن تحققه في العالمي انتحر كفكرة وكغاية مثالية وتحوّل إلى وسيلة تعبئة وآلة للصهر والإدماج والقضاء على كل الاختلافات والقيم يقول بودريار: "**يتجذّر الوضع بقدر ما تفقد القيم العامّة سلطتها وشرعيتها وما دامت تفرض نفسها بوصفها قيما وسيطة، فهي تنجح نسبيا بإدماج الخصوصيات بوصفها اختلافات ضمن ثقافة عامة للاختلاف، لكنّها لم تعد من الآن فصاعدا تنجح لأنّ العولمة المنتصرة قضت على كل الاختلافات وعلى كلّ القيم، مدشنة ثقافة (أولا ثقافة) لامبالية على نحو كامل لم يبق ما أن يختفي العام، إلا البنية التقنية العالمية الكلية القوة في وجه الخصوصيات التي صارت من جديد وحشية ومتروكة لأمرها**"[3]، وعلى هذا النحو وفي السنوات الأخيرة من تاريخ العالم، أصبحت قضية الكونية والخصوصية تكوّن ما يشبه الشكل الثقافي العالمي الذي هو محور رئيسي لبناء العالم ككل وبدلا من مجرّد النظر إلى فكرة الكونية باعتبارها متعلقة بالمبادئ التي يمكن وينبغي أن تطبّق على الجميع، وبدلا من معاينة الخصوصية بوصفها تشير إلى ما يمكن أو ينبغي أن يطبّق محليا فقط ويتضمن تخصيص الكونية فكرة ما هو كوني باعتباره ناتجا عن الشكل المادي الإنساني العالمي بينما تتضمّن عولمة الخصوصية التذكير الدائم بفكرة عدم وجود أية حدود للخصوصية والتفرّد والاختلاف والآخرية حيث يقدّم لنا جان بودريار مظهرا لهذا الميل في شكل حكمة مرتبطة بوضعنا الراهن هي **مازال هناك وقت لإنعاش جذورنا**[4].

---

[1]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 73

[2]- جيرار ليكلرك : العولمة الثقافية، ص 26

[3]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 73

[4]- رونالد روبرستون : العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافية والكونية، ص 222 / 223

وعليه فإنّ الغرب في نظر جان بوردیار بصفة خاصّة يدّعي أنه يحوي قيما كونية ويفتخر بكونه ذا بعد كوني يقول بودريار: "**في الواقع يفتخر النسق الغربي بكونه ذا بعد كوني، والحال أنّ الأمر مجرد وهم ،فاليابانيون ينظرون لكونيتنا بوصفها خاصية مميزة لنا، وفي الوقت الذي تتمظهر خصوصيتنا المميزة في النزوع نحو الكونية انطلاقا من قيمنا الإنسانية، يشكّل العالمي نهاية لذلك التنوّع، لأنّه ( أي العالمي) لا يكترث مطلقا بقيمنا الكونية التي نشأت في الغرب، إنّه مسار غير سياسي ولا أخلاقي بكلّ بساطة لهذا السبب أقول إنّنا ضحايا مثلنا في ذلك مثل الآخرين إذ تتعرض خصوصيتنا للتصفية تماما مثل خصوصيات المجتمعات الإفريقية** "[1] بمعنى أنّ العولمة قامت باختراق العالمية وقامت بتمييعها وأقصت الخصوصيات الثقافية.

وبهذا فإنّ جان بوديار يرى بأنّ الكونية الحاصلة في العالم اليوم في ظل العولمة ليست بالكونية الحقّة المثالية إنما هي إدعاء بالكونية، أي عولمة مزيفة متنكرة بالكونية، وبهذا يصبح تحليل جان بوديار يتميّز بصيغة التشاؤم بالنسبة للحضارة الغربية، إذ يرى أن كل حضارة عندما تسعى إلى العالمية فإنّها ستفقد تمايزها وتموت حتما.

ولتبيان ذلك يحلّل بودريار ما حصل مع كل الحضارات التي فرض عليها الغرب بالقوة أن تصبح مثلها، لهذا يميز بين عصر التنوير الذي كان ينظر فيه غلى الكونية على أنّها إنسانية تحتفظ باختلاف الثقافات وتتقدم باستمرار وتتطور، أمّا الحضارة الغربية المعاصرة في ظل العولمة فقد غابت فيها الكونية، إذ عملت على تدمير كل اختلاف وسعت إلى دمج كل الثقافات وتدمير خصوصيتها، لذلك تحولت إلى شبه كونية تجسدت في عولمة القيم الغربية، بحيث تستخدم القيم كحقوق الإنسان والحرية... بطريقة مجحفة ومادية، وبهذا يرى أن الحضارات الأخرى قد ماتت ولكن موتها كان رحيما وبذلك بسبب خصوصيتها ،بينما الحضارة الغربية على العكس من ذلك، حيث كانت تحمل قيم الكونية ثم ماتت، لأنها فقدت خصوصيتها وتفرّدها ودمّرت كل قيمها بسبب العولمة التي أوجدتها، ويصف جان بوديار موتها بالموت الشنيع والأسوأ بكثير من موت الثقافات الأخرى[2].

وبهذا فإن بودريار يرى أنّ الذي يحدث اليوم في العالم من تحولات هو عبور من الكوني إلى العالمي عن طريق العولمة وأن الكونية عبارة عن وهم صدّقه الغرب، وبالتّالي لم تعد متوحّدة حول قيم مشتركة بإمكانها أن تحدّ من مايسميه **بعنف العالمي** لقوله: "**كل ثقافة تتعمم تفقد خصوصيتها وتموت، هكذا كان أمر كل الثقافات التي دمرناها بدمجنا إياها بالقوة، وكذلك بثقافتنا في تطلعها إلى العام، الفرق أنّ الثقافات الأخرى ماتت من خصوصيتها وهو موت طبيعي، في حين أنّنا نموت من فقدان كل خصوصية ومن استئصال كل قيمنا وهو موت**

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، ص 86

[2]- أنظر : شريف عبدين : الاعلام والعولمة والهوية، المؤثّر والمتأثّر، المركز العالمي لدراسات أبحاث الكتاب الاخضر، ليبيا، ط1، 2006، ص 85 /87

**عنيف**"[1]، وعليه فالعبور الذي يتحدث عنه بوديار من الكوني إلى العولمي نابع من منطق العولمة نفسه والعولمة حطمت وألغت كل الخصوصيات بطريقة عنيفة خاصة مع القيم الغربية.

وفي السياق نفسه يؤكّد **ولتون دومنيك** أنّ الكونية ليست سوى ظاهرة غربوية أي الدفاع البارع عن مصالح الغرب وحده واختزال الكونية بالغربوية مضر إلى حد أنّ العديد من الأنظمة الدكتاتورية تتحجّج بإنزلاقات الغرب لتقول ببطلان صحة القيم الكونية، ومنه على الغرب أن يضطلع أوّلا بنسبية الثقافية والكفّ عن الإدّعاء بأنّه التجسيد الطبيعي للقيم الكونية[2].

وبالتالي فإن انتشار العولمة لا يستأصل كل القيم الكونية، ويؤدي إلى ظهور ثقافة غير متمايزة لااختلاف فيها، وتكون نتيجة ذلك انهيار الحدود والخصوصيات، لأنّ الكوني قد تعولم، فالعولمة قضت على كل الاختلافات والقيم وأعلنت بذلك نشوء ثقافة جديدة لا مبالية وعندما تختفي الكونية تهيمن البنية التكنولوجية المعولمة التي يجب عليها أن تواجه اختلافات جديدة بعيدة عن القيم الكونية التي دمرتها[3].

وعلى هذا يؤكّد بودريار على هلاك الكونية ونهاية القيم في ظل العولمة الجديدة يؤكد ذلك بقوله: "**الواقع أن العام يهلك في العولمة وعولمة التبادلات تضع نهاية لعمومية القيم، إنّه إنتصار الفكر الوحيد على الفكر العام، إنّ ما يتعولم السوق أولا، وفرة التبادلات وكل المنتجات وتدفّق المال المستمر، وثقافيا اختلاط كل العلامات وكل القيم... وفي نهاية هذه العملية، لايعود ثمة اختلاف بين العالمي والعام فالعام نفسه تعولم**"[4]، فالقيم الكونية –العام هو الكوني – في نظر بودريار تجردت من قيمها وتحّولت إلى منتجات عالمية تعبر الحدود كأي منتج مادي عالمي كالمال والنفط مثلا لقوله: "... **والديمقراطية وحقوق الإنسان تعبر الحدود كأي نتاج عالمي، كالنفط أو كرؤوس الأموال**"[5]، فالعولمة إذن ترسخ سياسة القطب الواحد وإقصاء الآخر وتمثّل ثقافة الافتراضي أي تستبدل الأفكار بالشاشات والأرقام والشبكات بينما الكونية تدعم ثقافة تتميز بأفكار الذاتية والتجاوز والواقع والحركة النقدية التي وجدت مادتها في العنف الثوري ولكن هذا العنف قد تمّ إقصائه وطرده ليفتح الباب أمام نوع جديد من العنف وهو عنف العولمة الذي يتميز بثقافة التكنولوجيا ونظام يلاحق أي احتجاج أو اختلاف.

---

[1]– جان بودريار : روح الارهاب، ص 71

[2]– ولتون دومنيك : العولمة – البعد الآخر –، ص 173

[3]– مازن كم الماز : العولمة في منظور بودريار، 2009 http : // www.aljamel.com

[4]– جان بودريار : روح الارهاب، ص 72

[5]– المصدر نفسه ، ص 72

وعليه فإنّ أهمية المثقف الذي كان ينتمي إلى عصر التنوير المتسم بالكونية وقيمها أصبحت ضئيلة وانتهى زمن المناضل الذي كان يرتبط بالعنف التاريخي وبقضايا يسعى لأجلها يقول بودريار: "**كان العام ثقافة المتعالي والذات والمفهوم، والواقع والتصور أمّا فضاء العالمي الفرضي هو فضاء الشاشة والشبكة والمحايث والرقمي، هو فضاء – زمان بلا بعد، في العام كان... ضرب من التوتر الجدلي والحركة النقدية يجدان شكلهما في العنف التاريخي والثوري، إنّ طرد هذه السلبية النقدية هو الذي يؤدي إلى ضرب آخر من العنف، عنف العالمي**"[1]، فالعولمة إذا بهذا المعنى ما هي إلى محاولة لتعميم الثقافة الأمريكية وقيمها وتحويلها إلى ثقافة عالمية.

فالعولمة هي نظام اقتصادي سياسي يسعى إلى توحيد السوق حول العالم وإلى فرض النمطية والتبعية على جميع الشعوب فهي تسعى إلى أمركة العالم حيث تتخذ أمريكا لأجل ذلك جميع الضغوط اللازمة على الشعوب الأخرى في شتى المجالات وعليه فإن العولمة تمارس كل أنواع الهيمنة والسيطرة الثقافية من خلال نشر ثقافتها وقولبة العالم في نظامها القيمي القائم على قيم الرأسمالية يؤكد ذلك بودريار بقوله: "**العولمة لا تؤدي إلى نشر الهيمنة وحسب عبر الأدوات السياسية التي تعمل بها إنّما يتعدى خطرها إلى حد القضاء على ثقافات وخصوصيات الشعوب الأخرى**"[2]، فالعولمة بهذا المعنى تعمل على تعزيز غربة الإنسان وعزلته، وتجريده من خصوصياته، حيث أصبح الفرد الغربي من خلال القيم المادية التي تسعى أمريكا على نشرها يعاني من غربة ذاته، وأصبح خاضعا للقوى المسيطرة والمادية.

كما يربط **جان بودريار** ظاهرة العولمة بأحداث هجمات 11 أيلول، معتبرا تلك الهجمات ما هي سوى نتيجة للعولمة التي فتحت الحدود بين الدول والقارات، ممّا أدّى إلى تغيير مفاهيم السيادة والأمن في العالم يؤكد ذلك من خلال قوله: "**ثم إن اعتداء 11 سبتمبر هو الذي استكمل عملية العولمة... لا عولمة السوق، وتدفّق رؤوس الأموال، بل عولمة رمزية وأكثر عمقا وهي عولمة الهيمنة العالمية**"[3]، وعليه فإن أحداث 11 سبتمبر إنما هو استكمال للعولمة بالمعنى الرمزي، من أجل زيادة الهيمنة وقوّة الإرهاب المعادية لها بصورتها الرمزية التي أثبتت قوتها وفعاليتها، فالقوّة العالمية الأمريكية قد تنكّرت للقيم الكونية التي كانت تدافع عنها وتعلن تبنيها إيّاها بشكل دائم، وما الأحداث التي نجمت عن أحداث 11 سبتمبر إلاّ دليلا على فقدان شرعيتها وخلقها لنفسها أعداء جدد وانهيار جميع القيم التي كانت تدّعي نشرها.

---

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب ، ص 73 / 74

[2]- Jean Baudrillard : carnaval et cannibale (suivi de le mal ventriloque ) , Edition de l'herne , paris , 2008 , p 8

[3]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 88

وعليه فإنّ العولمة في نظر بودريار انتصرت على الكونية، فبعد العديد من الأحداث الإرهابية التي وقعت تغيرت القيم وتعولمت، حيث كانت القيم الكونية المثالية تسعى إلى الحفاظ على خصوصيات الأمم والاعتراف بالاختلاف فيما بينهما ولكن هذه الخاصية باءت بالفشل فانتصرت العولمة على الكونية وقضت على الخصوصيات والفرو قات بين الأمم والشعوب يقول بودريار: "**لأنّ العام كان فكرة، حيث تحققت في العالمي، انتحرت كفكرة كغاية مثالية**"[1]، فالعام أو الكوني في نظر بودريار كان فكرة مثالية وجميلة، ولكن مع دخول ما يسمى بالعولمة وأفكارها قامت بانهيار وتلاشي قيم الكونية وحلّت محلها قيم الهيمنة والسيطرة والقهر والتبعية.

كما يرى بودريار أن العالم بأسره هو ضحية لظاهرة العولمة حتى أمريكا نفسها يعتبرها البعض سيدة العولمة هي ضحية بدورها لهذا النظام لقوله: "**الولايات المتحدة الأمريكية ضحية لنفس الظاهرة مثلها في ذلك مثل بقية العالم نحن نرغب في أن يوجد سيد يبسط هيمنة على العالم لكن أن نقول بأنّ الأمريكيين هم سادة العولمة فهذا سوء فهم مطلق، فالبنية هي المهيمنة، وهم يوجدون داخلها بنفس الشكل الذي نحن بداخلها كذلك، إنّه حقا عمل جماعي وظاهرة لا رجعة فيها تكتسح المجتمع برمته، والواقع أن الأمريكيين هم ضحايا هذه الظاهرة قبلنا**"[2]، وذلك انه ومن وجهة نظر إنسانية تظهر العولمة في حدها الأقصى كمحرقة عالمية نحو العالم ككل.

ومن هنا يمكن القول أن الكونية – العام– هي الذهاب من الخصوصية إلى معانقة ما هو مشترك من قيم بين الإنسانية، أمّا العولمة فهي كما يرى بودريار عبارة عن محرقة عالمية تسعى إلى طمس الخصوصيات المميزة التي تهدف إلى النزول نحو الكونية، لكن على الرغم من ذلك فلا بد من البشرية أن تتأمّل هذه الأوضاع وذلك من أجل بناء عالمية تعبر عن التنوع الثقافي وتحقّق الاعتراف العادل والمتبادل بين الخصوصيات بحيث تنفتح عن بعضها البعض مع احتفاظها بتنوعاتها والإيمان بمجموعة من القيم المشتركة مثل حق الاعتراف والتسامح والحوار بين الأديان والثقافات في إطار تحقيق الاندماج والعيش المشترك في ظل حماية الخصوصيات.

وانطلاقا مما سبق يحاول جان بودريار أن يجيب عن مصير العولمة رغم هيمنتها هل ستستمر أو ستتلاشى؟

### ثالثا/ مصير العولمة برأي جان بودريار

يتساءل جان بودريار عن مصير أو قدر العولمة، وهل تنتهي؟ ومن يستطيع هزيمتها؟.

ويجيب كما أكّدنا سابقا أنّ الكونية كانت فكرة مثالية لكنها انهارت بسبب العولمة، وانتهى معها بوصفها غاية وهدف مثاليا، وحلّت مكانها الهيمنة والتسلّط، وأفرزت أفكار وتصرّفات لا إنسانية تقوم على العنف والإرهاب تقضي

[1]– جان بودريار : روح الإرهاب ، ص 74

[2]– جان بودريار : الفكر الجذري، ص 84

على كل القيم الكونية وهذا ما أدى إلى إنتاج ما سماه بالعنف العالمي الذي يحارب كل أشكال الخصوصية والتفرّد والاختلاف، ولهذا يصفه جان بودريار بأنه فيروس جرثومي ينتقل بالعدوى ويناهض كل محاولة لمقاومة ومحاربة العولمة لقوله: "**من هنا عنف العالمي هذا عنف نظام يلاحق كل شكل من أشكال السلبية والخصوصية بما في ذلك هذا الشكل الأقصى من الخصوصية الذي هو الموت نفسه ... فهذا العنف جرثومي إنّه يعمل بالعدوى، برد فعل متسلسل، وهو يهدم بالتدريج كل حصانتنا وقدرتنا على المقاومة**"[1].

ولكن هل يعني هذا أن العولمة خطيرة لهذا الحد الذي نستسلم لها والتي بإمكانها أن تشلّ قدرتنا على التفكير والمقاومة من هيمنتها ومن النتائج السلبية الناجمة عنها؟.

يقرّ **جان بوديار** بأنّ العولمة لم تنتصر بعد إذ يوجد قوى متعددة غير متجانسة وهذه القوى منها اجتماعية ومنها ثقافية وأخرى اقتصادية، تعمل على مواجهة عنف العولمة المهيمن لقوله: "**نشهد قيام قوى متباينة في كل مكان لا مختلفة فحسب بل متخاصمة ووراء ضروب المقاومة المتنامية في حدّتها للعولمة، وهي ضروب مقاومة اجتماعية وسياسية**"[2]، وبناءا عليه يجد بودريار أن الأشكال والقوى الناهضة للعولمة، يمكن أن تتّخذ أشكالا عنيفة ولا عقلانية أحيانا في طرق مقاومتها، كما يمكن أن تتجسّد على المستوى الفردي في شكل سلوك مزاجي أو عصبي، لهذا وصفتها العولمة بأنّها حركات إرهابية، الأمر الذي دفع جان بودريار إلى رفض الإدّعاء أن هذه الحركات المقاومة هي مجرد حركات شعبية أو إرهابية فهو يشجع هكذا مقاومة ويعدّ وجودها دليل صحة تهدف إلى مقاومة العولمة ومنعها من الانتصار[3].

ومن ذلك نتساءل هل تستطيع الحركات المقاومة للعولمة مواجهتها والتخلص منها؟ وهل دفاع الشعوب والثقافات عن حقوقها مشروع مبرر؟.

يجيب بودريار من خلال قوله: "**ومع ذلك، لم ينته الأمر بعد، ولم تربح العولمة سلفا... سيكون من الخطأ إدانة هذه الانتفاضات بوصفها شعوبية وعتيقة لا بل وإرهابية**"[4]، وعليه فإن بودريار يقر بتصدع العولمة وعدم انتصارها في ظل ظهور الحركات المقاومة لها.

وفي الأخير يمكن القول حسب ما ذهب إليه بودريار إلى أنّ البدائل الإيجابية للعولمة لا يمكنها هزيمة النظام العالمي المهيمن فالقادر فعلا على هزيمة العولمة هو الخصوصيات فهي ليست من البدائل الإيجابية إنّما هي نسق آخر

[1]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 74 /75

[2]- المصدر نفسه، ص 75

[3]- مازن كم الماز : العولمة في منظور جان بودريار

[4]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 75

مخالف لها وهي نظام رمزي مختلف عنها لا يخضع لحكم قيمة أو إلى مبدأ واقعية سياسية، إذ تقف دوما ضد سياسة الفكر الواحد.

وتبرز خصوصيات اللغة أو الفن أو الجسد أو الثقافة أمثلة لها ولكن بالمقابل يوجد خصوصيات عنيفة إرهابية تنتقم لكل الثقافات الخصوصية الأخرى لقوله: "**إنّ ما يسعه أن يفشل النّظام، ليست البدائل الإيجابية، بل الخصوصيات**"[1]، وعليه فإن للعولمة في نظر بودريار خطر في دورها في بناء عالم خال من القيم العليا يسعى لنشر العنف بكل الوسائل العلمية والتقنية والثقافية والسياسية والاقتصادية.

### رابعا / عن العولمة والإرهاب وفكّ الارتباط الشرطي بين مفهوم الإرهاب والإسلام

يعتبر كلا من مفهومي الإرهاب والعولمة من المفاهيم الشائعة بشكل كبير في المجالات الأكاديمية والنظرية بل وفي الحياة اليومية أيضا في السنوات الأخيرة، وبرغم شيوعهما إلاّ أنّ الجدل محتد حول تعريف كل منهما بشكل يرضي جميع المهتمين بهاتين الظاهرتين.

فكل من مفهومي الإرهاب والعولمة أصبح تقريبا فارغا من المعنى فهما يعنيان في نفس الوقت كل شيء ولاشيء وفكرة الإرهاب والعولمة، أصبحت مستعملة على نحو متزايد ويتّسع بشكل ثابت من قبل أجهزة الإعلام المختلفة وتطبيقاتها، فبطريقة ما أصبح الإرهاب متزايد ويتّسع بشكل ثابت من قبل أجهزة الإعلام المختلفة وتطبيقاتها فبطريقة ما أصبح الإرهاب مترابطا أكثر من أي نوع من العنف وبطريقة ما أصبح أي حدث يتضمن أشخاصا من بلدين مختلفين يعتبر كعولمة[2].

ومن هنا يأخذ الأركيولوجيون المعاصرون بتنقيبهم عن جذور الإرهاب فيعززه تارة إلى أصول دينية وأخرى إلى طبيعة بيئية جغرافية أو عرقية، بينما ينعطف بودريار مخالفا أسلوب البحث السابق معطيا تفسيرا جديدا، فليس الإرهاب الراهن حفيد تاريخ تقليدي للفوضى والعالمية والتعصّب، إنّه معاصر للعولمة في علاقتها مع العام والخاص[3].

فالإرهاب صنيعة العولمة، والغرب قوة مضادة حيوية في حالة خصومة مع قوة الموت في النظام، قوة تحد للعولمة منحلة كليا في التبادل والتداول، قوة ذات فرادة لا تقهر تكون أشد عنفا كلما بسط النظام هيمنته، حتى مجيء حدث الإقطاع على غرار حدث الحادي عشر من سبتمبر الذي لا ينهي هذا التضاد بل يعكسه على الفرد بعدا رمزيا، لهذا

---

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب ، ص 76

[2]- فرغلي هارون : الارهاب العولمي، القاهرة، ديسمبر، 2006، ص 13

[3]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 71

فالإرهاب لايبتكر شيئا ولا يأتي بجديد إنّه فقط يدفع الأمور إلى حدّها الأقصى، إلى الذروة، إنّه يفاقم بعض الأمور، ويفاقم منطقا متعينا للعنف والارتياب[1].

وبهذا فإن جان بودريار يرى أن حادثة الحادي عشر من سبتمبر 2001، كانت بمثابة إعادة الحضور القوي للصراع الديني والطائفي وهذا ما جعل الإعلام الغربي يروّج على أنّ الإسلام تجسيد للإرهاب يقول **بودريار**: "**هذا الصراع المستفحل بطابعه الجديد، والعنف الذي يولده عالميا بين الألسنة والشعوب والأعراق والأديان والمذاهب فالحدث – حدث 11 سبتمبر– أعاد حمّى الدين في الأذهان وبات الدّين المميز بين الشعوب وللتفريق الحضاري بين الأمم**"[2].

وفي نفس السياق يحلّل **جاك دريدا Jacques Derrida** (**1930م / 2004م**) هذا الحدث في كتابه (ما الذي حدث في 11 سبتمبر) حيث يقول: "**نحن نتحدث عن حرب غريبة دون حرب، وهي غالبا ما تتّخذ شكل المواجهة الظاهرية على الأقل بين مجموعتين يظل انتمائهما الديني انتماءا قويا**"[3].

وبالتالي فإن هذا الحدث في نظر **بودريار** عبارة في رهان على الإنسان كمصير نهائي وكمعنى أخير، وهو تحدّ يواجه الإنسان الكوني والذي يتحرّك في منحى تذرير الإنسان من الجهات كافة، رغم أنّ القوميات مع الأديان والمذاهب التحدّي العكسي، والذي يتطلّب من الإنسان اليوم رؤية المختلفات بوصفها الانطلاقة نحو إنسان جديد وعالم جديد وفي الوقت الذي بات الحديث عن الهندسة الوراثية وفضائيات المعرفة لافتا للنظر إلى أنّ الانتصار الكبير الذي تحقق كونيا، ولكنّه الانتصار الذي ينفجر بالانمحاق الكوني، وعبر مفهومه كراهية الأجانب[4].

وعليه فإن هذا الصراع أو هذا الحدث الفريد من نوعه أحدث خلخلة بين هوّيتين وثقافتين مختلفتين مما جعل الغرب يروج على أنّ الإسلام دين عنف وإرهاب وهذا ما أدّى بدوره إلى زوال الكوني عن طريق الهيمنة الإمبريالية بواسطة نظام العولمة.

فالعنف الذي نشهده اليوم عنف رد الفعل، عنف الرمزي الخصوصي مقابل العنف الرمزي والمادي والعولمي ومن هنا عنف العالمي، عنف نظام يلاحق كل شكل من أشكال السلبية والخصوصية الذي هو الموت نفسه، عنف مجتمع نُحرم فيه فرضيا من الصراع، ونُحرم من الموت، عنف يضع نهاية بمعنى ما للعنف نفسه ويعمل لإقامة عالم متحرر

---

[1]– جان بودريار وآخرون : ذهنية الارهاب لماذا يقاتلون بموتهم، ترجمة بسام حجار، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص 109

[2]– جان بودريار : عنف العالم، ص 34

[3]– جاك دريدا : ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر ؟، ترجمة صفاء فتحي، مراجعة بشير السباعي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص 121

[4]– جان بودريار : عنف العالم، ص 34 /35

من كلّ نظام طبيعي، سواء كان نظام الجسد أو الولادة أو الموت، أكثر من العنف يجب أن نتحدّث عن الفتك، فهذا العنف جرثومي إنّه يعمل بالعدوى برد فعل متسلسل وهو يهدم بالتدرّج حصانتنا وقدرتنا على المقاومة[1].

ويريد بذلك بودريار أن يوصل رسالة مفادها أن الإرهاب هو صنيعة العولمة وللنظام الإقصائي وعلى العالمي أن يقبل بردّ الفعل الذي جاء على رسالتهم لقوله مستشهدا باستعارة بورخيس (شعوب المرآة): "**لقد صنعناكم انتم الجهاديين والإرهابيين، ومصيركم أن تكونوا أسرى الشبه، نزعتكم الراديكالية نحن الذين أعطيناكم إيّاها بإمكاننا أن نفعل ذلك لأنّنا لا نبالي بشيء كما لا نبالي بقيمنا الخاصة، لن تتمكّنوا من قتلنا لأنّنا سبق ومتنا... لقد أحسنتم صنيعا غير أنكم لم تأتوا بغير انتحاركم كخصوصية... لقد انضممتم بفعلتكم تلك بالذات إلى العالمية التي تقبّحون**"[2].

وعليه فإن الإرهاب صاغته العولمة والنظام العالمي الذي أخذ بحمل رسالة الإقصاء يضيف بودريار في موضع آخر قائلا: "**أن الإرهاب كالفيروس في كل مكان هناك انتشار عالمي للإرهاب بات شأن الظل الملازم لكل هيمنة لم يعد هناك أية حدود فاصلة بمحاصرتها، فهو في قلب الثقافة التي تحاربها**"[3].

وبالتالي فإن العمل الإرهابي هو دائما موجّه باتجاه أنظمة العولمة الإقصائية والنظام العالمي اليوم يخوض صراعات مع القوى المضادة المنتشرة حيث ما كان في قلب النظام العالمي نفسه وحرب كسرية لكل الخلايا ولكل الخصوصيات.

ومن هنا فإن جان بودريار يرى أن العولمة هي السبب الرئيسي في أحداث وهجمات 11 سبتمبر 2001 وليس كما روّج له الإعلام الغربي وإلصاقه لهذه العملية الإرهابية بالمسلمين حيث توقف بودريار أمام ارتباك مفهوم الإرهاب بغية توضيحه أو ربما فكّ الارتباط الشرطي بينه وبين الإسلام والذي حاول الغرب إيجاد صورة ذهنية عن الإسلام بوصفه دينا للعنف ومن ثمّ الإرهاب وكان المفهوم عنده تمهيدا للحديث عن الحرب العالمية الرابعة.

ثمة سجال حاد وواسع يدور اليوم بين الكتاب والمفكرين في الغرب والشرق حول الحرب ضد الإرهاب بعد الهجوم المباغت على برجي مانهاتن في 11 سبتمبر 2001 الذي اعتبره البعض هجوما ضد الحضارة الغربية من جهة وضدّ الإسلام والحضارة الإسلامية من جهة أخرى وبدا الأمر وكأنّه نظرية صراع الحضارات عند صامويل هنتجتون قد تحققت وبدأ العالم يعيش خوفا ورعبا ممّا هو غير متوقع وبصورة خاصة بعد أن بدأت حروب القرن الحادي والعشرين بأفغانستان بكونها حروب غير تقليدية[4].

---

[1]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 75

[2]- جان بودريار : ذهنية الارهاب، ص 113

[3]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 15

[4]- ابراهيم الحيدري : سوسيولوجيا العنف والارهاب، دار الساقي، بيروت، ط1، 2015، ص 262

وفي هذا الصـــدد يذهب جان بودريار إلى أنّ النظام العالمي الجديد لا يترك مجال للتمايزات وكلّ ما يخرج عن النظام ينبغي مواجهته بالقوة لقوله: "**المسـألة ليسـت مسـألة صـدام حضـارات، بل مجابهة، شـبه إنتروبولوجية بين ثقافات شمولية غير متميزة وبين كل ما يحفظ في أي مجال كان يحول البعض من الغيرية الغير قابلة للاختزال، ففي نظر القوة العالمية، وأصـوليتها ليسـت أقل حدة من الأصـوليات الدينية، كل أشـكال الاختلاف والتّفرد هي هرطقات أو بدع ولذلك فمصيرها إمّا الالتحاق طوعا أو غصبا، في النظام العالمي وإمّا الزوال**"[1]، فرسالة الغرب حسب بودريار تتمثل في إخضاع الثقافات المتعددة لقانون المعادلة الجائر بكافة الوسائل الممكنة ومن بينها الإسلام.

وبالتالي فإنّ هناك نظام شمولي ينعكس على ممارســـة قمعية تتمثل في التحكّم في ثقافات ورموز الآخر المعولم، وصـهرها وتذويبها في ثقافة صـانعي قرارات العولمة وفي لغة رمزية واصـطناعية تحطّم الاختلاف والمغايرة لصـالح وحدة قصريه ووهمية[2].

فالمشـــهد الذي يحيل عليه أحداث البرجين (11 ســـبتمبر تحكمه مفارقة تبلغ حد التداخل بين الشـــجب الأخلاقي أو الإدانة الأخلاقية والإتحاد المقدس ضـد الإرهاب يقول **بودريار** في ذلك: "**هما بحجم التهلّل الاسـتثنائي لمشـهد تدمير هذه القوى العالمية، لا بل، رؤيتها، على نحو ما، أو هي تدمر نفسـها بنفسـها وكأنّها ترتكب انتحارا مشـــهودا، ذلك أنّها نظرا لقوتها التي لا تحتمل هي التي أجّجت كل هذا العنف المبثوث في كل أرجاء العالم كله، وهي التي أثارت (من دون أن تعلم) هذه المخيلة الإرهابية التي تسكننا جميعا**"[3].

ووفقا لذلك فإنّ الحدث الإرهابي يتحدى مجرّد الحقد على قوة عالمية مسـيطرة يبديه المحرمون والمسـتغلون، فلا حاجة إلى نزعة الموت أو التدمير، فمن صلب المنطق أن يؤجج تفاقم قوة القوة، الرغبة في تدميرها وأن تكون شريكا في دمارها الخاص، فالغرب حسب جان بودريار والذي يتصرف كما لو أنّه في موقع الله ذي القوة الإلهية الكلية والشرعية والأخلاقية المطلقة يغدو انتحاريا ويعلن الحرب على نفسه[4]، بمعنى أن الإرهاب تولّد من نظام العولمة في ذاته ولا علاقة له بأي نظام آخر لا بالإسلام ولا بأمريكا في حدّ ذاتها.

وانطلاقا مما سـبق حاولت وسـائل الإعلام بحسـب جان بودريار أن تلصـق تهمة الإرهاب بالإسـلام فالنظام العالمي المتمثل في شـبكة المصـالح الرأسمالية العالمية، لابد أن يوجد لذاته عدوّا محدد المعالم يسـتطيع من خلاله أن يحقق مصـالحه، فكان هذا العدو هو الإرهاب، وكي يصـبح محدد المعالم تمّ لصـقه بالإسـلام ممّا أدّى إلى تأزم هذه الهوية في

---

[1]- جان بودريار : ذهنية الارهاب، ص 128

[2]- محمّد شوقي الزين : تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط1، 2001، ص 232.

[3]- جان بودريار : ذهنية الارهاب، ص 18

[4]- المصدر نفسه، ص 19 /20

نظر العديد من المجتمعات الغير إسلامية يقول بودريار: "**لا يتعلق الأمر إذا لا بصدام حضارات ولا بصدام أديان كما يتعدى بكثير الإسلام وأمريكا اللذين تجري المحاولات بحصر النزاع فيهما لتوليد وهم مجابهة مرئية ووهم حل بالقوة، صحيح أنّ في الأمر تضادا أساسيا، لكنّه تضاد يبيّن عبر طيف أمريكا ( التي ربما كانت المركز السطحي لكنّها ليست بمفردها، تجسيد العولمة المنتصرة تخوض صراعها مع ذاتها**"[1]، وبهذا فإنّه وكما يؤكد بودريار أنّ الأمر فعلا لا يتعلق بصدام الحضارات أو الأديان فالأمر تجاوز بكثير الإسلام وأمريكا اللذين يتم اختزال الصراع فيما بينهما لإعطاء الوهم بحدوث صراع يخدم ويبرر العولمة المنتصرة أكثر ممّا يعمل على تفويضها، وبهذا المعنى وفقا مع بودريار يمكننا الحديث عن حرب عالمية ليست الثالثة ولكن الرابعة، وهي الحرب العالمية الوحيدة الحقيقية بسبب أنّها تتّخذ من العولمة ساحة ورهانا لها[2].

ويؤكد بودريار على هذه الحرب العالمية الرابعة من خلال قوله: "**وفي هذا المعنى يمكننا الحديث عن حرب عالمية ليست الثالثة، بل الرابعة وهي الوحيدة العالمية حقا لأنّ رهانها هو العولمة، بالذّات، فالحربان العالميتان الأوليتان كانتا متطابقتين لصورة الحرب الكلاسيكية، الأولى أنهت تفوّق أوروبا والعهد الكولونيالي والثانية أنهت النازية، الثالثة التي جرت بالفعل تحت ستار حرب باردة وحرب رادعة أنهت الشيوعية ومن حرب إلى أخرى كنّا نتقدم، كلّ مرة خطوات أبعد في الطريق إلى نظام عالمي وحيد، والحرب العالمية الرابعة تجري في مكان آخر، إنها ما يقلق كل نظام عالمي، وكل سيطرة هيمنية، فلو كان الإسلام مسيطرا على العالم لنشط الإرهاب ضد الإسلام، ذلك أنّ العالم هو نفسه الذي يقاوم العولمة**"[3]، وفي هذا دعوة صريحة إلى أن أمريكا بريئة من كونها تمثل نظام العولمة، وفي المقابل أيضا الإسلام بعيد كل البعد من كونه يمثل ما يسمى الإرهاب الذي حاولت من خلاله وسائل الإعلام الغربية الترويج لها وإلصاقه هذه التهمة.

وعلى هذا يقرّ جان بودريار محاولا فكّ الارتباط الشرطي بين مفهوم الإرهاب والإسلام وكذلك فك الارتباط بين ما يعرف اليوم عن العولمة كونها هي أمريكا حيث أنّ هناك تمايز وفرق كبير بينهما فبودريار ينتقد العولمة والنظام العالمي الجديد بجميع سياساته وثقافاته لكنّه يبعد هذا المفهوم عن أمريكا لقوله: "**أن لا نقبل العولمة فهذا أمر أتفق معه كلية ولكن أن نخلط العولمة بأمريكا فهذه غباوة، إنّ أمريكا ضحية العولمة مثلها مثل أي دولة أخرى**"[4]، ومنه

---

[1]- جان بودريار : ذهنية الإرهاب ، ص 22

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري اطروحة موت الواقع، ص 62

[3]- جان بودريار : ذهنية الارهاب، ص 22 /23

[4]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 74

فإن الحرب هي حرب شـــاملة بحيث لم يعد بإمكان أحد الفرار منها أو تجنبها، إنّها في قلب هذا النظام العالمي الجديد وبالتالي فإن كل من الهوية الإسلامية والهوية الغربية الأمريكية تأزّم في ظل ما يسمى بالعولمة.

وبهذا فإن جان بودريار يرى بأن العولمة كنظام أو بنية أصبح ضمن لواءها الكل تحت سيطرتها وعليه فإن القيم التي تفرزها هي قيم لا أخلاقية ومن مظاهرها الإرهاب بكونه أيضـــا لا أخلاقي لقوله: "**الإرهاب لا أخلاقي وحدث المركز العالمي للتجارة هذا التحدي الرمزي لا أخلاقي، ويردّ على عولمة هي الأخرى لا أخلاقية**"[1].

ويحلّل محمد فرج هذا القول بقوله أن نيويورك هي كذلك صـــورة للنظام العالمي، فهذه البنايات الضـــخمة التي يقضي فيها الناس حياتهم تثير الهلع من العيش فيها تماما كما تثير الهلع من الموت فيها، فالغرب مهما كان هو المسئول عن نظام العولمة هذا[2].

وفي الأخير يمكن القول أنّ العولمة غزت جميع مجالات الحياة، فلا الاقتصـــاد مســـتقل عن دائرة العولمة، ولا الســـياســـة منفردة بعيدة عن أنظمة العولمة، فالكل في دوامة العولمة يتّخذ مســـتقبلا خاصـــا به، انطلاقا من تعاليمها وقواعدها ولم يسلم العالم بأسره بمختلف ثقافاته وهوّياته من نظام العولمة هذا حيث أدّت هذه الأخيرة إلى تأزّم الهويات الثقافية خاصـــة منها أمريكا والإســـلام كثقافتين مختلفين وهذا ما جعل جان بودريار من خلال دراســـته للنظام العالمي ونقده له بأن يقّر أنّ العولمة أدّت إلى ظهور ما يسمى الإرهاب وارتباط هذا الأخير بالهوية الإسلامية، وكذلك إلصاق العولمة بالهوية الأمريكية، حيث أعطى بودريار تفســـيرا جديدا لظهور الإرهاب وتفاقمه كظاهرة معاصـــرة معتبرا أنّ الإرهاب الراهن ليس كما كان يروّج له قبل على أنّه حفيد تاريخ تقليدي للفوضـــى وللعدمية وللتعصّـــب وإنّما هو معاصر للعولمة، وأنّه من غير الممكن أو من الغباوة في نظر بودريار أن نجعل الصراع القائم بين الشرق والغرب أي بين الإسلام وأمريكا وحصره فيما بينهما وذلك لإعطاء الوهم بحدوث صراع يخدم ويبرز العولمة فلا العولمة تمثل أمريكا ولا الإرهاب يمثل الإسلام، إنّما الاثنان ضحية لهذا النظام العالمي.

وبالتالي فإن التفكير بمنطق التعايش بمختلف أنواعه وخاصة التعايش الثقافي في ظل احترام الخصوصيات وهو أحد دعامات العولمة، كما انّه محاولة لإعادة تأسيس للسياسة الديمقراطية على المستوى الكوني، وبالتّالي فإنّ العولمة كمشروع سياسي وثقافي ينبغي أن تقوم بتذكير الدول والشعوب بأن لا اتّصالات ما بين الثقافات من غير مشروع سياسي يحمل في طياته قيما كونية من أجل الحفاظ على الإنسانية وتحقيق الإنسان الكوني.

---

[1]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 17

[2]- محمّد فرج : جان بودريار عصر الزيف يبلغ الذروة، الارهاب بوصفه ظاهرة للعولمة الرأسمالية، العدد 3169، السبت، 06 آيار 2017

وفي هذا الصدد يقرّر جان بودريار بتصدع العولمة بل حتى الإقرار بتصدعها في العمق يسير بنسق أسرع من نسق فرضها بالقوة، فالعولمة لم تنتصر والإنسانية اليوم أمام وضع معقّد ومركّب من ثلاثة حدود هي: عولمة التبادلات، وكونية القيم، وخصوصية الأشكال الثقافية، وهذه الوضعية تتغيّر بفقدان القيم الكونية لسلطتها وشرعيتها ذلك انّه كلّما تقدّمت هذه القيم كقيم وسيطة إلاّ ونجحت في ضمّ الخصوصيات كاختلافات في ثقافة كونية للاختلاف ولكن هذه القيم تتراجع اليوم لأنّ العولمة تقضي على الاختلاف وعلى كلّ القيم بوحشية.

ومنه فإنّه على المجموعة الدولية أن تعيد التفكير في مسألة التعايش وخاصة مسألة التعايش الثقافي الذي يعتبر الدعامة الثالثة للعولمة بعد الاقتصاد والسياسة على اعتبار أن التعايش الثقافي والمشترك بين الدول هو أفق العولمة وتنظيم هذا التعايش هو أمر حاسم بالنسبة إلى تسخير السلام والاعتراف بالآخر وحماية ثقافته وخصوصيته وفكّ النزاع والصدام بين الثقافات فبدلا من صراع الحضارات يكون حوار للحضارات والثقافات من أجل تحقيق العيش المشترك في ظل الاختلاف بين الدول والشعوب.

وبناءا على ما سبق نجد أنّ العولمة تعبير عن مرحلة إفلاس في الحضارة المعاصرة أفضت إلى انهيار القيم الأخلاقية والإنسانية ودعت إلى انتشار العنف والهيمنة.

ولا تقتصر تأثيرات العنف العولمي في المجال السياسي والاقتصادي وحسب إنّما أفرزت عنفا إعلاميا، إذ يوجد لها تأثيرات إعلامية كبيرة من حيث سعة انتشارها وتأثيرها الخطير في الأفراد لذلك كان لابد علينا من البحث عن تأثير الإعلام الكبير في قيم الأفراد والشعوب ومدى نشر الإعلام للعنف وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث الموالي.

## المبحث الثاني: وسائل الإعلام وتأثيرها على قيم الفرد وخلق العنف:

يعرف العالم تحولات عميقة في بنياته الاجتماعية والثقافية، وساهم الإعلام بقسط وافر منها فبعد الثورات التي حققها بظهور الأقمار الصناعية وما تلاها من ظهور وسائل تقنية مكنت من تحقيق التواصل بشكل يسير وتقريب المسافات بين الأقطاب والبلدان وإزالة الحواجز الثقافية والسياسية أمام الأفكار والقيم والثقافات فالإعلام عرف تطور مذهلا في الألفية الجديدة خاصة مع ظهور ما يسمى الفايسبوك والتويتر .... وغيرها، حيث تحقق اندماج غير مسبوق بين وسائل الإعلام السمعي والبصري مما ساهم في توسيع وتعميق عملية الإغراء والتشويش والتسويق للمنتجات المادية والقيمية والثقافية التي تعرضها وسائل الإعلام.

ولقد جاء في تعريف الإعلام انّه التبليغ والإبلاغ ومنه يقال بلغت القوم بلاغا أي أوصلتهم الشيء المطلوب، والبلاغ ما بلغك أي ما وصلك، فالإعلام مادته الكلمة التي تتنوع من حيث الطبيعة بين المخطوطة والمرسومة والمتجسدة في صور ورسوم، ومقاطع وأفلام، غايتها تبليغ رسالة، وترسيخ قيمة وفكرة لدى الآخرين، وتعريف بقضايا

العصر ومشاكله وتحدّياته ومعالجة لهذه القضايا في ضوء المبادئ والقيم التي ينطلق منها الأفراد والمجتمعات والمؤسسات باعتماد الوسائل التقنية المتاحة[1].

وعليه فإن العصر الحديث يتميز بالتطور العلمي والتكنولوجي الهائل بفضل العولمة ونتائجها ولا سيما في انتشار استخدامات الإنترنت، فاشتركت شعوب العالم بأنساق الاتصالات والإعلام التي أصبح من خلالها بإمكان الناس في جميع البلدان تلقي الخبر ذاته في وقت واحد، ممّا أدّى إلى إزالة الحدود التي تفصل بين أشكال الاتصال التي أخذت تتطور وتدخل مرحلة جديدة من التحول، فقد تطورت من وسائل تنقل الخبر بشكل مسموع أو مكتوب إلى وسائل تنشر بسرعة أكبر وبطرق متطورة مستفيدة من التطورات الحاصلة في مجال الإنترنت والتقدم التقني المذهل، وهذا ما دفع جان بودريار إلى تحليل أهمية وسائل الإعلام ونقد أثارها وانعكاساتها على الفرد والمجتمع وعلى القيم وعلى إحداث العنف.

### أوّلا / الخبر الإعلامي وأثره على أخلاق الفرد

لا ينفصل تاريخ الغرب وانعتاقه كما أنعتق العالم عموما عن المعارك التي خيضت من أجل حرية الإعلام الحاضنة لجميع النضالات من أجل ذلك، وهذا الدور لم يعبّر عنه بشكل كاف لكن حتى لو كان الإعلام مشارك اليوم بكل الموازين في السلطة المرتبطة بصناعته فإنّه لا يفقد بعده التحرّري فهو الشرط المتمثّل بالانفتاح على العولمة والخطوة الأولى نحو تفهّم الآخر[2].

وبالتالي فإنّ الإعلام عرف تطور مذهل عبر العصور حيث يعتبر القرن التاسع عشر عصر ثورة الإعلام مع ما تحقّق فيه من انتزاع الحريات بينما يعتبر القرن العشرون عصر انتصار الإعلام والتقنيات، مع ظهور الاتصالات المنفتحة على الجميع، أمّا القرن الواحد والعشرين فهو قرن التعايش، بمعنى تأمين الشروط المطلوبة لعيش مشترك بين وجهات نظر مختلفة في عالم صغير للغاية يعلم فيه الأفراد كل شيء ولا يقوى المرء على الإفلات منه[3].

فمن خلال الإعلام يتم نقل المعلومات والمعارف والقيم والثقافات الفكرية والسلوكية ومعالجة القضايا بواسطة أدوات ووسائل تقنية إخبارية وتواصلية وفي مقدمتها الوسائل الرقمية التي عرفت في الآونة الأخيرة تطورا ملموسا، وتحوّلا نوعيا، جعل لها سلطة قوية تتجاوز سلطة المؤسسات التقليدية التي تساهم في تنشئة الأجيال والتربية على القيم حيث أعادت ترتيب الأدوار الاجتماعية بين الفاعلين في المجتمع، ورسّخت قيم جديدة وأتاحت فرصا وإمكانات هائلة

---

[1]- محمّد ابراهيمي : الاعلام وسؤال القيم، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات، المغرب، ص2

[2]- دومنيك ولتون : الاعلام ليس تواصلا، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012، ص 80/79

[3]- المرجع نفسه، ص 14

للتواصل الأسرع والأقرب والأشمل، الذي أعطى للإنسان القدرة للوصول للمعلومة المطلوبة بدون حواجز، في الوقت الذي يريده، وبالكيفية التي يريد، وفي المكان الذي يريد، ثم مكّنه في التفاعل كما يحدث في العالم الواقع من التواصل المباشر يسوده التفاعل بين الأطراف العملية التواصلية، وهي ميزة الإعلام الجديد[1].

وعليه فإنّ لوسائل الإعلام أهمية كبيرة في إقامة مجتمع المعرفة ولكن على الرغم من الأهمية التي تحملها في نشر المعلومات وتحقيق المعرفة والتواصل إلاّ أنّها تعاني في هذا العصر قصور كبير في أدائها، ولهذا يرى **جان بودريار** أنّ الخبر الإعلامي بالتّحديد قد تحوّل في عصر الاستهلاك إلى مجرد علامة أو وسيلة لنقل الحدث وتسويقه فتحوّل إلى شيء أو سلعة استهلاكية قابلة للتداول، تعمل على قولبة وتطبيع الجمهور في طابعها الاستهلاكي ليؤدي أدوارا خالية من المعنى ومن القيم.

ولقد عمل جان بودريار على وضع الإعلام ووسائله، على محك النقد الأخلاقي كغيرها من التقنيات الأخرى، كما سلّط الضوء على الأزمات الأخلاقية التي مسّت مختلف المجالات بما في ذلك المجال الإعلامي فالإعلام في نظره عمل على توسيع مساحة الواقع الافتراضي والتكنولوجي على حساب الواقع الحقيقي، فالإعلام في نظره عمل على تزييف الأحداث الواقعية وهذا في نظره ولّد فراغا أخلاقيا رهيبا على العالم المعاصر.

فالأخلاق المعاصرة لم تعد تهتم بالحقيقة، بل أصبح غرضها يتوقّف في حدود كسب الفضاء العمومي بالمعلومات المسوّقة من طرف الإعلام الذي فرض منطقه على الواقع، وأصبح فيه خطاب الأخلاق مجرّد اتّفاقيات، حيث لم تعد هناك أخلاقا واقعية نابعة من أعماق الإنسانية، وذلك لأنّ التكنولوجيا المعاصرة عملت على اختزال العالم في واقع افتراضي رمزي تحكمه الرموز والإشارات، كما عملت على تكبيل الإنسان المعاصر ضمن نمط حياة جديدة تتحكّم فيها وسائل الإعلام على تغيير مفهوم القيم الأخلاقية للواقع وللحقيقة ما جعل الإنسان اليوم بعيدا كل البعد عن إنسانيته.

فالإعلام في نظر بودريار وعن طريق وسائل الغواية والإغراء والاهتمام المبالغ بالموضة التي تنشرها ثقافة الاستهلاك، جعل الفرد ينسلخ عن قيمه الأخلاقية وأصبح يمتاز بشخصية تحمل قيما سلبية متمثّلة في الأنانية والنرجسية والابتعاد عن الآخر أي هجرانه للحقل الاجتماعي.

وبالتالي فإنّ الخبر الإعلامي مدروس وفقا للمخطط الاستهلاكي لقوله: "**إنّ حديث الإعلام وحديث الاستهلاك لمصلحة هذا الأخير الانفعالية الحصرية، تميل إلى إناطة الإعلان بوظيفة الخلفية، وظيفة شبكة الإشارات التضرعية وتاليا المطمئنة التي تأتي تقلبات العالم لتندرج فيها بالواسطة، وعندها تقع هذه التقلبّات،**

[1]- محمد ابراهيمي : الاعلام وسؤال القيم، ص 03

**المحيّدة بالتقطيع، تقع تلقائيا تحت ضربات الاستهلاك المتزامن، فالجريدة الإذاعية ليست الدّين الفاسد كما يبدو: ذاك أنّ تعاقبها النسقي يفرض مخططا وحيدا للاستقبال، هو المخطط الاستهلاكي**"[1]، فالإعلام إذن بهذا المنظور أصبح تحت قبضة المجتمع الاستهلاكي بمعنى أصبح تابعا لسلطة النظام العالمي وينشر كل ما يتماشى مع هذا النظام تحت رقابة مستمرة ومع كل ما يتماشى مع النمط الاستهلاكي.

فالإعلام يعلي من شأن النزعة الاستهلاكية والقيم المرتبطة بها، بحيث تنشر الأفكار والقيم التي لها علاقة وثيقة بالتجارة والاستثمار والمنافسة، وهنا تتحوّل وظيفة الإعلان من دورها كوسيط (أو رسالة كما يقول ماكلوهان) ووسيلة اتصال إلى سلعة استهلاكية يتم تسويقها والترويج لها بهدف الاستهلاك السريع والمباشر يقول بودريار: "**إنّ الجانب الأهم اليوم في الإعلان هو اختفاؤه، وذوبانه، باعتباره شكلا خاصا أو مجرّد وسيط، فلم يعد وسيلة اتصال أو إعلام فالإعلان أصبح اليوم هو سلعة نفسه، فهو يتطابق مع ذاته**"[2].

وبالتالي يغدو الإعلان مجرد سلعة قائمة على العرض والطلب، فيتحوّل الواقع إلى مشهد استعراضي يعرض السلع على شكل صور جذابة تناسب أذواق المستهلكين بصورة منمذجة وبراقة لا تعكس الواقع يؤكد ذلك بقوله: "**بما أن الإعلان باعتباره ميديا، أصبح هو رسالة ذاته، فإنّه أصبح تماما كالاجتماعي الذي امتص ضرورته التاريخية بمجرّد طلب اجتماعي ... لقد اختفى ذلك لقد فقد الاجتماعي بالتحديد قدرة الوهم هذه، وسقط في سجال العرض والطلب ... والإعلان الحقيقي ميدانه هنا الآن: في هندسة الاجتماعي وتمجيده في كلّ أشكاله، وفي الاستدعاء الحثيث والعنيد الاجتماعي تظهر الحاجة إليه بكل شدة**"[3].

فالإعلام من هذا المنظور أصبح يتماشى مع مصالح النظام الاستهلاكي والرأسمالي ممّا جعل من وظيفة الإعلام من دورها الأساسي الذي هو عبارة عن وسيط أو وسيلة اتصال إلى سلعة استهلاكية من أجل الربح السريع والمباشر للمنتجات والأغراض حيث أصبح الإعلان مجرد غرض من أجل العمل أو الفرحة من أجل الحصول على فرصة عمل، كما أصبح الإعلام يخدم الغرض الاجتماعي في كل أشكاله وأنواعه.

إذن إنّ التقويم الصوتي الإعلاني هو عبارة عن مجرّد إيحاء جوهري بأنّ تاريخ العالم مختلف وأنّ الأغراض وحدها تستحق التثمير الاستهلاكي فالإعلام والإعلان ومختلف مظاهره كلها خاضعة للهندسة الاستهلاكية فالخبر الإعلاني

---

[1]- جان بودريار : المجتمع الاستهلاكي، دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1995 ص 156 /157

[2]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 161

[3]- المصدر نفسه ، ص 161

وقع تحت تأثير الإســـتهلاك يقول بودريار: "**فهي تعني أن تفرض بالتعاقب المبرمج للرســـائل المعادل للتاريخ وللمتفرقات، للحدث وللمشـهد، للإعلام وللإعلان في مسـتوى العلامة، هنا يكمن التأثير الحقيقي للاسـتهلاك لأنّه يكمن في التقطيع بفضـــل الأدوات التقنية، والوســـائط التقنية للتلفزة والإذاعة، تقطيع الحدث والعالم إلى رسـائل متقطّعة، متعاقبة، أنّ ما نسـتهلكه حينئذ لا يكون هذا المشـهد أو هذه المخيّلة، إنّنا نسـتهلك احتمال تعاقب المشاهد الممكنة**"[1].

فالخبر الإعلامي بهذه الطريقة يصـف لنا صـور متقطّعة ومنمذجة لا تعكس الواقع، ولكنها تغدوا أكثر واقعية من الواقع ذاته، فما يستهلكه الفرد أو ما يتلقّاه الفرد من هذه الأخبار ليس بالحقيقة المطلقة، فالإعلان يخفي ما يوجد على السطح لتكوّن نوع من الانبهار والتشويق والإغراء.

وبالتالي فإن الوســائط الإعلامية بمختلف رســائلها ومحتوياتها تمارس نوع من الإكراه في تقديم الخبر للفرد وفقا لرموز مفكّكة ومفبركة يقول في ذلك: "**إنّ الرسالة الحقيقية التي تصدرها وسائط التلفزة والإذاعة، تلك التي يجري تفكيك رموزها واسـتهلاكها بلا وعي وفي العمق ليسـت المحتوى الصـريح للأصـوات والصـور بل هي المخطط الإكراهي، المرتبط بالجوهر التقني لهذه الوسـائط بالذات، مخطط تفكيك إلى علامات متعاقبة**"[2]، ومنه فإنّ الإعلام يفرز قيم سـلبية وهي التلاعب بالخبر وتشـويهه من خلال إعادة إنتاجه وبثه بطريقة إخراجية مبتكرة وعرضـه بالشـكل الذي يتوافق مع الأغراض المطلوبة منه.

إنّ الإعلام يقدم أخبار غير واقعية وهذا ما يدعو الجمهور إلى التشـكيك بمصـداقية هذه الأخبار يقول بودريار: "**لدينا في داخلنا رغبة هائلة بالحدث، وخيبة أمل هائلة لأن مضـــامين الخبر متدنية جدّا وبشـــكل مخيب للآمال بالنسبة لاستطاعة وسائل البثّ... الإفراط في الخبر يحدث حالة لا أخلاقية نظرا لأنه لا مقابل له، لا في الحدث الواقعي ولا في تاريخنا الشـخصـي، هو الاسـتياء ذاته من لا أخلاقية مجتمعاتنا**" [3]، فوسـائل الإعلام تؤدي إلى خيبة أمل في إمكانية الوصول إلى الخبر الحقيقي الذي يتوافق مع الواقع الحقيقي فالإفراط في الخبر جعل الفرد يجد نفسه أمام كم هائل ومفرط من الأخبار المقدمة له انطلاقا من الوسـائط المتنوعة للإعلام التي يهتم بها حول حدث ما يترقب كل حيثياته لكنّه يصطدم بأخبار كاذبة ومزيّفة لا تمتّ إلى الواقع بأي صلة.

---

[1]- جان بودريار : المجتمع الاستهلاكي، ص 157

[2]- المصدر نفسه ، ص 157

[3]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 151 / 152

فالخبر الإعلامي فقد مصداقيته وأصبح فارغا من محتواه وضاعت فردانيته يقول بودريار: " **ضاعت فردانية الحدث ... إنّ مجال الخبر هو مثل فضاء نبتكر فيه من جديد – بعد الانتهاء من تفريغ الحوادث من جوهرها – ثقلا اصطناعيا ونضعه على الهواء مباشرة**"[1] فالإعلام لم يعد ينقل الواقع كما هو وإنما ينقل واقعا مدبلجا محوّرا تتم معالجته بتقنيات حديثة نضع معها اصطناعيا صفة المصداقية.

وبالتالي حقيقة وسائل الإعلام الجماهيري هي صناعة عالم جديد مؤتلف يخدم نمط المجتمع الاستهلاكي لقوله: "**إن حقيقة وسائل الإعلام الجماهيري هي التالية: إن وظيفتها هي تحييد الطابع المعاش، الفريد، الحدثي للعالم، لتقيم عالما متنوعا من الوسائل الإعلامية المؤتلفة مع بعضها كوسائل، والدّالة على بعضها والتي تحيل بعضها إلى بعض، ومع الزمن، تغدو المضمون المتبادل فيما بينها. وهنا تكمن الرسالة التوتاليتارية لكل مجتمع استهلاكي**"[2]، وعليه فإن بحوث الإعلام بهذا المعنى تتجه شيئا فشيئا نحو القطع مع مقولة الإعلام مرآة للواقع، ويؤسس لأطروحة نقيضة تعتبر الإعلام جهاز ترميز معرفيا يقوم بمعالجة الواقع ويعيد إنتاجه.

فالإعلان هو إحدى النقط الإستراتيجية في تكوين الحدث المزيف بامتياز فهو يجعل من الغرض حدثا يقول بودريار: " **لقد ولد الإعلان الحديث عندما لم يعد تدليل ما مجرد إعلان عفوي، بل صار خبرا مفبركا... إن الصحافيين والإعلانيين هم محركو أدوار أسطورية إنّهم يخرجون الموضوع ويجعلونه خرافيا وهم يقدمونه بتأويل جديد**"[3]، وبالتالي لم يعد من الممكن إذا فهم الرسالة الإعلامية على أنّها مجرد نقل للواقع أو محاكاة له بل مقاربتها بوصفها تمثيلا للواقع وإعادة بناء له. فالتشكيل النّصي والدرامي للحدث في وسائل الإعلام، يحوّل المضامين الإعلامية إلى تمثيل لغوي وذهني يستحضر ذلك التفاعل بين الإنسان والثقافة والمجتمع العالق بالحدث مستوعبا مختلف العناصر المنتجة للمعنى التي من شأنها أن تخترق الأبنية الفكرية والاجتماعية والنفسية للمتقبّل، وتكيّف الرسالة المراد تبليغها مع الظروف المقامية والسياقية المحيطة بهذا المتقبّل[4].

فالإعلام يقوم على السطحية، ويدمج كل الخصوصية الثقافية ويبتلعها في نمط استهلاكي موحّد، يقوم على الغموض والإغراء يقول بودريار: "**إنّ ما نعيشه اليوم هو ابتلاع نمط الإعلان لكل أنماط التعبير الافتراضية، فكل الأشكال الثقافية الأصيلة، وكل الكلمات المحدّدة مبتلعة في هذا النمط لأنّه بلا عمق وفوري وسريع النسيان،**

---

[1]- جان بودريار : التبادل المستحيل ، ص 150

[2]- جان بودريار : المجتمع الاستهلاكي، ص 159

[3]- المصدر نفسه ، ص 165

[4]- شهيرة بن عبد الله : الحرب في وسائل الاعلام، آليات بناء المعنى وانتاج المعرفة، مجلة المستقبل العربي، تونس، ص 96

**إنّه انتصار الشكل السطحي**"[1]، وهكذا فإنّ المضامين الإعلامية – من مضامينها الإعلان – هي تشكيل رمزي لأحداث العالم، تعمل بنيته المعقولية على خلق أنماط لغوية وتمثيلات ذهنية واستدلالات معرفية تنسجم مع المحدّدات المعرفية والسياقية التي يتبناها المرسل إليه[2].

وهذا الأمر يؤثر في قيم الفرد ومكتسباته الأخلاقية من حيث التشكيك بمصداقية كل ما يعرض عليه لاحقا، وعدم قدرته التمييز بين ما هو صادق وواقعي وما هو غير ذلك، كما يؤثر بالدرجة الأولى في اجتماعية الفرد بمعنى تنشئة الناس الاجتماعية يقول بودريار: "**ففي كل مكان تقاس تنشئة الناس الاجتماعية بدرجة تعرّضهم للرسائل الإعلامية، وبالتالي تنزع اجتماعية الفرد، أو يكون افتراضيا، لا اجتماعيا**"[3]، فالرسائل الإعلامية تعمل على جعل الفرد غريبا، يشعر بالاستلاب وتخلق فيه قيم الكراهية وحب الذات والانعزال عن الآخر عن طريق المجال الافتراضي الذي أنتجته وسائل الإعلام والابتعاد عن الواقع الحقيقي.

فالإعلام إذا يقوم على تزييف الحقائق والوقائع، وبالتالي فمن حق الفرد التساؤل عن صحة الخبر والمعلومات الصحيحة، وهذا يستوجب ضمان المصداقية في الإعلام وإظهار حقيقة المعلومات كما وردت دون تشويه بالأخبار أو التحيز، وهذا يمثل جانبا أخلاقيا بحتا يمس صلب وظيفة الإعلام، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن مدى إمكانية التأكّد من صحة الخبر وواقعيته فالإنسان لا يمكنه الثقة المطلقة بالخبر الأمر الذي يدعو إلى الشك بمصداقيته، بسبب التضخيم والتشويه الذي تحدثه هذه الوسائل عندما تعرض صور الخبر المتلاحقة بشكل مفرط وفي هذا يتساءل بودريار: "**هل بالإمكان محاكمة الصورة والخبر؟ بطبيعة الحال لا، لأنّ الإعلام يتحكم في مفاتيح القضية، ولا يمكن تفويض الإعلام إذا اقتصرنا على التشكيك في الخبر دون مساءلة مبدأ الخبر ذاته... فإذا كانت الصورة الإعلامية قد سحبت المصداقية عن الصورة، وهذا هو العمل الأساسي الذي يلزمنا القيام به تجاه الصورة، فلا شيء بمقدوره إصلاح هذه الوضعية، وضعية الحقيقة اللاأخلاقية للخبر، وحقيقة تضليلنا بخصوص الواقع، ليس هناك خطأ أفدح من النظر إلى الواقع بوصفه واقعيا، وهذا هو الوهم الذي تصدر عنه مختلف الأوهام الأخرى**"[4]، ومنه حسب بودريار لا يمكننا وضع الثقة بالخبر الذي تنقله وسائل الإعلام واعتباره حدثا واقعيا، ذلك أن وسائل الإعلام تعزّز واقعا مفرطا في الواقعية، واقعا فائقا مخالفا للواقع الحقيقي والذي يصعب على الفرد التيقّن من مصداقيته وحقيقته.

---

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 157

[2]- شهيرة بن عبد الله : الحرب في وسائل الاعلام، ص 96

[3]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 148

[4]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 48

وعليه فإن وسائط الإعلام ومن خلال تقديمها للأخبار والأحداث تؤثر سلبا على قيم الفرد وتجعله يشعر بالاستلاب يقول بودريار" **تتحدّث شهادات كثيرة عن الاستلاب الذي يحدثه هذا الحدث، عبر فرض الإقامة الجبرية أمام الشاشة، وبهذا الشكل، يتحول المشاهدون إلى رهائن الشاشة**"[1]، وبالتالي فإن وسائل الإعلام تسيطر على عقلية الإنسان المستلب اليوم لتحول لديه كل ماله معنى تاريخي وسياسي واجتماعي إلى صورة فوق الصورة حاملة دلالات مبتذلة لتشكل بجانبها الآخر فهما مهولا عن أشياء لا واقع لها.

وبهذا فإن وسائل الإعلام تمارس نوعا من الخداع والتأثير في وعي الجمهور، فتتصف بأنّها تشوه الحقائق، مما يجعل المتلقي يستقبل هذه الأحداث والصور بشكل سلبي حيادي دون نقد أو تحليل إلى الحدّ الذي يجعلها تتحكم به وبحياته وبقيمه ولا سيما عبر أهم وأكثر وسيلة انتشارا وتأثيرا في وعي الجمهور وهي التلفاز.

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري ، ص 46

### ثانيا/ إشكالية المعنى في وسائل الإعلام:

تبنت تكنولوجيا الاتصال علاقة عالم تتسع فيه رقعة المعرفة وازدياد وفرتها وبين مساحة يتقلص فيها المعنى ما أدّى إلى تعدد التأويلات والتفسيرات وعبرت هذه التناقضات عن تخمة نتيجة تصاعد المعلومات لكنها في المقابل شكلت جفافا وقحطا في سيولة معنى العبارات والتراكيب، وهذا ما جعل بودريار يتحدث عن ظهور واقع جديد سماه **بالواقع المفرط** الذي يقل فيه المعنى وتزداد فيه المعلومات يقول في ذلك: "**نحن نعيش في عالم تزداد فيه المعلومات أكثر فأكثر بينما يصبح المعنى فيه أقل فأقل**"[1]، وبالتالي فإن السطحية والترفيه والتسلية التي يتميز بها الإعلام والتي يقدّمها للمشاهدين ينجم عنها فقدان المعنى والمضمون، فعصر المعلومات المتطوّر والمتسارع الانتشار هو ظاهرة إيجابية من خلال السطح والمظهر فقط ولكنّها خالية من المعنى وبهذا فإن بودريار يؤكد على أنّ تطور التقنيات خالية من المعنى والمضمون وذلك من أجل تلبية مصالح وسياسات معينة لا تأبه بالبعد الأخلاقي.

فالوسائل الإعلامية في نظر بودريار تتميز بكثرة المعلومات وتدفقها وابتلاع ونقص المعنى وبالتالي فإن الإعلام في نظر بودريار يقع في كارثة وهي تلاشي الميديا وفقدان المعنى يؤكد ذلك بقوله: " **إنّ ملاحظة إنبجاس المضامين وإبتلاع المعنى وتلاشي الميديا نفسها....فنحن جميعنا نعيش على مثالية منذهلة بالمعنى والاتصال، مثالية الاتصال عبر المعنى ومن هذا المنظور فإن ما يتربص بنا فعلا هو كارثة المعنى**"[2] فالواقع المفرط الذي أنتجته وسائل الإعلام يرتبط دلاليا بما تعتبر عن الإصطناعات المنتجة تحت هيمنة الرأسمالية المعلوماتية، وذلك لأنّ العروض الإعلامية لها حقيقة أكبر أو كذلك إنّ إنتاجها أكثر من الأحداث التي تصورها، بينما تحل الأشياء المصنوعة أو الاصطناعية محل الأشياء الطبيعية [3].

وبالتالي فإن تغلغل وسائل الاتصال الجماهيرية في حياتنا في كل مكان منها، إنّما يخلق عالما من الواقع المفرط الذي يتكون من اختلاط أنماط السلوك البشري من جهة، والصور الإعلامية من جهة أخرى[4]، وعليه فإن بودريار يطرح ثلاث فرضيات يعتبرها السبب في فقدان المعنى في وسائل الإعلام وهي :

– **الفرضية الأولى**: تبين بأن وسائل الإعلام تنتج المعنى، ولكن بسبب الكثرة في المعلومات وتدفقها فإنّها تخسر المعنى: "**إمّا أن ينتج الإعلام المعنى، لكنّه يخسر خسارة حادة في الدلالة وخسارة في المعنى، وهنا لا حلّ إلا بإعادة**

---

[1]– جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 147

[2]– المصدر نفسه، 148

[3]– أنابيل موني : العولمة والمفاهيم الأساسية، ترجمة آسيا دسوقي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، بيروت، 2009، ص313

[4]– أنتوني غيدنز : علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005، ص 513

**إنتاجه على مستوى القاعدة لغرض استبدال ما فشل من وسائله**"وفي هذا لا ينكر بودريار دور نشر وسائل الإعلام للمعنى وللمعلومات، لكنه يقلل من جدواه بسبب الإفراط في نشر المعلومات الهائل.

– **الفرضـــية الثانية:** تتمثل في أنه ليس للإعلام علاقة بالدلالة، ولا ارتباط له بالمعنى بحد ذاته، إذ أنه ليس إلا مجرد وسيلة أو وسيط تقني يوصل للخطاب ولا ينطوي على غائية في المعنى: "**إمّا أنّه ليس للإعلام علاقة بالدلالة، فهو قضـية أخرى، هو نموذج إجرائي لنظام آخر، هو خارج المعنى وخارج تداول المعنى بحد ذاته ... إنّ الإعلام نوع من شيفرة كما هي الشيفرة الوراثية: فالشيفرة هي ماهي عليه وتعمل على طريقتها أما المعنى فأمر آخر يأتي لاحقا**"[1]، بمعنى إلغاء أي مسؤولية على وسائل الإعلام في إضفاء المعنى على الخبر.

– **الفرضـية الثالثة:** أو أنّه العكس من ذلك فإنه يتلازم ضـروريا بالمعنى، بل إنه مدمّر ومزيل له ولدلالته لقوله: "**الإعلام يكون مباشـرة مدمّرا للمعنى وللدلالة أو مزيلا لهما، أمّا خسـارة المعنى فترتبط مباشـرة بالفعل التدميري والردعي للمعلومات والميديا ووسائلها الجماهيرية ...في كل مكان يؤمل من الإعلام إنتاج متداول مسرع للمعنى، أو فائض قيمة المعنى الشبيه بفائض القيمة الاقتصادي الناجم من التداول المسرع للرأسمال ... نظنّ أنّ الإعلام ينتج المعنى فإن العكس هو الذي يحصل**" [2]، والفرضية الأخيرة هي الأقرب لبودريار إذ أنه يرى أن الاعلام يسرع في إنتاج المعنى، بل وفائض في القيمة للمعنى، فما هو فائض القيمة في الاقتصـــاد الناجم عن الرأسمالية، كما أن الاعلام يلتهم مضامينه بنفسه، القائمة على البعد التواصلي والاجتماعي.

وبالتالي فإن الضّـربة التي تواجه المجتمع بقيمته الترابطية والتواصـلية، هي بتحويله إلى جمع هلامي اسمه الجمهور، وهذا الأخير عبارة عن وزن مادي عاطل يمتص كل شيء، ولا يستجيب إلى أي شيء، ولقد بات الاستهلاك بالنسبة له مجرد لعبة والسياسة مجرد عرض، إذ بإمطارها من وسائل الإعلام الجماهيرية، لم تعد تتعامل مع العلامات كعلامات رامزة لأي شـيء ذي معنى، والإعلام هو من يقوم بهذه المهمة البشـعة، ولذلك نجد أنفسـنا أمام سـلطة هذا النظام وكأنّنا عاجزون من طرف وثوريون من جهة أخرى[3].

وعليه فإن الإعلام إما أن يخسـر المعنى لكثرة تداول المعلومات، وإما يدمره، وإمّا ليس له علاقة بتحقيقه، وعليه ينقضـي عنه صـفة حمل القيم والمعنى، فمثلا نجد أهم وسـيط إعلامي والمتمثل في التلفزة فقدت كل معلوماته معنى حتى

---

[1]– جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 147 / 148

[2]– المصدر نفسه، ص 150 / 151

[3]– علي عبّود المحمداوي : جان بودريار – في نقد الفائض الصـوري وعنف العالمي، موسـوعة الفلسـفة الغربية المعاصـرة، صـناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة الى التشفير المزدوج، ج2، تقديم على حرب، منشورات الاختلاف، ط1، 2013، ص 1306

هو نفسه فقد قيمته الحقيقية يقول بودريار: " **أصبحت التلفزة تدور حول نفسها، وتعيد إنتاج مآزقها الخاصة في شكل فرجة أو تسلية، فلأنه لم يعد بمقدورها أن تجد لنفسها معنى خارجها، ولا أن تتجاوز كونها وسيطا قادرا على تسمية العالم وتقديمه بمعلومة ومنحه معنى**"[1]، بمعنى أنّ الإعلام انتفت عنه صفة حمل القيم والمعنى ويبقى مجرّد وسيلة تتركز على كل ماهو سطحي فارغ من المحتوى لجذب أكبر نسبة متابعة ولتحقيق أغراض إيديولوجية محدّدة.

وعلى هذا يذهب بودريار إلى نقد التنوع في القنوات الفضائية وفي وسائل الإعلام عامة، والتلفزة خاصة ممّا أكّد على أنّ هذه القنوات التلفزية فقدت المعنى وأصبحت تعمل على إخفاء وتمييع المحتويات يقول بودريار: "**هنا تبدأ التلفزة في التفسخ الذاتي... لقد ابتلع الوسيط الرسالة حقا، وبالفعل يقابل تكاثر القنوات التلفزية اختفاء وتمييع المحتويات ذلك أن تغيير القنوات أو الانتقال بينهما بشكل لا إرادي ماهو إلا تعبير وصدى لانتقال التلفزة داخل نفسها**" [2]، وعليه فإن وسائل الإعلام ومن خلال التنوع الهائل في القنوات الفضائية والذي كان من المفترض أن يكون أمرا إيجابيا ودلالة على دورها في تعزيز القيم والثقافة، ولكن على العكس من ذلك فقد أثبتت أنّها تلغي المضمون وتزيد من مساحة التفسخ والانهيار في وظيفتها الأساسية وفي صفة المصداقية والشفافية.

وبهذا ينتقل بودريار إلى تحليل أسباب فقدان المعنى حيث يتمثل السبب الأول في فقدان الإعلام لدوره الأساسي في خلق الاتصال وإنتاج المعنى، أمّا السبب الثاني فيتمثل في كون الإعلام يشكو من السطحية وبالتالي إلى نفي الواقع عن طريق عملية الاصطناع الهائلة للمعنى الخارج عن إطارها يقول بودريار: " **بدل أن يعمل الإعلام على خلق الاتصال فإنّه يستنفذ ذاته في إخراج الاتصال، وبدل أن ينتج المعنى فإنّه يستنفذ ذاته في إخراج المعنى إنّها سيرورة اصطناع هائلة نعرفها جيدا**"[3]، فوسائل الإعلام قامت بإلغاء المعنى تماما ممّا أدّى إلى تغيّر دورها فأصبحت بلا محتوى وبلا مضمون.

أما **السبب الثاني** الذي أدّى إلى فقدان المعنى في نظر بودريار فيرجعه إلى تواطؤ الجمهور ومساهمته في ذلك نظرا لعدم اكتراث المتلقي لما هو حاصل بحيث أصبح يتلقى كل ما يقدم له دونما أي نقد أو تقييم لتلك المضامين الاعلامية يقول بودريار: " **إنّ الميديا والإعلام الملزم يتابعان، خلف هذا الإخراج المحتدم للاتصال، تفكيكا للاجتماعي لا يقاوم، وهكذا فإن الإعلام يحول المعنى والاجتماعي إلى نوع من سديم مكرّس لا لمزيد من الإبداع**

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 49

[2]- المصدر نفسه، ص50

[3]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 149

**أبدا، بل بالعكس لخلق القصور الشامل**" [1]، وعليه فإن وسائل الإعلام تعمل على خلق التفكّك الاجتماعي فهي عندما تطرح معلومة حول حدث ما إنّما تقوم بإغفال الحدث الأصلي، وهذا ما يؤكد ضعفها وقصورها في إظهار الحقيقة والحدث الواقعي، فتنفي عنها وظيفتها في خلق التواصل وإيصال الرسالة الموكلة لها، فهي تجمّد وتلغي المضمون وتهتم بالشكل الذي تسعى من خلاله إلى تغيير الواقع والتأثير فيه.

وعليه فإن جان بودريار يذهب إلى أنّ وسائل الإعلام ساهمت بشكل كبير في فقدان المعنى بدرجة كبيرة ولم يعد للإعلام أي صحة ومصداقية لقوله: " ... **ولكن الواقعة فقدت معناها بالإعلام، فهي تصل بسرعة وتتبخر بسرعة، ذا هو تأثير الإعلام: إلغاء المعنى، أو الإلغاء فحسب، فبعكس ما هو شائع الإعلام ثقب أسود، تعمية، بل امتصاص للواقعة، فتفقد حدثها ومعناها**"[2]، وعليه يمكن القول أنّ الإعلام في نظر بودريار فقد أهميته ومصداقيته الأساسية القائمة على التمسّك بالصدق والخطاب الحقيقي القائم على مطابقته للواقع، لكنّه في ظل العولمة وهيمنة المجتمع الاستهلاكي فقد تلك الخاصيّة، فغدت كل أحداثه بعيدة عن إظهار الواقع كما هو، ومزيفة تقدّم أوهاما غير مطابقة ومفبركة لما يجري في الواقع.

فالإعلام من هذا المنظور أعلى من قيمة الصورة وأعطى لها أهمّية ومكانة مرموقة على حساب الواقع والمعنى، فألغت المعنى وحوّلت الواقع إلى واقع افتراضي، وهذا ما استدعى جان بودريار إلى نقده للصورة الإعلامية ودورها في نشر العنف.

### ثالثا / دور الصورة في تكوين العنف لدى الأفراد

يرى جان بودريار أن مشاهدة الأفراد الدائمة لوسائل الإعلام عامة والتلفاز خاصة إنّما يخلق قيم سلبية تقوم على نشر العنف، والتأثير في نفسية الأفراد وذلك من خلال إمكانية استغلال نفسية الأطفال التي تخلق لدى المتلقي صدمات نفسية قوية تثير مشاعر القلق والخوف والإحساس بالخطر من عالم مليء بالحروب والمآسي "**لم تعد اغلب الصور الفوتوغرافية الحالية تعكس إلا البؤس العدسي للوضع الإنساني، حيث لا تلتقط هذه الصور الفوتوغرافية الواقعية ما هو موجود وإنّما ما كان ينبغي ألّا يوجد: واقع البؤس، إنّها تفضّل تصوير ليس ما هو موجود وذلك بقيامها باستخدام جمالي وتجاري لا أخلاقي تماما لهذا البؤس**" [3].

---

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 151

[2]- المصدر نفسه، ص 21

[3]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 162 / 163

وعليه فإن اعتياد الأفراد على مشاهدة صور العنف يؤثر في تفكيره وسلوكياته، كما تشمل تفكيره ويغيب عنه النقد والتحليل، فيعتمد على تكرار مواقف العنف التي يشاهدها على أرض الواقع، لهذا يلجأ المشاهد على الدفاع عن نفسه إزاء ما يعرض عليه، فيحوّل الصدمة ويعيد تمثيلها كأنّه مخدَّر ومشلول الإرادة تماما، فكثرة تلقيه لصور العنف وبشكل متكرر يجعله مستعدا لممارسة ذلك العنف في حياته لاحقا، بحيث يتحوّل إلى نمط سلوك دائم لديه[1].

فالصورة الإعلامية في أبحاث جان بودريار تقرّ من كونها انتقلت من عصر المشهد/ الحقيقة إلى عصر الصورة المحاكية (عصر الفضاء الرقمي)، وأثناء هذا التحول تمّ قلب الواقع والحقيقة وإعلان موتهما وتمّ تعويضهما بكل أشكال وصور الزيف والمخادعة والتمويه.

ونتيجة للتضخيم الذي تقوم به وسائل الإعلام لحادثة عنيفة يقوم جان بودريار بالمقارنة بين تأثير التلفاز وبين تأثير المفاعل النووي في إثارة الحدث وإعطائه صبغة الكارثة فلولا تغطية التلفاز لحادثة المفاعل النووي وتضخيمه لمخاطره وآثاره لما كان لهذا الحدث تلك الضجة والأهمية في نشر القلق في نفوس الأفراد، ويؤدي هذا التضخيم إلى إخفاء الحقيقة التي تكمن وراء خطر الانفجار النووي والمتمثلة بحقيقة الكارثة الباردة التي تعمل للإيديولوجيا والأنظمة القائمة عليها بالتكتل والتستر عليها لمصالح سياسية معينة، لذلك فإنّ أساليب الردع والإقناع التي تتّبعها وسائل الإعلام في سبيل استبدال حرب نووية بعنف رمزي فوق واقعي، يعني أنّ الخطر النووي هو الذي يهدد البشرية ويثير الرعب، بقدر ما تؤثر أساليب الإقناع التي تمارسها في تصنيع حرب نووية في العالم الافتراضي وتحوّله إلى هلوسات ومخاوف لدى عامة الجمهور.

وعليه فإن مصنعو الحرب النّووية يسعون إلى استعمال واستغلال وسائل الإعلام وما تحويه من إقناع في نشر سياساتها لجني الأموال إلى درجة تحوّلت فيها هذه الحروب إلى رأس مال مصطنع قِوامُه التداول وبثّ الخوف والذعر يقول بودريار: "**إنّ الأساس تلفزيوني في المفاعل النووي هو الذي جعل الحديث النووي يبرز ...،إنّ التلفزيون والنّووي هما من طبيعة واحدة إذ إنّ لهما خلف المفاهيم الحامية والقاصرة حراريا للطاقة والإعلام، قوّة الردع نفسها على الأنظمة الباردة، والتلفزيون هو أيضا عملية نووية بتفاعل متسلسل، ولكنّها إنبجاسية، فهي تبرد وتحيد معنى الحوادث وطاقاتها، وهكذا فإنّ النووي يخفي خلق خطر الانفجار المفترض أي الكارثة الحامية، كارثة باردة طويلة، هي تعميم نظام للردع**"[2].

[1]- نقلا عن : سوزان عبد الله ادريس : لا اخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 127

[2]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 111 / 112

وهذا يدل من منظور بودريار على كون وسائل الإعلام لها دور خطير في نشر العنف من خلال نشرها لصور ومشاهد تعظّم من أهمية الأعمال الإرهابية، حيث جعلت الميديا من نفسها أداة إدانة أخلاقية للإرهاب واستغلال الخوف لأغراض سياسية، كما ساهمت في نشر الإعجاب العام بالفعل الإرهابي لقوله: "**هي نفسها إرهابية إذا من حيث أنّها تذهب من تلقاء ذاتها نحو الانبهار**"[1].

وعليه فإنّ العمليات الإرهابية الخطيرة والعنيفة تحتل مركزا هامّا في التغطيات الإعلامية، كما تساهم وسائل الإعلام في تحقيق أهدافه وفي تغطية جميع عملياته كما تعمل على إثارة انتباه الجمهور إلى أنّ الإرهاب ظاهرة يجب الاهتمام والخوف من نتائجها وهذا بدوره يؤثر على قيم الفرد ويخلق فيه جانب من الخوف ورد فعل للعنف الذي يتلقاه وهو اكتساب العنف في حد ذاته.

كما يذهب بودريار إلى أنّ السياسة هي من تسيطر على وسائل الإعلام، معتبرا أنّ الصورة هي تمثيل لأي حدث سياسي أو هي تمثيل له وتقوم مقامه لقوله: "**الصورة عادة وفي عالمنا الإعلامي هي هنا في موقع الحدث، تقوم مقامه، واستهلاك الصورة يستوفي الحدث بالوكالة... كل شيء مثل الحرب الراهنة هو تتبع السياسة من خلال وسائل أخرى**"[2].

وهكذا يرى بودريار مثلا أن الحرب الأفغانية ليست حربا، إنّما هي ما تقوله لنا وسائل الإعلام عنها، وهي ليست إعلاما على الإطلاق، وبالتالي فإن بودريار يعي جيّدا الخطورة التي تقوم بها وسائل الإعلام مع مرافقتها مع السؤال السياسي وجدله يقول: "**هل يمكن اعتبار الصورة التي لا تحيل إلى ذاتها، صورة ؟ على كل حال، إنّها تطرح مشكل تجاهلها للعالم، وبالتّالي تجاهلها لذاتها – وهذا مشكل سياسي – عندما تتحوّل التلفزة إلى فضاء إستراتيجي وافتراضي للحدث، فإنّها تصبح آلة للتصفية حيث تتمّ إبادة الموضوع الواقعي، لصالح موضوع افتراضي في قبضة الوسيط الإعلامي**" [3].

فكل الأحداث الواقعة والجارية لا يمكن الحديث عنها أو تمثيلها، بقدر ما أن الصّور تنتج أحداث وتقول عنها، هكذا هي تصطنع ما نريده وما لا نريده بإرادتها فقط لأنّها الوسيلة الأمثل لسيطرة الإعلام: "**إنّ الصورة في النظام الطبيعي لوسائل الإعلام، هي الملاذ الخيالي في وجه الحدث، إنّها شكل من أشكال القرار، مؤامرة الحدث، بهذا**

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 155

[2]- جان بودريار : عنف العالم، ص 52 / 53

[3]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 46

**المعنى إنّها عنف خلق للحدث**"[1] فالإعلام من هذا المنظور ليس حرا ولا ينطق بالحقيقة، بل يقوم بالتوهم وصناعة الأوهام. ويضيف أيضا بودريار حدث آخر يعتبره من أهم الأحداث التي قامت وسائل الإعلام بتصويره وتقديمه للمشاهدين ممّا خلق في نفسهم رعبا وقشعريرة، هذا الحدث هو انهيار برجي التجارة العالمي wtc، فهو حدث لا يمكن تصويره ولكن وسائل الإعلام جعلت منه حدثا من خلال جاذبية الصورة التي خلقت الرعب ونشرت العنف ولكنّه ليس عنفا واقعيا إنّما عنفا رمزيا يقول بودريار: "**هذا العنف الإرهابي، ليس إذا بمثابة عودة لألق الواقع، ولا حتى عودة لألق التاريخ، هذا العنف الإرهابي ليس واقعيا إنّه الأسوأ بمعنى ما، إنّه رمزي، قد يكون العنف بحدّ ذاته سطحيا ومسالما، الوحيد هو العنف الرمزي الذي يصنع التميز**"[2] وعليه فإن وسائل الإعلام تخلق عنفا وهميا يسميه بودريار بالعنف الرمزي وهو أخطر من العنف الواقعي، وهذا النوع من العنف يخلق هزعا ورعبا في نفسية المتلقي ما يؤثّر عليه سلبا في أخلاقه وقيمه.

ومنه يتضح من ذلك أنّ تركيز جان بودريار يقوم على فكرة التواطؤ بين الإرهاب والإعلام، فوسائل الإعلام أثناء تغطيتها لظاهرة الإرهاب إنّما تشجع أفكارهم ولا تكون مجرّد عاكسة وعارضة لها، وهي بذلك إنّما تمارس تأثيرا كبيرا في تغيير اتجاهات الأفراد وقيمهم وهذا يُنسَبُ إلى الدور الإعلامي الكبير، إذ لا يقتصر دورها على تغطية جرائم الإرهاب إنّما يمتدّ دورها لمعاجلة هذه الأحداث بمهنية عالية تُسهم بدور فعّال في لفت النظر إلى الطبيعة الخطرة والمتجددة له، والإرهابي يعلم أنّ أعماله الإرهابية سوف تذاع حول العالم من خلال وسائل الاتصال المختلفة وهذا يتضمن الهدف الحقيقي من مسعى الإرهاب إلى خلق عنف رمزي بما يحويه من رعب وفزع، وعلى الرغم من وجود إرهاب دون تغطية إعلامية إلاّ أن مثل هذا الإرهاب لن يكون له تأثير كبير و" **الإرهاب ليس شكلا يذكر من دون وسائل الإعلام**"[3] وعليه فإن الإعلام ومن خلال بحثه لهذه الأحداث الإرهابية إنّما هو خاضع لنظام إيديولوجي معبأ بالإرادة القهرية السياسية، فهلامية المجتمع وتحويله نحو الضفة الأخرى للحقيقة حيث لا يوجد إلاّ الصورة، يجعل من السلطة هي التي تتحكم بشكل كبير فيما يبث في قنوات الإعلام خاصة منها التلفزيون. وعليه فإنّ **جان بودريار** يؤكد أن المشاهدين لن يكونوا حياديين تجاه ما يُعرض عليهم من صور عنيفة، لأنّها تمارس عليهم تأثيرا حادا في جميع مجالات الحياة، بحيث أنّ ما تعرضه من غايات ومقاصد يتبع مقاصد السلطة المتحكمة بها وبأهدافها، لذلك فإنّ للسلطة دور مؤثر في تحوير الوظيفة الإعلامية وتحييدها عن أهدافها ووظائفها الحقيقة.

---

[1]- جان بودريار : عنف العالم، ص 53

[2]- المصدر نفسه، ص 55

[3]- نقلا عن سوزان عبد الله ادريس : لا اخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 130/ 131

### رابعا/ علاقة السلطة بوسائل الإعلام

ينطلق بودريار باعتبار أنّ وسائل الإعلام تقع تحت قبضة النظام السياسي، ويؤكّد ذلك من خلال نقده للهيمنة الغربية والأمريكية خصوصا في العالم، حيث ينظر إلى الإعلام كأقوى أدواتها وينظر إلى سؤال الإعلام على أنّه سؤال للإيديولوجيا، وينظر أيضا إلى دوره على أنّه دور منتج للإيديولوجيا في عصر الثورة المعلوماتية والرقمية يقول في ذلك: "**سؤال الإعلام هو سؤال الإيديولوجيا، ودور الإعلام هو دور منتج الإيديولوجيا في عصر الثورة المعلوماتية والرقمية، ويتحكّم بالإعلام من يتحكّم بإنتاج الآلة الذكية الرقمية**"[1]، وعليه فإنّ كل مضامين ومحتويات الإعلام التي يتم بثها عن طريق وسائل ووسائط الاتّصال كالتلفاز مثلا إنّما هي مبرمجة ومصطنعة وفقا لنظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي معين يخدم من خلالها السلطات الكبرى المعنية للنظام العالمي القائم على العولمة.

وبالتّالي فإنّ تقنيات وسائل الإعلام هي بمثابة وسائل خاصة للدول المتطوّرة التي تتحكم في الدول والشعوب تحت نظام معين وليست ملكا لجميع الناس، وعلى هذا يذهب بودريار إلى جعل أنّ وسائل الإعلام هي أهمّ الأدوات التي يمتلكها الغرب وما جعلته يتميز بالهيمنة والسيطرة، وتستخدم بذلك تلك الوسائل لتخدم أهدافه ومصالحه يقول: "**السؤال هو من يحكم الوعي الخلاق الذي يعيّن سلوك الناس ؟ من يقود الميديا ويحدّد دورها ؟ من يقودها من البشر، ولماذا يشغلها بالشكل والمضمون الذي تشتغل فيه ؟ من يشغلها: لا يعني البشر التقنيين، لا يعني المأجورين والموظفين والمتخصّصين فهم أقرب إلى الآلة الذكية، يقودها ويشغلها بشر يملكونها يقودها بشر مالكون لها لتكون في خدمتهم وفي خدمة مصالحهم وأهدافهم**"[2].

فالإعلام إذن خاضع لهيئات وأشخاص في مجال السلطة، ويتم مراقبتها وبثّ ما يخدم مصالحها وأهدافها وفقط وهذا ما جعل وسائل الإعلام تفقد مصداقيتها وتفقد ما يسمّى بالحياد والموضوعية يقول بودريار: "**كل وسائل الاتصال مراقبة من قبل السلطة، وهذا ما يفرض سحبها من يدها، إمّا عبر الاستحواذ على السلطة أو عبر جعلها أكبر جذرية من نقدها للسلطة**"[3].

وفي هذا بودريار يدعو وسائل الإعلام إلى أن تكون مستقلة تماما عن كل أنواع السلطات، وعن كل القوى التي تتحكّم بها على اعتبار أنّ العولمة أصبحت تهيمن على كل شيء ومن بينها وسائل الإعلام وتحوّله إلى إعلام معولم يخضع لحساب مصالح سياسية واقتصادية خطيرة.

---

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 37

[2]- المصدر نفسه، ص 36

[3]- جان بودريار : الفكر الجذري، 21

ولكي يوضّح بودريار تحكّم السلطة والنظام العالمي في وسائل الإعلام ولاسيما في تغطيتها لأحداث العنف واستغلالها لأهدافها الخاصة، فإنّه يطرح مثالا حيّا على ذلك يتمثل في تحليله لحرب الخليج الثانية، معتبرا إيّاها أنّها من صنع وسائل الإعلام وفقط وأنّ هذه الحرب لم تقع وإنّما تم تصويرها لأغراض حربية ودعائية تابعة للنظام العالمي الأمريكي يقول بودريار: "**حرب الخليج لم تقع، بمعنى أنّ صورة حرب الخليج التي قدّمتها وسائل إعلام الغرب، ليست هي حرب الخليج، ليست الواقع الفعلي لحرب الخليج، إنّها ( فوق – واقع ) هذه الحرب، هذا صحيح، صوّرها الإعلام الغربي (الأمريكي خصوصا) بطريقة تشوّه واقعها، تخفي واقعها، قدّم الإعلام الغربي عن حرب الخليج صورة إيديولوجية، ليس لأنّ الإعلام مستقل وسيّد نفسه، بل لأنّ القوى القابضة عليه استخدمته للتضليل، ليس لانّ الإعلام ذكي والصاروخ ذكي، جاءت هذه الحرب نظيفة أو لم تقع الحرب، إنها الايدولوجيا أيّها الفيلسوف !**"[1]، وعليه فإن الصحفيون من خلال وسائل الإعلام تحوّلوا إلى صنّاع تاريخ، وتمّ توظيف هذه الوسائل لخدمة أغراض حربية ودعائية تخدم النظام العالمي الأمريكي المهيْمن بحيث تعمل على تشويه الأخبار وفبركتها بشكل متقن لأهداف تخصّه، فهذه الحرب في نظره لم تقع وإنّما وقعت فقط على مستوى الإعلام حيث تمّ استخدام الصور فيها كسلاح أساسي في هذه الحرب. فوسائل الإعلام أصبحت تصور أحداث وحروب ممكن وقعت وممكن لم تقع أبدا، أو تصوّر أثناء وقوع الحرب ممّا أوقعها في تناقضات وتحريفات يقول بودريار مستشهدا بقول لأورويل Or (Wel): "**الحرب هي السلم .... هكذا يمكننا التغاضي تماما على حقيقة الحرب لأنّها تنتهي قبل أن تكتمل، ولأنّه قد وُضِع حدٌّ لها في عز الحرب ولأنّه ربّما لم تندلع أبدا، ثمة حوادث، أخرى أزمة النفط...) لم تبدأ أبدا ولم تحصل أبدا، اللّهم كأمور طارئة اصطناعية – تجريدات، بدائل، وأعراض تاريخ وكوارث وأزمات، كلّها مكرّسة لإبقاء استثمار تاريخي تحت التخدير وكل وسائل الإعلام والسيناريو الرسمي للإعلام لا يحضر لغير ترسيخ الوهم بحصول الحوادث وبحقيقة الرهانات وموضوعية الوقائع**"[2]، وعلى هذا النحو فإن وسائل الإعلام تصوّر واقعا مصطنعا غير الواقع الحقيقي، فهي تعمل على تزييف الوقائع والحقائق.

وبالتالي فإنّ وسائل الإعلام تمارس نوعا من التعتيم على الحقيقة وحجبها وطمسها، وذلك بإطلاق دعايات تحويلية بمعنى تحويل الانتباه عن الموضوع الأصلي إلى موضوع آخر ثانوي يقول بودريار: "**لكي تكون الصور معلومات حقيقية، يتوجّب أن تكون مختلفة عن الحرب في حين أنّها صارت اليوم على وجه الدقّة فرضية بقدر فرضية الحرب، ومن ثم فإن عنفها الخصوصي يضاف إلى العنف الخصوصي للحرب ... فإنّ الصور، صورنا الراهنة،**

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 37

[2]- المصدر نفسه، ص 96

**صارت جوهريا بورنجرافية، فهي تتّخذ إذن عفويا الوجه البورنجرافي للحرب**"[1] وبالتالي فقد أصبح الواقع وهما والحرب لعبة إلكترونية والدافعية السياسية وكأنّها ضحك تقني على عقول البشر.

وعلى هذا النحو تبرز الهيمنة الصورية التي تعبّر عن هيمنة السلطة، وما المقالات الثلاثة التي نشرها حول حرب الخليج سوى نقد لأسلوب العرض الإعلامي الافتراضي لتسويقها كما تسوّق الحروب الخيالية الأمريكية في الأفلام وينتصر فيها الخير والشرّ، فالحرب التي عرضت على الشاشات لم تكن بالحرب الحقيقية بحسب بودريار إنّما تمثّل مجموعة من الصور المزيفة والمنمّقة التي تولّت الإدارة الأمريكية صناعتها وفبركتها بحيث"**بفضل آلات التصوير الرقمية صارت الصوّر مندمجة نهائيا مع الحرب، لم تعد تمثّلها، ولم تعد تقتضي لا مسافة، ولا إدراكا ولا حكمًا، لم تعد تعدّ ضمن نسق التمثيل، ولا الإعلام بالمعنى الدقيق وفجأة، فإنّ مسألة معرفة ما إذا كان يجب إنتاجها، وإعادة نسخها، وبثّها، ومنعها، أو المسألة الجوهرية المتمثلة في معرفة ما إذا كانت صحيحة أو مزيفة، باتت ( خارج الموضوع)** " [2].

وعليه فإن هذه الحرب في نظر بودريار هي حرب صور، حيث عملت على حجب الواقع الحقيقي بعالم الصورة الإخبارية التلفزية التي تعتمد على سلاح العنف والترهيب كما تقوم على التضليل والدعاية وتزييف الحقائق، فوسائل الإعلام بنظر بودريار ترتكز على التشويه والعبث بالرأي العام وتتناقض تماما مع أخلاقيات المهنة الإعلامية النبيلة.

وعليه فإن بودريار يتساءل على دور السلطة في كيفية التلاعب بالجماهير عن طريق وسائل الإعلام لقوله: "**هل تقف الميديا إلى جانب السلطة في التلاعب بالجماهير، أم تقف إلى جانب الجماهير في القضاء على المعنى وفي العنف الموجه للمعني وفي الانبهار؟ هل الميديا هي التي تحمل الجماهير على الانبهار، أم هل الجماهير هي التي تحوّل الميديا إلى مشهديه**" [3].

ويجيب بودريار وبكلّ جرأة أنّ الميديا هي التي جعلت من نفسها أداة إدانة أخلاقية للإرهاب ولاستغلال الخوف لأغراض سياسية: "**تنشر الميديا المعنى وضدّه وتتلاعب في كل الاتجاهات معًا، ولا يستطيع أحد السيطرة على هذه العملية، فالميديا تنقل الاصطناع الداخلي إلى النظام وفق منطق مويبي بالمطلق ودائري – هكذا هي الأمور، ولا يوجد بديل لذلك، ولا حل منطقي، الموجود فقط هو تفاقم منطقي وحلّ كارثي**"[4].

---

[1]- جان بودريار : روح الارهاب، ص 97 /98

[2]- المصدر نفسه، ص 97

[3]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 154

[4]- المصدر نفسه، ص 155

فالإعلام إذن خاضع للسلطة السياسية، حيث تقوم بنقل الأخبار من النظام وإلى النظام في حدّ ذاته وهذا ما جعل الأمر يستعصى على الحل ممّا جعل بودريار يؤكّد على أنّ الأمر خطير وكارثي ولا حل له يؤكّد ذلك بقوله: "**نحن إزاء هذا النظام في وضع مزدوج وعصيّ على الحل ... إنّ الممارسات التحريرية ترد على واحد من جوانب النظام، على الإنذار الدائم الموجه إلينا بأن تتكون كموضوع صرف، ولكنّها لا ترد أبدا على المتطلب الآخر متطلّب أن تتكوّن كذات، ان نتحرّر، أن نعبّر عن نفسنا بأي ثمن، أن ننتخب، أن ننتج، أن نقرّر، أن نتكلم، أن نشارك، أن نلعب اللعبة – وهنا ابتزاز وإنذار الواحد منهما أخطر من الأخر**"[1].

فالسلطة حرمت الإنسان من التعبير عن آراءه في شتى الميادين وعليه قيّدت من حريته، حيث بإمكان المرء أن يعبّر عن ما يشاء من خلال وسائل الإعلام لكن النظام العالمي يتحكم بهذه الوسائل ممّا أثر ذلك سلبا على قيم الفرد وسلوكياته وأخلاقه.

فوسائل الإعلام بنظر بودريار تغلغلت في حياتنا اليومية، وتسبّبت في نشر العنف لقوله: " ... **هو ذوبان للتلفزيون في الحياة وذوبان للحياة في التلفزيون – كمحلول كيميائي لا يمكن تفكيكه: نحن جميعا كعائلة لود غير محكوم علينا بفيضان وسائل الإعلام والنماذج وضغطها وعنفها وابتزازها فحسب، بل بتخلّقها بها وبتغلغلها فينا وبعنفها غير المقروء**"[2].

وعليه فإن وسائل الإعلام بصفة عامة والتلفزيون بصفة خاصة قامت بإلغاء المعنى الحقيقي للواقع وللحياة وانصهرت قيم الفرد في القيم التي تبنّتها القنوات الإعلامية ونشرها للعنف فالتليفزيون كما يقول بودريار: "**يشاهدنا التلفزيون، يستلبنا التلفزيون يتلاعب بنا، التلفزيون يخبرنا ونحن في كل ذلك نبقى مدينين للتصوّر التحليلي للإعلام، تصوّر أنّه عنصر خارجي ناشط وفعّال تصوّر أنّه إخبار منظوري مرمى نظره البعيد أفق الواقع والحس**"[3]، وبالتالي فإن الصورة التليفزيونية بالتحديد تتلاعب بعقول الجماهير كما أنّها تخلق عالما فوق واقعي بعيد عن ماهو واقعي وحسي ما أدّى إلى استيلاب الفرد، وفقدان وعي الفرد وإحساسه بالغربة عن واقعه الحقيقي.

وعليه فإنّ وسائل الإعلام بمختلف أنواعها حسب بودريار تؤثر بشكل كبير في قيم الفرد وسلوكياته ويمكن تأكيد هذا بقوله: "**إنّ شاشات التلفزة وأثير الإذاعات وباقي وسائل الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب ولاسيما الشبكة العنكبوتية الإنترنت .... تروّج الرسائل والرموز والقيم والصور .... تبعا لرغبات متفاوتة في إستيهامها،**

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 156

[2]- المصدر نفسه، ص 86

[3]- المصدر نفسه، ص 86

**وهذه الرسائل ... تشكل بتداولها معالم ملزمة لحدّ ما فيها يكيّف المشاهد رغباته ويستثمرها، يتبنّى المشاهد المتلقي الرموز ويدرجها في جهازه النفسي السلوكي ويحدّد من خلالها طريقة اندراجه في الحياة والعالم بحيث تشكل هذه الرسائل والرموز المعمّمة بالإعلام طريقة المشاهد في علاقته مع نفسه والآخرين والحياة فيما يحصل بالتالي هو أنّ الإعلام يكيّف الناس ويدفعها لتندرج في النماذج القيمية والسلوكية التي يخلقها ويطرحها في التداول"**[1].

وعليه يمكن القول أنّ الإعلام يؤثر بشكل سلبي في قيم الفرد وفي تكوينه النفسي والسلوكي وهنا تتّضح مدى استخدام هذه الوسائل للقسر الإيديولوجي والمعبأ بالإرادة القهرية السياسية فهلامية المجتمع وتحويله نحو الضفة الأخرى للحقيقة حيث لا يوجد إلا الصّورة، يجعل من السلطة قادرة على التحكّم أكثر فأكثر ومن النظام عنفا أكبر وكلّ ذلك بدعامة الإعلام (ولاسيما التلفزيون) إلاّ أنّه ليس الإعلام الوظيفي المراد له أن يكون حر وناطق عن الحقيقة بل أنّنا أمام توهم وصناعة وهم يقول بودريار: "**والحال أن الإعلام قد لا يكون إلاّ وهم بالفعل ومع ذلك تم شحننا بهذا الوهم الذي تحوّل داخل اللاوعي الجماعي إلى بديل يقوم مقام جميع القيم الأخرى**"[2]، وعليه فإنّنا في ظل وسائل الإعلام نعيش في وهم لا أساس له من الصحة، هذا ما جعل بودريار يؤكد على خطورة وسائل الإعلام ومدى فقدانها لمصدقاتها ومدى نتائجها التي تنعكس سلبا على قيم وأخلاق الأفراد حيث أكّد أنّنا نعيش ضمن وأمام **مزابل إعلامية.**

ونظرا للأزمة التي يعيشها المجتمع المعاصر، في مجال الأخلاق تحت سلطة وسائل الإعلام بحث العديد من أعلام الفلسفة الاجتماعية عن إمكانية الخروج من الأزمة الأخلاقية، كما ذهب إلى ذلك **جيل ليبوفتسكي** وذلك من خلال طرحه لأسلوب جديد وهو أسلوب **الدعابة** الذي خلقته وسائل الاتصال المعاصرة مؤكّدا ذلك بقوله: "**تشكّل روح الدعابة بازدواجيتها التي تجمع بين الهجاء والحساسية الرفيعة، وبين الشذوذ الخاص والجدّية، الثورة الفردانية الأولى، بمعنى تنامي قيم الحرية والمساواة والتسامح، ومع إنجاز الثورة الفردانية الثانية المتمثّلة في المتعية الجماهيرية، غيّرت الدعابة من نبرتها بتأسيسها على قيم الودّ والتواصل بشكل أوّلي ... وإذا كان قانون الدعابة قد احتل هذه المكانة حتى في الحديث العادي، فإنّ هذا لايرجع إلى متعة الاستهلاك فحسب، وإنّما أيضا إلى نفسنة العلاقات الإنسانية التي تنامت بالموازاة، وتلقى الدعابة المرحة النجاح عندما تغدو العلاقة مع الآخر منفسنة أو**

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 29

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 51

**مفرغة من أيّ رهان جماعي، وحينها يصبح المثل الأعلى هو إقامة اتّصال إنساني"**[1]، فوسائل الإعلام في نظره جعلت من أسلوب الدعابة الطريق في التعبير عن الاسترخاء والمتعة في العمليات التواصلية.

وعليه فإنّ ليبوفتسكي ومن خلال حديثه عن إمكانية عودة الأخلاق إلى مجال الإعلام والتي لم تعد تعني ضرورة الرجوع إلى الواجب الأخلاقي المطلق، بل وتفتح المجال لموجة الأخلاق عبر الإعلام، بحيث تتشكّل الأخلاق من جديد في العروض واتّصالات الشركات، ويتحوّل نضال الواجب إلى استهلاك متفاعل واحتفالي للأحاسيس الطيّبة[2].

وفي الأخير يمكن القول أن أثر وسائل الإعلام سلبية نظرا لأنّها أعلت من قيمة الصورة فحوّلت الواقع إلى افتراض لكن هذا لا ينفي أهميتها في نشر الأخبار والمعلومات وغيرها من الأمور التي تساعد الأفراد وهذا لا يعني أنّ تشخيص بودريار لها صحيح كل الصّحة لأنّه حلّل فعلا مشكلة ما توصل إليه الإعلام اليوم وبيّن مختلف أبعاده وتفاصيله دون أن يلجأ إلى تقديم حلول لهذه المشاكل التي وقع فيها الإعلام.

فجان بودريار حلّل تأثير وسائل الإعلام على القيم الأخلاقية للفرد، وحلّل سياسة الإعلام وفكّك الواقع الذي آل إليه المجتمع اليوم من خلال وسائل الإعلام دون أن يطرح المخرج والبديل من هذه الأزمة.

## المبحث الثالث: المجتمع الاستهلاكي وتأثيره على أخلاق الإنسان المعاصر

### أوّلا / مفهوم الأخلاق والمجتمع الإستهلاكي من منظور جان بودريار

أصبحت أهداف الإنسان المعاصرة في امتلاك السلع الاستهلاكية بمختلف أنواعها سواء ضرورية أم ثانوية، ليس بغرض امتلاكها وحسب، ممّا جعل الإنسان يقع تحت قبضة المنتجات والأسواق التي تعمل المؤسسات المنتجة على دعم هذه النزعة والترويج لها وتساهم في انتشارها، حيث عملت هذه النزعة على ظهور أنواع جديدة من الحاجات ومن الرغبة في السوق والإعلان المغري للمنتجات بمختلف أنواعها، وتبدّل التوقعات الشرائية وسلوك المستهلك قد أحدث تغيّرات في سلوكيات الفرد وفي قيمه وأخلاقه.

ومن المتعارف عليه فإنّ الأخلاق في مفهومها التقليدي كانت تهدف إلى تنظيم حياة الأفراد، حيث تسمح لهم بالعيش وذلك بالاقتراب إلى الخير والابتعاد عن الشر، ولهذا فإنّ علم الخير والشر هو الذي يحكم العلاقات البشرية، والملاحظ في عالمنا اليوم يجد أنّ كلّ ما تبقّى من الفلسفة هو ارتباطها بمشكلة الأخلاق، والفلسفة الأخلاقية هي الأكثر وضوحا والأكثر أهمّية.

---

[1]- جيل ليبوفتسكي : عصر الفراغ ( الفردانية المعاصرة وتحوّلات مابعد الحداثة )، ترجمة حافظ أدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2018، ص 165

[2]- جيل ليبوفيتسكي : أفول الواجب ( الأخلاق الغير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة )، ترجمة بشير عصام المراكشي، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص 54

يرى بودريار أنّ تطبيق الأخلاق في عالمنا الحالي بعيد كل البعد عن كونها أخلاقا تدعو إلى الخير، وذلك راجع في نظره إلى انتشار ثقافة الاستهلاك، ومفرزات التقنية والعولمة وكذلك إلى سلطة الإعلام، حيث يؤكّد أنّ الإنسان المعاصر في ظلّها أبح يفتقد للقيم الأخلاقية التي تدعو إلى الخير ونبذ الشر لقوله: "الأخلاق في الوقت الحاضر هي اللا أخلاقية، طغى فعل الشر، والابتعاد عن الخير، أصبح شعار الإنسان المعاصر حيث أصبح النظام الأخلاقي هو اللا أخلاقية"[1]، وعليه فإنّ الأخلاق في المجتمع الاستهلاكي من منظور بودريار هي عبارة عن وهم، أصبح الفرد فيه لا يميّز بين الحق والباطل.

ولقد كان من مظاهر التكنولوجيا المعاصرة ما يعرف بظاهرة المجتمع الاستهلاكي، الذي بدأ في الدول المتقدمة الغنيّة كتطور طبيعي، نتيجة لارتفاع مستوى الدخل، بعد أن أشبع معظم الناس حاجاتهم الأساسية وقد ساعد ذلك ضغط الحكومات والمؤسسات الكبرى لفتح أبواب الاقتصاد قبل أن يشبع الحاجات الضرورية لمعظم الناس، حيث كان الاستهلاك عند **بودريار** بمثابة السمة الرئيسية للمجتمعات الغربية حيث أنّه الاستجابة العالمية التي ترتكز عليها المنظومة الثقافية بأكملها[2].

وتعتبر النظرية النقدية بأهم روادها أوّل من تطرق إلى مشكلة التقنية وأثرها في تكوين مجتمع استهلاكي حيث قام رواد هذه النظرية بنقد الحضارة المعاصرة وما توصلت إليه من خلال الأداتية أو التقنية.

والتقنية في نظرهم أدّت إلى **تشيؤ** الإنسان واغترابه وأنّ هذا راجع إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي، فعلاقات الإنتاج والسوق والرأسمالية هي المسؤولة عن عبادة السلع وصنميتها، التي أضفت على علاقات الناس بالأشياء وبعضهم البعض طابع السلعنة والتأليل[3].

حيث أنّ الإنسان الحديث أستهلك نفسه واستنفذ كل طاقته الخلاقة في الاستهلاك، بل في استهلاك السلع التافهة وغير ذات الجدوى، ومردّ هذا أنّه نسي نفسه وتناسى شروط وجوده الحق ولهذا الأمر وحده دون غيره كان كل من **هوركايمر Max Horkheimer** ( 1895م / 1973 م) و**أدورنو Theodor Adorno** (1903م / 1969م) يرددان في كتابهما (**جدل التنوير**): "**كل تشيؤ عبارة عن نسيان**"[4]، فالإنسان في ظل التكنولوجيا نسيَّ نفسه حتى

[1] - Nadine salamé: l'hyperréalité du monde postmoderne selon jean baudrillard , p 162

[2]- صابرين زغلول السيد : سطوة الميديا العالم الافتراضي وأثره على المجتمع المدني، مجلة الاستغراب، العدد 11، ربيع2018، ص276

[3]- مكاوي عبد الغفار : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي، حوليات كلية الادب، جامعة الكويت، الحولية الثالثة عشر، 1993، ص23.

[4]- هوركايمر وأدورنو، جدل التنوير، شذرات فلسفية، ت / جورج كتورة، الدات الكتب الجديدة المتحدة، ط1، 2006، ص278

صار شيئا يقذف به هنا وهناك، تفعل به المنتوجات والسلع والبضائع ما تشاء، إنه ميت حتى وإن كان ما زال يتنفس، حتى انفصل الإنسان عن ذاته وأصبح مغتربا عنها.

يذهب **هربرت ماركيوز** إلى أنّ المجتمع الصناعي خلق إنسانا مستهلكا سّماه باسم **(الإنسان ذي البعد الواحد)** بدلا من الإنسان الاستهلاكي، فالرّفاه والفعالية، افتقاد الحرية في إطار ديمقراطي هو ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد على التقدم التقني، حيث خلق هذا التقدم الصناعي مجتمع قمع وسيطرة عندما قام بقمع المواهب الإنسانية وحال دون تفتحها الحر، حيث يتحكم جهاز الإنتاج في كل شيء على المستوى المادي والفكري على حدَّ سواء، يبعث الإنسان داخل قوقعة لا مخرج منها تجعله يعيش داخل نوع من النمطية، مجردا إيّاه من كل رغبة وطموح في التغيير أو التحرّر، والواقع أنّه بذلك جعله يعيش واقعا وهميا متصورا مع الأسف إنّه الواقع الفعلي بقوله: " ... **والنتيجة في مثل هذا الحال هي الرفاه في الشقاء. فما الترويح عن النفس واللّهو، والعمل والاستهلاك حسب إيحاءات الدعاية، وحسب ما يحبه الآخرون وبغض ما يبغضونه إلاّ حاجات كاذبة في غالب الأحيان**"[1]، فالتقنية في نظر ماركيوز حققت للإنسان كل سبل الرفاه والسعادة ولكن طريقة الإنسان في استهلاكها عبر الدعاية والإعلان انعكست عنه سلبيا وما الحاجات التي يتلقاها الفرد المستهلك سوى حاجات مصطنعة اصطناعا ومفروضة عليه فرضا بفعل إصرار الدعاية والإعلان الكاذب، فالاستهلاك إذن هو نتيجة ما توصل إليه المجتمع الصناعي.

فالأفراد مشاريع لكل ما تقتضيه الإستراتيجية العامة في مؤسسات الهيمنة والسيطرة والتحكم، فالمجتمع الذي يدّعي أنّه ديمقراطي يسعى من خلال آليات صيرورته إلى تجريد الإنسان من هاتين الخاصيتين اللتين هما دعامتا أية ديمقراطية، أي الإحساس بالتفرّد والحرّية، فمن يختار الحرية والتفرد يصور كحالة شاذة ومنبوذة، لأنه وقف وربما من دون أن يدري ضد إيديولوجيا المجتمع الاستهلاكي وموجهاته الخفية "فالرفض الفكري الانفعالي للامتثالية يبدو كأنّه علامة عصيان وعجز[2]، فالاستهلاك بهذا المنظور أصبح بمثابة آلية ناجعة للمؤسسات الرأسمالية في عمليات الضبط والتحكم والرقابة أيضا.

وأصبح الاستهلاك معمّما يبدّل قناعات الفرد ورؤيته إلى نفسه وإلى الآخرين وإلى الأشياء بصفة عامة.

وفي نفس السياق نجد **اريك فروم** الذي يتبنى نفس الموقف، والذي ينتقد الاستهلاك الغربي الذي يقوده مبدأ التبذير، فهناك في نظره نمطين أو أسلوبين في الحياة هما **(التملك والكينونة)**، وهما الطريقان الأساسيان لخيرة الحياة،

[1]- ماركيوز : الإنسان ذو البعد الواحد، ص41.

[2]- المرجع نفسه، ص41.

وأنّ القوة النسبية لأحدهما أو للآخر هي التي تحدد الفوارق بين شخصيات الأفراد، والأنماط المختلفة للشخصية الاجتماعية [1]

فالتّملك كما ينبغي أن يكون حسب فروم هي من الوظائف الطبيعية لحياتنا من أجل أن نعيش، يجب أن نملك الأشياء، فضلا عن أننا يجب أن نملك أشياء لنستمتع بها [2]

والفارق بين الكينونة والتملك ليس بالضرورة هو الفارق بين الشرق والغرب، ولكنّه بالأحرى الفارق بين مجتمع محوره الأساسي الناس وآخر محوره الأساسي الأشياء، وما يميز المجتمع الصناعي الغربي هو التوجه التملّكي، حيث أصبحت شهوة تملك المال الشهرة والسلطة: أصبحت هي الموضوع المسيطر على الحياة [3].

والاستهلاك في نظر **فروم** هو أحد أشكال التملك، وربّما هو أكثرها أهمية في مجتمعات الوفرة الصناعية المعاصرة، وهو عملية لها سمات متناقضة: فالاستهلاك عملية تخفّف القلق لأنّ ما يمتلكه الإنسان خلالها لا يمكن انتزاعه، ولكن العملية ندفع الإنسان إلى مزيد من الاستهلاك، لانّ كل استهلاك سابق سرعان ما يفقد تأثيره الإشباعي، وهكذا فإنّ هوية المستهلك المعاصر تتلخص في الصيغة الآتية: "**أنا موجود بقدر ما أملك وما أستهلك**"[4]وفي هذا تغيير للكوجيطو الديكارتي حيث كان الإنسان في الفترة الحداثية يقاس بالتفكير بمعنى أنا أفكّر إذا أنا موجود، بينما في فترة مابعد الحداثة تغيّر هذا الكوجيطو في نظر بودريار وأصبح الإنسان يقاس بمدى كمية استهلاكه للأغراض.

ومن بين الفلاسفة الذين وجهوا النقد للمجتمع الاستهلاكي وإعطاءه مفهوم جديد نجد الفيلسوف **البولندي زيغمونت باومان** والذي أعطى اهتماما كبيرا لمفهوم الاستهلاك في كتاباته منها كتاب (**الحداثة السائلة**) حيث يرى أن العالم اليوم وبالتحديد العالم المعاصر يعيش حالة من الإفراط في مجال الاستهلاك يقول في ذلك: "**إنّنا بحاجة إلى أن نتحرّر من مجتمع يطور حاجاتنا المادية إلى حد بعيد ليوصل بضائعة إلى قطاع ضخم ومتزايد من السكان**"[5] فالإنسان أصبح يعاني من إفراط في الاستهلاك وإفراط في المتعة.

فظاهرة الاستهلاك أصبحت بمثابة موضة العصر حيث خلقت انتماءاً جديدا يحدّد الهوية الفردية مستبعدة بذلك المعنى القديم لها، وراحت تحدد كينونة الفرد ووجوده وتمنحه تفوقا وتميزا اجتماعيا بقدر ما يستهلك، مفرزة

---

[1]- اريك فروم : الإنسان بين المظهر والجوهر، ترجمة سعد زهران، مراجعة لطفي فطيم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 140، أغسطس، 1989، ص90.

[2]- المرجع نفسه، ص29.

[3]- المرجع نفسه ، ص33.

[4]- المرجع نفسه، ص40.

[5]- زيغمونت باومان: الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة عبد الرؤوف عزت، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2016، ص58.

شخصية كسولة لا مبالية لا تكترث بما يحصل من حولها بقدر ما يهمّها ما يتم انتاجه من سلع جاهزة فائقة القدمة، حيث أصبح ما يحدّد الحرية الفردية في المجتمع الاستهلاكي هو المشاركة في التبعية الاستهلاكية بما أنّها تنحصر في وفرة الاختيارات الاستهلاكية[1].

فالاستهلاك أصبح موضة العالم المعاصر، كما أصبح الاستهلاك بمثابة القيمة العليا التي يمشي وفقها الفرد، حيث تمَّ قولبة الناس حسب المنتوجات التي يطرحها السوق للاستهلاك، فيتم التلاعب بأذواقهم وطبائعهم وعاداتهم التي أصبحت تتبدل وتتغير بتبدّل وتغيّر الإنتاج والإعلانات وذلك ضمن سياق استهلاكي لا يشتهي المستهلك نهايته لأنّه يتلذّذ بطعمه بما أنّه أصبح يمنح فرصا لا تنصب للتمتّع بنعمة الاختيار إلى درجة أن الأفراد أصبحوا محصّنين ضد الشيخوخة السريعة والزوال المدمج في الرغبات وارتواءاتها العابرة [2].

وعليه فإن كثرة المنتجات وتنوّعها وسهولة تسويقها وسرعته، أدّى إلى التأثير في تحديث آليات وتقنيات البيع بما يناسب هذا التطوّر الهائل في حركة البيع والشراء والاستهلاك، ممّا أدّى إلى إيقاظ حاجات جديدة تعمل على تحريك الجمهور اتجاهها تتناسب مع السلع المعروضة عن طريق الإشهار والإعلان، وبذلك أصبح الاستهلاك في تضخم كبير يسير وفق تطور هائل دون توقف.

وإستادا على ما سبق فإن **جان بودريار** كغيره من السوسيولوجيين السابق ذكرهم تناول فكرة الاستهلاك وذلك من خلال نقده للمجتمع المعاصر في عديد من مؤلفاته منها (**مرآة الإنتاج –Le miroir de la production** ) 1973، (**التبادل الرمزي والموت –L'échange Symbolic et la mort** ) 1976، و(**مجتمع الاستهلاك La société de consommation**) 1970، وفي هذا الأخير قدّم نقدا لاذعاً للمجتمع الغربي المعاصر، الأمريكي بصفة خاصة، والذي تحولت قيمه من قيم الليبرالية إلى واقع يقوم على معايير استهلاكية تحكمه مؤسّسات الدّعاية والاتصال بمنطق يعمل على إلغاء الحياة الفعلية للأفراد ليحلّ محلّه مجتمع الاستهلاك.

ويحلّل **بودريار** مجتمعاتنا الغربية المعاصرة، ومن ضمنها مجتمع الولايات المتحدة، وينصب هذا التحليل على ظاهرة استهلاك الأغراض قائلا: "**لابدّ من القول، منذ البداية، بوضوح أنّ الاستهلاك هو نمط علائقي فعال (ليس نمط علاقات بالأغراض وحسب بل بالجماعة وبالعالم )، نمط فعالية مبرمجة وردّ إجمالي يتأسّس عليه كل نظامنا الثقافي**"[3]، وعليه فإنّ **بودريار** يؤكد على النزعة الاستهلاكية التي يتسم بها المجتمع المعاصر، كما يؤكد على خطرها في

[1]- زيغمونت باومان: الحداثة السائلة، ص146.

[2]- المرجع نفسه، ص146.

[3]- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص05.

تغيير القيم وتأثيرها في مناحي الحياة كلّها فيصف هذا العالم المعاصر بعصر استهلاك الأغراض لقوله: "**إننا نعيش في عصر الأغراض: أعني أنّنا نعيش على إيقاعها وبمقتضى تعاقبها المتواصل، فنحن الذين نشهد ولادتها اليوم، نشهد اكتمالها وموتها**"[1]، فنحن نعيش في ظل عالم استهلاكي يسير الفرد فيه وفق نموذج المنتجات الاستهلاكية، ووفقا لنطها وتعاقبها الزمني والمكاني.

وعصر الاستهلاك في نظر **بودريار** يعتبر بمثابة المآل التاريخي لكل مسار الإنتاجية المتصاعدة تحت برج الرأسمالية، وهي أيضا عصر الارتهان الجذري، فقد شاع في عصر السلطة وعمَّ ، إذ أنه يسيّر اليوم سيرورات العمل والمنتوجات المادية مثلما يسيّر الثقافة بأسرها والحياة الجنسية والعلاقات الإنسانية، وصولا إلى الاستيهامات والنزوات الفردية [2].

وعليه فإن النموذج الاستهلاكي طغى على جميع المجالات الإنسانية وأصبح ضرورة حتمية يعيش بها الفرد المعاصر.

فالإنسان المعاصر تبدّل نمط حياته، حيث كانت المجتمعات القديمة تنتج أساطيرها لتؤمّن التحكم بأفرادها، وتحقق توازناتها في الداخل، ومع الخارج، بينما الفرد المعاصر اليوم وفي المجتمع الاستهلاكي يتحوّل إلى أسطورة، ولهذا فهو ليس بحاجة إلى إنتاج الأساطير حسب ما يؤكد **بودريار**: "**فكل الوظائف والحاجات قد وضعت واستعملت لأغراض الربح وحسب، بل أيضا بالمعنى الأعمق، حيث تمسح كل شيء، أي تبرمج وتدوزن في خيلات، في علامات، في نماذج قابلة للاستهلاك**"[3]، فالاستهلاك في نظر **بودريار** يعمل لأغراض ربح تعود على النظام الرأسمالي، كما يعمل الاستهلاك على تنميط حياة الأفراد وتعميمها في قالب ثقافي واجتماعي واحد وهذا ما تسعى إليه العولمة.

فالاستهلاك أصبح بمثابة الأسطورة في نظر **بودريار** حيث حلّت الوفرة في كل مكان وفي كل شيء ولم يعد الإنسان بحاجة إلى شيء، فهو يبتاع كل ما يحتاج إليه وفي أي وقت دون انقطاع يقول في ذلك: "**إن الاستهلاك أسطورة، أي أنّه حديث المجتمع المعاصر عن نفسه** "[4].

فالمجتمع الاستهلاكي يقصر حياة الفرد بالمظاهر السطحية الخادعة والزائفة من خلال الوفرة حيث أصبح الفرد يتوهم على أنّه قادر على امتلاك كل شيء ويصل إلى الرفاهية والرقي ولكنّه في الحقيقة لا تزيده إلاّ بؤسا لقوله: "**حلّت الوفرة البحتة محل الشيطان الذي كان يجلب الذهب والثروة (مقابل النفس). وحل عقد الوفرة محل الصفقة مع**

[1]- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص 09 / 10

[2]- المصدر نفسه، ص257.

[3]- المصدر نفسه ، ص258/257.

[4]- المصدر نفسه، ص260.

**الشـــيطان ... بل كان يجري التوهّم بأنّه موجود. وكذلك، الوفرة لم توجد. لكنّها تكتفي بالتوهيم أنّها موجودة، حتى تكون أسطورة فعّالة**"[1]، فالاستهلاك أصبح بمثابة الأسطورة التي تحققت للفرد المعاصر عن طريق توفير كل ما يريده وكل ما يشتهيه الفرد من أجل حياة يسيرة تقوم على البذخ والرفاه.

فالمجتمع المعاصر إذن هو مجتمع استهلاكي بامتياز يقول **بودريار**: "**الواقع الموضوعي الوحيد للاستهلاك هو فكرة الاستهلاك، فكرة التصوّر الفكري والعقلي، والمستأنف بلا حدود في الخطاب اليومي والخطاب الفكري ... إنّ مجتمعنا يفتكر نفسه ويحدّثها كأنّه مجتمع استهلاكي، وهو على الأقل بقدر ما يستهلك إنّما يستهلك نفسه كمجتمع استهلاكي، في فكرة. والإعلان هو نشيد هذه الفكرة**"[2].

إذن فالمجتمع الاستهلاكي يتجسّد من خلال فكرة الإعلان عند بودريار والذي يعتبر بمثابة المروج الأساسي لمفهوم الوفرة فالإعلان هو العنوان الأســـاس للمجتمع الاســـتهلاكي، حيث به تروّج كل المنتوجات الاقتصـــادية والاجتماعية والسياسية"**إنّه الصورة الخلابة للوفرة**"[3].

فالإعلان بمثابة الخدمة الاجتماعية، والتي تقدّم كل المنتوجات بوصـــفها خدمات، وتوضـــع على المســـرح كل المســـارات الاقتصـــادية، حيث يعاد تأويلها بوصـــفها من أثار العطاء والولاء الشـــخصـــي والعلاقة الحميمية ، وعليه فالإعلان بمثابة الصورة التي تعكس مجتمع الوفرة أو ما يسمى بالمجتمع الاستهلاكي وهذا ما يجسده **بودريار** من خلال دراسته حول تأثير وسائل الإعلام في القيم .

فالاستهلاك في نظر **بودريار** يمكن تلخيصه في الحكاية التي قصها في كتابه (**المجتمع الاستهلاكي**)"**ذات يوم كان هناك إنسان يعيش في النُّدرة. وبعد مغامرات كثيرة ورحلة طويلة عبر العالم عبر العلم الاقتصادي، صادف مجتمع الوفرة تزوجا وأنجبا كثيرا من الحاجات**"[4]، وعليه فإنّ إنتاج الحاجات والســـلع تعد من ابرز ميزات المجتمع المعاصر، فقد وجدت ثقافة الاستهلاك من جراء اتساع السلع بحيث أصبح غرض الإنتاج هو الاستهلاك والتوسيع في الإنتاج الرأسمالي، وهذا ما استدعى إلى ضرورة بناء أسواق جديدة ومحلات كبرى عالمية تتسع لكل السلع الجديدة، وهذه الأخيرة أدت إلى زرع ثقافة استهلاكية لدى الجماهير عن طريق وسائل الإعلام والإعلانات وهذه الثقافة حولت الأفراد إلى جماهير استهلاكية.

---

[1]- جان بودريار : المجتمع الاستهلاكي، ص260

[2]- المصدر نفسه، ص261/260.

[3]- المصدر نفسه، ص222.

[4]- المصدر نفسه، ص76.

وعلى ضوء المجتمع الاستهلاكي الذي توصل إليه العالم المعاصر تغيّرت فيه العديد من المفاهيم والعادات وأصبح الإنسان يحرف على فكرة الاستهلاك والإنفاق أكثر وشراء سلع مختلفة ولو بالتقسيط لا بهدف سد حاجاته الأساسية وإنّما بغرض إشباع رغباتهم في التملك وتحويلهم إلى أفراد استهلاكيين في هذا الصدد يقول **بودريار**: "**إنّ الاستهلاك لا يفكك الوقاحة الاجتماعية ... من خلال إغراق الأفراد في الرفاه والاشـــباعات والمكانة المرموقة، بل على العكس من خلال ترويضهم على نظام القاعدة اللاواعي، ومن خلال التعاون التنافسي على هذه القاعدة**"[1].

وعلى ضـوء هذا القول ينتقد **جان بودريار** المجتمع الاسـتهلاكي بكل قيمه وكلّ خصـائصـه ومفاهيمه. على اعتبار أنّه أصبح أي المجتمع الاستهلاكي يقصر حياة الفرد بالسطحية والخداع والزيف، كما أنه أصبح يؤثر تأثيراً سلبيا على قيم الفرد المعاصـر في مختلف المجالات، فما هي القيم التي يتسـم بها المجتمع الاسـتهلاكي في نظر "**بودريار**"، أو كيف غيّر المجتمع الاستهلاكي في قيم الفرد المعاصر ؟

## ثانيا/ طبيعة القيم الأخلاقية في المجتمع الاستهلاكي

يذهب جان بودريار إلى اعتبار أنّ المجتمع الاستهلاكي هو الذي يتحكّم في الإنسان، وهو الذي يفرض أخلاقه عليه، فالإنسـان المعاصـر في ظل النظام الإسـتهلاكي أصـبح يشـبع كل رغباته وغرائزه بعيدا عن الضـوابط الأخلاقية، وهذا ما جعل بودريار يتحدث عن أخلاق جديدة تمثّل المجتمع الاســـتهلاكي تحت مســـمّى الأخلاق المفرطة أو الأخلاق الفائقة.

وعليه فإنّ الأخلاق المفرطة هي أخلاقيات المجتمع الاستهلاكي، حيث تمّ استبدال أخلاق العالم المتلاشي بوهم الأخلاق، فالوهم في نظر بودريار يجعل الإنسان يعتقد بأنّه يعيش وفقا لمعايير مضبوطة، ولكن في المجتمع الاستهلاكي يحدث العكس لأنّه أصبح اللاأخلاق هو القانون بالإضافة إلى أنّه أصبح موجودا ومنتشرا بجرعات عالية.

وعليه فإنّ الأخلاق في المجتمع الاســـتهلاكي تحوّلت إلى مجرّد **وهم**، فالوهم يتفاعل مع العلاقات الاجتماعية والاقتصـادية للمسـتهلك، ويتمّ نسـج هذه الروابط حول مصـلحة التنافسـية والربح الشـخصـي على حسـاب الآخرين وحقوقهم، فالمبالغة في انتشار اللاأخلاقية يسيطر على هذه العلاقات، ومن ثمّ انتشار الأخلاقيات المفرطة[2].

فالاستهلاك يعمل على نشر العديد من المخاطر والسلبيات على قيم الفرد الأخلاقية حيث أصبح الاستهلاك بمثابة الإيديولوجية التي تتحكم في سلوكيات الأفراد في جميع المجالات يقول **بودريار**: "**إنّ الاستهلاك، بوصفه أسطورة قبلية جديدة، صار أخلاق عالمنا الحالي، وهو يوشك أن يحطم كل أسس الكائن البشري، أي التوازن الذي أقامه**

[1]- جان بودريار : المجتمع الاستهلاكي، ص113.

[2]- Nadine salamé : l'hyperréalité du monde postmoderne selon jean baudrillard , p 163

**الفكر الأوروبي منذ اليونان، بين الجذور الأسطورية وعالم العقل** "[1]، فالاستهلاك يشكل خطرا كبيرا على قيم الفرد ليس هذا فحسب بل أصبح بمثابة أخلاق الفرد في حدّ ذاته.

فالاستهلاك يعمل على عزل الأفراد عن بعضهم البعض كما يفقدهم الحسّ الاجتماعي التشاركي:" **إنّ عقلية التخلص من الأشياء تتكون لدينا لتتلاءم مع منتجاتنا السريعة الاستهلاك، هذه العقلية تخلق، من بين أشياء أخرى، مجموعة من القيم المعبرة عن تغيير جذري في النظرة إلى الملكية، ولكن انتشار الاستبدالية في المجتمع يتضمن أيضا تقاصرا في علاقة الإنسان بالأشياء، فبدلا من أن نظل مرتبطين بشيء واحد لمدة طويلة نسبيا فإنّنا بدلا من ذلك ترتبط لمدد قصيرة بعدد متتابع من الأشياء البديلة له**"[2]، وهذا يدلّ على أنّ الاستهلاك يؤدي إلى تغيير مفهوم القيم ومعناها مما أدّى إلى ظهور قيم استهلاكية جديدة خالية من المعنى ومن المضمون، وعليه يعمل المجتمع الاستهلاكي على تسريع عمليات إنتاج السلع والبضائع ممّا أدّى إلى ضرورة تأقلم الفرد مع كل ما هو جديد وجاهز للاستعمال وقابل للزوال وهذا بدوره خلق أنماطا جديدة من السلوكيات البشرية. فالغرض الاستهلاكي آني سريع الاستهلاك والزوال والأمر الذي يفقده قيمته يقول **بودريار**: "**إنّ منطق الاستهلاك يتحدّد بوصفه تلاعبا بعلامات وإشارات وتغيب منها القيم الإبداعية الرمزية والعلاقة الرمزية الباطنية: فهي كلها في حالة تخارج، إنّ الغرض يفقد غائيته الموضوعية، يفقد وظيفته، ويغدو حلا لتركيب تناقض أوسع بكثير، لمجموعة أغراض تكون قيمتها هي علاقتها ناهيك بأنّه يفقد معناه الرمزي، موقعه التجسمي الألفي وينزع إلى استنفاذ ذاته في خطاب مضموني**"[3]، فالفرد أصبح يقتني ما هو فائض عن حاجته ويلبيّ حاجات السوق وذلك بسبب التعدد الهائل والمتنوّع للأغراض والمنتوجات الاستهلاكية.

فالفرد في المجتمع الاستهلاكي يسير وفق نموذج الأغراض والمنتجات ويسير وفق الموضة وكل ما هو جديد حتى يكون في نظر الفرد المعاصر مواطنا حقيقيا يقول **بودريار**: "**يجب على كل فرد أن يكون مطّلعا، وأن يتكيّف سنويا، شهرياَ فصليا، من حيث ملابسه وأغراضه وسيارته وإذا لم يقم بذلك، لا يكون مواطنا حقيقيا في المجتمع الاستهلاكي**"[4].

---

[1]- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص06.

[2]- المصدر نفسه، ص 07

[3]- المصدر نفسه، ص146.

[4]- المصدر نفسه ، ص125.

فالإنسان يجب أن يواكب التغيرات الحاصلة في النمط الاستهلاكي وأن يكون على اطلاع دائم بكل ما هو جديد وكلّ ماهو منتشر في الأسواق، وعليه يؤكد **بودريار** على دور المجتمع الاستهلاكي في التأثير على القيم وسلوكيات الفرد وأسلوب حياته وتفكيره، فالمجتمع الاستهلاكي أصبح يعزل ويميز بين الأفراد ويوحدهم في رمز إنتاجي واحد ولكن مع ذلك لا يساهم في خلق تضامن جامعي يقول **بودريار**: "**إنّ الغرض الاستهلاكي يعزل عندئذ يبلور الغرض الاستهلاكي تمرتبا للمراكز أو المناصب: فهو ان لم يعد يعزل، فإنّه يميّز، يربط المستهلكين ربطا جماعيا براموز، دون أن يؤدي مع ذلك إلى تضامن جماعي**"[1]، فالاستهلاك يعمل على خلق الفروقات والطبقية بين أفراد المجتمع.

فالاستهلاك يقوم على فكرة التعميم وتوحيد كل الناس في قالب قيمي واحد وفق منظومة أيديولوجية تعمل على إكراه اجتماعي غير واعي يقول **بودريار**: "**إنّ الاستهلاك منظومة توفر تراتب العلامات واندماج الجماعة: وهو تاليا أخلاقيا (منظومة قيم إيديولوجية) وجهاز اتصال وبنية تبادل ... على هذا الأساس، وعلى كون هذه الوظيفة الاجتماعية وهذه المنظومة البنيوية تتجاوزان كثيرا الأفراد وتفرضان عليهم وفقا لإكراه اجتماعي غير واعي**"[2]، فالاستهلاك يفرض قيم وسلوكيات جديدة على الفرد وفق إكراه اجتماعي لا يعيه الفرد بل يذهب فقط إلى إشباع حاجاته وتحقيق رغباته ذلك باقتنائه للكماليات من أجل إشباع رغباته.

فالاستهلاك هو محور الحياة ونواتها المركزية التي تتأسس على إثرها المواقع والقناعات، حيث تعتبر **السعادة** كقيمة عليا بحسب بودريار هي المرجعية المطلقة للمجتمع الاستهلاكي أو معادل الخلاص يدلّل ذلك بقوله: "**نحن، هنا في صميم الاستهلاك بوصفه تنظيما شاملا للحياة اليومية، بوصفه تنسيقا كليّا، حيث يحاط بكل شيء ويجري تجاوزه بسهولة وحيث شفافية السعادة، المجردة، المحددة بحل التوترّات وحده... ففي جوهر الحياة الموحدة على هذا النحو، في هذا المهضم العالمي، لم يعد في الإمكان أن يكون ثمة معنى**"[3].

كما يتحدث **بودريار** عن معاصرة المتعة ونفيها في ظل الاستهلاك إذ يفقد الفرد، على عكس ما يظن استقلاله"**ليدخل في نظام معمّم من تبادل وإنتاج قيم مرمّزة، حيث يكون كل المستهلكين مضمنين فيه، طرديا، وعلى الرغم منهم، بهذا المعنى الاستهلاك نظام دلالات، مثل اللغة، أو مثل نظام القرابة في المجتمع البدائي**"[4].

---

[1]- جان بودريار : المجتمع الإستهلاكي، ص101.

[2]- المصدر نفسه، ص90.

[3]- المصدر نفسه، ص16.

[4]- المصدر نفسه، ص91/90.

كما يؤثر الاستهلاك في نفسية الإنسان "... **هنا نجد ثغرة نفسانية خطيرة: ذلك أن الحاجات توصف مسبقا بأنّها متعلّقة تعلقا وثيقا بالأغراض المتناهية، فليس هناك حاجة إلى هذا الغرض أو ذاك، وفي العمق لا تكون نفسية المستهلك إلاّ وضحية أو قائمة مبيعات، ويصح أيضا القول، حيث يكتفي بهذه النظرة التبسطية إلى الإنسان، إنّ من غير الممكن التوصل إلاّ لهذا الانسحاق النفساني**"[1].

كما يعمل الاستهلاك على نشر القيم السلبية والمتمثلة في التبذير والإسراف حيث يعرّف بودريار الاستهلاك من خلال هذه القيم السلبية بقوله: "**في هذا الأفق يرتسم تعريف الاستهلاك بوصفه إتلافا أي تبذيرا إنتاجيا، وهو أفق معاكس لأفق الاقتصاد القائم على الضرورة، والتراكم والحساب، حيث يقدمّ النافل على الضروري، وحيث يسبق الإنفاق بقيمته التراكم والتملّك**"[2]، وبالتالي فإنّ التبذير والإسراف من أهم معاني الاستهلاك، فقد يتطلب الاستهلاك تراكما في الإنتاج من أجل التغلب على الندرة لتلبية الحاجات الاستهلاكية، وعندما تساعد الحاجات على تحقيق السعادة تصبح الأحلام والرغبات مرتبطة بالصور الثقافية الاستهلاكية المتمثلة في الإفراط والإسراف والتبذير والفوضى والعنف... وغيرها.

وعليه فإنّ الاستهلاك يرادف التبذير والهدر، فلم يعد الأمر كما كان في المجتمع الرأسمالي يقوم على تحويل القيمة الزائدة إلى رأس مال جديد، بل أصبح يعتمد على إنتاج صناعات سريعة التلف والزوال وهي صناعات هشة بحيث يجب أن تتلف بسرعة من أجل فناءها بسرعة لكي يعاد إنتاجها وإنتاج غيرها باستمرار، وبهذا ما ينتج صناعة الرفاهية والبذخ والوفرة يُدعم **بودريار** ذلك بقوله: "**من الواضح أن التبذير، الإسراف هو السمة الوصفية الأكثر إثارة**"[3].

كما يبحث **جان بودريار** في أساليب استخدام السلع ودلالتها ودورها في تحديد العلاقات الاجتماعية، حيث استطاع الاستهلاك أن يقضي على العديد من الروابط الاجتماعية، حيث أصبح الإنسان يستهلك العديد من السلع لأجل تمضية وقت الفراغ فحسب كالهدايا والأشياء الموروثة من المشاهير... لقوله: "**نحن نعيش داخل شكل من نزع الحيوية عن روابط القوة والروابط الاجتماعية لمصلحة واجهة افتراضية وأدائية جماعية متغلغلة، وذلك على ملتقى كافة التدفقات المضاربات، تدفق الوظيفة ورؤوس الأموال وتدفق المعلومة**"[4]، وهذا يدل على ارتباط رمزية السلع مع طرق استغلالها من قبل الفرد ممّا يؤدي إلى هدم الحدود الاجتماعية والعلاقات القديمة بين الأفراد والأشياء،

[1]- جان بودريار : المجتمع الإستهلاكي، ص84.
[2]- المصدر نفسه، ص38.
[3]- المصدر نفسه، ص10.
[4]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص33.

فالفرد أصبح يتفرد على غيره بما يملك من سلع وأموال ومعلومات لا ويتميز عن غيره من خلالها، فقيمة الفرد إذن أصبح بما يملك لا بما لديه من حاجات أولية تشبع حاجاته.

كما يلعب الجسد دورا مهما في تحليل **بودريار** للمجتمع الاستهلاكي حيث يرى بأنه بمثابة عنصر رئيسي في الاستهلاك على خلاف الأغراض والسلع والحاجات لقوله: "**في العدّة الاستهلاكية هناك شيء أجمل وأثمن وأبهى من كل الأغراض... وأغنى بالتضمين من السيارة التي تختصر الأغراض كلها: إنّه الجسد**"[1].

حيث أصبح الجسد في المجتمع الاستهلاكي ذا أهمية كبيرة في ترويج السلع كالملابس مثلا، حيث يشير **بودريار** إلى مفارقة غريبة في تاريخ المؤسسات بكلّ أشكالها في السلوك الإنساني وترويضه وتوجيهه وفق غايات تساهم في إتّباع المجتمع الاستهلاكي وطريقته في إدارة المجتمع وجميع هوامشه خاصة من الناحية الأخلاقية: "**ثمة دعاية تذكرنا باستمرار، حسب كلمات النشيد، بأنّنا لا نملك سوى جسد واحد، وأنّ علينا إنقاذه، لقد بذلنا الجهود، وعلى مدى أجيال، لإقناع الناس بأنهم لا يملكونه، واليوم هناك إصرار شديد على إقناعهم منهجيا، بأنّهم يملكون جسدهم**"، وغرابة هذا الموقف هي التي تؤكد عكس ما قد يتصور البعض "**فمكانة الجسد هي واقعة ثقافية**"، فعلاقة الناس بأجسادهم، تعكس في كل الثقافات، نمط تنظيم العلاقة بالجسد، نمط تنظيم العلاقة بالأشياء ونمط العلاقات الاجتماعية، حيث أنّ في المجتمع الاستهلاكي أو الرأسمالي تطبق الأحكام العامة للملكية الخاصة على الجسد أيضاً [2].

وعليه فإنّ سوسيولوجية الجسد تؤكّد على قوة حضوره في كل حالات التواصل الإنساني، حيث يشكّل الجسد في المجتمع الاستهلاكي دورا مهما في ترويج كل ما هو استهلاكي، حيث له حضور كليّ في هذا الميدان، ميدان الإعلان لقوله: "**إنّ حضوره الكلي في كل الإعلانات والأزياء والثقافة الجماهيرية، طقوس الصحة والحمية والعلاج التي تحيط به، وهاجس الشباب والأناقة والرجولة / الأنوثة، والعنايات والحميات وما يتعلق بها من ممارسات قربانيه، وما يعلفها من أسطورة اللذة – إنّ ذلك كله يشهد اليوم على أن الجسد قد صار موضوع خلاص، فقد حلّ حرفيا محلّ النفس على صعيد هذه الوظيفة الأخلاقية والإيديولوجية**"[3].

وعليه فإن الجسد له أهمية في بلورة مجموعة كبيرة من المعايير التي تعتمدها التصنيفات الاجتماعية كحالات اللون أو الثوب الدال على الانتماء إلى ثقافة معينة من خلال فكرة الأزياء، أو طبقة، كما يعمل أيضا على توضيح معايير الحكم على الناس وتحديد أمزجتهم وميولاتهم استنادا إلى تفاصيل الوجه وشكل اللباس ولونه وغيرها ...، بمعنى

[1]- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص168

[2]- المصدر نفسه، ص168.

[3]- المصدر نفسه، ص168.

أصبحت وظيفته في ظل المجتمع الاستهلاكي وظيفة أخلاقية وأيديولوجية يعبر من خلالها الفرد على دينه وعرقه وقيمه وثقافته ...

وعليه فإن ما يتعلق بالجسد خاصة في مجال الأزياء مثلا وما يرتديه الناس من لباس للجسد يحيلنا إلى فكرة أخرى اشتهر بها المجتمع الاستهلاكي ممّا أثّرت أيضا في قيمه وفي سلوكياته ألا وهي تأثير الموضة.

عملت الموضة على خلق التنافس عند مصنعي السلع الاستهلاكية في إحداث سلع جديدة ومتميزة في جميع ما يخص حياة الفرد من ملابس وتصميم البيوت ووسائل التجميل بمختلف أنواعها، وهذا ما جعل الفرد يتسارع لاقتناء كل ما هو جديد وكلّ ما يتماشى مع ما يسمى بالموضة يقول في ذلك: "**فالموضة عشوائية، متحركة، دورية ولا تضيف شيئا إلى صفات الفرد الذاتية وهي مع ذلك تتّسم بسمة إكراه عميق، يقابله النجاح أو التهميش الاجتماعي ... هذا النمط بالذات مع التبني المتصاعد، الإلزامي، الذي تخفيه الموضة، ولا يضطلع في مستوى المعرفة والأشخاص بدور البذخ الموجّه نفسه الذي يضطلع به دور الإنتاج والموضة، ويفرضه على الأغراض المادية. في هذه الحالة سيكون أمامنا مسار اجتماعي وليس مسار مثاقفة عقلانية، سيكون أمامنا مسار استهلاكي لا عقلاني، مرتبط بكل المسارات الأخرى**"[1]، وعليه فإن المجتمع الاستهلاكي يفرض على الفرد اللحاق بالموضة، وبكل ما هو جديد بشكل قسري وإجباري يلغي دور النقد والتفكير الاختياري والرغبة. وهذا ما أدّى إلى تجريد الإنسان من أهم قيمتين ألا وهما قيمتي التفرد والحرية.

وعليه فإن فكرة الموضة عملت على حصر كل القيم الإنسانية في قيمة واحدة وهي التسارع والتماشي مع كل ما هو جديد بعيدا عن كل ما هو أخلاقي أو ديني فأصبحت بذلك أخلاقية الجمال من أخلاقية الموضة، فكلّ ما هو جديد فهو جميل وأخلاقي يؤكد ذلك بودريار: "**إنّ أخلاقية الجمال، هي بالذات أخلاقية الموضة، يمكن تحديدها بوصفها حصر كل القيم العينية (القيم الاستعمالية) للجسد (القيم الطوقية والحركية والجنسية) في (قيمة تبادلية) وظيفة واحدة، تختصِرُ وحدها في تجريدها، فكرة الجسد المجيد، المكتمل، فكرة الرغبة والمتعة، وهي بذلك طبعا تنفيها وتنساها في واقعها**"[2]، وعليه فإن المجتمع الاستهلاكي ومن خلال دور الإعلانات في نشر وتعزيز الموضة وتحويل القيم السابقة، حيث أصبحت تهتم بالجسد لا بوصفه قيمة خاصة للإنسان، وإنما بوصفه سلعة قابلة للعرض والتسويق تنفي منه أي قيمة إنسانية وتحوله إلى مجرّد شيء من الأشياء أو غرض أو سلعة يمكن عرضها وبيعها لتحقيق غرض

[1]- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص125.

[2]- المصدر نفسه، ص174.

استهلاكي آني، يجرد فكرة الجسد بكونها فكرة مجيدة وأمر كمالي بالنسبة للإنسان كما يزيل عنه أي قيمة معروفة عنه بمعنى أن المجتمع الاستهلاكي قام بتشييء الجسد.

فالاستهلاك عمل على التلاعب بالجسد كقيمة، وهذا ما يدل على تدّني مستوى القيم، وتلاعب الإعلانات بها، دون اعتبار لأي ضـــوابط أخلاقية، وهذا ما أكّده **بودريار** حول تحليله للنموذج الذكري والأنثوي في مجال الاستهلاك مؤكدا على أن الإعلانات تقوم على تفكيك فكرة الجسد وتجريده من كل القيم والضوابط الأخلاقية وأنّ الجسد أصبح مجرد أداة يستخدمها المجتمع الاستهلاكي في عرض نماذجه، ممّا أدى إلى الخلط بين النموذجين الذكري والأنثوي بل يتعدى الأمر إلى ظهور نموذج ثالث خنثوي يؤكد ذلك من خلال قوله: "**ظهور الإعلانات ذات النزعة إلى التعري (Publicis)، الذي طبع بطابعه ذروة العدوى. ولكنّه مع ذلك لم يبدّل شـــيئا من النماذج المتمايزة والمتنازعة، ولكنّه أظهر بوجه خاص نموذج (ثالث)، خنثوي مرتبط في كل الإعلانات بظهور المراهقة والشـــباب، نموذج مختلط ونرجســـي، لكنّه أقرب إلى النموذج الأنثوي الفاتن، منه إلى النموذج الذكري المتطلب**"[1]، فالاستهلاك وعن طريق الإعلام أصبح يتلاعب بالجسد كقيمة، حيث حوّلته من موضوع للرغبة إلى وظيفة تختلف فيها الموضة بالشبقية ما أدّى إلى ظهور نموذج جنسي ثالث.

كما أن الاســتهلاك يؤثر في مجال الفن، حيث تغيرت قيم الفن عما ســبق، حيث لجأ الكثير من الفنانين إلى الفن الاستهلاكي الرائج في الأسواق بهدف الحصول على ربح أسرع وانتشار أوسع يتناسب مع الموضة والأذواق المعاصـــرة، حيث أن خطاب الفن في نظر **بودريار** كغيره من الخطابات في ظل النزعة الاســـتهلاكية فقد قيمته وفقد أهميته وغايته الأخلاقية التي يتميز بها، فبودريار يحلّل كيف أن خطاب الفن فقد قيمته في المجتمع الاســـتهلاكي من خلال مقاربته لتحليله لفكرة الأغراض، فكما فقدت الأغراض قيمتها فقد الفن بدوره قيمته يؤكد ذلك من خلال قوله: "... **فالأغراض بعدما اضطلعت في كل الفن التقليدي بأدوار المشخّصات الرمزية والتزينية توقفت في القرن العشـــرين عن التأشـــير على القيم الأخلاقية والنفســـانية**"[2]، ومن هنا يطرح **بودريار** نقده للفن الجديد، متّخذا فنّ البوب كنموذج فني جديد يلغي أي إشارة إلى القيم الأخلاقية وعدّه بالفن الساذج والتافه لقوله: "**يرمي البوب إلى أن يكون فن التفاهة**"[3]، فهو لا يحوي أي قيمة سواء كانت أخلاقية أو جمالية، وإنّما يساير فقط النمط الرائج في الأسواق وهو عبارة عن فن استهلاكي ساذج ومبتذل.

---

[1]- جان بودريار : المجتمع الإستهلاكي، ص119.

[2]- المصدر نفسه، ص146.

[3]- المصدر نفسه ، ص151.

وعليه فإن الفن أصبح في نظر **بودريار** مجرد إستراتيجية تجارية تعمل على نشر التفاهة والسطحية "**لا يتبقى للآخرين سور إستراتيجية تجارية للتفاهة، حيث يلجئون إلى الاختباء وراء التفاهة ويسخرون الخطاب عن الفن بقصد الترويج للتفاهة باعتبارها قيمة أساسية**"[1]، وهذا يعني أن الواقع اليوم حسب **بودريار** أصبح مليء بالتفاهة والسذاجة، وأصبح يخلق أنواعا من الفنون والآداب والأفكار التي تعكس هذه التفاهة، وعليه فالفن لم يعد فنا وأدبا راقيا كما كان في السابق.

فالفن عند **بودريار** دخل في حلقة مفرغة من القيم والأخلاق والمعنى، وليس هو فحسب بل أدّى هذا إلى تفاهة كل المجالات الإنسانية لقوله: "**لقد دخل الفن في السيرورة العامة لتواطئه مع الخواء، وليس الفن هو المعنى الوحيد بهذا الأمر، إذ تحصد السياسة والاقتصاد والأحلام فوائد كبرى من التواطؤ مع المستهلكين على التكيف مع التفاهة**"[2]، وعليه ينهي **بودريار** إلى أنّ وسائل الإعلام لها الدور الكبير في الترويج للمجتمع الاستهلاكي في شتى المجالات، حيث له دور الكبير في التأثير في المجتمع والقيم، فالإعلام المرئي بصفة خاصة يعمل على صناعة المتعة والترفيه وفقا للنزعة الاستهلاكية حيث يقوم بقولبة القيم تبعا للنمط الاستهلاكي.

وفي هذا الصدد فإنّ المجتمع الاستهلاكي يقوم باحتكار قنوات التأثير الإعلامية والثقافية ليزج بكل شيء في لعبة الاستهلاك، بما في ذلك ما هو روحي وثقافي، وبهذا فإن النتاج الثقافي في هذا المناخ لا يكون إلاّ سطحيا وعابرا وسريع الزوال، يخاطب الغرائز والانفعالات، فبدلا من ظهور تيارات وحركات فكرية وأدبية أو فنية تطبع العصر بطابعها تشييع ثقافة الموضة في الأدب والمسرح والموسيقى وفن الرسم والنحت وما إلى ذلك حيث الأعمال المقدمة، والتي تجد رواجا كبيرا ولكنّها بلا عمق في الغالب، وبلا معنى، إنّ ثقافة مثل هذه تحقق غرضين في آن معاً، الأوّل وهو إضعاف الحس النقدي لدى الجمهور، والآخر هو إدماج هذا الجمهور من ضمن البعد الواحد للمجتمع الراهن، وفي هذا تلعب وسائل الإعلام والثقافة الجماهيرية دورها في صناعة الخادع والمزيّف، لجمهور يستصيغ أن يُخْدَع، وأنْ يُغْوَى. كما يرى **بورستين** أو أنّ الأمر يصور وكأنّ الإعلان والإعلام هما فوق الصواب والخطأ، مثلما تكون الموضة تمثّل الدرجة فوق البشع والجميل، ومثلما تكون السلعة الحديثة من حيث وظيفتها الإشهارية فوق النافع والضار[3].

وعليه فإنّ الإعلان والإعلام يعملان على فبركة كل الأخبار، والتّلاعب بعقول المشاهدين، ولذلك بات الإعلان يبنى على أسس فنية وعلمية كي يستطيع التأثير والوصول إلى أهدافه يقول **بودريار**: "**لقد ولد الإعلان**

---

[1]- جان بودريار: الفكر الجذري، ص34.

[2]- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص34.

[3]- المصدر نفسه، ص165.

**الحديث عندما لم يعد تدليل ما مجرّد إعلان عفوي، بل صـار خبرا مفبركا، بهذا صـار الإعلان مؤتلفا مع الأخبار الخاضـعة بدورها للعمل الأسـطوري عينه: هكذا يشـكل الإعلان والأخبار مادة بصـرية واحدة، مادة مكتوبة، صـوتيا وأسـطوريا، ويبدو لنا طبيعيا تعاقبها وتواترها على صـعيد الوسـائط الإعلامية، فهي تثير الفضـول ذاته والاستيعاب المشـهدي /التلاعبي نفسـه**"[1]، وعليه فإن الإعلام تتحوّل وظيفته من وسيط لنقل الأخبار، إلى مضّلل للرأي العام، يستخدم فيها التلاعب بالمشاعر والانفعالات بهدف سرعة تصديق الخبر والقبول به دونما نقد أو تعليق.

وبالتّالي فإن **بودريار** يربط بين الصورة والاستهلاك، فقد أصبح ما يحتاجه الإنسان في المجتمع المعاصر لا تحدّده احتياجاته الخاصة، وإنّما الصورة والدعاية والإعلان، كانت الحاجة الإنسانية هي الدافع لابتكار وسائل إشباعها، لكن في المجتمع الرأسمالي يتم خلق حاجات وهمية للإنسـان، وتتحول هذه الحاجات لمرور الوقت إلى حاجات أسـاسـية، ويعمل الإعلان على إقناع الناس بأمور تافهة هو يسـتعين في ذلك بأسـاليب البحث النفسـي ليبث في الناس اقتناعا زائفا بأن قيمتهم في المجتمع يحدّدها نوع المنتج الذي يستخدمونه[2].

فخطاب المجتمع الاسـتهلاكي هو خطاب مادح للوفرة، يعمل على تنميط الأفراد في قالب قيمي واحد، حيث ضاعت القيم لصالح سلوكات الفرد اليومية يقول **بودريار**: "... **لأسطورة الاستهلاك خطابها وخطابها المضاد، أي أنّ لها خطاب مادح للوفرة، خطاب حول مساوئ المجتمع الاستهلاكي، والمآل المأساوي الذي سيؤول إليه على صعيد الحضارة كلها ... إنّ الإعلان يتهكم أكثر فأكثر، دامجاً الإعلان المضاد في تقنيته الإعلانية، إنّ الإذاعة، التلفزيون، الخطابات الوزارية، محكومة كلها بهذا الترجيح الإعلاني الإلزامي للمجتمع الاسـتهلاكي حيث تضـيع القيم والمثل والإيديولوجيات لصالح متع الحياة اليومية وحدها**"[3].

كما أنّ المجتمع الاسـتهلاكي في نظر **بودريار** يتميز بظاهرة العنف، حيث تحول العنف في المجتمع الاسـتهلاكي إلى عنف جديد مرتبط بالوفرة، حيث فقد العنف معناه الأخلاقي كما كان في السـابق وتحوّل إلى عنف لا أخلاقي، حيث تحوّل كغيره مع القيم إلى مجرد عرض اسـتهلاكي يقول **بودريار**: "**وسـيذهب البعض إلى الأسـف على الزمان الذي كان فيه للعنف معنى، زمان العنف القديم الطّيب، العنف الحربي، الوطني، الانفعالي العقلاني في الصـميم – العنف المحكوم بهدف أو بسبب، العنف الإيديولوجي أو أيضا العنف الفردي، عنف المتمرد، كل أشكال العنف التي كانت تنتمي إلى الجماليات الفردية، والتي كان يمكن اعتبارها فنًّا من الفنون الجميلة، وسيسعى الجميع إلى ردّ**

---

[1]- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص165.

[2]- بدر الدين مصطفى : حالة ما بعد الحداثة، الفلسفة والفن، سلسلة الفلسفة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ص252.

[3]- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص263.

**هذا العنف الذي لم يعد تاريخيا حقا، ولم يعد مقدّساَ، طقسيا أو إيديولوجيا، وأنّه مع ذلك ليس فعلا محضا ولا فرادة فردية، ينبغي أن نرى هذا العنف مرتبط بنيوياً بالوفرة، ولهذا يعتبر بلا عكس، فهو ملازم دائما، حاضر وساحر للجميع، كيفما كانوا: فهو مترسّخ في المسار التنموي ذاته وفي مسار الإشباع المتشعّب، حيث يكون كل فرد معنيا بالعنف من الآن فصاعدا، وبين الفينة والفينة، في صميم عالمنا المغلق، عالم العنف والاطمئنان المستهلك، يقوم هذا العنف الجديد، في نظر الجميع بأداء جزء الوظيفة الرمزية المفقودة، قبل أن يوشك على التحول إلى غرض استهلاكي"**[1].

وعليه فإن هذا النوع الجديد من العنف –**عنف الوفرة**– أدّى في نظر **بودريار** إلى خلخلة المجتمع الاستهلاكي، وذلك من خلال خلخلة مؤسساته حيث أدّى إلى خلخلة القيم المعاشة من أجل تكوين حياة سويّة، أدّى إلى إحداث اختلال توازني في جميع المجالات الحياتية ولهذا يقول **بودريار**: "**إنّ العنف في أيامنا يجري حقنه في الحياة اليومية بمقادير مدوزنة – لقاح ضد التشاؤم – لإخفاء طيف الهشاشة الحقيقية لهذه الحياة المهدّأة، ذلك لأنّ ما يقض مضاجع حضارة الوفرة لم يعد طيف النّدرة، بل طيف الهشاشة**"[2]، وبالتالي فإن المجتمع الاستهلاكي يشهد هشاشة في نظام الحياة، هشاشة في القيم وفي الأخلاق وفي الاقتصاد وفي السياسة... وغيرها من مجالات الحياة.

كما أنّ المجتمع الاستهلاكي تحت وطأة النظام الرأسمالي عمل على تعزيز الشعور بالغربة، حيث صنع المجتمع الاستهلاكي فردا يخضع لنظام لا علاقة له به، حيث حوّل الفرد إلى مجرّد غرض أو أحد الأشياء التي تحقق أهدافه وأغراضه، فتحوّل الفرد من سيد إلى خادم، ويفقده إحساسه بذاته، ويشعر بأنّه غريب عن هذا العالم يقول **إيريك فروم**: "**كانت المشكلة قبل مائة عام في أنّنا لم ننتج من أجل الاستخدام بل من أجل الفائدة ... اليوم لم تعد المشكلة مشكلة إنتاج من اجل الفائدة بل إنتاج من أجل ذاته**"[3].

فالمجتمع المعاصر أصبح يعاني من أزمة عبادة الإنتاج وتأليهه وتقديسه بطريقة غير عقلانية، حيث أصبح الإنتاج من أجل الإنتاج، أي أصبح الإنتاج عبارة عن آلة فهو غاية في ذاته، وهو عبثي، ينتج الإنسان ما لا يحتاجه، ففي زمن مضى كان الإنسان يطمح إلى تحقيق الفائدة والنهوض بالمجتمع السوي وقد كان الهدف الأساسي للإنتاج هو الاستفادة من قدرات وفعاليات الإنسان، وما إن فتئ الإنسان على هذا حتى وجد نفسه يعيد الإنتاج، والأمر نفسه

[1]– جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص242/241.

[2]– المصدر نفسه، ص235.

[3]– إيريك فروم : مساهمة في علوم الإنسان، الصحة النفسية للمجتمع المعاصر، ترجمة محمد حبيب، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2013، ص54.

بالنسبة للاستهلاك فقد أصبحت المجتمعات تقتني ما لاحاجة لها به يقول **اريك فروم**: "**نحن مسحورون بفكرة شراء الأشياء بدون مرجعية كبيرة إلى مقدار فائدتها**"[1]، فالمجتمع اليوم أصبحت أفراده مهووسة بالشراء حتى ولو كانت تملك الشيء، فلو عرض عليها في قالب جديد لاقتنته، رغم امتلاكه له، وعليه فالإنسان أصبح لا يشعر بالمتعة عند اقتناءه شيئا أو غرضا جديدا، ذلك أنّ الإنسان لم تعد تواجهه أيّ صعوبة في الاقتناء، فهو أصبح يحصل على أي شيء جديد يريده في أسرع وقت ممكن، ولم يعد يرضى بأساسيات الحياة بل توجّه إلى الكماليات التي هو في غنى عنها. فأصبح يغيّر ممتلكاته في الوقت الذي يشاء، فكلّما امتلك أزداد جشعه وطمعه في الحصول على أكبر قدر من الممتلكات وذلك لتحقيق الرفاه والرخاء وبهذا يصبح الإنسان في ظلّ هذا الرخاء **مغتربا**.

فالاغتراب أصبح بمثابة القيمة الجديدة التي يتسم بها المجتمع الاستهلاكي يقول **بودريار**: "**إنّ العالم قد صار كثيف، وأنّ أعمالنا تنأى عنّا..و عندها نكون بلا أفق، بلا نظرة إلى ذواتنا. . إنّني أغدو آخر بالنسبة إلى نفسي، وأصبح مرتهنا، متغرّبا**"[2]، وعليه فالإنسان في ظل الإنتاج الواسع حيث أصبح العالم كثيف في كل شيء وفي كل المجالات أصبح الفرد فيه حبيس الإنتاج والاستهلاك معا، فالمؤسسات الإنتاجية تسير على مبدأ أنّ كل ما يريده المستهلك ويطمح إليه ينبغي تقبله تقبّلا أعمى نظرا لكثافة الإنتاج ووفرته وكذلك المؤسسات أصبحت تنتج ما لا حاجة للإنسان به، فالإنسان المعاصر أصابه مرض الاستهلاك اللاعقلاني، ممّا جعله ينظر إلى نفسه نظرة سلبية بعيدة عن ذاته، وهذا ما جعله يصبح يشعر بالغربة غربة بلا وعي.

وفي هذا السياق يؤكد **فروم** أنّ الإنسان في ظل الإنتاج والاستهلاك مغترب لقوله: "**أصبح الإنسان يتحدى المؤسسة لكي تستجيب لهذا التحدي، وأن المديرين، وكذلك المستهلكين هم جزء من نفس النظام المغترب**"[3].

وبالتّالي فإن الفرد في المجتمع الاستهلاكي لا يتفاعل مع الواقع العملي بوصفه إنسانا ذا قيم إنسانية، بل بوصفه ذلك التجريد المغترب عن طبيعته الحقيقية، فتحول من كائن بشري ذو أحاسيس إلى كائن بلا ذات، وكأنّه آلة أو شيء أو جماد مجرد من كل الأحاسيس يقول **فروم**: "**وكأن الاغتراب يعني أن الإنسان يضيع، ويكف عن عيش ذاته كمركز لنشاطه ... إنّ الإنسان لا يساوي شيئا فقط، إنّه ليس شيئا، لأنه محكوم من طرف الأشياء التي خلقها هو نفسه، يريد الإنسان أن يعرف كل شيء والإنسان محكوم من طرف الأشياء التي صنعتها يداه، وقد**

[1]- إيريك فروم : مساهمة في علوم الإنسان، الصحة النفسية للمجتمع المعاصر ، ص54.

[2]- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص254.

[3]- إيريك فروم : ثورة الأمل، نحو أنسنة التقنية، ترجمة ذوقان قرقوط، منشورات الآداب، بيروت، 1973، ص188.

**أصبح الإنسان نفسه شيئاَ، إنه لا يساوي شيئا، لكنه يشعر بأنه كبير عندما يشعر أنه متحد مع الدولة، مع الإنتاج، مع المعمل، إنه ليس شيئا، لكنه يعتقد أنه كل شيء**"[1].

وعليه فإنّ الإنسان المعاصر أصبح يشعر بالإستيلاب والغربة، وكأنّه تحول إلى آلة مشابهة للآلات التي اخترعها، بل أصبح تحت سيطرة الآلة التي أخترعها، وأصبح شيئا كغيره من الأشياء الأخرى. وهذا ما جعل **بودريار** يتحدث أيضا حول تشيّء الأفراد ما أدى إلى إحداث فراغ في القيم الإنسانية لقوله: "**إننا نعرف أن الغرض ليس شيئا، وأنّ وراءه ينعقد فراغ العلاقات الإنسانية، ويقوم الرسم الأجوف للحراك الهائل للقوى الإنتاجية والاجتماعية التي تتقاطر للتشيّؤ فيه**"[2].

وعليه فإن الإنسان في نظر **بودريار** فقد معنى وجوده في ظل المجتمع الاستهلاكي، واندمج فيما يخترعه فبدلا من الارتقاء والسمو باتجاه القيم العليا، أصبح الإنسان يهبط باتجاه المادية مما أفقد القيم التي تعمل على دمج العلاقات الإنسانية، كما أفقده مميزاته التي تميزه ككائن عاقل وواعي ويظهر التشيؤ والاغتراب التي تسعى القوى الإنتاجية والاجتماعية لتحقيقه، فيغترب الإنسان عن ذاته ويتحول إلى مجرد شيء كباقي الأشياء التي اخترعها وصنعها هو بيده.

فالاستهلاك إذن أصبح بمثابة أخلاق وإيديولوجية الإنسان المعاصر، حيث تسيطر قيمه على قيم الفرد وسلوكياته في جميع نواحي الحياة يقول **بودريار**: "**لقد وصلنا إلى النقطة التي يحيط فيها الاستهلاك بكل شيء، بكل الحياة، حيث تتسلسل كل النشاطات طبقا لنمط تركيبي واحد**"[3]، فالاستهلاك إذن يعمل على قولبة العالم في نمط عالمي واحد يحوي قيما وأخلاقا عالمية، فهو يعتمد على كل جوانب الحياة المختلفة في الفن والسياسة والأخلاق والقيم.

وعليه نخلص إلى القول أنّ المعايير والقيم تعرضت لخلخلة فادحة، وكل ما حدث هو تفويض لممكنات التغيير بعدما أُنتزعت من الثقافة بُعدها السالب، وبعدما أقصي المثقف النقدي، وأُدمج في آلية النظام القائم، وهذا ما أكده **ماركيوز** على أن العناصر المعارضة، والمتغربة، والمتعالية التي كانت الثقافة الرفيعة تشكل بفضلها بعدا آخر للواقع، هي في سبيلها إلى الزوال، وتصفية الثقافة ثنائية البعد لا تتم إلا عن طريق نفي القيم الثقافية واطراحها بل عن طريق دمجها بالنظام القائم، وعن طريق إعادة إنتاجها وتوزيعها على نطاق واسع[4].

---

[1]- إيريك فروم : الإنسان المستلب وآفاق تحرّره، ترجمة حميد لشهب، تقديم راينر فونك، شركة نداكوم للطباعة والنشر، الرباط، ص50.

[2]- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص 264 /265.

[3]- المصدر نفسه، ص14.

[4]- ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ص92.

وهذا ما جعل **بودريار** رغم انتقاده للمجتمع الاستهلاكي، إلى اعتبار الاستهلاك بمثابة وضع جديد على الإنسان أن يتقبله وأن يتماشى مع معاييره وقيمه شيء مختلف عمّا سبق، وعلى الفرد أن يكّرس نفسه للتأقلم معه يقول: "**فليس المطلوب سوى تعليم الناس أن يكونوا سعداء، تعليمهم أن يكرسوا أنفسهم للسعادة، وإصلاح ردود فعل السعادة لديهم، وتاليا ليست الوفرة فردوسا، ليست قفزاَ فوق الأخلاق في خلود الوفرة المنشود، بل هي وضع جديد، موضوعي تدّبره أخلاق جديدة، بموضوعية نقول ليست الوفرة تقدما بل هي بكل بساطة شيء مختلف**"[1]، وفي هذا دعوة من **بودريار** إلى عدم الانصهار في قيم المجتمع الاستهلاكي، بل على الفرد أن يتقبل الوضع كوضع جديد مختلف يمكن السير وفقه بأخلاق جديدة ولكن ليس ضدّ قيم الإنسانية، لان بإمكان الإنسان أن يساير التطورات الهائلة وأن يعيش في كنفها، كما بإمكانه أيضا أن يحقق سعادته بعيدا عنها وفي كنفها، ويجب التعامل مع الوضع باعتباره مجرد شيء مختلف ليس باستطاعته أن يغيّر في قيم الفرد وأخلاقه.

وعليه فإن المجتمع الاستهلاكي من أبرز ملامح الحضارة المعاصرة التي تعاني من إشكاليات قيمية عديدة كإشكالية العنف وغيرها، ما أحدث أزمة في القيم.

فالمجتمع الاستهلاكي يؤثر بشكل كبير على جميع جوانب الحياة المختلفة في الفن والسياسة والأخلاق والقيم، بحيث يتحول كل ما كان له قيمة إلى سلعة قابلة للتسويق والاستهلاك وينتفي عنها معناه الحقيقي مما أصبح الإنسان المعاصر في ظل التكنولوجيا والتقنية بصفة عامة إنسان استهلاكي لهذه التقنيات بالدرجة الأولى، وهذا الاستهلاك عاد عليه بالنقمة أكثر من النعمة حيث أصبح الإنسان بحالة من العزلة والغربة، غربة بلا وعي، بلا قيود، وأصبح أيضا يعاني من مشكلة قيمية بامتياز في جميع نواحي الحياة، وهذه التأثيرات كلها ترجع إلى قالب عالمي واحد سعت إليه الدول المتطورة لفرضه على العالم ألا وهو نظام العولمة والتي تعمل على قولبة العالم، أي جعله يسير وفق نمط عالمي واحد يقول **بودريار**: "**يرمي كل الخطاب عن الاستهلاك إلى جعل المستهلك هو الإنسان العالمي**"[2]، فالعولمة تعمل بشكل كبير على تعزيز القيم الاستهلاكية وفي ضياع القيم وانهيارها، وتهدف إلى نشر قيم الاستهلاك وقيم التعامل النقدي وغيرها من القيم السلبية .

وعليه فإنّ بودريار يذهب إلى القول أنّ الإنسان المعاصر اليوم يعيش نمطا اجتماعيا جديدا يتمثّل فيما يسمّى بالنزعة الاستهلاكية حيث تحوّل المجتمع من مجتمع صناعي إلى مجتمع استهلاكي بامتياز، فالمجتمع الاستهلاكي يؤثر بشكل كبير على جوانب الحياة المختلفة في الفن والسياسة والأخلاق والقيم، بحيث يتحوّل كلّ ما كان له قيمة إلى

[1]- جان بودريار : المجتمع الإستهلاكي، ص 237

[2]- المصدر نفسه، ص100.

سلعة قابلة للتسويق والاستهلاك وينتفي عنها معناه الحقيقي ممّا أصبح الإنسان المعاصر في ظلّ التكنولوجيا والتقنية بصفة عامّة إنسان استهلاكي لهذه التقنيات بالدرجة الأولى، وهذا الاستهلاك عاد عليه بالنقمة أكثر من النعمة حيث أصبح الإنسان في حالة من العزلة والغربة، غربة بلا وعي، بلا قيود، وأصبح أيضا يعاني من مشكلة قيمية بامتياز في جميع نواحي الحياة.

# الفصل الرابع

## أزمة القيم في ظل التقنية وأطروحة موت الواقع عند جان بودريار

## المبحث الأوّل: أزمة القيم في الحضارة المعاصرة وأثرها في انتشار ظاهرة العنف

يُعرف عصرنا الراهن بأنّه عصر التحولات الكبرى في الإيديولوجية والأفكار والقيم، حيث عرف المجتمع الغربي نقلة في المجال الفكري غيّرت مساره بالكامل، حيث انتقل من عصر التدّين إلى عصر الأنسنة، كما فصل الفكر الغربي **فكرة الله عن الإنسان**، واعتمد على هذا الأخير كمصدر للقيم والمثل والأفكار، حيث أصبحت هناك علاقة واضحة بين الإنسان والقيمة، ولكن هذه العلاقة مع التطور التكنولوجي المذهل الذي عرفه العالم المعاصر أحدث أزمة قيم حادة بكل المقاييس، حيث أثّرت التكنولوجيا في قيم الإنسان، وذلك من خلال تحول المجتمع الغربي إلى مجتمع استهلاكي بامتياز ما أدّى إلى حدوث أزمة في أخلاقه، كما ساهم التطور التكنولوجي في تغيير العديد من المفاهيم القيمية الخاصة بالفرد كقيم الخير والشر، والحرية، وكذلك قيم الواقع والحقيقة.

### أولا / علاقة الإنسان بالقيم

يعد وجود الإنسان في العالم أمرا ضروريا وحيويا، وهذا من يجعل من العالم عالما قيمياً بالدرجة الأولى، ويعطي للبحث في القيمة أهمية كبرى، فالإنسان هو الكائن الأخلاقي الوحيد وهو صانع الحضارات بالإضافة إلى كونه كائنا اجتماعياً بطبعه، وكل ذلك أهله لان يتعالى على الواقع ويتطلع إلى ما ينبغي أن يكون، وأن يعمل على صنع القيم ويجعلها تجربة معاشة في حياته، لذلك فإن حياة الإنسان لا يمكن أن تكون ممكنة أن لم تعتمد على القيم التي تميّز طبيعة الوجود وتؤكد على إنسانية الإنسان وتسمو به[1].

وعليه فإن بين الإنسان والقيم علاقة وطيدة، حيث يمارس الناس كافة القيم سلوكا، فالإنسان كما يقال **حيوان مقوّم** ويتجلى نشاطه التقويمي العفوي أو الواعي في أنماط سلوك يألفها، ويكررها، ويألفها الناس من حوله فيعرفونه بها، أو يعرفوها به، وأن تكرارها يكسبها حلة العادة حيث قيل أيضا **الإنسان حزمة من العادات تمشي على قدمين** هذه العادة فردية واجتماعية معاَ ما دامت سلوكاً، وليست مجرد حركات، والسلوك يتصف حكماَ بأنّه إمّا أن يكون مقبولاً أو مرفوضا، وهذا يعني ارتباط وثيقا لا تنفصم عراه بتقويم فردي اجتماعي تلتقي فيه مشيئة الفرد بمشيئة المجتمع، وتتجلى في وقائعه صلة إرادة الشخص بإرادة الوسط الاجتماعي، أو الجماعة المحلية فالجماعة الإنسانية بوجه عام[2].

وعليه لا يمكننا أن ننطلق على هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان بأنه عالم قيمي إلاّ إذا أثّر فيه الإنسان بسلوكياته وأعماله، فالإنسان كائن عضوي، وكائن اجتماعي وروحاني، فالقيم هي التي تفصله عن كونه كائن عضوي فقط عن الحيوان، فالإنسان مهما كان مستواه لا يستطيع أن يعيش بدون قيم. فالقيم على حد قول **الربيع ميمون**:

---

[1]- سوزان عبد الله إدريس : لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، ص34.

[2]- عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم، ص11.

"**القيم في نظرنا، كل شـــيء، وكل فعل أو نشـــاط، وكل وصـــف مرغوب فيه أو قابل للرغبة فيه يحفظ وجوده، ويســـعده، ويثريه، ويمكننا إن نقول عنها بعبارة أخرى: إنها كل ما يثبت إنســـانيته ويؤكدها ويســـمو بها درجة إلى أخرى أعلى منها، وباستمرار مع رغبته فيه أو قابليته للرغبة فيه**"[1]، ويعني هذا أن الإنسان على صلة دائمة بالقيم التي يتعلق بها أنواع كثيرة متفاوتة يسمو بعضها على بعض، ويتجاوزه تجاوزا يجعلنا نتعلق له أكثر مما هو دونه.

وبالتالي فإنّ الإنســان على صــلة دائمة بالقيم فلا يمكن تصــور وجود إنســان دون قيمة، أو وجود قيمة دون إنســان فكلاهما بحاجة إلى الآخر، لان وجود الإنســان يتطلب قيما لكي يســير عليها حتى يســتقيم طريقه في الحياة، والإنســان هو بمثابة ضــرورة قيمية لها أن وجودها يتطلب الإنسـان حتى تكون لها معنى وتفصـله عن الحيوان وعن باقي الكائنات.

ولكن هذه العلاقة بين الإنسـان والقيمة أحدث جدلاً كبير وذلك نظرا للتغيرات التي حدثت في حياة الإنسـان والتغير الذي طرأ على سلوكه وعلى حياته المعيشية حيث أن الإنسان المعاصر لم سيصبح نفسه ذلك الإنسان في الزمن الماضـي حيث تغيرت العديد من أشـكال حياته، وهي تغيرات من الناحية الاجتماعية والتقنية وكذلك الاسـتهلاكية، وهذا التغيير بدوره أدّى إلى تغيير تسـيير الإنسـان لقيمة ومنحه الأهمية وكذلك المعنى، ونظرا لهذا التطور الهائل في العالم من خلال التطور التكنولوجي الخارق احدث أزمة في القيم الإنسانية المعتاد عليها سابقاَ دون تكنولوجيا وهذا ما يحيلنا إلى تبيان علاقة التطور التكنولوجي بإحداث أزمة القيم.

**ثانيا / التطور التكنولوجي وعلاقته بإحداث أزمة في القيم ونشره لمشكلة العنف**

تعتبر التكنولوجيا بمثابة مصـدر من مصـادر المعرفة التي تكرس من أجل صـناعة الأدوات، ومعالجة الأنشـطة وغيرها والتكنولوجيا هي بمثابة تطبيق العلوم من اجل حل المشكلات التي يواجهها الإنسان.

ويعرّف **لالاند**"التكنولوجيا بأنها دراسة الطرق التقنية، من حيث عموميتها وعلاقتها بنمو الحضارة"[2].

و عليه فإن التكنولوجيا عرفت تطورا مذهلا وهائلا في تطور التقنيات التي ســاهمت في رقي الحضــارة بمختلف مظاهرها كما ساهمت في رقي الإنسان وساهمت في تسيير شؤون حياته في مختلف مظاهر وطرق العيش.

ولكن هذا التطور التكنولوجي أدّى إلى تراجع مكانة الإنسان، الأولى أمام الإنسان ذاته والثانية أمام الآلة، كما أدّى إلى ظهور الفوارق الطبقية التي أنتجتها الرأسمالية، حيث أصـبحت قيمة الإنسـان تقاس بمقدار قدرته على امتلاك تكنولوجيا المدينة ووسائل الحياة المتطورة والراقية.

---

[1]- الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص324 / 327 .

[2]- لالاند : الموسوعة الفلسفية، ص1429.

فالإنسان في عصر التكنولوجيا عرف العديد من التحولات في مجال المعلومات والتقنيات في شتّى المجالات والاتّجاهات مما جعل الإنسان عاجزا في الكثير من الأحيان عن التعامل معها ومسايرتها، وعليه فإن هذا التطور انعكس عليه سلباً وذلك في صميم ذاته وفي منظومته القيمية.

فالحضارة العلمية تؤثّر في حياة الإنسان من جميع وجوهها تأثيرا كبيرا، فتغيّرها تغييرا واضحا ومستمرا رغم المقاومات الشديدة للتغيير التي يبديها الإنسان والمجتمعات الإنسانية وفي هذا الصدد يقول **ماجنوس كايك** في كتابه قرن العلم: "**تختلف الفترة التاريخية التي نعيشها عن كل ما سبقها، فالعالم أصغر من ذي قبل وأكثر ازدحاما وبوسع المرء أن يطير بملابسه التي يلبسها في بيته من أوربا إلى غرب الو م أ عبر القطب الشمالي في ساعات قليلة ونجد بجانب هذا أنّ التكنولوجيا تحدث تغييرات موازية في نظام المجتمع لأنّ الابتكارات العلمية التكنولوجية تغيّر أفكار الناس وآرائهم حول الحياة والمرض والموت وأساليب الحرب وإنتاج الغذاء والثروة، وقد تمّت معظم هذه التغيرات خلال الفترة ما بين سنة 1851 والوقت الحاضر**"[1]، إذ أصبح العالم مسيطر على مجال النشاط الخلاّق في مجتمعه كما أصبحت الحضارة إلى درجة كبيرة لم تعهد من قبل عبدا للعلم والبحث العلمي والوسائل التي تسخّر بها فوائد العلم والتكنولوجيا لخدمة الإنسانية.

فقد جاء القرن العشرين فجابه الإنسان حالة جديدة لم يعهدها من قبل ولم يستطع أن يتواءم معها بسرعة كافية نتيجة قوّتها، إذ أن عالمنا اليوم جديد تغيّرت فيه مفاهيم عديد مثل وحدة المعرفة، طبيعة المجتمعات الإنسانية، نظام المجتمع، بل حتى مفهوم المجتمع نفسه والثقافة أصابها التغيير، فقد حدث انقلاب ضخم للإنسان على جميع الأصعدة وفي هذا يقول **كورت ماريك**: "**إنّنا في القرن العشرين نشهد نهاية عصر في تاريخ الإنسانية امتد خمسة آلاف سنة ... إنّنا نفتح عيوننا، تماما كما فتح إنسان ما قبل التاريخ عينه على عالم جديد تماما**"[2].

والواقع أن كل كشف علمي وكلّ جديد في هذه المجالات العلمية والتكنولوجية له أثر على المجتمع وحياة الإنسان وعلى الحضارة بصفّة عامة، فلولا العلم والتكنولوجيا لما كانت الحضارة العلمية الحديثة، فقد قدم الإنسان عونا كبيرا في مجال متابعة انفجار المعلومات وذلك بحفظ هذه المعلومات واسترجاعها بسرعة هائلة عن طريق العقول الحاسبة الالكتروني، فقد يستطيع عقلا حاسباً الكترونيا أن ينجز في ساعة من الزمن ما لا يستطيع عدد من العلماء انجازه في سنة عمل متواصل.

---

[1]- نقلا عن زهير الكرمي : العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، سلسلة المعرفة، 2000، ص136.

[2]- المرجع نفسه، ص238.

واليوم نرى أن الحضـــارة الأوروبية المتطورة تكنولوجيا قد حقّقت من التقدّم العلمي والتكنولوجي ما يفوق كل خيال فبفضـــل هذه المكتشـــفات العلمية أمكن للإنســـان الســـيطرة على الكثير من الآفات والأمراض التي فتكت بالإنسانية دهورا طويلة، وبالتكنولوجيا الحديثة يمكن للإنسان من الحركة وسط المجموعة الشمسية وقرّبت سرعة الحركة والاتصالات الأبعاد الشاسعة وبذلك تغيرت مفاهيم الإنسان عن المكان والزمان، كذلك استخدمت التكنولوجيا في توجيه الحياة الاجتماعية حتى أصبح الإنسان على حد تعبير أساطير اليونان **كائن خرافي نصفه بشر، ونصفه آلة،** وهنا ظهرت مشكلة جديدة هي علاقة الإنسان بهذه الآلة التي يستخدمها والتي تنعكس آثارها في حياته، فالآلة هي أداة الحضارة وهي أساس التكنولوجيا الحديثة فكل تقدم علمي يصل إليه الإنسان إنما هو ثمرة مدين بها للآلة، إذ بغير الآلة وبغير التكنولوجيا لا يتقدم العلم ولا تتسع آفاق المعرفة وبالتالي لا تقدم للحضارة فبغير آلة التلسكوب ما كان لعلم الفلك أن يصل إلى ما قدم وصل إليه من تقدم، وبغير الميكروسكوب ما كان لعلم الحياة أن يكشف البكتيريا وأن يقوم بما قام به خدمة في سبيل تقدم علوم الحياة والطب[1].

ولكن هذا التقدم التقني المذهل، جعل من الحياة الإنسانية والحياة الاجتماعية تعرف انحرافا كبيرا بتفريغ الإنسان من محتواه العاطفي والروحي، وتعويضه بجوانب مادية، حتى العلاقات الأسرية والاجتماعية تأثرت بهذا الوضع، وأكّدت مجلة **نيوزويك الأمريكية** أن أغلب حالات الطلاق في كل المجتمعات ناتجة عن انهيار العلاقات العاطفية بين أفراد الأسرة، وطغيان وهيمنة العلاقات المادية على تشكيلة الأسرة: "**وقد تنبّه الشباب في المجتمعات الرأسمالية، رغم ما وصلت إليه هذه المجتمعات من رفاهية لما ينطوي عليه التقدم التكنولوجي من أخطار على القيم الإنسانية**"[2].

فالتّقدم العلمي أثّر في القيم الإنسانية بشكل كبير، حيث أصبح الإنسان متشبث بالطابع المادي والنفعي حيث قتل فيه حب الحياة في حد ذاتها وأخطأ الإنسان في اختيار طريقه الصحيح نحو السعادة.

ونظراً للتطور التكنولوجي المذهل الذي يشهده العالم والذي يعود سلبا على قيم الإنسان أكثر منه إيجابا وهذا ما جعل العديد من الفلاسفة يتحدثون عن وجود أزمة في القيم.

يذهب **جان جاك روسو** إلى اعتبار أن التطور العلمي أدّى إلى اضطرابات الحسّ الجمالي وخروج الإنسان عن الحالة الطبيعية، التي امتازت بصـــفاء النفس وخيرتها وتعاطفها مع الآخرين، بل إن النفس في حالتها الطبيعية كانت تكابد أحزان الآخرين وكأن الأمر يعنيها، وهذا ما يؤكده بقوله: "**فمثلما أن انحلال الأخلاق يتبع بالضـــرورة الترف**

[1]- أمير حلمي مطر : مقالات حول الحضارة والقيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003، ص103.

[2]- المرجع نفسه، ص 109

**فقد جرّ بدوره فساد الذوق**"[1]، كما أن الإفرازات المادية للعلم فرقت بين أفراد المجتمع الواحد وقضت على الروابط المعنوية بينهم يقول **روسو**: "**حاجات الأفراد المادية ساهمت في تباعد الأفراد بدلا من تقاربهم**"[2].

ويذهب أيضا **يورغين هابرماس** بأنّ الإنسان اليوم، أصبح يؤمن إيمانا مطلقا بأن العلم له المقدرة المطلقة لحل كل المسائل ليصبح العلم هو الإيديولوجية المتحكمة في المجتمعات المعاصرة، حيث يؤكد انه رغم هذا التطور التقنو علمي إلاّ أنّ الوضعية عاجزة عن تحقيق الفهم الصحيح للحياة الاجتماعية لكونها لا تضع الحقائق الجزئية داخل النظام الكلي مثلما هو الشأن لدى النظرية النقدية فهي حسب **هابرماس** وجه من أوجه السيطرة على الإنسان والطبيعة فقد أسرته وكبّلتهُ وأصبح مسلوب الإرادة ومن ثم أصبح التطور العلمي والتقني إيديولوجية تمثل خطرا على العقل وعلى الإنسان والحضارة ككل[3] .

فالإنسان أصبح يعيش تحت رحمة التقنية في ظل التجمعات الرأسمالية التي أصبحت تستمد شرعيتها من هذه التقنية لأنها جعلت منها ومن العلم وسيلة للسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان في نفس الوقت.

ويعتبر **هابرماس** أنّ **كارل ماركس** من أهم ومن أكبر دعاة التقنية ولكن **هابرماس** ينتقده بالجوانب المادية مهملاً بذلك العلاقات الإنسانية المبنية أساسا بعملية التواصل الذي يحقق التفاعل بين أفراد المجتمع الذي لا يتم إلا اعتمادا على مجموعة من الرموز التي تستمد معانيها من خلال اللغة المستعملة لدى الأفراد داخل المجتمع الواحد لأن التفاعل هو أساس بناء المجتمع والعلاقات الاجتماعية وبالتالي بناء أساس الحضارة[4].

وبالتّالي فإن التطور التكنولوجي أدى إلى تعويض الإنسان بالآلة وتفضيلها عليه ويظهر ذلك من خلال الاعتماد على إبداع الآلة الجمالي وتجاهل الكيان الإنساني "**كما أن إحلال الآلات محل العبيد يتطلب طاقة، ولكن زيادة معدل استهلاك الطاقة باستمرار يهدد لتعويض الحياة المدنية التي كان من المفروض أن يدعمها**"[5].

وعليه فإن الاستبدال المفرط للآلة كبديل عند الإنسان قد يؤدي إلى زوال وجودية الإنسان، وعلينا أن نميز بين استخدام التقنية في رفع مكانة الإنسان وترقية حضارته، وبين أن تكون التقنية بديلا عنه وفي هذا السياق بيّن

---

[1] - Rousseau : Discours sur les sciences et les arts ; librairie générale française , 2004, p64

[2] - Rousseau : Emile ou l'éducation, préface par ; M.J.LABBE , librairie classique Eugéne Belin , Paris 1883 , p154.

[3]- أبو النور حمدي أبو الحسن : يورجين هابرماس : الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 2012، ص133.

[4]- المرجع نفسه، ص 48.

[5]- ماكس بيروتي : ضرورة العلم، ترجمة وائل أتاسي وبسام معصراني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 245، ماي 1999، الكويت ,ص14

**هيدجر Heidegger** أن التمييز بين التقنية وأهدافها شـــيء مطلوب، ولهذا من المهم أن نفكر أولا في الطريق الذي نوظف به التقنيات، لانّ التقنية ليست نفس الشيء في حد ذاتها مع جوهر التقنية[1].

ويؤكّد **هانز يوناس Hans Jonas** (**1903م / 1993م**) بأنّ العالم بأســره أصــبح مهدّدا بســبب الفعل الإنســاني ضــد الطبيعة ممّا تطلب مفهوما جديدا للأخلاق الكانطية القائمة على فكرة الواجب وهو واجب جديد يحثّ بالدرجة الأولى على أخلاق الوقاية وليست أخلاق الارتقاء والكمال، فنحن اليوم نعيش في وضعية شبيهة بنهاية العالم وكارثة كونية لو تركنا الأمور تسير على ما هي عليه ويعود أصل هذا الخطر إلى تطبيقات الحضارة **التقنوعلمية** الصناعية، فأصبحت الضرورة ملحة لإقامة أخلاق جديدة تراعي فيها المستجدات الراهنة التي يفرزها التطور العلمي على الإنسان والطبيعة وعلى الحضارة بصفة عامة وهذا ما أراد"يوناس" توضيحه تقول في ذلك **جاكلين روس**: "**من الواجب أن نأخذ بعين الاعتبار كيف ندرك محاور الأخلاق النظرية في عصــرنا، واقع البيئة التقنية المثقلة بالتهديدات والأخطار، إن العلوم والتقنيات الحديثة تثير بصورة مشروعة الخوف كما أبنان ذلك يوناس**"[2].

فكل شيء ينقلب إلى تهديد ذلك أن الوضع الذي تفرضه التقنية أو العلم مشبع بالأخطار والشرور فالتقنية اليوم تتخذ من الإنسان محل تأثيرها ويتجسد ذلك في إطالة أمد الحياة، التحكم في الوراثة والاستنساخ أو تحسين الماهية الجينية للإنسان، والإجهاض، الموت الرحيم، تقنية زرع الأعضاء.

وعليه فإن الشيء الذي يتفق عليه الجميع هو أنّنا نعيش ضمن ظروف حضارية تعدّ بمثابة الأحلام الوردية التي تحققت للجميع، وذلك لما تحتويه هذه الظروف من الرقيّ في الشروط المادية، فمشكلة الإنسان ستظل مشكلة حضارة ومشكلة فلسفية مفتوحة لأنّها تعد مشكلة قيمية فنحن على أبواب إطاحة بكل القيم الراهنة التي اعتدنا أن نتكيّف معها فقد أفرز التطور التكنولوجي العديد من الآثار السلبية على حياة الإنسان وتعتقد **جاكلين روس** أنّنا بحاجة ماسة إلى إعادة صياغة الأخلاق النظرية لعصرنا ذلك أن عصرنا اليوم نتيجة التقدم العلمي والتقني المذهل وسيطرة الآلة على أنشطة الإنسان أدّى إلى انقلاب شامل خلال القرن 19، كما ازدادت هذه الظاهرة تفاقماً في القرن 20 مع التطور التقني، وأصبح الإنسان ضحية أكثر فأكثر لسيطرة الآلات وتطوّر التقنيات المطبّقة، ممّا أدى إلى ظهور مشاكل يجب أن يقام لها وزن، فأصبحت الضرورة ملحة لإقامة أخلاق جديدة تراعى فيها المستجدات الراهنة فكل شيء ينقلب إلى تهديد ذلك أن الوضع الذي تفرضه التقنية أو العلم مشبع بالأخطار والشّر التي أصبحت في قلب كيان الإنسان

[1] - Martin Heidegger : la question de la technique , essais et conférme ce traduite de l'allemand par André et préface par Jean Beaufret , Gallimard , 1995 , P9.

[2]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 18.

ذاته كل هذا يدعو إلى ضرورة إعادة صياغة الأخلاق النظرية حتى تواكب حضارتنا تقول **روس**: "**عندما يهدد العلم الإنسان، عندما تكون التفاءلات القديمة عتيقة أو بالية وعندما ندرك أن العلم يحقق أحياناَ أعظم الشّرور، إنّ هذه الأخطار القاتلة تستلزم أخلاق نظرية جديدة** "[1]، فوضعية الإنسان بصفة خاصة والحضارة بصفة عامة قد انقلبت رأس على عقب، إلى أن أضحى من المستحيل مراقبتها والتحكم فيها بسبب تطورها المذهل وخصوصا نتائجها السلبية التي عادت على الإنسان بالإخطار والشرور.

وعليه فإن التطور التكنولوجي أدّى إلى نشوء أزمة في القيم وهذا ما أكده **إريك فروم** حيث ذهب إلى القول أن الإنسان في بحثه عن الحقيقة العلمية أصبح في تماس مع المعرفة التي يستطيع أن يستخدمها للهيمنة على الطبيعة حيث أصبح لديه نجاحا هائلا لكن في التأكيد لأحادي الجانب على التقنية والاستهلاك المادي فقد الإنسان ارتباطه بنفسه وفقد ارتباطه بالحياة، إنّه وقد فقد الإيمان الديني والقيم الإنسانية المرتبطة بهذا الإيمان قد ركّز على القيم التقنية والمادية كما فقد القدرة على الخبرات الانفعالية العميقة والفرح والأسى الملازمين لها، والآلة التي يشّدها أصبحت من القوة أنّها طورت برنامجها والذي يحدد الآن التفكير الخاص بالإنسان[2]، وهذا يعني أن هناك تدهور في القيم، حيث تحولت القيم بكونها إيجابية إلى قيم سلبية أضعفت من قوة البشر وعملت على هدم كيان المجتمعات البشرية.

فالتقنية أصبحت تسير وفق منهج غير أخلاقي، حيث يرمي **إريك فروم** إلى الحديث عن زوال القيم وأفولها يقول في ذلك "... **وهنا المبدأ يعني نفي كل القيم التي طورها التراث الإنساني، وهذا التراث قد قال إن شيئاَ ما يجب فعله لان الإنسان محتاج إليه، ومن أجل نموه وفرحه وعقله، لأنه جميل أو خير أو حقيقي، وبمجرد تقبل المبدأ بأن شيئا ما ينبغي أن يحدث لأنه ممكن من الناحية التقنية فعله، وكل القيم الأخرى يجب إنزالها من على عرشها ويصبح التطور التقني أساس فلسفة الأخلاق**"[3]، وعليه فإن **إريك فروم** يؤكد على زوال القيم وموتها وانهيارها حيث حلت التقنية محل القيم السليمة التقليدية التي تساهم في تعديل سلوكيات الإنسان وأصبحت أساسا لفلسفة الأخلاق مما أدى إلى تذبذب المنظومة القيمية وتسخّر العنف الذي أنتجته التقنية، ونشر جميع القيم العدوانية بعيداً عن أي ضوابط أخلاقية.

ويذهب أيضا **هربرت ماركيوز** إلى القول لأن هناك زيفا أو خطأ في عبارة أزمة القيم أو فقدان القيم ، فعندما يقال أن القيم مفقودة أو هناك أزمة قيم فلا يمكن التفكير إلا في فقدانها دون التفكير بالمسئول عنها لكن عندما يقال:

---

[1]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص18.

[2]- إريك فروم، ثورة الأمل نحو تكنولوجيا مؤنسة، ترجمة مجاهد عبد المنعم، مكتبة دار الكلمة، ط1، 2010، ص14.

[3]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص64.

لقد فقدنا القيم أو فُقِدت القيم وضاعت فإن ذلك يدفع إلى التفكير بالفاعل والمتسبب بفقدانها، لذلك فإن فقدان القيم هو فقدان مزدوج: فقدان للقيم وفقدان للمسؤولية عن ضياعها، وهما خسارتان، إذ إن القيم لا تضيع بذاتها إنما نحن المسئولون عن فقدانها، لأننا توقفنا عن الدفاع عنها، وانشغلنا بمسألة ضياعها ولم نكترث بالبحث عن فرصة لإعادة العثور عليها مجددا ولهذا فإن أزمة القيم لا تتجلى في فقدانها إنّما بإهمالها، فكلما مارسناها واهتممنا بها كلما بقيت حية[1].

فالإنسان في نظر **ماركيوز** عمل على قلب المفاهيم، كما خضع للتقنية وجعلته يسيطر عليه سلبا فالإنسان هو المسؤول الوحيد عن فقدان قيمه، وهو الذي يستطيع أن يحييها من جديد من خلال تدمير للقيم التقليدية يقول **ماركيوز: "فصيرورة المكننة (بوصفها صيرورة اجتماعية) تتطلب الخضوع لنظام من السلطات المغلقة وتستلزم تدميرا شاملا للقيم التقليدية والمؤسسات، ووضع حد لطابع التقديس المضفى على هذه التقاليد والمؤسسات"**[2]، فالآلة عملت على تشييء الإنسان، وتماهيه مع الآلة التي اخترعها بنفسه، هذه العلاقة الثنائية بين الإنسان والآلة أدّت بالإنسان إلى فقدان الإحساس بالقيم.

فأزمة القيم التي يعيشها العالم اليوم من أخطر الأزمات التي تتعرض لها الحضارة البشرية المعاصرة حيث نشأ بدل كلمة (**أزمة القيم**) مفهوم العدمية والتي تعني بغياب القيمة والعبثية يقول في ذلك **نيتشه: "إنّ الإنسان اليوم يصيبنا بالكلل، وما للعدمية إن لم تكن كناية عن هذا الكلل نفسه؟ ... لقد تعبنا من الإنسان"**[3].

بينما يذهب **جيل دولوز Gilles Deleuze (1926م/1995م)** إلى أن العدمية هي نفي إرادة القوة وهي إرادة عدم، تنفي الحياة وتعدمها، وتحط من أهمية القيم العليا التي ترتبط بإرادة نفي وإعدام الحياة، ومع حلول العدمية فإن الإنسان يبقى وحيدا مع هذه الحياة التي يتم الحط من شأنها ومن قيمتها فيتم التواصل مع عالم بلا معنى وبلا قيمة، وهذا أقصى ما تصل إليه أزمة القيم[4].

بينما يذهب **جان بودريار** إلى القول بأن الأمر يتجاوز الاعتبارات الفلسفية أو الأخلاقية فالعدمية الحقيقية هي عدمية القيمة ذاتها وهي مصيرنا الذي تتأتى منه النتائج الأكثر سعادة والأكثر بؤساً معا[5].

---

[1]- جمال مفرج: أزمة القيم من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2009، ص 49/48.

[2]- ماركيوز : الإنسان ذو البعد الواحد، ص82/81.

[3]- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والترجمة، بيروت، ط2، 1983، ص39

[4]- جمال مفرج: أزمة القيم، ص49/84.

[5]- جان بودريار: التبادل المستحيل، ص17.

فالعالم المعاصـــر اليوم يعيش في الظهور المفاجئ للايقين الجذري في كافة المجالات فاللاّيقين هو قاعدة اللعبة وهذا لا يعني السّـعي إلى تصـحيحه عبر بث قيم جديدة أو تقنيات جديدة إنما تدويره كقاعدة أسـاس الأمر مماثل لما يجري في مجال الإرادة ... فلا تتأســس اســتمرارية الوجود إلا على اســتمرارية التبادل المتقابل للعدم والوهم، للغياب واللاقيمة[1].

فالعالم اليوم يعيش أزمة قيمة بامتياز يصعب حلّها والواجب أن نضع العالم بأسره موضع تفكير كما يجب على العالم أيضا أن يضع الأنا موضع تفكير حيث أن العدم في نظر بودريار هو الحقل الوحيد أو الحقل المضّاد الذي على أساسه ندرك العالم.

والعالم في نظر **بودريار** لم يصـــبح عبئا علينا إلا بعد موت الأنا إذ لم يعد بالإمكان تبريره في عالم آخر بل يجب تبريره بذاته ... وإذا أستأثر الخير بحكم هذا العالم، سيستأثر الشر بحكم العالم الآخر يقول بودريار: "**لا يمكننا الإفلات من انقلاب القيم وسيصبح العالم حقلا لإنبثاثات موت الإله**"[2].

وعليه فإنّ الإنســـان في نظر **جان بودريار** اصـــطنع عالما جديدا غير العالم الذي أعطي له من الإله وهو عالم متطور بجميع وســاءل التقنية والتكنولوجية يقول: "**أعطِّي العالم لنا، ويجب أن يكون بإمكاننا رد ما أعطي لنا قديما، كان بإمكاننا الرّد على العطية بواسـطة الأضـحية. من الآن فصـاعدا، لم يعد أمامنا أحد نرّدها إليه. وإن لم نعد نستطيع إعطاء شيء بالمقابل عن هذا العالم، يصبح هذا الأخير غير مقبول، سيترتب علينا إذا تصفية العالم، أي هدمه بمبادلته بعالم صنعي سيكون مبنياً من كافة جوانبه، بحيث لن يترتب علينا أي حساب نرده لأحد ما**"[3]، ومن هنا نفهم حسـب **بودريار** المشـروع التقني الهائل لإلغاء العالم الطبيعي في أشـكاله كلها بمعنى أن العالم كان طبيعيا وفقد معناه وحقيقته أي أفسـدناه بالعالم الاصـطناعي من خلال التقنية أي كل ما هو طبيعي ألغي بأكمله باسـم **التبادل المستحيل** بمعنى أن الإنساني لم يستطع أن يغير عالمه الطبيعي بعالم اصطناعي بشكل تام وإنما عمل على تهديم أخلاقه وقيمه.

**فجان بودريار** يتحدث عن التقهقر الآتي للعالم من خلال هذه الثورة الكبيرة للتطور والمتمثلة في الجنس والموت لقوله: "**هاهو التقهقر الكبير آت، ويهدف عبر الاســـتنســـاخ وتقنيات متنوعة أخرى، إلى تحريرنا من الجنس والموت، ففي حين بذل الكائن الحي قصـــارة جهده على طول ملايين الســـنين لاقتلاع الذات من ذاتها، نقوم**

[1]- جان بودريار: التبادل المستحيل، ص18.

[2]- المصدر نفسه، ص24.

[3]- المصدر نفسه، ص24.

**الآن، من خلال خطوات التقدمية للعلم ذاته بإعادة خلق شـروط ذلك الوضـع من جديد وبالعمل على تظليل المعلومات للنوع من خلال إلغاء الاختلافات"**[1]، وهذا يدل على أنّ التطور التكنولوجي والعلمي أحدث خلخلة وتقهقر في التركيبة الجنسـية للإنسـان وكذلك في مصـير الإنسـان الذي حدده الإله والمتمثل في فكرة الحياة والموت، حيث قامت التكنولوجيا المعلوماتية بخلق شروط جديدة تعمل على تظليل النوع وإلغاء الاختلافات البيولوجية.

وعليه فإنّ **بودريار** يطرح سـؤال عن مصـير العلم وهو كالتالي: **ألى تندرج خطوات العلم التقدمية في منحى شاذ، هل التطور يقودنا إلى تقهقر كلي ؟ ألا يمكن هذا الحل النهائي الذي نعمل عليه بشكل غير واع أن يكون الوجهة الخفية للطبيعة، وفي الوقت ذاته لكافة جهودنا ؟**

يجيب **بودريار** على هذا السؤال من خلال قوله: "... **ستصبح الجنسانية، بعد تحررها التام، وظيفة من دون فائدة. هكذا يسَّم التحرر الجنسي، القادم ليتوج تطور الكائنات الحية كما يقال، في نتائجه الأخيرة، نهاية الثورة الجنسية. الإبهام ذاته بالنسبة للعلم، فالحسنات التي انتظرناها منه اختلطت بشكل مبهم مع نتائجه الضارة أو مع نتائجه المضادة** "[2]، بمعنى أنّ التقدم العلمي كانت نتائجه ضارة على الإنسانية أكثر من الحسنات المنتظرة منه فكانت نتائجه سلبية وضارة لحياة الفرد وقيمه مما بعث الفوضى والعنف والعدمية.

فالتقنية في نظر **بودريار** غيرت في العديد من المفاهيم ليس الحياة فقط وإنما غيرت أيضـا في مفهوم الموت والجنس وفي الفكر وعليه فإنّ المشـروع التقني في نظر **بودريار** هو مشـروع لا إنسـاني وهو متجه نحو إلغاء كل ما هو إنساني ومفرط في الإنسانية في داخلنا والمتمثلة في رغباتنا وعيوبنا، حالاتنا العصبية وأحلامنا، إعاقتنا وفيروساتنا، جنونا ولا وعينا وحتى جنسانياتنا يقول بودريار: "**وإذا فإن الحدود بين الإنساني واللاإنساني في طريقها إلى الانمحاء، لكن ليس باتجاه الإنسـان الأعلى وتحوّل القيم، وإنّما باتجاه الإنسـان الأدنى إلى ما هو دون الإنسـان، بل حتى نحو اختفاء الخصـائص المميزة للنوع، وهذا ما قد يعطي في النهاية الحق لنتشـه الذي قال بأنه إذا ما ترك مصـير الإنسـان لذاته فلن يعمل إلا على تكرار ذاته أو تدميره**"[3]، بمعنى أن **بودريار** يجد في أنّ التقنية حطّت من قيمة الإنسان المعاصر حيث أصبح أقل شأنا من الآلة ومن الإنسان في حد ذاته.

فالأزمة القيمية التي يعيشها اليوم الإنسان المعاصر من صنع إرادته حيث أصبح الإنسان في نظر **بودريار** أخضع نفسـه للتقنية بمحض إرادته يقول في ذلك: "**هكذا هم الذين يخضـعون أنفسـهم بإرادتهم إلى الأوضـاع المتطرفة:**

---

[1]- جان بودريار: التبادل المستحيل، ص41.

[2]- المصدر نفسه، ص42.

[3]- المصدر نفسه، ص47.

**الملاحون، ومتسلقوا المرتفعات والاغواريون، والمحاربون في مناورات الأدغال. فكل الأوضاع الخطرة التي كانت فيما مضى القدر الطبيعي للبشر يتم إعادة ابتكارها اليوم بطريقة اصطناعية عبر شكل من الحنين للحالات المتطرفة، وللنجاة والموت إنه تَصْنِيْعٌ تقني للمعاناة والتضحية، بما في ذلك هذا الدافع الإنساني بالتعهد ببؤس الآخرين، إنّها الإماتة الرمزية ذاتها في كل مكان"**[1]، فالإنسان المعاصر يعيش أزمة في جميع المجالات فقد طغت التقنية على جميع مجالات حياته حيث تمت إماتته رمزيا وحلّت التقنية والآلة محله.

فمع وسائل الإعلام واستطلاع الرأي وكل بروتوكولات التحقق والقيادة أصبح الإنسان يعيش في مضايقة وفي اضطهاد وعي العبودية السلوكية، حيث أصبح الإنسان يبتدع نفسه وذاته من جديد، وذلك عبر هلوسة تقنية، فبات مصير الإنسان مزيفاَ، وأصبح يعيش في خطر اصطناعي حيث يتحول الوجود إلى عملية تحد ذاتي[2].

فالتكنولوجيا حيادية أخلاقيا، وإنّما الإنسان هو الذي يحولها إلى خير أو شر، إذ يرى **بودريار** أن التكنولوجيا وأنّ كانت تنشد الخير في الظاهر، إلاّ أن الهدم والشر والتدمير يبرز في تطبيقاتها، ويصبح الشر الحقيقة المتواجدة واقعيا، فهي وإن كانت تسعى إلى إنقاذ البشرية إلاّ أنّها تنحو منحى مغاير تماما فهي تخلق المصائب والكوارث نظرا لتطبيقاتها التي يشهدها العالم اليوم (**كالأسلحة النووية، والجرثومية، ومحاولة التحكم بالوعي الإنساني في جميع المجالات.**

فالحضارة المعاصرة، أصبحت في صورتها تشير إلى العنف حيث أصبح الإنسان يعبّر عن شراسته وعدوانيته وهو في قمّة التقدم والرقي، حيث استغرقت التكنولوجيا كل القيم العليا يقول **بودريار**: "**وحده الشر والهدم بكل أشكاله، ما زال له لمعان التعالي، ولما كانت كل القيم المتعالية قد استغرقتها التكنولوجيا، حاز الخير التحايث وهجر بالتالي التعالي لمصلحة قوى الشر**"[3]، فالإنسان اليوم مهدّد بالخطر وذلك في استعمالاته الخاطئة للتكنولوجيا وليس في التكنولوجيا في حد ذاتها، حيث أصبح الإنسان الأقوى تكنولوجيا يمارس شتى أنواع السيطرة والعنف على الإنسان الأضعف من الناحية التكنولوجية.

وعليه فإن تحليل بودريار حول التكنولوجيا يقارب دعوة **ادغار موران Edgar Morin** (1921 م / -) إلى التحذير من سيطرة التكنولوجيا وهيمنتها في جميع الأصعدة، فالتكنولوجيا تتسبب في التهديد بمصير الإنسانية جمعاء يقول **موران**: "**فإذا كان التقدم العلمي التقني، والطبي، والاجتماعي مذهلا، فإنه لا يجب التقليل من قيم السلطة المريعة المدمرة والتي تجد تحت تصرفها العلم والتقنية، إنها للمرة الأولى في التاريخ الإنساني حيث ثمة إمكانية**

[1]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص63.

[2]- المصدر نفسه، ص64.

[3]- المصدر نفسه، ص109.

**القضاء نهائيا على الإنسانية، كما أنّ الحياة على كوكبنا هي أيضاً مهددة بالفساد: هذه الأخطار ثمرة تقدمنا، فالتطور ذو النموذج الغربي يجهل بأنّ هذا النموذج يحتوي على مساوئ، حيث أن رفاهيته تعمّم البؤس، وفردانيته تحتوي على الأنانية والعزل وتفتحه المدني يولد القلق والملل، وقوته المنفلتة تؤدي إلى الموت النووي"**[1]، فالتكنولوجيا تحولت إلى أداة خطيرة تهدد حياة الإنسانية، وتعمل على نشر الرعب والخوف والعنف والدمار عندما لا تكترث بالحفاظ على المنظومة القيمية، فهذا الأخير يؤدي إلى اغتراب الإنسان عن ذاته وعن الآخرين ويعمل على هدم القيم الأخلاقية التقليدية.

وهذا العنف الناتج عن التكنولوجيا يحدده **جان بودريار** في ظاهرة العولمة والإعلام، والمجتمع الاستهلاكي وظهور العالم الافتراضي بدل العالم الواقعي.

وعليه فإن الأزمة التي نعيشها اليوم تدلّ على أنّنا قد أضعنا بوصلتنا الأخلاقية ولم نعد نتمكن من تحديد الاتجاه الصحيح وهذا ما أكدّ **جيروم باندي** في كتابه (**القيم إلى أين**) بأنه لا توجد أزمة قيم – وعندنا منها الكثير – بقدر ما توجد أزمة في تحديد معنى قيم، وفي الاستعداد والأهلية لإدارة شؤوننا، فالمسألة الملحة تتلخص إذن في معرفة كيفية توجهنا بين القيم[2].

**المبحث الثاني: التقنية وأثرها على قيم الحقيقة والواقع**

تشكّل أدوات التقنية لمجملها وسيلة طيعة بيد السياسي وهي بمثابة فرضية صائبة تأخذ تصويرها في ذلك ممّا استطاعت أن تؤديه وسائل الإعلام بواسطتها (التلفزيون مثلا) لتؤدي دورا عجزت عن تأديته كثير من وسائط السياسي من الصحافة والملتقيات، والفضاءات الحوارية، بل والمسابقات السياسية لتشكيل أي وعي سياسي للجمهور[3].

وعليه فإن التفاعلية من فيديو وشاشة تفاعلية (تلفزيون) ووسائل الاتصال المتعددة وانترنت وواقع افتراضي يشكل في نظر **بودريار** تهديدا فعليا لنا يقول في ذلك: "**لقد تم في كل مكان وصل وتذويب المسافات والاختلافات بين الأجناس والأقطاب المتعارضة وبين القاعة والمشهد، والواقع وضعفه، والذات والموضوع، هو ما أفضى إلى خلط جذري في المصطلحات وآلة اصطدام هائل بين الأقطاب جعل من المستحيل الاستمرار في لعبة إقامة**

---

[1]- جان بودريار وادغار موران : عنف العالم، ص84.

[2]- جيروم باندي : القيم إلى أين، ترجمة زهيدة درويش جبور، بيت الحكمة ومنشورات اليونسكو، تونس، 2005، ص12.

[3]- علي عبود المحمداوي : في نقد الفائض الصوري وعنف العالمي، موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة الى التشفير المزدوج، ج2، تقديم علي حرب، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، 2013، ص1308.

**التمييزات والحدود أو إصدار الأحكام سواء في الفن أو الأخلاق أو السياسة**"[1]، فالتقنية بمختلف أنواعها تعمل على تزييف قيم الحقيقة والواقع، كما تعمل على تكذيب وتزييف المشاهد والوقائع الصحيحة وتقديمها إلى المتلقي في قوالب جديدة مغايرة تماما لما هو حقيقي وذلك في جميع المجالات.

**أولا / تقنية الحاسوب والتلفاز**

يتسم المجتمع المعاصر بالإفرازات الهائلة للتكنولوجيا حيث يعتبر التلفاز والحاسوب من أهم إنجازاتها ومن أهم التقنيات التي تساهم في نشر الأخبار والمعلومات حيث استطاعت هذه التقنيات خلافا للإيجابيات التي تمتلكها أن تحول الوجود الإنساني إلى وجود عدمي بلا قيم وأخلاق حيث تتحكم في هذه الوسائل التقنية والمتمثلة في التلفاز والكمبيوتر وانترنت ... العديد من المنظومة الرقمية والرموز والمفاهيم.

يعتبر التلفزيون أقدر وسيلة عرفها الإنسان في مجال الإعلام فهو يجمع بين الصورة والصوت وبذلك يستطيع أن يسيطر على حاستين من أهم حواس الإنسان وأشدها اتصالا بما يجري في نفسه من أفكار ومشاعر، وتدل الأبحاث على أن التلفزيون في حالة وجوده يفوق تأثير كل وسائل الاتصال الجماهيري الأخرى[2].

وبحسب التصور **البورديوي** لم تعد القنوات التلفزيونية وبشكل خاص الفضائية منها مجرد قنوات تقدم برامج للتسلية والتثقيف فقط بل أصبحت الأدوات والوسائل الأكثر مساهمة وفاعلية في الضبط والتحكم الاجتماعي في المجتمعات الحديثة وتبعا للمفهوم الذي يقدمه بورديو فوسائل الإعلام أداة من أدوات العنف الرمزي يقول **بورديو**: "**إنّني أريد إذن تفكيك سلسلة من الآليات التي تثبت أنّ التلفزيون يمارس نوعا من العنف الرمزي المفسد والمؤذي بشكل خاص، العنف الرمزي هو عنف يمارس بتواطؤ ضمني من قبل هؤلاء الذين يخضعون له وأولئك الذين يمارسون بالقدر الذي يكون فيه أولائك كما هؤلاء غير واعين ممارسة هذا العنف والخضوع له**"[3]، فالتلفزيون يتلاعب بالحقائق والوقائع والصور ويصورها في شكل رموز وقوالب تؤدي إلى ممارسة العنف في عقول الأفراد المتلقيين للمعلومات، وعليه فإن التلفزيون يتمتع بامتلاك نوع من الاحتكار للحدث بدلا من تكوين العقول [4].

أما **جان بودريار** فيذهب إلى اعتبار إن التلفاز يغرق الفرد في عالم الأحلام والأوهام من خلال تحريف الأخبار ونشر كل ما هو سطحي وسخيف ويؤكد هذه الفكرة من خلال قوله: "**إذا أصبحت التلفزة تدور حول نفسها**

---

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص69.

[2]- مروان كجك : آثار الفيديو والتلفزيون على الفرد والمجتمع، مكتبة الكوثر للنشر والتوزيع، الرياض، 1997، ص13.

[3]- بيير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة درويش الحلوجي، دار كنعان، 2004، ص48.

[4]- المرجع نفسه، ص48.

**وتعيد إنتاج مآزقها الخاصة في شكل فرجة أو تسلية، فلأنه لم يعد بمقدورها أن تجد لنفسها معنى خارجها ولا أن تتجاوز كونها وسيطا قادرا على تسمية العالم وتقديمه كمعلومة ومنحه معنى. ولأن التلفزة بالغت كثير في استهلاك الحدث ... فقد انفصلت ذو طريق مفترضة على العالم وتقوقعت داخل عالمها الخاص مثل: دال خال من أي معنى، بحثا عن أخلاقيات بلا مصداقية ... هنا تبدأ التلفزة في التفسخ الذاتي وتصبح عرضة للاتهام من جميع الأطراف"**[1].

وعليه فإن وسائل الإعلام والاتصال وبصفة خاصة التلفزيون يدمر حسب **جان بودريار** العلاقة التي تربط الفرد بماضيه وتنشأ حوله عالما مليئاً بالكذب والعنف والفوضى حيث يتأثر الفرد بالمشاهد المعروضة عليه أكثر من تأثره بالمضمون الحقيقي للوقائع فالحياة في نظر بودريار تحل وتذوب في إطار شاشات التلفاز وتعمل على التفسخ الذاتي للفرد وتجعله منساقاَ برحمة الآلة.

فالتلفاز يسعى إلى قولبة القيم والسلوك على حساب الأفكار والإيديولوجيات الكامنة وراء هذه البرامج وذلك بالسعي إلى إلغاء الحس النقدي لديه، فيندفع للاهتمام بما هو آلي ومؤقت مهملا التفكير بمستقبله والتخطيط له من خلال قدرته على مخاطبة الوجدان التي توظف في وعيه أفكار غير متطابقة مع الواقع[2].

فالتلفزيون حسب **بودريار** يؤثر في سلوكات الفرد وفي عقليته يقول في ذلك: "**فالتلفزيون مثلا ليس عديم التأثير على سلوكيات وعقليات وأذواق وقيم المشاهدين، بل يشكل المصدر الأساسي لتكوينهم النفسي – السلوكي**"[3]، إذن فالتلفزيون يعمل على خلق قيم وسلوكيات جديدة تساهم في تكوين أفعال الإنسان وتحديد قيمه وأخلاقه.

وعليه يمكن تلخيص تأثير التلفزيون على الإنسان في النقاط التالية:

– يعمل التلفزيون على تغيير الرأي العام، حيث يعمل على التأثير في المشاهدين وتوجيههم وجهة معينة عن طريق مخطط مدروس ومرسوم تتعاون على تحقيق ذلك كافة برامجه على الرغم مما يبدو حينا من تناقض هذه البرامج وتضاد موضوعاتها.

– يعمل أيضا على غسيل المخ، حيث لا يترك المجال للعقل لمناقضة المعلومات المارة على الشاشة حيث يعطل العقل الإنتقادي ويجعل المشاهد كأنه تحت تأثير التنويم المغناطيسي.

---

[1]– جان بودريار : الفكر الجذري، ص50/49.

[2]– سوزان عبد الله إدريس : لا أخلاقية العنف عند بودريار، ص120

[3]– جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص29.

– كما أن التلفزيون جهاز الكتروني آسر، لا يدع المشاهد يستطيع الإفلات من جاذبيته لأنه يبعث فيه رغبة جامحة في متابعة الصور، وملاحقة الحركات وغيرها.

– يعمل التلفزيون على الكذب على الأحياء وذلك عن طريق التلاعب بالمعلومات أو التزيد فيها أو اختلافها. بالإضافة إلى أنه يعمل على الاستغراق في الخيال والبعد عن الحقيقة.

– يعمل التلفزيون أيضا على تحديد الوعي الداخلي وتوجيهه حيث استطاع أن يفكك الأطر التي كانت قد تحددت من خلالها مكوناتها الشخصية الإنسانية[1].

ومنه يمكن القول أن **جان بودريار** يرى بأنّ التلفاز كأداة تقنية إعلامية له آثار سلبية على قيم الفرد والمتمثلة في تغيير سلوكياته ومبادئه، كما يعمل على التلفاز على تشويه قيم حقيقة الواقع من خلال ما يسمى بالإعلام وهذا ما ستناوله في فصل آخر بحكم وضع فصل خاص بقيم الإعلام والعولمة لما يحتويه الموضوع من أهمية مبرزين دور الإعلام بصفة عامة في نشر القيم السلبية باعتبار أن التلفزيون من أدواته – الإعلام– وذلك بالتفصيل في موضع آخر.

فالتكنولوجيا أفرزت العديد من التقنيات، بالإضافة إلى تقنية التلفاز نجد أيضا انتشار تقنية الحاسوب والانترنيت التي تأخذ نفس عمل التلفاز.

والحاسوب عند **بودريار** يمتلك قدرات هائلة في مجال الإنسان حيث أخذت هذه الآلة مكانة العقل الإنساني وفاقته في الذكاء يقول في ذلك: "**يقترن الحساب لدى الإنسان بقدرة تحكمية، هي قدرة الفكر ذاته التي تتجاوز الذكاء، فمن خلال الفكر يستطيع الإنسان برهافة أن يعدل برنامجه ويصبح غير مقبول تكنولوجيا ليبقى سيد اللعبة، لكن هذه الحالة غير مستقرة: ففي اليوم الذي ستسود فيه لغة الحاسوب وقدرة الحساب، وفي اليوم الذي سيزعم فيه الإنسان انه مكافئ للآلة في مجالها الخاص، وأنه أصبح مقبولا تكنولوجيا، سيُغلب في هذا اليوم بشكل لا شفاء منه**"[2].

فالتقنيون حسب **بودريار** استطاعوا أن يغرسوا نسخة ذهنية عن الإنسان ليعرف كيف يتغلب عليه في أرضه وفي المقابل يحلم اللاعبون المهنيون بالفوز بالآلة لما هي كذلك، بأن يجعلوا أنفسهم آلة بدرجة أكبر من الآلة في هذه المنافسة: "**الإنسان هو من يمكن أن يتفكك أولا**"[3].

---

[1]– مروان كاجك : آثار الفيديو والتلفزيون على الفرد والمجتمع، ص40/25/24.

[2]– جان بودريار : التبادل المستحيل، ص132

[3]– المصدر نفسه، ص133.

وعلى الرغم من قدرة الآلة التكنولوجية الحديثة على تحقيق رغبات الإنسان وإشباعها، وقدرتها أيضا على حل العديد من المسائل العقلية التي كان الإنسان يمارس فيها جهدا عقليا ويستغرق فيها مدة زمنية أطول من استعماله للتقنيات الحديثة، إلا أنها خلقت بالمقابل ضغوطات ومشاكل حيث أصبحت تأسر الإنسان ساعات طويلة ومتواصلة وهو يتابعها، فالحاسوب مثلا أصبح بديلا للعقل الإنساني يقول **بودريار**: "**لكن، أن ينجح الحاسوب بالقيام بالتركيب الاصطناعي لبعض الصفات الإنسانية فهذا لا يعني أنه بدأ بالتفكير، فهو لا يقوم إلا بإدراج ذاته في المشروع التكنولوجي لإعادة تسجيل كافة البيانات داخل واقع افتراضي ذي ثلاثة أبعاد ... فاللا إنساني يمكنه تقليد الإنساني حتى الكمال، من دون أن يكفّ مع ذلك عن أن يكون لا إنسانياً**"[1].

فالحاسوب في نظر **بودريار** أصبح بديلا للعقل الإنساني الذي لا يمكن للآلة أن تحل مكانه مهما بلغت درجة ذكائها الاصطناعي، لان المعلومات التي يقدمها الحاسوب إنما تحتاج إلى العقل الإنساني لكي يبرمجها فيه وينظمها ويصنفها ويعيد إنتاجها من جديد، فتتحول في عقله من معلومات مبعثرة ومتناثرة إلى معرفة مبرمجة بنظام ثابت ويخزنها ويحفظها ليستفيد منها في حياته في الوقت الذي يريده هو والمكان الذي هو فيه.

فالعصر الذي نعيشه اليوم هو عصر المعلومات حيث يتخذ هذا الأخير عنفا ضد الإنسان في حد ذاته ويتحدد هذا العنف في صورة مختلفة من حيث تأثيرها في الفرد والمجتمع ومن بين ظواهر العنف الناجمة عن هذه الظاهرة هي ظاهرة (**إرهاب الفضاء المعلوماتي**)، حيث أن هذه الأخيرة خلقت العديد من الأخطار والمشاكل المتعلقة بالمعلومات التي تتحكم في جميع مجالات الحياة حيث تعتمد على الحاسوب والانترنيت لدرجة كبيرة.

### ثانيا/ تقنية الأنترنيت

يعتبر الانترنيت من أكثر الوسائل الإعلامية استفادة من تكنولوجيا الوسائط المتعددة، لأنها تستفيد من الصور والصوت واللمس، كما تقوم على السرد بدرجة أقل من التلفزيون بمعنى أنها تستخدم بالدرجة الأولى للاتصال وجمع المعلومات وممارسة الألعاب بدلا من سرد القصص الخبرية وغيرها ليتلقاها المستخدم بشكل سلبي، فالانترنيت أكثر تفاعلية من معظم الأشكال الأخرى من وسائل الإعلام، ومثل التلفزيون تعد الانترنيت من الناحية الجسدية نشاطا سلبياً[2].

حيث أن للانترنت مخاطر كبيرة وتعمل على هدم القيم الإنسانية المتمثلة في نشر المخاطر الإباحية الالكترونية عبر الشبكة الالكترونية التي يتعرض لها الشباب والأطفال بصفة خاصة حيث أن تأثير مشاهدة صور العرى والعنف

[1]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص133.

[2]- شريف درويش اللبان : تكنولوجيا الاتصال، قضايا معاصرة، التأثيرات السياسية والاجتماعية لتكنولوجيا الاتصال، القاهرة، 2003، ص112.

والجنس على المستخدمين تكون حادة للغاية، كما أنه يتضمن عدة سلوكيات غير قانونية مثل جرائم القتل والاغتصاب والإدمان، كما يتضمن السلوكيات المعترض عليها من قبل غالبية أفراد المجتمع، مثل العنصرية والإفراط في احتساء الخمور والتحيّز للنوع والعلاقات الجنسية الغير شرعية وغيرها من القيم الغير أخلاقية[1].

فالشبكة المعلوماتية وعلى الرغم من فوائدها وإيجابياتها المتنوعة في تقديم وتوصيل المعلومات للمتلقي ودورها في التطور المعرفي إلا أنها عرفت فوضى في مجال التنظيم والتسيير الأخلاقي، حيث أصبحت لا تخضع لأي روابط أخلاقية مما زاد من نسبة نشر العنف والفوضى والزّيف في الحقائق والوقائع.

وهذا يؤكّد أن الانترنت لها تأثيرات خطيرة على الفرد وعلاقته بشاشة الحاسوب وأنّ ما يعرضه الانترنت ليس سوى فضاء خطي حيث يشعر الإنسان بالدوخة وبدوار لا حل له يقول **بودريار**: "**يظهر أن الانترنت تخلق فضاءا ذهنيا حرا، فضاء للحرية والاكتشاف، إنه لا يعرض في الواقع سوى فضاءاً خطياً، فرائد الانترنت يتفاعل مع عناصر معروضة ومواقع جاهزة ورموز متواضع عليها. لا يوجد أي شيء خاضع لمراقبة فعلية ولتوجيه مسبق كل سؤال مقر لجواب مقدم، فأنت المستجوب والمجيب الآليين، والرامز وفكاك الرموز والمرسل والمرسل إليه، لم يعد هناك أي آخر قبالتك، كما لم تعد هناك وجهة نهائية أو غاية أخيرة أو مقصدية خارجية وكل ما في استطاعتك هو إنتاج وإعادة إنتاج ذاتك إلى مالا نهاية يشبه هذا الدوار الالكتروني والمعلوماتي والدوخة الناتجة عن مخدر، يمكن للمرء أن يقضي حياته كلها في هذا الدوار**"[2].

فالانترنت تجعل الفرد يعيش في حلقة مفرغة بين ذاته وبين آلة الحاسوب حيث يصبح الفرد يعيش في علاقة تداخل جذري بينه وبين الآلة فيعيش الإنسان حالة من الغربة ومن التفسخ الذاتي حيث تنصهر ذاته وتنتج اختلالات تصيب جسده وعقله وعليه فإن التقنيات التكنولوجية كالتلفاز والحاسوب والانترنت تساهم في نشر العنف على اختلاف مظاهره، فالعنف الناتج عن هذه التقنيات عنف رمزي يوهم أن الإنسان خارج عن ممارسته يقول **ماركيوز**: "**إن العدوان التكنولوجي يطلق ديناميات عقلية تدهور من الاتجاهات المدمرة لمركب الطهارة، إن الأنماط الجديدة للعدوان تدمر دون أن تجعل أيدي الإنسان قذرة أو تجعل جسمه يتلوث أو تجعل عقله يجرم**"[3]، فالعنف المعلوماتي يعتمد على القوى الرمزية بدلا من العنف المادي وهذا النوع من العنف أصبح يمارس الهيمنة على الإنسان بواسطة طرق استعمال التقنيات بمختلف أنواعها حيث أصبح الإنسان شيئا آخر غير ذاته فاقداً قيمه وشخصيته وسلوكياته.

---

[1]- شريف درويش اللبان : تكنولوجيا الاتصال، قضايا معاصرة، التأثيرات السياسية والاجتماعية لتكنولوجيا الاتصال، ص249.

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص71.

[3]- ماركيوز : فلسفات النفي، دراسات في النظرية النقدية، ت مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، ط1، 2012، القاهرة، ص265.

فالإنسان أصبح بمثابة واقع افتراضي للآلة، بمعنى أن الآلة حلت محل الإنسان وأصبح تحت رحمتها بدلا من أن تكون هي تحت رحمته، فانقلب السحر على الساحر، وعليه سنتناول في المطلب الموالي كيف أصبح الإنسان كواقع افتراضي بالنسبة للآلة بصفة عامة، ولكن قبل هذا سنتطرق إلى تقنية أخرى ساهمت في التأثير على قيم الإنسان ألا وهي تقنية الاستنساخ.

### ثالثا/ تقنية الاستنساخ

إن الحديث على الاستنساخ البشري، حديث عن قمة التطور العلمي الذي بلغه علم الوراثة من جهة وحديث عن قدرة الإنسان على تغيير سنن الكون (فبدلا من تقابل الخلايا الجنسية بين ذكور النوع وإناثه، لتؤدي إلى إنتاج ذرية جديدة، يمكن أن تنشأ الذرية من خلايا المخلوق الجسدية: لا الجنسية: فالإنسان يستطيع أن ينسخ من ذاته نسخة جديدة هي صورة طبق الأصل منها، وبحيث لا نستطيع أن نفرق بين ذاته البيولوجية القديمة وذاته الجديدة [1].

ففي عملية الاستنساخ لا يموت الفرد إنما يتم إنتاجه بشكل مستمر إلى مالا نهاية بحيث تتحول العملية الطبيعية للتكاثر والتناسل إلى عملية صناعية يقوم بها الإنسان تبعا لرغباته وتحديده لصفات معينة وكما يريده ففي بداية الأمر ظهر الاستنساخ البشري كتهديد غامض دون أن ندرك تحديدا ماهيته الحقيقية، أصبح يصيبنا القلق بل الرعب أحيانا، هل سيتم التعامل مع الجسم البشري باعتباره شيئا ما؟ هل سيتم إنتاج كائن ما بصورة طبق الأصل؟

هل يمكن تصور وجود عدة نسخ من إنسان واحد؟ هل سيسمح بذلك؟ هل يجب علينا حضره؟ [2].

وعليه فإن **جان بودريار** يعرف الاستنساخ بقوله: "**النسخ، الاستنساخ، الافتسال البشري إلى ما لا نهاية هو أن كل خلية من جسم مفرد يمكنها أن تصبح رحما لتوليد فرد مماثل**"[3].

ومنه نتساءل مع بودريار فيما يتمثل خطر الاستنساخ وما هي الغاية المرجوة منه؟

يرافق آلية الاستنساخ والذي يبتعد عن الضوابط والمعايير الأخلاقية وعن العادات والعلاقات الاجتماعية الواقعية العديد من المخاطر التي تمس الأخلاق وقيم الإنسان وكرامته وكيانه كإنسان ويمكن اعتبار مجموع التكنولوجيا الافتراضية بمثابة عملية استنساخ هائل ينقذف فيه الجنس البشري لأجل تخليد ذاته، وبالتالي الإفلات من وجود لا يقيني وشقي وخطير تتضمن الافتراضية قصدية مجردة، لكنها مطلقة ونهائية إنها تخليد النوع بالاستنساخ[4].

---

[1]- عبد الحسن صالح : التنبه العلمي ومستقبل الإنسان، عالم المعرفة، ديسمبر، 1981، ص35.

[2]- هنري أتلان وآخرون : الاستنساخ البشري، ترجمة ماها قابيل، المركز القومي للترجمة، العدد 2886، ط 1، 2016، ص13.

[3]- جان بودريار: المصطنع والاصطناع، ص168.

[4]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص81.

فالاستنساخ البيولوجي يقارب تطور تكنولوجي حيث يبعد الإنسان عن واقعه الذي يعيش فيه ويحيى به وينقله إلى عالم افتراضي يبتعد فيه عن حقيقته وقيمه وهويته.

فالإنسان المعاصر اليوم في نظر **بودريار** أصبح يعيش في خلل بيولوجي أفقده التوازن حيث انمحت النوعية الخاصة بالإنسان وتحولت عقبة الثقافة التي كانت تهدد الانسانوية الغربية إلى عقبة أخرى هي عقبة النوع حيث أدى هذا الأخير إلى اختلال أو نترو بولوجي متزامن مع اختلال جميع الضوابط الأخلاقية والقانونية والرمزية الخاصة بالانسانوية يقول **بودريار**: " **أمازال بإمكاننا الحديث عن اللاوعي، ضمن منظور الإنسان الآلي والمستنسخين والكائنات الخرافية التي ستأخذ مكان النوع الإنساني ؟ ليس الأصل الفردي فحسب بل أيضا الأصل الخاص بالشجرة الوراثية الخاصة بالنوع، ومهدد عبر هذا التبخر لحدود الإنساني – تبخر ليس حتى ضمن المجال اللاإنساني، وإنما ضمن شيء ما تحت الإنساني واللاإنساني، أي ضمن المحاكاة الوراثية للكائن الحي**"[1]، فالنوع الإنساني الحقيقي عند **بودريار** مهدّد بالزوال والانقراض مع تقنية الاستنساخ.

فالإنسان وعن طريقه للبحث عن الكمال والخلود يستخدم تقنية الاستنساخ وهذا الطريق في نظر **بودريار** محفول بالمخاطر وهو مطلب إجرامي في حق الإنسانية يقول: "**ألا يرغب الجنس البشري عبر الاستنساخ في إبادته الذاتية داخل مضاعفه/بديله؟ في هذه الحالة هل سينقرض الجنس البشري كجنس معرض للموت ؟ ما زلنا نجهل ما إذا كانت هذه التضحية فرضتها ضرورة التطور والتصنيع وحلم واستيهام تحقيق الكمال. غير أن البحث عن الكمال، إن لم يكن مطلب إجرامي، فإنّه على كل حال محفوف بالمخاطر**"[2].

فالاستنساخ في نظر **بودريار** عبارة عن مشروع خرافي عمل على الاستهزاء بالنوع البشري يقول: "**فالاستنساخ هذا المشروع الخرافي، لأنّنا مرتبطون عبره بنسختنا الجينية ... كما شكّل الاستنساخ الجيني استهزاءاَ بالنوع الإنساني**"[3].

فالاستنساخ هو شكل من أشكال الوباء والعدوى ومختلف الأمراض المتنقلة التي يتم الاستيلاء عليها عن طريق التكاثر المتماثل والانشطار النهائي فهو يعبر عن ما وراء الجنس وعن الموت [4]

[1]- جان بودريار، التبادل المستحيل، ص48

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص82.

[3]- جان بودريار، التبادل المستحيل، ص127.

[4] - Jean Baudrillard , Ecran total , Galillée, Paris 1997,P223

ولهذا السبب فإن الاستنساخ عند **بودريار** له آثار سلبية في مجال الأخلاق، وأنّ جميع الفلسفات الأخلاقية ولجانها لن تغيّر من شيء لكنّه أصبح حقيقة، فهم يعبرون فقط عن ضميرنا السيئ أمام هذا التطور الغير أخلاقي لعلومنا، فنحن على دراية بهاته المخاطر ونوافق عليها سرا بينما يضيف إليه التمتع الأخلاقي بالتوبة [1].

فالاستنساخ يعمل على محو الهوية الإنسانية حيث يغدو تفكير الإنسان نسخة مقلدة لعالم التكنولوجيا والاصطناع، كما ينمحي فيه دور الإبداع والتخيل والذكاء البشري، فالمستنسخ عبارة عن ذات أخرى هزيلة ومزيفة وغير حقيقية: "**هذا الفرد القابل للقسمة هو اليوتوبيا المتحققة للذات: الذات الكاملة، ذات من دون آخر. تتّجه الذات من دون آخرية داخلية، نحو هوية لا نهاية لها، تعّين لهوية الفرد، وللذات وللأمّة وللعرق، تعيّن هووي للعالم الذي أصبح تقنيا وبشكل مطلق واقعيا"أصبح ما هو عليه ". انتهت الاستعارة وانتهى التحول، لم يبقى إلا الانبثاث غير المحدود للهو**ية"[2]، فالاستنساخ عبارة عن يوتوبيا تافهة متحققة على أرض الواقع.

فبودريار يرى أنّه أيّا كان المصير الوراثي للمستنسخ فلن يكون مطابقا تماما للأصلي على الإطلاق هذا مؤكّد على اعتبار أنّ الأصلي سيكون موجودا قبله فيدعو **بودريار** إلى عدم الخوف من الاستنساخ البيولوجي لأنّه الثقافة في نظره هي التي تقييم بيننا وبالتّالي فإنّ الخلاص في نظره يكون في المكتسب والثقافة فهما وحدهما من ينقضنا من جحيم الذات وبهذا يعطينا بودريار نموذج آخر عن الاستنساخ يسميه (**الاستنساخ الذهني**) يقول في ذلك: "**فالثقافة هي من يستنسخنا والاستنساخ الذهني يسبق بأشواط الاستنساخ البيولوجي، والمكتسب اليوم هو الذي يستنسخنا ثقافيا بذريعة الفكر الواحد، والاختلافات الفطرية تنمحي بشكل أكثر تأكيدا عبر الأفكار وطريقة العيش، والوسط والسياق الثقافي حيث تصبح الموجودات نسخا مطابقة بعضها البعض عبر نظام المدارس، ووسائل الإعلام، والثقافة والكم الهائل من المعلومات، وهذا الاستنساخ الفعلي، أي الاستنساخ الجماعي والاستنساخ الصناعي وللبشر والأشياء**"[3]، وعليه فالاستنساخ الاجتماعي والثقافي في نظر **بودريار** اخطر من الاستنساخ البيولوجي بما يخلفه من آثار في طرق العيش والتعامل مع الأفراد وفي التفكير البشري، حيث يعمل على جعل البشر يسيرون وفق نمط واحد وعبارة عن نسخ متشابهة حيث أن هذا الاستنساخ هو الذي أدى إلى التفكير بالاستنساخ البيولوجي الذي هو بمثابة نتيجة له.

[1] - Jean Baudrillard , Ecran total:op.cit, p 227

[2] - جان بودريار، التبادل المستحيل، ص66

[3] - المصدر نفسه، ص50/49.

ويحلّل جان بودريار الآثار الاجتماعية لهذا الابتكار التكنولوجي، إذ أن وظيفة المستنسخ هي وظيفة إرضاء غريزة الموت والتدمير الذاتي بمعنى نستطيع في نظر بودريار أن نلغي مستنسخنا الخاص ونهدم ذاتنا من دون خطر الموت الحقيقي لقوله: "**أن ننتحر بالوكالة**"[1].

ولمشروع الاستنساخ حسب بودريار فوائد بصفة أعم هي "**لا وجود لأخلاق تتناقض مع هذه الرغبة اللاأخلاقية، مع رغبة الخلود الأخلاقية هذه... ذلك أنّ الرهان ليس أخلاقيا بل هو رهان رمزي**"[2]، وعليه فإن هذا التبادل الذي تقدمه التكنولوجيا هو في نظر **بودريار** هو تبادل مستحيل فإذا كانت الحياة لا تساوي شيئاً، حتى ولو كانت الحياة الإنسانية التي تبدو ثمينة، ليس لكونها ذات قيمة، وإنّما كشكل بمعنى **شكل مفرط** و**غير أخلاقي** غير قابل للمبادلة بحياة أخرى أ قيمة ما أيّا كانت: "**النوع الإنساني ذاته لا يمكن مبادلته بنوع آخر اصطناعي حتى وإن كان هذا الأخير يفوقه قيمة وأداء**"[3]، فالاستنساخ البيولوجي في نظر **بودريار** بمثابة مهزلة واستهزاء بالعقل الإنساني، وهو مشروع خرافي غير حقيقي ولن يتحقق، حتى وإن تحقق فلا يمكن استبدال النوع الإنساني بنوع آخر اصطناعي حتى وإن فاقه في القيمة والأداء والعمل حيث ينتج عن هذا التطور صراع بين النسخة والأصل المستنسخ الذي تتعارض وظائفه مع وظائف الإنسان الأصلي ويتشتت دوره الاجتماعي.

وعليه يلخص لنا **بودريار** النتائج السلبية لتقنية الاستنساخ فيما يلي:

ـ يسمح الاستنساخ بالاستغناء عن الآخر، وبالانطلاق من الذات إلى الذات.

ـ يلغي الاستنساخ جذريا فكرة الأم والأب وتشابك جيناتها، وتداخل اختلافاتها، كما يلغي خصوصا الفعل الثنائي للولادة.

ـ يكرس الاستنساخ تكرر الشيء نفسه .....1+1+1+1+.....

ـ المستنسخ هو تجسيد للقرين بالطريقة الوراثية، أي بإلغاء كل غيرية وكل خيال، وتختلط هذه الطريقة باقتصاد الجنسية "**إنه تأليل هذا يعني للتكنولوجيا إنتاجية**"

ـ الاستنساخ سيخلق على الدوام مخلوقات جنسية، لأنّها مشابهة لنموذجها، في حين يصبح الجنس، بحكم هذا الأمر، وظيفة غير نافعة[4].

---

[1]- جان بودريار، التبادل المستحيل، ص151.

[2]- المصدر نفسه، ص51.

[3]- المصدر نفسه، ص51.

[4]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع : ص170/169/168.

يهدف الاستنساخ أيضا إلى تخليد النوع وإنهاء حالة الخوف من الموت أو الانقراض يقول في ذلك: "**بعد هذه الثورة الكبيرة للتطور، والمتمثلة بالجنس والموت، هاهو التقهقر الكبير آت، ويهدف عبر الاستنساخ وتقنيات متنوعة أخرى، إلى تحريرنا من الجنس والموت**"[1].

وعليه نستنتج أن الثورات البيولوجية تسير بتقدم رهيب، وقد لا تستوعب عقولنا التطور الذي ستشهده التكنولوجيا في السنوات القادمة، والإنسان ليس بحاجة إلى مثل هذه الثورات بدر ما هو بحاجة إلى إعداد إنسان يتكيّف ويحمي نفسه من هذا التطور التكنولوجي فعلى الرغم من ما أحرزه الإنسان من تطوير للآلة والتكنولوجيا والتي ساعدته في حل الكثير من مشكلاته في جميع جوانب الحياة ولكن هذا التطور انقلب عكسا على الإنسان حيث رسخ التطور التكنولوجي اغترابه الذاتي واغترابه عن الآخرين واستبدلت العلاقات الواقعية بأخرى افتراضية وتحوّلت العلاقات بين البشر إلى علاقات تسودها الأنانية والكراهية والسيطرة على الآخر، كما خلقت قيما لا أخلاقية والمتمثلة في الحسد والكره ونشر العنف بأشكال مختلفة.

فالتكنولوجيا بصفة عامة وعلى الرغم من الايجابيات التي حققتها في مساعدة الإنسان في التطور والرقي الحضاري وتحقيق رفاهية إلا أنّها لها سلاح مضاد تؤثر من خلاله في القيم وفي العلاقات الإنسانية والاجتماعية وأصبح الإنسان بمثابة واقع افتراضي للآلة.

### رابعا/ التقنية وأثرها على القيم الجمالية للفن

يعد **جان بودريار** من أهم المؤَولين لحضارتنا المعاصرة في تعقيدها التكويني والتصويري والتفاعلي، حيث يتداخل فيها الحقيق مع المحاكاة والتشبيه.

فالفن كغيره من القيم الإنسانية عرف اختلالا واضحا في زمن التكنولوجيا والتطور التقني.

فالفن عند **جان بودريار** يحاول أن يمثل العالم، أن يكون صادقا، والفنانون هم ساذجون وورعون، وأن نظام الفن كعلامة تبادلية يقلل من شأن محاولات الفنانين الطيعيين لإلقاء ألوانهم وعلى وجه العالم الصارم الخاضع تحت وطأة النظم والقوانين[2].

فالعالم اليوم لم يعد يقدم ضمانات لمعنى اللوحة ولكنه يضمن توقيع الفنان الذي فارق الحياة والرموز التي أصبحت تمثلها فالفن عند **جان بودريار** جُرّد من محتواه ومن قيمه الأخلاقية والاجتماعية: "**لقد ظلّ الفن دائما بقيم**

[1]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 40 / 41.

[2]- كريس هوروكس : أقدم لك جان بودريار، ص68.

**حواراً مع الأشياء التي يصورها ولقد تغيرت مكانة هذه الأشياء في الفن في القرن العشرين وازدادت محاولات الفن تجريد هذه الأشياء من خلفياتها الاجتماعية، وحوّلها إلى رموز لم تعد تتبنى إلى قيم أخلاقية أو نفسية"**[1].

وعليه فإن **جان بودريار** يدعو إلى نقد الفن المعاصر الذي تحول في عصر الاصطناع إلى آلة للتظليل وإلى نشر القيم السلبية، فالفن المعاصر أصبح فنّ تافه وسطحي تغيب فيه المتعة الجمالية والقدرة على التمييز بين القبيح والجميل لقوله: "**الفن سطحي جدا حتّى يكون تافهاً فعلا: في العمق، وراء لا واقعية الإباحي وسطحية الفن يثوي سر أو لغز سلبي، ويتمثل ربما، فتحويل الإبتذالية والسطحية والتفاهة إلى إستراتيجية بقاء ... والاعتراف بالتفاهة والسطحية ثم تحويلهما إلى قيمة أساسية واعتبارهم متعة جمالية"**[2].

فالفن المعاصر في نظر **جان بودريار** فنّ تافه فالقيمة الجمالية انهارت ولم يعد ينتج قيما ومعاني جمالية بل مجرّد قيّم مصطنعة وسطحية تملؤها الرداءة والهامشية بوصفها بديلا ومحاكاة عن الواقع الذي كان يحتوي قيما جمالية حقيقية وراقية.

كما يخضع الفن المعاصر على حدّ تعبير **بودريار** إلى مؤامرة حيث أن التفاهة هي سمته الأساسية يقول في ذلك: "**لذلك لا يتبقى للآخرين سوى إستراتيجية تجارية للتفاهة حيث يلجئون إلى الاختباء وراء التفاهة ويسخّرون تحولات الخطاب عن الفن بقصد ترويج التفاهة باعتبارها قيمة أساسية**"[3]، فالفن المعاصر إذن فقد قيمته وأصبح مجرد تصوير مشاهد تافهة ونشر قيم وسلوكيات مصطنعة وتافهة تنعكس سلبا على المتلقي.

فالفن أصبحت وظيفته سطحية لا قيمة لها وأصبح يتماشى مع ما هو جديد يقول في ذلك: "**وظيفة الفن تتماشى مع الموضة والإعلانات**"[4].

كما أن للفن قيم سلبية تعمل على نشر العنف والحرب ويقدم لنا **بودريار** في كتابه (**المصطنع والاصطناع**) مثالا عن فيلم "**كوبولا**" القائم على الحروب كالتي أنتجها الأمريكيون يقول في ذلك: "**ينتج كوبولا Cppola فلمه كما أنتج الأمريكيون الحروب بالمغالاة نفسه والإفراط نفسه في الوسائل والبراءة الفضيعة نفسها ... وبهذا المعنى فإن فلمه بالتمام استمرار للحرب لوسائل أخرى، وهو اكتمال هذه الحرب الناقصة وتألّقها، والحرب تحولت فيلما والفيلم تحول حربا، ويلتقي الاثنان باشتراكهما في الذوبان في التقنية**"[5]، فالفن أصبح يصور لنا واقعا مصطنعا

---

[1]- كريس هوروكس : أقدم لك جان بودريار، ص69.

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص33.

[3]- المصدر نفسه، ص34.

[4]- نقلا عن سوزان عبد الله إدريس : لا أخلاقية العنف عند بودريار، ص231.

[5]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص119.

بعيدا عن الواقع الحقيقي حيث لم نعد نفهم حسب "**بودريار**" شيئا لا من أمر الحرب ولا من أمر السينما ولم نعد ندرك هذا الالتباس الذي ليس من النوع الإيديولوجي أو الأخلاقي، ولا من نوع الالتباس بين الخير والشر، بل التباس تحول التدمير إلى بناء وبالعكس والتباس تجسّد شيء ما في ثورته بالذات، والتباس قوة التجدد العضوية لكل تكنولوجيا من فرشة القنابل حتى رقاقة الفيلم[1].

وهكذا فإنّ الفن حاد عن غايته والمتمثلة في رسم الواقع الحقيقي نشر القيم الايجابية التي تساهم في بناء الفرد والمجتمع والحضارة حيث أصبح الاصطناع إستراتيجيته الخاصة بحيث أصبح يقوم على التظليل والإغواء والفبركة واحتكار المصداقية والاهتمام ممّا أصبح يهدف إلى خلق الفوضى والاضطراب لدى الأفراد. حيث أصبح الفن في نظر **بودريار** يمارس لعبة الإغواء والإغراء على الذات معتمدا على ذلك على تقنيات وسائل الإعلام بما فيها من تحريف وجذب وغواية وهذا ما ستناوله في فصل لاحق بالتفصيل والمتمثل في قيم الإعلام والعولمة.

فالفن تأثر بالاصطناع التقني، حيث تتحوّل الوظيفة الجمالية إلى إرادة خداع وتضليل وإيهام، إنّ الفن في عصر النهضة ظهر مجدّدا لفكرة التقدّم التي وسمت العصور الحديثة، وممجّدا أشعار الأنوار بمثله: الحرية والتقدّم والعقلانية. وما ظهور الأشكال الغريبة من الفن لدى تيارات ما بعد الحداثة بشكل خاص إلا أمر على فقدان التماسك الجمالي وانخراط الاستيطيقية في لعبة الاصطناع والإيهام والتظليل. لأنّ مايحركها خلق الأجهزة الميديائية هو صراع القوى التي لا تسير وفق تطور خطي غائي، إنّما بتعاقب عشوائي مندرج في الصيرورة، إذا كان الشيء اصطناعيا، فإن التاريخ الذي يطابقه يكون غير واقعي.

كما عمل الفن على تكوين نظام شمولي **كلياني توليتاري**، لكن ليست الكليانية التي طوّرتها الأنظمة الدكتاتورية كالنازية المتشنجة أو الشيوعية المتعصبة، إنّما توليتارية الإعلام، عبّرت عن هذه الحقيقة **حنا أرندت** في تقريرها: "**إنّ الفاعل الذي كان وراء التوتاليتارية ليست النازي المتشنج، ولا الشيوعي المتعصب، إنّما الفرد الذي لم يعد يفرق بين الواقع والوهم، ولا بين الصواب والخطأ**"[2].

فالتقنية إذن بمختلف أنواعها عملت على تغيير وتزييف قيم الحقيقة والواقع في جميع المجالات والمتمثلة في القيم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية وحتى الفنية وهذا ما جعل **بودريار** يتحدث عن واقع آخر وهذا الواقع الاصطناعي أو الافتراضي حيث حل محلّ الواقع الحقيقي، وهذا ما سنتناوله في موضع آخر حول أطروحة الموت الواقع وتجلياتها في ظهور العنف وتقديمه للحلول بما يسميه بالفكر الجذري.

---

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص122.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز : السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص133/132.

## المبحث الثالث: مسألة الحرية وقيم الخير والشر في ظل التطورات الراهنة

لم تسلم كل القيم الإنسانية بما فيها الحرية والإرادة وكذلك ثنائية الخير والشر من التأثيرات السلبية للتطور التكنولوجي على المساس بقيم الفرد وبأخلاقه وبأهم القيم الأخلاقية التي تبنى عليه حياته، بحيث عملت التقنية بمختلف أنواعها على تغيير هذه المفاهيم ممّا أثّر في سلوكيات الفرد مع نفسه ومع الآخرين.

### أولا/ التطور التكنولوجي وأثره على قيمة الحرية

تعدّ الحرية مطلبا وضرورة حياتية لا تستقيم حياة الفرد إلاّ بوجودها فالحريّة تشغل حيزا كبيرا من عقل الإنسان وتفكيره، فهي ذات قيمة إنسانية نفسية ومقدسّة.

فالحرية مصطلح قديم قدم الإنسان حيث يعرفها **لالاند** بقوله: "**الإنسان الحرّ هو الإنسان الذي لا يكون عبدا أو سجينا. الحريّة هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده شخص آخر سواه، إنّها غياب إكراه خارجي**"[1]، فالحرية هي إذن ممارسة الشخص لما يريده دون التقيّد بأشخاص أخرى وليس ما يريده الآخرون.

فالحرية غريزة إنسانية وُلد الإنسان مزوداً بها حيث انطلقت هذه الفكرة من المقولة الشهيرة لسيدنا **عمر بن الخطاب رضي الله عنه**: "**متى استعبدتم النّاس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا**" فمشكلة الحرية هي بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان، وما برحت تؤرق مفكري اليوم كما أرّقت من قبل فلاسفة اليونان لكن اليوم أصبحت من أخطر المسائل التي يعرض لدراستها العلماء لأنفسهم، إذ أدى تطور العلم إلى إعادة النظر في مبدأ الحتمية مما أدى إلى قيام نزعات احتمالية في نطاق العلم نفسه تعبر عن إمكان قيام حرية ميتافيزيقية شاملة [2].

وعليه فإن الحرية كقيمة عالمية تغيّر محتواها، ممّا أدّى إلى تغيّر رأي الدارسين حولها خاصة مع ظهور التطور التكنولوجي والتقنيات العلمية المذهلة في التطور، حيث تغيّر مفهوم الحرية وأصبح الإنسان يعيش ضمن واقع اصطناعي ممّا أدّى إلى تغيير مفهوم الحرية.

ولعلّ خير الدارسين لمفهوم الحرية في الفلسفة المعاصرة، هي الفلسفة الوجودية، حيث حضيت قيمة الحرية أهمية كبيرة عند الفيلسوف **جان بول سارتر Jean – Paul Sartre** (1905م / 1980 م)، حيث انطلق في فلسفته من مفهوم الحرية والالتزام، متأثرا بفلسفة **نيتشه** التي تنظر للحياة على أنّها مخاطرة فأعتبر الوجود لا معنى له، والإنسان هو ذلك الكائن اللزج والمتعفن الذي لا قيمة له، فكان الإنسان في نظر **سارتر** لا معنى له، ولكن اللامعنى عند **سارتر** لا

---

[1]- لالاند : الموسوعة الفلسفية، ص127.

[2]- زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية، ط1، مكتبة مصر، سلسلة مشكلات فلسفية، 1957، ص11.

تعني العدم أو الفشل بقدر ما يؤسس هذا الضياع للأمل السارتري، الذي يبحث عمّا يؤسس به ماهيته، على أن البحث عن المعاني ليس سهلا ولا بالأمر الهين إنّه يترك الكائن في حيرة ودهشة حول ما هو المعنى الذي نختاره لذواتنا؟

هذه الحيرة هي التي تكوّن مفهوم القلق والأزمة الوجودية هي التي دفعت للاختيار، وقد انطلقت الفلسفة الوجودية من اليقين **الديكارتي** الأوّل (**أنا أفكر إذن أنا موجود**). لكنها تجاوزتها، فالإنسان عن **سارتر** لا يهتم به كذات مفكرة، بل ككائن فعلي، على أن الوجود الإنساني تجاوز هذا الاختيار لاختيار آخر يختاره بحرية ويلتزم بهذا الاختيار يقول **سارتر**: "**إنّ الإنسان محكوم عليه بالحرية، محكوم لأنّه لم يخلق ذاته، وهو حر لأنّه قد صار مسؤولا عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد في العالم**"[1].

فالحرية عند سارتر هي في صميم الوجود وهي تسبق الماهية الإنسانية ذلك أن الإنسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حرا وإنّما يولد محكوما عليه بالحرية بمعنى ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرا وبعد إعلان الفلسفة الوجودية موت الله والتي تعتقد أنّه ما دام الله غير موجود فكلّ شيء يصير مباحا ويصبح الإنسان حرًّا بل يصبح هو الحرية، فالإنسان لن يكون إلاّ إذا صنع حياته بتجاربه، فقيمة الإنسان فيما يقوم به من أعمال كما أنّ الحرية ليست ماهية ولا تخضع لأيّة ضرورة منطقية يقول **سارتر**: " ...**الوجود يسبق الماهية ويحكمها والحرية تصير ونبلغها عادة من خلال الفعل الذي ننضمه مع البواعث والدوافع والغايات التي يتضمنها هذا الفعل**"[2]، فالإنسان يولد وهو مزود بالحرية، حيث أن وجوده ووجود حريته سابق لماهيته.

**فسارتر** حسب **جان بودريار** هو أوّل وأفضل من عبّر عن فكرة الحرية، حيث تأثر بودريار بأفكار سارتر حول هذا المفهوم فالذات الإنسانية عند **بودريار** تسكنهما قيمتان أساسيتان لقوله: "**يوجد طيفان يسكنان الذات: طيف الإرادة وطيف الحرية. كل شيء يدفعهما إلى المطالبة بالممارسة الكاملة الأولى، والاستخدام غير المحدود للثانية. فمن غير القانوني اليوم ألاّ نريد أنفسنا أحراراً، أو أن نتخلى عن إرادتنا الذاتية**"[3]، فالإنسان من حقه أن يعيش حرًّا وهذا بإرادته التامة دون تدخل أي قيود أو شروط.

---

[1]- جان بول سارتر : الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، ط1، الدار المصرية، القاهرة، 1964، ص26.

[2]- المرجع نفسه، ص55.

[3]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص65.

فالحرية في نظر **بودريار** ومع التطور الهائل للتقنية وظهور العولمة والإرهاب فقدت قيمتها وأصبحت قيمة ذاهبة إلى الزوال لقول: "**إنّ فكرة الحرية في طريقها إلى الانمحاء من الأخلاق والضمائر، وأن العولمة الليبرالية في طريقها إلى التحقق في شكل معاكس على نحو الدقة**"[1].

فالحرية اليوم وفي ظل ما يشهده العالم من عمليات إرهابية عنيفة أصبحت بعيدة عن الضمير الأخلاقي ولم يعد احد يهتم بقيمة الحرية، حريته أو حرية الآخرين يقول **بودريار**"**إنّ مسألة الحرية ومسألة حرية الآخرين لم تعد تطرح بمفردات الضمير الأخلاقي**"[2]، فالإرهاب في نظر بودريار قضى على قيمة الحرية وعمل على نشر العنف والدمار واللا احترام واللا تسامح.

كما أنّ المجال الافتراضي في نظر **بودريار** جعل الإنسان مشبع الرغبات كما جعل الواقع كلّيا يمتص كل تناوبيه تخيلية ليصبح الفرد في هوية مع ذاته، ومع هذا التطور الذي أوصل الذات إلى قمّة الحرية أصبحت كل الأشياء المحررة إلى طور غير أكيد وأسِرّ معا صعود قوي ومفاجئ لا يمكن السيطرة عليه: مثلا، تحرير المجال النووي يقول **بودريار**: "**هكذا رازحت الحرية تحت نتيجتها المناقضة لها، التحرر. الحرية،... وبالتالي، فالحرية ماتت ميتة طبيعية وفق منطقها الخاص، وانمحت في مخيلتنا العميقة جدا. لكن يبقى علينا أن تموت ميتة اصطناعية لتساق في صورتها ضمن كافة الخطابات التي تحل محلها، ومن ضمنها خطاب حقوق الإنسان... وأخيرا بالحريّة في أن نكون ما نحن عليه وأن نريد ما نريد، حرية ذات شكل هزلي تشترك الحرية مع جميع هذه القيم المنقضية**"[3]، وعليه فإنّ **بودريار** يؤكّد أنّ الحريّة زال معناها وقيمتها معتبرا أن مجتمعنا الخدماتي هو مجتمع عسفاء، أناس مستعبدون لاستعمالهم الذاتي، خاضعون لوظائفهم ولأدائهم معتوقون بشكل كامل وعسفاء بشكل كامل[4].

وعليه فبالرغم من أنّ الإنسان اليوم يمتلك الحرية المطلقة، إلاّ أنّ الذات في عصر التقنية أصبحت مستلبة ومتحررة من الأوهام، فالذّات تحرّرت لدرجة أنّها لم تعد تعرف ما تفعل بذاتها كعبدة وهي ذاتها لم تعد تعرف ماذا تفعل بهذه الحرية، وأصبحت الحرية نسبية اعتباطية لا قيمة لها لقوله: "... **فعليا، هي حرية نسبية تماما أن تصبح الذات مسؤولة عن الشروط الموضوعية لحياتنا الذاتية، ذلك أنّي ما أزال هنا موضوعا، ولست حراً بشكل كامل، يجب تحريري من هذه الحرية ذاتها**"[5].

---

[1]- جان بودريار : روح الإرهاب، ص30.

[2]- المصدر نفسه، ص60.

[3]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 68/67.

[4]- المصدر نفسه ص70.

[5]- المصدر نفسه، ص71.

فالحرية عند بودريار يجب أن تعاش على أرض الواقع لقوله: "**فنحن نفقد الحرية إن توقفنا عن عيشها كواقع**"[1].

فالإنسان في ظل التقنيات مطالب بأن يخسر الإرادة والحرية لكي يعهد بقرار الحياة والموت وهذا التغيير في الإرادة ووجهة الرغبة المختارة عبارة عن محاكاة للمصير وهي إستراتيجية قدرية لكنها ساخرة في نظر **بودريار**.

### ثانيا/ دور الخير والشر في ظهور العنف

يعتبر الإنسان الكائن الأخلاقي الوحيد الذي يحمل على عاتقه نشر القيم من خلال تمثّلها والدفاع عنها حيث أن قيمتي الخير والشر بمثابة الأسس القيمية التي تتصارع حول الوجود البشري لاسيما في العالم المعاصر وتؤدي إلى نتائج خطيرة وهذا ما استدعى ضرورة البحث عنها والكشف عن ماهيتها ودورها في بروز العنف المعاصر في ظل التطورات التكنولوجية الراهنة.

فالخير بوصفه قيمة أخلاقية هو أسمى القيم، فالخير الأسمى لا يتحقق وحده بل لا بد له من عون الضمائر كل الضمائر، ويعمل على تقارب الأفعال الصالحة بالنّية الطيبة، لتقريب الضمائر بعضها من بعض، والعمل على تآزرها في التطلع إلى الخير المطلق، أي الخير الأسمى[2].

أما الشرّ فهو على خلاف الخير وهو ما يبعد الضمائر بعضها على بعض، ويؤدي إلى افتراق البشر وتنازعهم، ويُكون الشر المطلق إبادتهم، وكأن الشرّ في هذا كلّه يحاكي سيرة الخير، في الاتجاه المعاكس، وما يضاد الشر الخير إلاّ لانّ فاعلية الشر الأخيرة هي الإبادة، إبادة الضمائر وإفساد إنسانية الإنسان[3]، **فبودريار** يرى أن العالم الافتراضي اليوم جعل كل ما هو واقعي كلّي امتصّ من طرف الافتراضي، فكل نبوءات التاريخ الحديث من **هيجل** و**ماركس** إلى **ستيرنر** والوضعيين نبوءة تملك الذات لذاتها ونهاية الاستلاب قد تحققت ليس للأفضل وإنّما للأسوأ كما أن نبوءة **نيتشه** عن انقلاب القيم قد تحققت أيضا على نحو سيّء ليست إلى ما وراء بل إلى ما دون الخير والشر[4]، وهذا يعني أن التطوّر التقني قد قضى على جميع القيم ومحوها من بينها قيمتي الخير والشر.

فالخير والشر في نظر **بودريار** يرتقيان بنفس المستوى حيث إذا انتصر أحدهما فهذا يؤدي إلى اختفاء الآخر بالضرورة، ففي الظاهر يبدو الشر الجزء الأكثر بروزا وتميّزا وتهديدا للخير، ولكنه هو الذي يدفع قوى الخير إلى الإفراط وعدم الاتّساق والانتظام، وكذلك عندما يزداد الخير فإنّه يحرّر قوى الشّر ويعمّمها يقول **بودريار**: "**لا خيار لدينا بين**

---

[1]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 81.

[2]- عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم، ص526.

[3]- المرجع نفسه، ص527.

[4]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 65.

**الخير والشر فهما ليسا سوى انتقال، أو تبدل الواحد بالآخر بالمعنى الحرفي حيث يأخذ كل واحد صورة الآخر تبعا لخط بنياني للعالم الأخلاقي ... إنهما يتنافسان بالفعالية التناقضية على المدى البعيد أو القريب، وسبب آخر يجعل الخيار مستحيلا، وهو أنّ الشر لا يتناقض أبدا مع الخير، وأنّ موقعيهما المتعارضين خداع بصري وحده الخير يظهر كما هو، أما الشّر فلا "**[1].

فالخير والشر عبارة عن ثنائية لا يمكن الفصل بينهما، حيث أن تقدم الخير وانتشاره لا يؤدي بالضرورة إلى زوال الشر، وكذلك العكس فإن الشر لا يقلّل من قيمة الخير، فهما على صلة وثيقة بعضها البعض ويضيف قائلا: "**نحن نعتقد أن تقدّم الخير أي ارتقاءه بالقوة في الميادين كافة (العلوم، التقنيات، الديمقراطية حقوق الإنسان) يتماشى مع هزيمة الشر وتقهره. إذ يبدو أن أحدا لم يدرك أن الخير والشر يرتقيان بالقوة في الوقت نفسه ووفق الحركة نفسها. وانتصار أحدهما لا يؤدي إلى زوال الآخر، بل بالعكس تماما. غالبا ما يُنظر إلى الشر، من الناحية الميتافيزيقية، بوصفه هفوة طارئة، غير أنّ هذه المسلمة التي تشتق منها أشكال الاثنيية في الصراع بين الخير والشر، هي مسلّمة باطلة. الخير لايقلّل من حجم الشر والشر لا يقلل من حجم الخير: إنّ أحدهما لا يختزل الآخر، وصلتهما لا فكاك منها ففي الجوهر لا يقدر الخير أن يحبط الشر إلا بتخيّله عن كونه خيرا، لأنّه، باستثناره بالحكر العالمي للقوّة إنّما يتسبّب بشرارة لإشعال عنف موازٍ**"[2]، وعلى هذا النحو فإن **بودريار** من خلال هذا النص يقوم بإسقاط مفهومي الخير والشر على النظام العالمي الذي يدّعي احتكاره للخير، وأنّه بهيمنته إنّما يلغي كل أنواع الخير الأخرى، ولكن في الحقيقة لم ينتج عنه سوى إشعال العنف الموازي بينهما، لذا فإن بودريار يؤكّد أنّ الخير والشّر في علاقة جدلية يتصارعان دوما، ولا فكاك بينهما ولا يمكن لأحدهما أن يلغي الآخر، ولا ينتهيان.

ويذهب **بودريار** أيضا إلى اعتبار أن قيمتي الخير والشر، كغيرها من القيم المتعالية قد استغرقتها التكنولوجيا، أي احتوتها وجعلتها تسيير وفق منطقها يؤكد ذلك في قوله: "**وحده الشر، والهدم بكل أشكاله، ما زال له لمعانُ التعالي. ولما كانت كل القيم المتعالية قد استغرقتها التكنولوجيا، حاز الخير التحايث وهجر بالتالي التعالي لمصلحة قوى الشر ... لم يعد بإمكان الفضيلة منافسة الآلات ووسائل النقل، وليس بإمكانها إذا إلاّ أن تجعل ذاتها شيطانية وتجد إلهامها في الشر، تماما كما انخرطت الآلات في تجسيد فكرة الخير، اكتسب الهدم وتكنولوجيا الهدم طابعا ميتافيزيقيا**"[3]، وعليه فإنّ التكنولوجيا استطاعت أن تؤثر في قيمتي الخير والشّر، حيث استغرقت هاتين القيمتين

[1]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 112

[2]- جان بودريار : ذهنية الارهاب، ص 24.

[3]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 109.

الأساسيتين في حياة الفرد حيث أصبحت قيمة الخير والشّر تساير الآلات التكنولوجية وتسيير وفقا لإرادتها وغايتها، حيث إذا أرادت أي آلة أن تقوم بفعل الخير فإنّها تجسّد فكرة الخير وإذا أرادت تجسيد فكرة الشر كان لها ذلك.

وعليه فإن التكنولوجيا في نظر **بودريار** ومختلف تقنياتها كانت ولا تزال لا أخلاقية تعمل على نشـــر العنف والفوضـــى والدمار يؤكد ذلك بقوله: "**إذا كانت قيمة القيم الأخلاقية تكمن في مدى اعتبارها مقدســـة ... فإنّ الأســـلحة الذرية النووية كانت وما تزال لا أخلاقية ... إن ما يمكن أن ينقذنا ليس المبدأ العقلي ولا القيمة العملية بل على الأرجح المفهوم التهكمي للشر**"[1]، وعليه فإن **جان بودريار** يؤكد على رفض الوسائل المستخدمة في نشر العنف بكل أشكالها ورفض الأخلاق لها، لأنها تعبر عن الشر وضياع الخير.

وعليه فإنّ غياب الخير وانتشـــار الشـــر ســـبّب أزمة أخلاقية، حيث أكّد بودريار أنّ تطبيق الأخلاق في عالمنا المعاصر بعيد كلّ البعد عن كونها أخلاقا تدعو إلى الخير، حيث أكّد أن ما يحدث اليوم عبارة عن مفارقة عجيبة وذلك لانتشار شعارات تنادي بحقوق الإنسان لكن الواقع يشهد العكس وهو انتشار مذهل للشر، فالبحث عن الخير في نظره له آثار ضارّة وهذه الآثار هي دائما إلى جانب الشر[2].

والشر منتشر في كلّ مكان في مجتمعاتنا، في العائلات والبلدان وفي الاقتصاد وفي السياسة والتعليم والإعلام... منتشـــر من خلال الوســـائل التكنولوجية، والشـــرّ الذي تقدّمه لنا لا يمكن تخيّله، إنّه موجود في كلّ مكان وفي كلّ الأشكال المجرّدة للتقنية[3].

وعليه فإنّ الأخلاق في الوقت الحالي هي **اللاأخلاقية**، هي فعل الشر والابتعاد عن الخير، أصبح شعار الإنسان المعاصر حيث أصبح النظام الأخلاقي الجديد هو **اللاأخلاقية**.

فالصـــراع بين الخير والشـــر يبقى قائما، حيث يحاول الإنســـان من خلالهما أن يجد مبرّرات لمواقفه من أجل توظيفها إيديولوجيا في خدمة سلوكه، ولاسيما عندما يلجا إلى العنف لكونه الميدان الأساسي لظهور ذلك الصراع بين الخير والشر، وبالتالي فإن هذه الثنائية لها الدور الكبير في ظهور إشكالية العنف في المجتمع المعاصر حيث ازداد تجسّدا ممّا أحدث أزمة قيمية تزامنا مع تطور التكنولوجيا بمختلف تقنياتها وفي جميع المجالات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

[1]- نقلا عن سوزان عبد الله إدريس : لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، ص40.

[2] - Nadine salamé : l'hyperréalité du monde postmoderne selon jean baudrillard , p162

[3]- Ibid : p 166.

## المبحث الرابع: أطروحة موت الواقع ودورها في إبراز أزمة القيم عند جان بودريار:

قبل الحديث عن أطروحة موت الواقع وإبراز دورها في إحداث أزمة في القيم وذلك من خلال نشر العنف عند بودريار علينا الحديث أولا عن الواقع الافتراضي الذي جاء كبديل عن الواقع الحقيقي، والذي يعتبر أنه السبب الرئيس في إمكانية الحديث عن موت الواقع وعليه فإنه ضمن الواقع الافتراضي تعددت وتغيرت المفاهيم السابقة والقديمة كمفهوم الحقيقة والواقع، وانطباق الفكر مع الواقع، فالحقيقة تغيّر مفهومها عمّا كان سائدا في السابق حيث أضحت الحقيقة اليوم هي التي تثبت ذاتها في العالم المعاصر هي حقيقة العالم الافتراضي.

### أولا/ الواقع الافتراضي وعوامل نشوءه عند جان بودريار

عملت التقنية في نظر جان بودريار كما أكدنا سابقا على قلب العديد من المفاهيم، ومنها مفهوم الواقع حيث كان لوسائل الإعلام والتكنولوجيا والشبكة العنكبوتية دور كبير في خلق الواقع الافتراضي، أو الخالي أوالسبراني أو المحاكي كما تورده بعض الترجمات بحيث لم يعد الواقع أي حضور بقدر ما أصبح الافتراضي أكثر حضورا وأكثر قابلية للتصديق والثقة، وتتلاعب وسائل الإعلام بالأخبار ولا تقصد ذلك تشويهها وقتل الواقع، إنّما تهدف إلى خلق واقع جديد بسيط، أكثر مصداقية يوهمنا بواقعيته فيغدو هو الواقع ذاته.

فالواقع الافتراضي الجديد الذي أفرزته التكنولوجيا عبارة عن نسخة مزيّفة ومصطنعة عن العالم الواقعي، ولكنّه أكثر قابلية للتصديق، وبهذا فإنّ بودريار يتساءل عن ما إذا أصبحنا واقعيين أكثر من ذي قبل يقول: "**حتى نجيب مباشرة على السؤال المطروح باعتماد معناه المتناقض تماما بالإمكان القول إنّنا أصبحنا واقعيين أكثر فأكثر، بل إنّنا نعاني من قدر زائد ومبالغ فيه من الواقع، لأنّنا شاركنا في عملية جماعية ضخمة لإخفاء الطابع الواقعي على العالم، من خلال تحويل اليوتوبيا والأحلام والأوهام إلى واقع، وتتولّى التكنولوجيات الصناعية الجديدة ولا سيما تكنولوجيا الافتراضي تنفيذ هذه المهمّة**"[1]، وعليه فإنّ العالم الإفتراضي حلّ محلّ العالم الواقعي وأصبح أكثر واقعية من الواقعي.

ويرفض بودريار النظر إلى العالم الافتراضي على أنّه عالم خيالي، لأنّه يتغلغل في مجالات الحياة كلّها، ويؤثر في سلوك الأفراد ويستمد مقولاته من الواقع الحقيقي، ومن ثّم يتجاوزه إلى الحّد الذي يغدو بذاته الواقع الحقيقي، وينتج أساليب حياة مختلفة ومغايرة لما كان متعارفا عليه في الواقع، فيتحول إلى نماذج وقوالب تحّرك الواقع وتؤثر فيه بفضل الأبجديات الرقمية الافتراضية [2]، فالواقع الافتراضي عند بودريار نسخة مزيفة ومصطنعة عن الواقع، لكنّه أكثر واقعية

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 78

[2]- علي حرب : العالم ومأزقه، ص 110

ومصداقية منه، وهذا ما يوضّحه بودريار بقوله: "**لا ينبغي النظر إلى الافتراضي والواقعي كشيئين متعارضين أو كقطبين متناقضين، فالافتراضي هو بالفعل أكثر واقعية من الواقع ذاته**"[1]، وهذا ما يبيّن أنّ العالم الافتراضي هو نسخة مصطنعة عن العالم الواقعي، ولكنّه أكثر جذبا للأفراد وأكثر قابلية للتصديق، لهذا يتحوّل إلى واقع أكثر واقعية من الواقع ذاته الذي كان بحياة الفرد، لكنّه يتميّز عنه باعتماده على منجزات التكنولوجيا المعاصرة والمتطوّرة ويضمّ مجموعة من الرموز والعلامات التي تخلو من المعنى وتنفصل عن الواقع الذي كانت تنتمي إليه.

ولقد أدّى التطوّر المعاصر للتكنولوجيا البصرية إلى تحوّل في وظيفة الصورة، باعتبارها تمثيلا وانعكاسا للواقع وتوثيقا بصريا للحظة زمنية ستاتيكية وجامدة إلى عملية اختزال الواقع في الصورة عبر جزئية معيّنة، تكسر من خلالها مفهوم الحيادية والموضوعية والحقيقة... بمعنى آخر إنّ الصورة لم تعد تمثيلا للواقع ولا انعكاسا له، كما أنّها لا تحوي الواقع كلّ، بل جزءا من هذا الواقع منظورا إليه من زاوية محدّدة، إمّا أن تكون زاوية أيديولوجية أو سياسية أو مذهبية أو عرقية ... [2]، وعليه فالصورة هي معرفة جزئية ونسبية بالواقع، من حيث إنها لا تنقل الواقع كله بل جزءا منه، وعملية النقل هذه، تمرّ عبر مصفاة إيديولوجية معيّنة، والمثال على ذلك ما تحاول الصورة السينمائية أن تروّجه من محاولة لنقل الواقع لا كما هو وإنّما كما تريد أن تبلّغه الصورة وترسّخه في ذهن المتلقي والمشاهد، أو تحاول أن تمارس عملية الانتقاء أو التركيز على جزئية من الواقع، لا الواقع كله.

وعليه فإن الإنسان أصبح يعيش منذ جامع العالم الافتراضي، ويعيش في كنفه، إذ أثناء هذا التواصل عبر الصور التي تبثّها التكنولوجيا عبر الانترنيت مثلا يحدث إقحام للآخر في عقولنا، وكأننا نقرأ رسائله بأصواتنا ونقصد بها ما تقصده عقولنا، وتسمع أصوات الآخرين وكأن صوتهم مدمج في دماغنا، وكأن أصواتهم تخرج منها، وعليه فإن بودريار يصف أن هذا العالم الافتراضي سطحي وزائف بلا مضمون أو أصل، لأنه يخضع للأتمتة والبرمجيات وتنفصل عنه صفة اليقين، وهو بهذا يسعى إلى محو الواقع وإلغائه، وعن هذا يقول بودريار: "**من زاوية الإفتراضي، المجال الواقعي ليس إلا أثر، ليس إلا جثة مرجعية**"[3]، ومنه فإن الواقع الحقيقي في نظر جان بودريار قد انهارت أسسه نظرا لسيطرة الافتراضي وانتشاره في كل جوانب الحياة.

كما يذهب بودريار إلى اعتبار أنّ ما نعيشه اليوم وما نعاني منه في ظل سيطرة الافتراضي وإحلال محل الواقع حيث أصبحنا من الصعب أن نميز بين ما هو خيالي وما هو واقعي حقيقي، لأنّ الافتراضي يحّل مكان الواقع

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 78

[2]- المصطفى عمراني: الخطاب الإعلامي الجديد، وأطروحة موت الواقع، مجلة نقد وتنوير، العدد الخامس، الفصل الثاني، نيسان 2016، ص 389

[3]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص55

الحقيقي، ويسلب الإنسان هويته ويفقده واقعه وقيمه الحقيقية لقوله: "... **إنه عالم إفتراضي، وبعبارة أخرى، مانعاني منه ليس _ خلافا للمضمون _ نقصا في الواقع ولكنه إفراط في الواقع والاتصال وإنتاج المعلومات... إلخ**"[1]، وبذلك يعتمد الواقع الافتراضي على سبل المعلومات التي تقدمه الصورة، إذ تسعى التكنولوجيا المعلوماتية إلى الحلول مكان الواقع، والعمل على إزالته وتلاشيه، فتغدو مفاهيم الافتراضي والتصور مفاهيم متناقضة تماما للمجسّد والمشخّص الحقيقي، بل تدفعها إلى التهميش والعدم[2]، وبالتالي فإن الواقع الافتراضي ومن خلال هيمنة الصورة على أوجه حياة الإنسان ونشاطاته واهتماماته، بحيث أصبحت تعمل على ترسيخ الوعي الزائف بالزمن وتحوّل البشر إلى سيمولاكر أو مصطنعات أي نسخ مستهلكة للأوهام والخيالات، وتعمل على نشر قيم السوق والاستهلاك، ويقتصر إدراك الفرد على ما يشاهده ففقط من مشاهد بصرية، ولكنّها صور خادعة وشبحيه تخدّر وعيه ويغدو كالمتلقي السلبي المفتون بما يعرض عليه، وكأنها هي الحقيقة والواقع الصادق، لاغية بذلك الواقع الحقيقي، لتأسره ضمن واقع آخر افتراضي، لايمتلك القدرة على نقده أو تحليله الزمني **فلم يعد لا خبر ولا صورة في قبضة مبدأ الحقيقة والواقع**[3]، وهذا يشير إلى موت الأصل وانهيار المرجعيات والحكايات الكبرى التي كان يتحدث عنها **فرانسوا ليوتار**، وهنا يكمن الواقع الافتراضي المصطنع بوصفه أداة للتضليل والتمويه، واقع بدون أصل أو مرجع [4].

ويرجع جان بودريار تغلغل الواقع الافتراضي في حياة الإنسان إلى انتشار وسائل الإعلام والتي عملت على تفتيح عصر التصنّع الذي يدّمر كل المرجعيات والأصل، ثم يصطنعها من جديد في نسق من العلامات والرموز ضمن قوالب جاهزة تعبّر عن الواقع لكن بشكل مزيّف ومشوّه، حتّى أصبح هذا الواقع سطحي بلا عمق وبلا محتوى، وهذا ما جعل جان بودريار يؤكّد أنّ فكرة الحرب مثلا لم تحدث حدوثا واقعيا، ولم تكن حروبا إستراتيجية حقيقة إنّما حدثت افتراضيا، وخضعت للتزييف الإعلامي، ممّا جعل من الصعب على المشاهد التمييز بين ماهو حقيقي واقعي وبين ماهو مزيّف، لذلك فهي برأيه تنتمي إلى واقع افتراضي تمّ تزييفه والتلاعب به، وعن ذلك يقول بودريار: "**لقد تمّ تضخيم الحرب في وسائل الإعلام، وتمّ سحبها من الذاكرة**"[5]، ولذلك يرى أنّ الحرب خرافية وهمية تغيب عنها أسس الحرب الحقيقية، على الرغم من أنّها حدثت فعلا، تشهد عليها أعداد الضحايا وآثار الدمار الهائلة، فكانت تخضع لآلة

---

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 79/78

[2]- مطاع صفدي : فجاءة الفلسفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد159/158، 2012، ص 08

[3]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 47

[4]- محمد شوقي الزين : تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، منشورات الإختلاف، ومنشورات ضفاف، 2015، ص211

[5]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 43

عملاقة ووسائل إعلامية فائقة القدرة على صناعة الوهم وتسويقه تبعا لإيديولوجيات وسياسات معيّنة، تنقل الفرد إلى عالم الحياة ضمن واقع فائق يصعب فيه التمييز بين الخيال والحقيقة[1].

وعليه فإنّ التكنولوجيا لها الدور الكبير في خلق الواقع الافتراضـــي، فهي على الرغم من الايجابيات التي قدّمتها للإنسان المعاصر من تحسين وتسهيل حياته المعيشية إلاّ أنّها عملت على طرح العديد من المشكلات الأساسية المتعلقة بالوجود الإنساني الواقعي حيث حوّلته من كائن حي واقعي إلى كائن عدمي بلا قيم ولا مبدأ ولا واقع حقيقي فعملت على سلب هويته وواقعه الحقيقي يعبّر عن ذلك بودريار بقوله: "**المجال الافتراضي يجعلني موضع تفكير، تتوه نسخة عنّي على طول الشـــبكات، المكان الذي لن ألاقيها فيه من جديد على الإطلاق**"[2]، وعليه فإنّ العالم الافتراضـــي أنتج عالما موازيا منفصلا تماما عن العالم الحقيقي، ويشكّل نَسْخًا صنيعا له، فالمجال الافتراضي نظره ليس واقعيا بالقوة كما كانت الحالة عليه قديما، ولم يعد له مرجعية، إنّه مداري وجاحظ، وليس من أهدافه فصل العالم الواقعي وإنّما عمل على استغراق الواقع الأصلي.

وعليه فإنّ تغلغل التقنيات والتكنولوجيا في نشـاطات الفرد، ولا سـيما مع انتشـار الإنترنيت وهيمنته على حياة الفرد، أدّى إلى عزلته شـيئا فشـيئا عن الآخر، وعمل على خلخلة عمليات التواصـل الاجتماعي الواقعية، واسـتبدالها بعلاقات افتراضية تتمّ عبر شاشات الحاسوب والهواتف النقّالة، من خلال الشبكات العنكبوتية بين أطراف افتراضيين، ممّا أدّى إلى شـعور الفرد باغترابه عن واقعه الحقيقي والهروب إلى عالم آخر افتراضـي يعده ملاذا له يهرب فيه من قسـوة الواقع وينشئ له أصدقاء افتراضيين يتعامل معهم بحرية إضافة إلى الفائدة التي يتلقاها من التكنولوجيا في مساعدته على حفظ البيانات ضـمن ذواكر اصـطناعية تجعله يفقد الثقة بذكائه شـيئا فشـيئا، ويثق أكثر بهذا العالم الافتراضـي، يقول بودريار: "**عندما يحدث كل شيء بين أطراف تفاعلية على شاشة التواصل، يصبح الآخر وظيفة من دون فائدة**"[3]، وهذا يجعل من الأفراد الحقيقيين أشـخاص لا فائدة من وجودهم بما أنّه يمكن الاسـتعاضـة عنهم بآخرين لا يسـبّبون له أزمات ومشـكلات، ويسـتطيع بلحظة وبنقرة زر كمبيوتر أن يحذف أصـدقاءه الافتراضـيين فهنا يصـبح التعامل تعاملا جامدا لا أخلاقيا، ولا يراعي القيم والمعايير الاجتماعية.

وعليه نستنتج بأنّ العالم الافتراضي الذي خلقته تقنيات التكنولوجيا الحديثة إضـافة إلى وسـائل الإعلام المتطوّرة إنّما أدّى إلى خلق واقع افتراضي، يختلف في بنيته عن الواقع الحقيقي.

---

[1]- سوزان عبد الله إدريس : لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، ص 216

[2]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 26

[3]- المصدر نفسه، ص 35

فالعصر الذي نعيش فيه اليوم تعددت فيه الآلات وتنوّعت وتطورت وأصبحت أكثر قوة وذكاء من الإنسان ما جعل الإنسان يعتمد عليها في كل نواحي الحياة بشكل شبه كلي، وتضاءلت معدلات الذكاء الإنساني واستفحلت معدلات ذكاء الآلة وأصبح الإنسان تحت سيطرة الآلة مما يشكل خطرا على حياة الإنسان النفسية والاجتماعية والأخلاقية مع ازدياد استعمال الآلة في كل أمور حياته.

وبهذا يعتقد **جان بودريار** أن التكنولوجيا بمختلف تقنياتها تعكس قيم سلبية تؤثر في واقع الأفراد والشعوب على اعتبار أن الأدوات التقنية بمجملها لن تعد هي تلك الأداة التي تخدم الإنسان أو الوسط النفعي له بل أصبحت له حسب بودريار حاملة مصنعة للرمز، رمز مؤثر على الفكر والجسد وهي وسيلة لتفكيك الجسد ومجرّدة عن أي بعد وظيفي، بل هي استمرارية في عملية الموت وتقطيع أوصال الجسد وضياع الذات بل وكذلك إلى اغترابها، فالتكنولوجيا عند **بودريار** تنشر العنف حيث يصبح الإنسان في غربة جديدة، غربة بلا وعي، أو غربة ممتعة صوريا لا أساس لها من الصحة أي أنّها افتراضية وبه يتحول الإنسان إلى آلة من نوع فريد، آلة للافتراضي يقول في ذلك: "**لا تنتج الآلات سوى الآلات، وهذا ما يؤكده تطور تكنولوجيات الافتراضي إذ يفضي التقدم في المكننة إلى تذويب التمييز بين الإنسان والآلة، ولا ربما لم يعد الإنسان إلاّ الواقع الافتراضي للآلة** "[1]، فالتكنولوجيا تفرض على الإنسان المعاصر العديد من المجالات والمفاهيم وتحوّله من إنسان مليء بالحرية إلى إنسان آلي تتحكم فيه قوانين الآلة.

و يتمظهر عنف الآلة في أنّها قد تؤدي دورا سلبيا في سيطرتها على حياة الإنسان وتحويله إلى إنسان آلي بتصرف وفقا لمواقف جاهزة يقول **ماركيوز**: "**إن ديناميكية التقدم التقني قد تلبست على الدوام محتوى سياسيا، وقد أصبح لوغوس التقنية لوغوس العبودية المستديمة، وقد كان في الإمكان أن تكون قوة التكنولوجيا قوة محررة عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات، ولكنها أصبحت عقبة في وجه التحرّر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات**"[2]، فالتكنولوجيا بهذا المعنى لعبت دورا بارزا في تحوي البشر إلى أدوات كما عملت على تشييئهم والسيطرة عليهم والتأثير في نشاطاتهم السلوكية والذهنية.

فالآلات الافتراضية جعلت الفرد ينصهر ضمن الواقع الافتراضي حيث أصبحت العلاقات الإنسانية خالية من المشاعر والأحاسيس وبعيدا عن الواقع والضوابط الأخلاقية والقيمية يقول في ذلك: "**إنّ جاذبية الآلات الافتراضية مرّدها إلى إرادة الإبادة والانصهار داخل حميمية شحية. ولا علاقة للأمر برغبة في التعارف أو التواصل أو حتى اللقاء. تشتغل هذه الحميمية كبديل عن السعادة. ولا تقترب الافتراضية من السعادة إلاّ لكونها تسحب خلسة**

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري : ص70.

[2]- ماركيوز : الإنسان ذو البعد الواحد، ص191.

**كل إحالة على الأشياء والمرجعيات. إنّها تعطيك كل شيء لكنّها تجردك في نفس الوقت وبدقة في كل شيء، يتم تحقيق الذات الافتراضية بشكل كامن. لكن، عندما تكون الذات على هذا الوضع، تصبح بشكل آلي شيئا ضمن الأشياء الأخرى وهذا هو الرعب بعينه**"[1]، فالتكنولوجيا حولت حياة الإنسان إلى وهم حيث أصبح يعيش ضمن سعادة زائفة توهم الفرد بأنه يحصل على ما يريده ويشبع رغباته عن طريق التواصل مع الآخرين عبر الشاشة ولكن في النهاية يصطدم الإنسان بحقيقة هذا الوهم.

فالعلاقات الاجتماعية في عصر المعلومات الافتراضية فقدت تلك التفاعلية بين الأنا والآخر أي بين الإنسان والإنسان، وأصبحت علاقة بين إنسان وآلة وإنسان خارج الآلة بقول **بودريار**: "**نحن نعيش داخل شكل من نزع الحيوية عن روابط القوة والروابط الاجتماعية لمصلحة واجهة افتراضية وأدائية جماعية متغلغلة**"[2] فالتقنية جعلت الإنسان رهينة لها حيث يتم التعامل مع الإنسان على أنّه مجرد أداة كبقية الأدوات كما أفقدت الإنسان العديد من القيم وعملت على تفريغها من محتواها القيمي حيث فكّكت الروابط الأسرية والاجتماعية ممّا أدّى إلى تفكك الأسرة وانحلالها وهذا ما أدى إلى انتشار العنف والفوضى في المجتمع.

فالتكنولوجيا الحديثة والمعاصرة بمختلف تقنياتها عملت على تحويل كل ما كان ينتمي إلى الخيالي والحلم والمثالي واليوتوبيا إلى واقع تقني وعملياتي حيث عملت التكنولوجيا على تحقيق وتوفير كل الطرق والسبل لإشباع رغبات الإنسان يقول في ذلك **بودريار**: "**نشهد اليوم تحق كافة الرغبات وتحقق كافة الممكنات، وإنجازا غير مشروط لها، فقد انتهت التعالي والإنسان المستلب: إنّنا أمام فرد مشبع الرغبات – افتراضيا طبعا**"[3].

وبهذا فإن التكنولوجيا تجعل الإنسان يحس بغربة عن ذاته وهذه الأخيرة تأثر في علاقاته مع الآخرين ومع نفسه، ففي ظل الواقع الافتراضي الذي يحيى فيه الإنسان والذي يفصله عن الواقع الحقيقي يتحول إلى كائن إنفرادي منفصل عن محيطه الاجتماعي وبعيد عن الآخرين فالإنسان اليوم أصبح يعيش في عالم وهمي يتواصل مع أشخاص افتراضيين بحيث تحولت العلاقة مع الأنا والآخر إلى علاقة مركبة ومعقدة تحمل العديد من القيم الصحيحة والخاطئة في نفس الوقت، تتراوح بين الحب والكراهية وبين التسامح والعنف وهذا ما يجعل الإنسان يعيش في حالة من التوتر النفسي والقلق الوجودي الذي يغير من سلوكيات الفرد وعلاقته بالآخرين وينتج نوع من العداوة اتجاه الذات واتجاه الآخر واتجاه الحضارة.

---

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري : ص72/71.

[2]- جان بودريار : التبادل المستحيل : ص33.

[3]- المصدر نفسه : ص65.

وفي الأخير نستنتج أنّ الإنسان اليوم أصبح يعيش تحت سيطرة الواقع الافتراضي حيث حلت الآلة مكان الإنسان لأنّه يقوم بالقضاء على الواقع الحقيقي وذلك بحلول الشبكة الالكترونية وسعة انتشار التقنيات المتنوعة وهيمنتها على الأفراد وعلى حياتهم.

فالتكنولوجيا بصفة عامة تهدد حياة الإنسان، حيث تعمل على نشر الرعب والعنف بدون أي اعتبار على الحفاظ على المنظومة القيمية كما تعمل على اغتراب الإنسان عن ذاته وعن الآخرين، وتعمل على هدم القيم الأخلاقية.

## ثانيا / تحليل جان بودريار لإشكالية موت الواقع

يذهب جان بودريار في دراسته حول ما توصّل إليه العالم المعاصر في ظلّ التطوّر الهائل الذي تشهده التكنولوجيا إلى طرح فكرة أو أطروحة جديدة يجسّد من خلالها الوضع الراهن ألا وهي **أطروحة موت الواقع**، حيث أنّ بودريار لا يقصد من قوله بموت الواقع أن يلغيه أو يمحوه، إنّما يقصد توسيعه ليشمل كل ما كان يتم حذفه من الواقع كالخيال والوهم ... رافضا مفهوم الواقعية الذي كان يفصل تلك المفاهيم عن الواقع، وهو بذلك إنّما كان يقدّم تصوّرا مركبا له، ليشمل من خلاله الدلالة العلمية والفلسفية، لهذا يعدّ مفهومه حول موت الواقع عبارة عن خلخلة جذرية لهذا المفهوم.

ولقد أقرّت جل أبحاث جان بودريار المعاصرة، من كون الصورة الإعلامية انتقلت من عصر المشهد / الحقيقية إلى عصر الصورة المحاكية (عصر الفضاء الرقمي)، وأثناء هذا التحوّل تمّ قلب الواقع والحقيقة وإعلان موتهما، وتمّ تعويضهما بكل أشكال وصور الزيف والمخادعة والتمويه.

فموت الواقع في نظر بودريار ماهو إلاّ إشارة إلى موت كل فلسفة تحاول ضبط الواقع وإبرازه بوضوح، فهي ترفض الواقعية التي تهتم بالموضوع وتراه نسخة عن الذات، وكأنّ هذه الأطروحة ترفض فلسفة التاريخ التي تضع الأحداث في مسار تاريخي محدّد ضمن الواقع يدلّل جان بودريار على ذلك بقوله: "**لا احد قادر على وضع العالم داخل مسار واضح ونهائي**"[1]، وهذا يعني رفض التنبّؤ بالأحداث، لأنّها غير محدّدة، إنّما تسير وفقا للعبثية واللامعنى وبذلك انهارت ثنائية الذات والموضوع، لانّ الموضوع لم يكن قادرا على التأثير بسبب الذات، أي تحوّل إلى مادة عاطلة عن العمل تتأثّر ولا تؤثّر، ولأنّ الذات قد انهارت فذلك يستتبعه بالضرورة تحلّل مفهوم الموضوع وهنا تمّ تخلّص الموضوع من هيمنة الذات، ومع موت الواقع تمّ الإعلان عن موت المعنى لقوله: "**لقد اختفى شيء ما من ساحة المعنى: هذا الشيء هو الاختلاف الذي يسمح بالتمييز بين الأشياء وبرّر وجود التجريد والخريطة والأرض**

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص55

**والواقع والمفهوم ... لقد تمّ ضـرب الميتافيزيقا كلّها عرض الحائط"**[1]، وعليه فإنّ موت الواقع أدّى إلى اضـمحلال التصـوّر التقليدي للواقع كما أدّى إلى انهيار الموضـوع وتلاشـيه حيث أنّ اختفاء الموضـوع وتلاشـيه، حيث أنّ اختفاء الموضوع سببه هيمنة التضليل والتزييف والخداع الذي يغدو هو الحقيقة بذاتها، ففي الواقع الفائق الذي يحلّ محلّ الواقع سيختفي كلّ مفهوم وتمثّل، وسيتم تدمير كل معقولية وستبقى فقط النماذج والوقائع المصطنعة.

وبالتّالي فانّ بودريار يؤكّد أنّ ظاهرة اختفاء الواقع تعود إلى حالة انفصـال بين الدّال والمدلول ويتمحور في ذلك غياب هذه العلاقة نتيجة التكثيف المزدوج والمتكرّر للصـور بما أدّى إلى تحديد الوقائع الاجتماعية ضـمن إطار إعلامي لذلك نجد أنّ ما يطرحه الإعلام ليس واقعا حقيقيا، وليس نسخة منه بل هو صورة منفصلة عن الواقع مستنسخة عن صـــور أخرى مصـــطنعة ومتكرّرة، وهذا كل ما يمكن أن يقدّمه الإعلام، بمعنى أنّ الوقائع والأحداث هنا لا تعود إلى مرجعياتها الأصـــلية، بل تعود إلى ذاتية الصـــورة فقط، في حين أنّ الدلالة أو المعنى يفترض فيه وجود علاقة بين الدال والمدلول أي بين الرمز والمرموز إليه، وعندا يتعلّق الرمز ويكتفي بذاته، يكون حينها له مرجعية ذاتية، وبذلك يصـبح ما يـدلّ عليـه هـذا الرمز من خـارج الواقع وليس اعتبـارا للحقيقـة الواقعيـة، وفي هـذا الأمر يختفي الواقع ويظهر المفهوم الجديد"**فوق الواقع**"[2].

وعليه تبيّن محاولات جان بودريار حول مسـألة الإيهام أو سـيمولاكر (الاصـطناع) أنّ هذا الأخير أصـبح لعبة قوامها التمويه أو التدبير الاحتيالي الذي تستخدمه شبكة الإعلام والإنترنيت ورموز العولمة في صـناعة واقع مجثّث عن أصـــوله، واقع يعبّر عن لا واقعية بتعاليه على الزمن والحدث التاريخي وتكون هذه الشـــبكة المعلوماتية والإعلامية وراء صناعة نماذج مقولبة stéréo type تعبّر عن واقع دون التعبير عنه، تعبّر بالأحرى عن واقع ضمن موقع تخييلي وإيهامي وتضـليلي يصـوّر للمشـاهد نماذج طوباوية اسـترقتها عيون الكاميرا واقتطعتها عن واقعا الموضـوعي ووعدت بجنان في الكوكب الأرضي، يجد المشاهد نفسه في دور المنفعل والمستهلك لهذه الصورة والأيقونات الإشهارية التي ترسم وتتجذّر في مخيّلته وتمارس عليه نوعا من الافتتان أو التنويم المغناطيسي ليعبّر عن سخافته وقذارته كما يقول **ميشال دوسارتو**[3].

وعليه نسـتخلص أنّ أطروحة موت الواقع عملت على تدمير مفهوم التمثّل، أي انهيار الموضـوع (الواقع) وهدم أسـس نظرية المعرفة الديكارتية والكانطية والهيجيلية على السـواء، لانّ تلك النظريات ترتكز على الذات وقدرتها على

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 37 / 38

[2]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 18/17

[3]- محمد شوقي الزين : تأويلات وتفكيكات، ص 231

تمثّل الموضـوع[1]، وبذلك تبرز جذرية تفكير بودريار في رفض الفلسـفات السـابقة التي كانت تؤمن بالواقع ومقولاته، ويقدّم فهما جديدا قائم على موت الواقع، وانهيار الثنائيات التي كانت سائدة، والتي كانت الذات محور اهتمامها.

ولهذا فانّ جان بودريار يرى أنّنا لم نعد نعيش في الواقع بسـبب غياب الأحلام واليوتوبيات والأوهام التي كانت توجّهنا وتقودنا، فلا يوجد شـيء الآن غير واقعي نحلم به، أي أصـبحنا نحيا واقعية مفرطة لقوله: "**انتهت ميتافيزيقا الوجود ومرآته، والواقع ومفهومه، والواقع والمتخيّل، لم يعد هناك بعد خيالي مسـتقل عن الواقع**"[2]، وعليه فإنّ الاصطناع قام بإلغاء الواقع، وقام بتصفية كل الغايات والمرجعيات، وهكذا فإنّ الواقع قد مات ولم يعد له أيّ فعالية أو عمق أو أصل.

يؤكّد ذلك بودريار بقوله: "**هكذا مات الواقع ولم يعد له أيّ معنى وأيّ عمق وأي فعالية، إنّ ما يتمّ إنتاجه وإعادة إنتاجه هو واقع فائق التصنّع عبر استنساخ كامل للواقع في قلب مسارات نهايته**"[3]، وكذلك يرى بودريار أنّ الواقع لم يعد واقعا ولم يعد هناك شيئا آخر غيره ولم يعد له نقيض، فالواقع أصبح تحت قبضة الافتراضي لقوله: "**لا يعتبر خبرا ما لا يمر عبر هستيريا الافتراضي أي عبر تحويل الواقع إلى موضوع استهلاكي مباشر للافتراضي**"[4]، وعليه فإنّ الواقع الجديد أو الواقع الفائق الناتج من فوضى الافتراضي بفتح كلّ الإمكانيات بشكل افتراضي أي نكون فيما وراء الخير والشر، ما وراء الصدق والكذب، أي في فضاء متردّد يتجاوز الثنائيات التي كانت قائمة زمن الحداثة.

كما تعمل أطروحة موت الواقع عند جان بودريار على خلخلة مفهوم التاريخ ومفهوم النهاية أيضـا فبالنسـبة لمفهوم التاريخ يقدّم فيلسـوفنا عدّة فرضـيات حول نهاية التاريخ (وليس نظرية محدّدة ) ويربطها مع نهاية الإيديولوجية لهذا فإن فرضـياته تلك تتعارض مع فلسـفة التاريخ بكل أشـكالها المثالية والمادية سـواء عند ماركس أو انجلز، كما إنه يرفض فكرة السـببية والتطّور الخّطي عند هيجل، وذلك بسـبب غياب وجود غاية التاريخ، وهنا تلتقي فكرة جان بودريار مع أفكار جيل دولوز حول الصـورة لقوله: "**إنّ التاريخ ليس متتابعا ومسـتمرا، وليس تعاقبا للوقائع والأحداث، وإنما يسيران على التوازي، بحيث يكون التطوّر في البداية والنهاية معا، فالعالم يعيش احتمالية الواقعة والحدث**" وبالنسـبة لمفهوم وهم النهاية يرفض بودريار القول بدائرية الأشـياء لأنّ نقطة البداية قد تكون هي نقطة النهاية أيضـا، فهي تخضـع لحركة احتمالية فوضـوية عشـوائية، وبالتالي فمن غير الممكن الرجوع إلى نقطة الوراء التي تميّز

---

[1]- أوعبيشة علي : مفهوم الواقع بين ستيفن هوكينغ وجان بودريار، http://anfasse.org/2010-12-30

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 38

[3]- المصدر نفسه، ص 42

[4]- المصدر نفسه، ص 46

بين الخير والشرّ، الحقيقي والزائف[1]، فالواقع في نظر بودريار قد مات وانهارت كلّ حقائقه اليقينية لذا لا يمكننا الرجوع إلى التفسيرات العقلانية التقليدية للتفكير وعليه يرفض بودريار كلّ الفلسفات التي تدّعي إمكانية الوصول إلى الحقيقة والتي كانت تعتمد على العقل والإيمان بالواقع، يقول بودريار موضّحا ذلك: "**إنّنا نعاني من قدر زائد ومبالغ فيه من الواقع، لأنّنا شرعنا في عملية جماعية ضخمة لإخفاء الطابع الواقعي على العالم، من خلال تحويل اليوتوبيات والأحلام والأوهام إلى واقع**"[2]، وهنا يرى بودريار انّه قد تمّ تجاوز القيم والغايات القديمة والطوباوية إلى ما بعدها، إلى ما بعد النهاية في ظلّ عالم ما بعد الحداثة الذي يسيطر عليه الإعلام.

وعليه فإنّ أطروحة موت الواقع عند جان بودريار تقوم على فكرة سيطرة وسائل الإعلام على العالم المعاصر ولتبيين ذلك يمكننا طرح التساؤلات التالية والإجابة عنها من منظور بودريار وهي: **هل صورة الواقع هي واقع الصورة ؟ أم أنّ ميلاد الصورة الإعلامية تبدأ بموت الواقع؟**

لقد أدّى التطوّر المعاصر للتكنولوجيا البصرية إلى تحوّل في وظيفة الصورة، باعتبارها لا تمثيلا وانعكاسا للواقع وتوثيقا بصريا للحظة زمنية استاتيكية وجامدة، إلى عملية اختزال الواقع في الصورة عبر جزئية معيّنة. تكسر من خلالها مفهوم الحيادية والموضوعية والحقيقة وتعمل على نشر الشك والزّيف يؤكّد بودريار ذلك بقوله: "**تنتمي حرب الخليج لتلك الأحداث شبه اللاواقعية التي لا معنى لها سوى أنّها تضع حدّا لأشياء لم يعد لها أيّ معنى، منذ مدّة طويلة، بهذا المعنى، تشير هذه الأحداث، بواسطة وسائل الإعلام، إلى واقع معيّن، بقدر ما تشير إلى زيفه ... إنّ الخبر يحوّل كل شيء إلى موضوع مشكوك في (أي غير يقيني وارتيابي بشكل مطلق، بما في ذلك الأحداث الماضية والمستقبلية، لقد عوّض الشك معايير الحقيقة، وتحوّل إلى المبدأ الأول للخبر، وأصبح جرثوما يغزو التاريخ والأحداث والصورة، وحتى عندما يتم دحض الشكّ فانّ ذلك يتمّ داخل مستوى الافتراضي، لانّ الافتراضي أصبح جزءا من الواقع اللايقيني والمتناقض والمتقلب والهارب بفعل خضوعه لإستراتيجية الوسيط الإعلامي**"[3].

وعليه فإنّ الصورة المعاصرة لم تعد تمثيلا للواقع ولا انعكاسا له، كما أنّها لا تحوي الواقع كله، بل جزءا من هذا الواقع منظورا إليه من زاوية محدّدة، أما أن تكون زاوية إيديولوجية أو أساسية أو مذهبية، أو عرفية ....

[1]- محمّد شوقي الزين : تأويلات وتفكيكات، ص 276 / 277

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 78

[3]- المصدر نفسه، ص 45

وعليه فإنّ الخطاب الإعلامي لا يعكس الواقع كما كان دوره السابق وإنما صار مساهما في عملية بناءه وتشكيله عبر عمليات إدراك انتقائية وتقطيعية لهذا الواقع، من منظور مختلف يتوافق مع الخط التحريري والسياسة العامة للمؤسسة الإعلامية.

ومنه فان الواقع اليوم أصبح يعيش في نوع من الزيف والتضليل بسبب وسائل الإعلام، فبفضل الصورة الإعلامية أصبح الواقع مختلفا ومفبركا، ودخلت الصورة في عملية الصياغة الذهنية، ولعبة الحقيقة والزيف، فالصورة وان باتت قادرة على فضح الحدث إلى أنها صالحة للاستعمال من اجل إخفاء حقيقة حين تمارس فعلا ضديا، إنها أشبه بما يسميه **هاربرت تشيللر** Herbert Schiller (**1919م / 2000م**) في سياق حديثه عن التضليل الإعلامي بإخفاء آثار الجريمة يقول **شيللر**: "**لا بدّ من إخفاء شواهد وجوده "التضليل "، أي أنّ التضليل يكون ناجحا، عندما يشعر المضلّلون أنّ الأشياء هي على ما عليه من الوجهة الطبيعية والحتمية، وبالتالي فانّ التضليل الإعلامي يقتضي واقعا زائفا هو الإنكار المستمر لوجوده أصلا**"[1]، وهذا ما يقرّه جان بودريار من كون الصورة الإعلامية انتقلت من عصر المشهد أو عصر الحقيقة إلى عصر الصورة المحاكية أو عصر الفضاء الرقمي وأنّ ما نعيشه اليوم عبارة عن استباق مرضي للتضليل والتزييف والتلاعب بالوقائع والحقائق يؤكّد ذلك من خلال قوله: "**كل وسائل الاعلام تعيش على الحدس بوقوع الكارثة وبالقرب اللذيذ للوتس، وكمثال على ذلك نذكر الصورة التي عرضتها جريدة ليبراسيون وهي توضيح قافلة لاجئين تعرّضوا للهجوم "مباشرة بعد أخذ هذه الصورة ": استباق للنتائج وتضليل مرضي، ومساومة واعتقال للإحساس، هذا ما نعيشه ونشاهده عبر قناة سي أن أن في تغطيتها لحدث سقوط صاروخ سكود**"[2]، وهذا ما جعل بودريار يقرّ بالقول بموت الواقع والحقيقة وان هذه الأخيرة تمّ تعويضهما بكلّ أشكال وصور الزيف والمخادعة والتمويه.

فالواقع الذي ينقله الإعلام، ليس هو الواقع الحقيقي المباشر، بل هو واقع آخر تمّت معالجته وتحريره بحيث يكون أكثر واقعية من الواقع الحقيقي، ويعبّر عنه بودريار بمصطلح **الواقع المفرط أو الواقع الفائق hypper reality أو الواقع المصطنع**، معتبرا أن الواقع المصطنع عبارة عن عملية توليد نماذج لا تحتفظ بالأصل ولا تحيل على واقع حقيقي، مخلوقة من خلايا مصغّرة قادرة على افتراض الواقع لمرّات غير متناهية لا يخضع لمقاييس أو أيّة مرجعيات.

---

[1]- هربيرت تشيللر : المتلاعبون بالعقول، ترجمة السلام رضوان، مجلة عالم المعرفة، الكويت، عدد243، 1999، ص 20

[2]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 46

كما نجد بودريار قد تطوّر من خلال تحليله لفكرة الواقع من القول بموت الواقع واختفائه، إلى القول بأنّه لم يمت كلّيا بمعنى الزوال إنّما حلّ الواقع الفائق بديلا عنه لأنّه أغرق في واقعيته حتى غدا أكثر واقعية من الواقع ذاته، وهذا ما يعنيه بتسمية الواقع المفرط أو الاصطناع.

### ثالثا / الواقع الفائق والاصطناع عند جان بودريار

يذهب جان بودريار إلى تحليل الواقع الفائق أو الاصطناع في كتابه الشهير (المصطنع والاصطناع)، معتبرا من خلاله أنّنا نعيش في عالم المصطنع **simulacra** أو فوق الواقع **hypper real** وهو عالم كيّفه الإعلام حيث لا مشهد ولا واقع ولا مرجعية، فقط هناك ابتلعت كلّ شيء لتبقى هي والرمزية هنا تعني أدوات المصطنع في التعبير عن نفسه من صور ولغات وغيرها، والرمز هنا لا يحجب الواقع بل صار الرمز هو الواقع.

ويظهر جان بودريار في تحليله لمفهوم الاصطناع في كتابه المصطنع والاصطناع من خلال تحليله لفكرة مسار المصطنع منطلقا بقوله: "**المصطنع ليس إطلاقا هو ما يخفي الواقع، بل إنّ الواقع هو الذي يخفي عدم وجود واقع. المصطنع حقيقي**"[1]، ولتحليل هذا القول يستدعي جان بودريار قصّة خريطة الإمبراطور **بورخيس** للروائي غورغي حيث يعدّها أفضل قصة تحاكي هذا التصنّع وتعبّر عنه بطريقة ساخرة، ويدور ملخّص هذه القصة بأنّ إمبراطورا أمر بصنع خريطة مفصّلة لإمبراطوريته بحيث تغطّي كل تفاصيلها بدقة متناهية فكانت النتيجة أن جاءت الخريطة بقدر مساحة الإمبراطورية كلّها تماما، بحيث يمكنها أن تحلّ محلّ الأرض وتغدو نسخة شبيهة لها، وكأنّها هي الحقيقة بحيث ينمحي الاختلاف بين الخريطة والأصل ولكن مع انهيار الإمبراطورية ( الأرض ) وبدأت الخريطة بالتمزّق والتلاشي تدريجيا يقول: "**كأفضل مثال مجازي على الاصطناع، حكاية بورخيس borgés**"[2]، وعليه فانّ التجريد اليوم في نظر بودريار لم يعد تجريد خريطة أو نسخة أو مفهوم أو اصطناع إقليم أو كائن مرجعي أو مادّة معيّنة وإنّما نحن بصدد توليد نماذج لواقع بلا أصل وبلا واقع، وهو واقع فوق واقعي، فالواقع الذي يتحدّث عنه بودريار لم يمت موتا انطولوجيا وبشكل مطلق وإنّما موت تصوّر معيّن عنه.

وبالتالي فإنّ عصر الاصطناع ينفتح على تصفية كل النظم المرجعية، حيث استبدل الواقع برموز بديل عنه، أي بعملية ردع لكلّ صيرورة واقعية ببديلها الإجرائي، حيث لم تعد هناك أيّ فرصة أمام الواقع لكي يقع: "**بالأحرى نظام انبعاث مسبق لا يدع أيّ فرصة حتّى لواقعة الموت بالذّات أن تقع، إنّه الفوق – واقعي وقد غدا بمنأى عن الخيالي، وعن كلّ تمييز بين الواقعي والخيالي، فلا يترك مجالا لغير التكرار المداري للنماذج ولغير التوليد المصطنع**

---

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 45.

[2]- المصدر نفسه، ص 45.

**للفوارق"**[1]، فالواقع الفائق يقوم باستبدال الواقع الحقيقي بنسخ مصغّرة تدلّ عليه ولكنّها مشوّهة ومزيّفة تقوم على التضليل والاهانة، إذ يخفي الواقع ويعمل على تلاشيه لصالح واقع آخر مصطنع.

وعليه فإنّ الاصطناع يمارس إستراتيجية خاصّة به تقوم على التضليل والإغواء تهدف إلى خلق الفوضى والاضطراب لدى الأفراد وذلك من خلال إتباع سياسة الافتتان بهذا الواقع المصطنع المفبرك الذي احتكر كل المصداقية والاهتمام، وهنا يمارس الموضوع ( الواقع المصطنع ) لعبة الإغواء والإغراء على الذات "**إذا كانت الذات سابقا تؤثّر في عالم الموضوع، فإنّ الموضوع اليوم يؤثّر في عالم الذات**"[2]، فالإنسان المعاصر أصبح مغروما بالواقع الافتراضي الخيالي الذي يعمل على أساليب الإغواء والجذب والإغراء، وكأنّه يمارس سحرا وجاذبية عليه معتمدا في ذلك على كلّ تقنيات التكنولوجيا المتطورة بمختلف أنواعها وأشكالها وخاصة منها وسائل الإعلام بما فيها من تحريف وتضليل وجذب.

كما يؤكّد جان بودريار على تلاشي الواقع وعلى لا يقينية العالم وحلول واقع آخر مصطنع بديل عنه، فالعالم اليوم أصبح عالم خال من المعنى وغارق في اللايقين واللاحقيقة وهذا ما يعبّر عنه بودريار بقوله: "**لأنّ إستراتيجية التصنّع هي جعل الواقع والوهم شيئا واحدا ... فإذا كان من المستحيل عمليا عزل مسار وإستراتيجية التصنّع بسبب اختلاطه بالواقع فإنّ الواقع بدوره أصبح من الصعب عزله بسبب تحوّله إلى جهة التصنّع**"[3]، فالمصطنع في شدّة التعقيد حيث لا يمكن التعامل معه وفق تحديد معيّن، وبالتالي فإنّ الواقع اختلط بالتصنّع ما جعلنا بالإمكان القول أنّ الواقع بعدما أصبح اصطناعيا أصبح مزيفا ومفبركا وبالتالي أصبح من الصعب فهمه وتحليله ومعرفة إن كان على صواب أم خطأ.

وبالتالي فإنّ مفعول الواقع هو أنّ الافتراضي أو الاعتباري يصنع واقعا فوقيا أو فائقا قائما على التجانس والعددية والمعلوماتية، ابتكار واقع فوقي هو نتاج الرغبة الإنسانية في التحكم في مهمز الواقع، لذلك انهار الواقع وأصبحنا نشهد نقيض ما يدعو إليه الفكر الواقعي، فباسم حقوق الإنسان تفاقمت الانتهاكات الفاضحة وتجلّى الوجه الخفي للإنسان، لذلك أصبح من العسير التفكير في الواقع، لأنّ الواقع هو الذي أصبح يفكر فينا، حيث تحققت الطوباويات وتلاشت الشعارات وطبقت المشاريع والنظريات، وذهب الفكر فيما وراء النهائيات[4].

---

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 47.

[2]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 36.

[3]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 40

[4]- رضوان جودت زيادة : صدى الحداثة، ص 73

ولكي يوضّح جان بودريار فكرة الاصطناع يضرب لنا مثالا آخر عن **ديزني لاند Disney Land** وهي نموذج لكلّ الأشكال المحاكية أو المصطنعة، حيث يرى أنّها بمثابة مدينة تقوم على الخداع والتزييف، وإيهام الناس بأنّها هي العالم الحقيقي حيث تعمل على جذب عقول الناس بمختلف الصور الرائعة وتبهرهم أيضا بمختلف أشكالها الفنية العملاقة والمزيفة، ويبين بودريار أنّ الغرض الذي أنشأت لأجله المدينة هو إخفاء تعويض النقص والضعف الذي بات يشوب العالم الحقيقي لأمريكا لقوله: "**يجري تقديم ديزنيلاند كأنّها خيالية لدفع الناس إلى الاعتقاد أنّ الباقي واقعي، هذا في حين أنّ كل لوس أنجلس وأمريكا المحيطة بها لم تعد زمن واقعية، بل هي من مجال فوق – الواقع والاصطناع، فليس المقصود تمثيلا خاطئا للواقع ( الايدولوجيا )، بل المقصود إخفاء حقيقة أنّ الواقع ليس واقعا، وبالتالي إنقاذ مبدأ وجود الواقع**"[1]، ولا يقصد بودريار أن هذه المدينة حقيقة أو زائفة، بل اعتبرها آلة للتعمية والتضليل غرضها يتمثّل في إعادة توليد وهم الواقع، بحيث يريد هذا العالم أن يكون طفوليا ليوهم الناس أنه عالم الكبار هو في مكان آخر، في العالم الواقعي، وليخفي هذا العالم حقيقة أنّ الطفولة الفعلية في كل مكان وهي طفولية الكبار أنفسهم الذين يلعبون هنا دور الأطفال لخداع الناس حول طفوليتهم الواقعية.

وبالتالي فانّ هدف هذه المدينة ليس فقط الترفيه والتسلية، بقدر ما تهدف إلى إيهام البشر بأنّ أمريكا تمثّل العالم الأقوى والأفضل في كل مجالات الحياة، بينما هي شكل مصغّر عنها يقول بودريار: "**إنّ المظهر الموضوعي لأمريكا يرتسم في كل مكان في ديزنيلاند، حتى في هيئة الأفراد والجموع، وكل القيم ممجّدة بالمصغّرة والرسوم المتحركة ... مديح للقيم الأمريكية، نقل أمثلي لواقع نقيض ... الغرض من ديزنيلاند هو إخفاء حقيقة أنّ البلد واقعي، يجري تقديم ديزنيلاند كأنّها خيالية لدفع الناس إلى الاعتقاد أنّ الباقي واقعي ... إنّ تخيّل ديزنيلاند ليس حقيقيا ولا هو مزيف، بل هو آلة تعمية غرضها إعادة توليد وهم الواقع**"[2]، وعليه فانّ مثال ديزنيلاند الذي يورده بودريار ذو أهمّية كبرى في تبيان فوق – الواقع (الأمريكي المتصالح مع ذاته والذي تسوده القيم الملائكية، ديزنيلاند هو أروع مثال على النمنمة الأمريكية حين تصبح قارة بكاملها مصغّرة في قصور وألعاب وأشخاص متنكرين في هيئة الرسوم التي أبدعها **والت ديزني**، قارّة بكل تناقضاتها ومشكلاتها اليومية ومصائبها البيئية تصبح واقعا فوقيا يحطّم كل المرجعيات (مرجعيات الواقع الأمريكي) من نُظم ومؤسسات وفوارق اجتماعية ومشكلات المخدّرات والأمن والبطالة) لصالح نماذج مقلوبة وقيم منمذجة في ديزنيلاند [3].

---

[1]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 61

[2]- المصدر نفسه، ص 60 / 61

[3]- محمد شوقي الزين : تأويلات وتفكيكات، ص 235

وعليه يتلخّص الواقع الأمريكي في هذه القولبة الفوق – واقعية حتى أصبح من العسير التفريق بين ديزنيلاند وأمريكا نوع من الصبينة حيث تسود الألعاب والأنعام والرسوم المتحرّكة يشارك فرحها الكبار)، هذه الفرحة العارمة التي تغمر الواقع الأمريكي في النمنمة الديزنيلاندية لا تختلف عن الهاجس أو الرعب الذي تصوّره السينما بأجهزتها السمعية البصرية في سبيل تصوير المخاطر المحدقة بالقارة الأمريكية[1].

ومنه يذهب بودريار إلى اعتبار أنّ الواقع المصطنع المتمثّل بهذه المدينة الخيالية، والتي تمثّل في الحقيقة بنظره نموذجا مصغّرا من أمريكا، ومن قيمها وأفكارها، وبالتالي يهدف بودريار إلى التأكيد بأنّ عالم الاصطناع – عالم فوق الواقع – يقوم على النمنمة والنمذجة والتصغير.

وعليه فانّ بودريار يرى أنّ الواقع المصطنع لم تكن صوره وتمثيلاته مأخوذة بنمط واحد، بالطبع نتيجة لتطور الوعي الإنساني من جهة، وتطوّر التقنية من جهة أخرى ولذلك نجد بودريار يقرّر ثلاث تراتبيات أو درجات للمصطنع يحدّدها كما يلي:

1/ **مصطنع طبيعي**: وهو على علاقة بالطبيعة، وقائم على الصورة والتقليد والتزوير، وهو منسجم وتفاؤلي يقول بودريار: "**مصطنع طبيعي... منسجم وتفاؤلي، يستهدف إعادة الطبيعة على صورة الله أو تأسيسها المثالي**"[2]، فهذا النوع من الاصطناع يقوم على تقليد الواقع ليس كما هو إنّما يدخل عليه تغييرات ويقوم بتزويره ولكنّه مع ذلك يبقى منسجما معه، ويسعى إلى الرقي به نحو درجة المثالية.

2/ **مصطنع منتج**: إنتاجي، يقوم على الطاقة والقوة وتجسيدها بالآلة، وفي كل نظام الانتاج لقوله: "**مصطنع منتج، يقوم على الطاقة والقوة وتجسيدها بالآلة**"[3]، فهذا المصطنع يتمثّل بسيطرة الآلة وما تقدّمه من قوة وطاقة وإنتاج في زمن العولمة، والتي تسعى إلى تقليص المسافة بين الواقع والخيال، بحيث يتم إسقاط الإنتاج الواقعي من خلال الآلة المتطورة وهنا تفقد العلامات قدرتها على الإشارة إلى الطبيعة بل تقتصر على الإنتاج البشري من آلة وطاقة وعمل فنّي وصناعي.

3/ **مصطنع الاصطناع**: وهو القائم على الإعلام، والرقمية والشمولية، والتي تعدّ ما فوق واقعية، وتهدف إلى التحكّم الشامل يقول بودريار: "**لم يعد من وجود للواقعي ولا للخيالي إلاّ بحدود ضيقة ... والحال فبدل نظام المصطنع النظير للآخر، ثمّة اتّجاه نحو ابتلاع هذه المسافة**"[4]، فهذه المرحلة تقوم على الشيفرة والنموذج وتعتمد على

---

[1]- محمد شوقي الزين : تأويلات وتفكيكات: ص 235 / 236

[2]- جان بودريار : المصطنع والاصطناع، ص 195

[3]- المصدر نفسه، ص 195

[4]- المصدر نفسه، ص 196

التقنيات التكنولوجية الرقمية في مجال الشـــبكة المعلوماتية الالكترونية ومجال الإعلام والانترنيت من أجل التحكّم في الواقع بمختلف مجالاته.

وعليه فانّ الاصـــطناع عمل على تلاشـــي التمييز بين الحقيقي والزائف، ما جعل بودريار يؤكّد بأنّ العالم الافتراضـــي خال من المعنى وخال من القيم. وبالتالي فانّ كل حقائقه ووقائعه زائفة ومفبركة يقول بودريار: "**انتهت العلاقة المثالية بين المفهوم والواقع، إذ تمّت مجاوزتها تحت ضـغط تقني ومعرفي هائل لصـالح اسـتقلالية الافتراضـي الذي تخلّص من الواقع وانطوى على ذاته وتحوّل إلى إســـتراتيجية هذيانية لا نهائية، لقد تحوّل الواقع إلى ظاهرة غريبة، إلى إســـتراتيجية افتراضـــية، إلى وهم جذري**"[1]، وهذا يدلّ على أنّ التكنولوجيا دور كبير في خلق التصـــنّع (النسخ المزيفة والافتراضية)، الذي يعمل على قطع الصلة بين الحدث والواقع فيتركه بلا مرجع ولا أصل وبدون جذور ينتمي إليها، ويخلق نماذج تتحكّم بالحدث وبالواقع، وفي هذه النماذج تتلاشى الأسباب والعلل وتفقد ارتباطها بالنتائج وتخلق أحداثا افتراضية، فينتقل الحدث من الواقع إلى الخيال، ومن الحقيقي إلى الزائف[2].

وينتهي جان بودريار في تفسيره للاصطناع إلى تلاشي مفهوم الواقع الحقيقي، الأمر الذي أدّى به إلى التساؤل عن نهاية الإنســـان ككائن واقعي لقوله: **هل هي نهاية الإنســـان ككائن واقعي؟ حتّى نجيب مباشـــرة على الســـؤال المطروح... بالإمكان القول إنّنا أصـبحنا واقعيين أكثر فأكثر، بل إنّنا نعاني من قدر زائد ومبالغ فيه من الواقع**[3]، فالواقع إذن في نظر بودريار لم يمت موتا كلّيا إنما هو توسـيع لمفهوم الواقع ليشـمل الوهم والزيف والافتراضـي، وهذا ما أدّى إلى انهيار مبدأ الواقع.

فالواقع إذن اتّســـعت دائرته ليشـــمل كل جوانب الحياة وكل ماكان يتم عزله ســـابقا من أحلام ويوتوبيات وأوهام... وهذا إنما راجع إلى دور التكنولوجيا ووسـائل الإعلام ومفاهيم العالم الافتراضـي، إلى الحدّ الذي يجعل الواقع مفرطا في واقعيته، حيث جعل جان بودريار ما توصّلت إليه أمريكا من تطوّر مذهل في العالم الافتراضي أنّ أمريكا هي التجســـيد الفعلي والحقيقي للواقع المفرط لقوله: "**أمريكـا ليســـت لا حلمـا، ولا واقعـا، إنّهـا واقع مفرط – hyperrealite، إنها واقع مفرط لأنّها يوتوبيا تُعاش منذ البداية باعتبارها متحقّقة، كلّ شيء هنا واقعي، براجماتي، وكل شـــيء يجعلك تحلم، ربّما لا يمكن لحقيقة أمريكا أن تظهر إلاّ لأوروبي، لأنّه وحده من ســـيجد هنا الشـــبيه**

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 14

[2]- محمّد شوقي الزين : تاويلات وتفكيكات، ص 215 / 216

[3]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 78

**simulacre الكامل، شبيه المحايثة والنسخ المادي لكل القيم"**[1]، فالواقع في نظر بودريار لم يتلاشى إنما أصبح مفرطا في واقعيته بمعنى أنّه يحمل في ثناياه كل شيء، كل الاختلافات والتمايزات وكل من كان لا ينتمي له من أحلام وأوهام ويوتوبيات وأنّ أمريكا تعيش هذا الواقع بالفعل الذي يحاكي جميع قيمها ومبادئها.

وعليه نستنتج أن ما توصّل إليه بودريار من خلال تحليله لأطروحة موت الواقع أنّنا اليوم أمام عملية قلب للوقائع والأحداث وتزييفها، وعملية نسخ وقائع وإلصاقها في مواضع مغايرة، هدفها ممارسة فعل التضليل والتمويه وتوجيه الرأي العام الخارجي في اتّجاه مغاير لما يحدث على أرض الواقع.

وعليه فانّ العالم الافتراضي من خلال صوره وممارسة لعبة الخداع والمكر، يمارس فن صنع واقع آخر غير الواقع الفعلي"وهو **الواقع المفرط**"بتعبير جان بودريار.

## رابعا/ أسس أطروحة موت الواقع والفكر الجذري للخلاص البودرياري

عمل جان بودريار على تحليل الواقع المعاصر بمختلف مجالاته مؤكّدا أنّ الواقع الذي يعيشه الإنسان المعاصر هو واقع مزيّف أي مشوّه، واقع لا يمت بصلّة للواقع الفعلي والحقيقي، الذي عشناه قبل سقوط جدار برلين ... هذا الواقع، كان واقع الوضوح والتوازن الأيديولوجي بين الشرق والغرب، وبين واقع النفي والأطروحة ونقيضها، واقع تجاوز البنيات التقليدية الهشّة والصراع من اجل تحديد دماء الحياة التي تعني حياة الثورة والتغيير والحرية وهذه هي المعطيات الأساسية التي تقوم على أساسها أطروحة الفكر الجذري لجان بودريار والتي خصّص لها كتابا فريدا عنوانه (**الفكر الجذري – أطروحة موت الواقع–**).

وعليه فانّ بودريار عمل في كتابه هذا على النقد الجذري والعميق لواقع العولمة وما توصّل إليه العالم المعاصر حيث يحمل هذا النقد في طياته نوعا من التأسيس الفلسفي الثوري المأمول والمرغوب فيه، حيث يعتبر هذا الكتاب بمثابة رؤية نقدية جريئة لواقع بشري متحكّم فيه، من طرف نظام آلة القوة العالمي الاستهلاكي، الشيء الذي يفرض علينا رفض هذا الواقع المزيّف، المنتصر لفكر الأقوياء والأغنياء على حساب فكر وحلم الضعفاء والفقراء وبالتالي فهو واقع مرفوض ومهيمن وطاغ، يستدعي من الشعوب المنتمية إليه، نهج ثقافة تشديد الصراع وسلك أسلوب المقاومة بجميع تجلياتها، من أجل ردّ التوازن لمنطق التاريخ، وأيضا رد الاعتبار لما هو إنساني وقيمي في هذا الواقع الإنساني المفتقد في واقع اليوم[2].

---

[1]- جان بودريار : أمريكا، ص 27

[2]- محمّد بقوح : قراءة في كتاب الفكر الجذري – أطروحة موت الواقع – لجان بودريار، الحوار المتمدّن، العدد 3793، 19 /2012/07، الساعة 08:03

ويمكن تصنيف أطروحة جان بودريار حول موت الواقع ضمن فكره الجذري، ولا يمكن عدّها فلسفة نقدية وذلك لانّ الفكر الجذري يفترض وهم العالم، ويعترف بالوهم والتضليل ويولّد الإحساس بفوضى العالم، بينما الفكر النقدي يقوم على مبدأ الواقع ووجوده كواقع قابل للفهم سواء تمّ تحليله أم لا، لهذا فانّ وظيفة الفكر في نظر بودريار ليست تحليل ونقد العالم إنما فضح الوهم الكامن فيه، وعن هذا يقول بودريار: "**ولأنّ الواقع وهم كامل، فعلى كل فكر أن يفضح الوهم، لهذا الغرض، على الفكر أن يتقدّم في الخفاء دون أن يتحوّل إلى أداة تحليلية أو نقدية فالعالم هو ما يلزمه تحليل ذاته، والعالم هو الذي عليه كشف ذاته كوهم**"[1]، فالفكر الجذري يعمل على تدمير أسس الواقع والثوابت المعرفية السائدة وشبكات الوجود، حيث يرفض بودريار أن ينخرط ضمن نظرية محدّدة في التدمير تؤسّس لحلول جديدة لأزمة الواقع ومأزق المعنى، مبرّرا ذلك بانّ الفكر لا يحتاج إلى تدمير الواقع، لأنّ الواقع قد انهار أصلا وتحلّل يؤكّد ذلك بقوله: "**لسنا في حاجة لأن يدمّر الفكر الواقع في عصر انتهى فيه الواقع وتحلّل ومارس على ذاته تدميرا استراتيجيا لا رجعة فيه، إنّ ما هو مطلوب من الفكر هو تتبّع كيف أنّ الواقع دخل مرحلة تحلّله الذاتي والكشف عن مسارات التحلّل وأشكال الانهيار**"[2]، وبالتالي فانّ فكر بودريار يحتل موقعا خاصا داخل الحقل الفلسفي والمعرفي المعاصر، حيث ينخرط بودريار بشكل سرّي في الدعاوى الكبيرة للفت الانتباه للانهيارات الهائلة والمتسارعة في بنية الواقع، وهي الانهيارات التي تظهر في زحف اللايقين واستحالة التأكّد والتنبؤ ونهاية البناء الثابت وانتفاء التمايزات والحدود بين الأشياء وتحلّل المراجع والأصول وهيمنة الخلط والغموض والضبابية المعرفية والوجودية والاجتماعية والسياسية التي بدأت تحلّ محلّ الواقع وتصبح أكثر واقعية منه[3].

وبالتالي فانّ فكر جان بودريار عبارة عن فكر تحليلي للانهيارات التي تهز العالم، كما أنّه يفتح المجال لتأويلات وتفسيرات أعمق للأحداث والواقع، كما تعدّ أطروحته استمرارية من مقولة موت الإله حسب نيتشه، إلى موت الإنسان، لينتهي إلى موت الواقع يقول: "**لقد مات ذلك الواقع الذي كان الإنسان بموجبه يميّز بين الكاذب والصادق، الواقعي والخيالي، الحقيقي والزائف، الإلهي والشيطاني، الجميل والقبيح، اليساري والرجعي لم تعد تتوفر على معيار أو مقياس أو إطار أو مرجع أنطولوجي أو قاعدة ابستمولوجية أو ضوابط أخلاقية نهائية أو يقينيات دينية تصلح للتمييز بين الأشياء ورسم الحدود وتحديد المسارات وتثبيت الأسماء، وضبط الآفاق وطرد الأشباح والأوهام والتناقضات، ولم يعد لا من الممكن ولا من المقبول معرفيا ولا أخلاقيا القول بوجود عالم واقعي**

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 15

[2]- المصدر نفسه، ص 06

[3]- المصدر نفسه، ص 07

**وحقيقي ونهائي ومتمايز كلّية عن الاستراتيجيات الخيالية وصناعات الزيف والخلط والوهم والتداخل"**[1]، وهنا يتّضح أن بودريار ينتقد كل الفلسفات السابقة التي تؤكّد على إمكانية وجود الواقع ويعلن أنّ أطروحته الجديدة والمتمثلة في موت الواقع.

وعليه فانّ العصر الجديد أو كما يسمّيه بودريار بعصر الصورة وهيمنتها والتي تعمل على تحريف الأخبار وتفتقد المصداقية فيما تبثّه لقوله: "**نأسف أن يكون الواقعي قد اختفى بذريعة أنّ كل شيء يمرّ عبر الصورة**"[2]، وعليه فإنّ الواقع قد مات والصورة هي من ساعدته على ذلك وبالتالي يمكن القول أنّ جان بودريار في تحليله لأطروحة موت الواقع يلجأ إلى عدّة أدوات في محاولته الخلاص من هيمنة النظام العالمي والعولمي بمختلف مجالاته وسياسته التضليلية والزيفية وهذه الأدوات هي **الباتافيزياء، الإرهاب الرمزي، والعدمية، والإفراط حدّ الإنبجاس، والفكر الجذري، وكشف الخدائع.**

وقد تشكّل هذه الوسائل نوعا من التداخل، نعم، فالإرهاب الرمزي قد يكون مرافقا للإفراط ومنتجا للعدمية وقد تكون العدمية مفضية للإرهاب وهذا مع أسلوب كشف الخدائع، وكل ماسبق يحتاج الى التحرّر من هيمنة المصطنع بواسطة الباتافيزياء، والمراد من التنبيه لهذه المحاور هو لغرض الإفادة في صفّ مشروع للإنعتاق والتحرّر بمعية نصوص بودريار، لا أن نتصوّر أنّه يستعمل التشخيص والنقد والتحليل لغرض المتاهة والتضليل هو الآخر[3]، وعليه فانّ بودريار يشخّص الفكر الجذري ويعزوه إلى مكامن الخلل في السياسي والإيديولوجي في كونهما فشلا في استيعاب دور الفعل الكتابي والنقد الساخر في المجال العام وإمكانية صنع الرأي العام بقوله: "**إنّ الفكر الجذري ليس فكرا للتيئيس، وإذا ما اعتقدنا ذلك فسنكون قد سقطنا في سوء فهم بالغ، إنّ مأزق النقد السياسي للخطاب هو أنّه لا يعير أية أهمّية للكتابة وفعل الكتابة والقوة الشعرية والساخرة والتلميحية ولا لإستراتيجية اللعب مع المعنى، ومأزق النقد الأيديولوجي هو في كونه لا يرى أنّ العالم هو بالذات اختفاء للعالم، لا النقد الأول ولا النقد الثاني قادران على رؤية أنّ المعنى هو دوما شقي، وانّ التحليل شقي – بما أنّه وُلَد من رحم الوهم النقدي، ولكن اللغة دوما سعيدة حتى وان حالت على عالم بلا وهم وبلا أمل وهذا بالذات هو تعريف الفكر الجذري، معرفة سعيدة وفهم بلا أمل**"[4].

---

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 08

[2]- جان بودريار : التبادل المستحيل، ص 162

[3]- علي عبود المحمداوي : جان بودريار في نقض الفائض الصوري وعنف العالمي، ص 1316

[4]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص 16، 17

ومن هنا ينبثق الأس الأول لأركان المربع البودرياري في الخلاص، إنّه الفكر الجذري الذي يحمل مضـــامين التخلص والتحرر من أفكار النهايات الأيديولوجية، فهو فكر بلا أمل لكنه يبعث السعادة لقوله: "**بلا أمل لأننا أمام إستراتيجية لا تتعلق بكشف الوقائع وقراءته ونقده بعد تحليله، إننا أمام زيوفات فلا ينفع ممارسة التكتيك النقدي التقليدي تجاهه، فعلى العكس من الفكر النقدي القائم على أســاس وجود الوقائع كعالم موضــوعي قابل للفهم، يقوم الفكر الجذري على أطروحة وهم العالم ... إنّ الفكر الجذري بحث في خواء وهم امتلاك العالم والأطروحة الجذرية متعلقة دوما بلا واقعية الوقائع**"[1].

كما يجعل بودريار من **الباتافيزياء**[2]، المخرج الأســاس من وهم الواقع ومن الخلاص من الإفراط في الواقع ويقدم حول ذلك مثالا عن انهيار الاقتصاد وتهشمه أمام موت النظام لقوله: "...**إنّ حيلة النظام هذه، حيل مصطنع موته، والتي بها يبقينا أحياء وهو يمتص منّا كل معرضـــة ممكنة، لا يمكن مواجهتها بغير حيلة امكر منها ... وحدها باتا فيزياء المصـــطنع يمكنها إخراجنا من إســـتراتيجية اصـــطناع النظام ومأزق الموت حيث يحتجزنا**"[3]، وبالتّالي فانّه بالباتافيزياء يمكننا إنشاء نوع من المجال الإنساني في مقابل التقني، الإنساني مقابل الافتراضي، والتخيّل فوق الواقع هذا قد يحجم دورنا ويحصـــرنا في خيال الخيال، إلاّ أنّ بودريار يلحّ على هذا المنهج باعتباره الدافع باتّجاه ســـلوك الإفراط لدفع النظام للإنبجاس ثمّ الانفجار والخلاص.

وفي حال النظر إلى الواقع وأحداثه المعاصرة يتّضح أنّ العنف هو ميزة هذا العصر، فبدلا من أن يتراجع فإنّه قد تحوّل إلى كيفيات جديدة واستخدام آليات جديدة لا مثيل لها في الشراسة والضراوة، فلم يعد عنفا صادرا عن دول وطنية ومركزية كالســابق بقدر ما غدا نزاعات طائفية ومذهبية وعرقية ودينية، وأحيانا تابعة لأهداف فردية أو مصــالح اقتصادية معيّنة تديرها الشركات الكبرى التي تتحكّم بها موجة العولمة، وتستفيد من الثورة التقنية الحديثة، الأمر الذي دعا الكثير من المفكرين إلى القول بأنّ هذا العصر هو عصر العدمية بامتياز.

يكشف فيه الارهاب العالمي عن صفة العنف المعاصر الذي يتميز بأنه جنوني ولا يدعي أي حقيقة أو مشروعية وليس له غاية أو معنى أو هوية يقول بودريار: "**نحن نعيش في وضع جديد بالنسبة إلى الأشكال السابقة من العدمية**

---

[1]- جان بودريار : الفكر الجذري، ص15

[2]- الباتافيزياء pataphisique : ابتكر هذه العبارة الكاتب الفرنسي ألفرد جاري Alfred Jarry وعرفها بأنّها علم الحلول الخيالية التي تعطي رمزيا لملامح الكائن خصائص الأشياء الموصوفة افتراضيا، ومعناها اللغوي الحرفي ( تبعا لاشتقاقها من اليونانية ) ماهو قريب مما هو بعد الفيزياء، أي قريب ممّا يسمّى الميتافيزياء، واعتبر جاري في روايته مأثر وآراء الدكتور فوستول أنّ الباتافيزياء هي دراسة الظواهر الخاصة والاستثنائية والظواهر العارضة أو المضافة (لظواهر أساسية ) ( جان بودريار : المصطنع والإصطناع، ص 246)

[3]- جان بودريار : المصطنع والإصطناع، ص 232

... **الذي يطابق تدمير نظام المعنى**"[1]، وعليه ففي المقابل من ذلك ومن اجل الخلاص يدعو جان بودريار الى ضرورة الخروج من هذه الأزمة والخلاص منها، لكن هذا الخلاص ينبغي أن يكون تهديميا وتفويضيا حيث لايدع لما هو قائم من تسويغ لوجوده، وهذا الخلاص يحمل في طياته شكل جديد من العدمية والعنف لكّنه عنف رمزي في مقابل العنف الحقيقي يقول بودريار: "**إذا كانت العدمية تعني أن نوجه، لأنظمة الهيمنة البالغة درجة غير محتملة، سهم السخرية والعنف الراديكالي، هذا هو التحدي المطلوب من النظام أن يستجيب له بموته بالذات، في هذه الحالة أنا إرهابي وعدمي على المستوى النظري ... فالعنف الرمزي، لا الحقيقة، هو الوسيلة الوحيدة المتبقية لنا**"[2]، وعليه فإنّ العدمية التي يدعو إليها بودريار هي عدمية ضد النظام، وهذا ما يصف به نفسه، لكن قد لايتحقق ذلك الانبجاس المطلوب عند بودريار، لأنه من الممكن أن يعي النظام هذا الحيل. فتصبح حينها الأمور عصبية على الحل، لأنّ النظام يواجه عدمية **الراديكالية الفعالة بعدميته، عدمية التحييد، فالنظام عدمي هنا أيضا، بمعنى أنه قادر على قلب كل شيء في اللامبالاة، بما فيه ما ينكره**[3].

وعليه يبقى لنا أن نعود حينها إلى إستراتيجية الإفراط لان أي تصنيف أو مدلول، وأي نمط للمعنى ... يمكن تدميره بمجرد رفعه إلى الدرجة القصوى، ما يؤدي إلى جعل أي حقيقة تبلغ معيارها للحقيقة، وتفقد كل معناها[4] وهكذا يدعونا بودريار إلى الاستغراق بالاستهلاك إلى مستوى تفجير النسق الاقتصادي، والتشبه يعمل العنف الرمزي العالمي حد خلق رموز عنيفة لهدمه، وتتقيه المنتج الإعلامي إلى هامشيته ولا دوره بإفراطنا في التماهي معه على أنّه زيف الزيف، وصور الصور.

إنها محاولات في الخلاص، هكذا تبدو استراتيجيات بودريار، إلاّ أنها تحمل في طياتها الكثير من الإشكالات فهو قد يطلب منا في أكثر من مرة الانصياع لما يجب الانفكاك منه والتحّرر من كبته لأفعالنا الحرة والإنسانية، وهو قد يسوغ في مضامينه الكثير من أعمال العنف وان كان يركز في أكثر من مرة على الرمزي منها دونما الفعلي[5]، وعليه يمكن القول أن بودريار يقدّم فكرا جديدا بإمكانه الخالص من ما يتوصل إليه العالم المعاصر، ألا وهو **الفكر الراديكالي**، فهذا الفكر في نظره فكر غريب عن الواقع، فيما وراء المحسوس والمعقول لكّنه لا ينكر مفهوم الواقع الذي ينكب على نقضه وتقويض مرآته الناصعة، دليل الانعكاس والتطابق والتأمل والحضور، إلى شظايا مبهمة تعكس واقعا

---

[1]- جان بودريار : المصطنع والإصطناع، ص 238

[2]- المصدر نفسه، ص 242- 243

[3]- المصدر نفسه، ص243

[4]- جان بودريار : ذهنية الارهاب، ص 181

[5]- علي عبود المحمداوي : في نقد الفائض الصوري عند جان بودريار، ص 1319

مصغّرا ومنمنما، مجرّد عرض ينتابه الزوال أو التبدّل والانقسام والتبعثر، وعليه فان الفكر الراديكالي غريب عن انحلال العالم في دلالة واقع موضوعي يسهل تفكيكه أو قراءته، فهو فكر لا يفكّك وإنما يشكّك في المفاهيم والأفكار على غرار اللغة الشعرية تجاه الكلمات والقوالب اللفظية[1]، وعليه فإنّ بودريار ينتمي فعلا إلى فكر ما بعد الحداثة لأنّ ما يصبو إلى ممارسة النقد وإنما تعاطي النقض ولا يهدف إلى نقد النقد أو النقد المضاعف وإنما ممارسة القلب والتأرجح وقراءة ما لم يقرأ بالانفتاح على المستبعد والغريب"**قد يكون فكر بودريار فكرّا ديكارتيا لكن دون الوضاحة والبداهة وينغمس أكثر في العتمة والاحتمال ويسترجع ذلك العفريت الذي استبعده ديكارت من عقلانيته وسبب الزلل والشطط والشك الراديكالي أمام الشك المنهجي ونور البداهة ووضاحة اليقين**"[2]، وفي الأخير نستنتج حول تحليلنا لأطروحة موت الواقع عند جان بودريار ما يلي:

1/ تؤكد فلسفة موت الواقع عند جان بودريار والتي هي إحدى فلسفات ما بعد بالحداثة على نفي وجود الواقع لتؤكد انّه انتقل إلى عالم افتراضي خيالي.

2/ صعوبة نقد زيف وتضليل الواقع الافتراضي، ما دعا بودريار إلى القول بضرورة القدرة على التكيف والعيش في كنفه بدلا من التعلق بالمقولات الحداثية التي كانت تؤمن بالعقل وبوجود الحقيقة.

3/ يذهب بودريار من خلال تحليله للواقع المعاصر انّه واقع ينشر فيه عنف كبير يستحيل الوقوف في وجهه وهو عنف افتراضي ومعولم يتحكم به الاقتصاد الرأسمالي للعالم، بحيث تنسلخ عنه كل هوية أو غاية، إلى درجة أصبح يشبه فيها حالة من العبث واللامعنى، لأنه منطق بلا غاية ولا منطق، وهو العنف الذي يجسّد حالة القلق القصوى التي تعانيها الحضارة المعاصرة.

4/ يقدم بودريار فكرا جديدا يسمى بالفكر الجذري أو الفكر الراديكالي وهو مختلف عن الفكر النقدي حيث أن الواقع لم يعد سوى عالم افتراضي تغيب عنه مقولات الحقيقة والعقل واليقين، ويستبعد عن التحليل والنقد، فاذا كان الفكر النقدي يعترف بالمعنى ويرفض اللامعنى، فان الفكر الجذري يعترف باللامعنى وبالثنائيات كواقع وكزيف.

5/ عملت أيضا أطروحة موت الواقع عند جان بودريار على خلق واقع جديد وهو الواقع الفائق، والذي ينقل الفكر من التفكير بالواقع الحقيقي إلى خلق أفكار افتراضية تؤثر في تفكير الفرد وفي قيمه وفي نشر العنف الذي باتت تزداد وتيرته مع انتشار وسائل الاتصال المختلفة.

---

[1]- محمد شوقي الزين : تأويلات وتفكيكات، ص 254/249

[2]- المرجع نفسه، ص 249

6/ لقد أدى موت الواقع إلى انهيار كل القيم الأخلاقية، وازداد انتشار العنف بكل أشكاله ووسائله المتطورة فمع انتشار وسائل الإعلام والاتصال والشبكات العنكبوتية التي تبثّ الكثير من الأفكار التي تعلّم أساليب العنف وتزيد من سعة انتشاره، حيث ابتعد النقد الأخلاقي عن ساحة العنف نظرا لتغيّر مفهوم القيم الأخلاقية.

وأخيرا يمكن القول أنّ كل فلسفة جان بودريار تعمل على تحليل الوضع المعاصر وما توصّل إليه من خلال انتشار ظاهرة العنف التي مسّت بالقيم الأخلاقية للأفراد، فمن خلال موت الواقع انهارت كل القيم الأخلاقية .

كما ينفرد جان بودريار في أطروحاته بتحليل العالم المعاصر بأطروحة جديدة أو مفهوم جديد يصف من خلاله الوضع الحالي وهو مفهوم الواقعية المفرطة التي يرمي بها إلى أنّ الواقع الافتراضي بات يتحقّق فيه كلّ شيء حتى يغدو أكثر قابلية للتصديق من الواقع ذاته، فالواقع في نظره قد نمى وتطوّر واتّسع ليشمل كل ما هو غريب عنه من أوهام وخيال وافتراضي إلى الدرجة التي يصعب فيها التمييز بين الحقيقي والمزيّف.

# خاتمة

وفي الأخير يمكننا القول أنّ جان بودريار استطاع من خلال أطروحاته أن يقدّم خطابا ما بعد حداثيا يقوم على التحليل والنقد والهدم من أجل التأسيس لمنظومة القيم، حيث قام بتحليل وتفسير أزمة القيم الراهنة جاعلا من مشكلة العنف، الإشكالية الرئيسية التي يعاني منها العالم المعاصر والتي ساهمت في إحداث أزمة في القيم.

وعليه وبعد العرض الذي تناولته فصول البحث لتبيان آراء بودريار حول مشكلة القيم وأزمتها نصل في الخاتمة إلى عدّة نتائج تمخّضت عنها، ومن أبرزها ما يلي:

عمل جان بودريار باعتباره فيلسوفا ما بعد حداثي على تحليل فكرة الحداثة باعتبارها ظاهرة المجتمع المعاصر وأنّها الفترة التي توصل فيها إلى أوّج الحضارة وقمّة التطور التكنولوجي والتقني حيث اعتبر أنّ الحداثة ولدت في أمريكا وهي فقط التي تعيش هذه الفترة، وعليه فإنّ كل أساطير الحداثة اليوم أمريكية، والحداثة الحقّة متواجدة في أمريكا بمختلف مظاهرها وقيمها (قيم العقلانية وقيم الحرية وغيرها من القيم)

يصف جان بودريار الوضع المابعد حداثي بالحال الواقعي المفرط، حيث يرى أنّنا نعيش في فلك من الظواهر الخيالية أو المخادعة، وانّها عصر اللايقين والظّن والشك والنهايات وتجاوز قيم الحداثة وعليه فإنّ زمن ما بعد الحداثة في نظره هو زمن الإفراط وزمن طغيان التقنية واستقلالية الإفتراضي.

وينفي جان بودريار أن تكون ما بعد الحداثة هي سبب انهيار القيم، إنّما قامت بتفكيك القيم الحداثية السابقة وظهرت قيم ومفاهيم جديدة مثل: العابر والعرضي وظهور ثورات وتغيّرات في الأسلوب والموضة، وتغيّر أساليب الكتابة وظهور عادات جديدة.

عمل أيضا جان بودريار على تحليل مفهوم القيم بمختلف مجالاته (السياسة، الإقتصاد، في الإعلام والعولمة، في الفن) وذلك من خلال انتقاده للأوضاع السائدة خاصة في الوسط الغربي – الامريكي – بوجه التحديد، حيث يرى أنّ الأزمة التي يعيشها المجتمع الغربي هي أزمة قيم وذلك بانتقاده التكنولوجيا الحديثة بمختلف أنواعها ومدى تأثيرها على القيم الإنسانية وتتلخّص نظرية بودريار في مجال القيم في نقاط عديدة هي:

1/ نقده للنظام العولمي وسياسته الردعية.

2/ نقده للنظام الرأسمالي وسياسته الإستهلاكية.

3/ النظام الإعلامي وسياسته الزيفية.

4/ نقده للتكنولوجيا والتقنيات الإفتراضية وانعكاساتها على الإنسان.

عمل جان بودريار بربط أزمة القيم المعاصرة بإشكالية العنف حيث اهتم بهذه المسألة في مختلف مقالاته، حيث حدّد أنواعه وخلفياته، وربط العنف بمشكلة الإرهاب وبين أهم الأحداث التاريخية التي حدثت في الغرب كأحداث

11 سبتمبر وحرب الخليج وغيرها من المظاهر الإرهابية وعن سيطرة النظام الغربي، وكما اهتم أيضا بنقد ملامح الحضارة المعاصرة بشتّى أنواعها في مجتمع ما بعد الحداثة وما أفرزه من علاقات استهلاكية، فالعنف عند بودريار بصفة عامة إنّما يصدر بنظره عن بطش النظام المسيطر وهيمنته مؤكّدا أنّ النظام الذي يعتمد على الهيمنة والعنف يستدعي العنف كرد فعل مقابل له، ويولّد العنف المضاد، حسب مبدأ الفعل وردّة الفعل.

العنف في نظر بودريار هو أحد خصائص المجتمع اليوم وفقا لجان بودريار، حيث يمثّل جزءا أصيلا من الحياة السياسية والحياة الإجتماعية وكذلك الاقتصاد والأخلاق، حيث ينتج هذا العنف عن الافراط في استخدام القوّة والسيطرة والذي يؤدّي الى خلق عنف مضاد يؤثّر في القيم وسلوكيات الأفراد.

يذهب بودريار إلى اعتبار انّ التقنية هي السبب في إحداث أزمة في القيم، وأنّها غيّرت في العديد من المفاهيم ليس في الحياة فقط وإنّما غيّرت أيضا في مفهوم الموت والجنس وفي الفكر وعليه فإنّ المشروع التقني في نظر بودريار هو مشروع لا إنساني وهو متّجه نحو الغاء كل ما هو إنساني ومفرط في الإنسانية في داخلنا والمتمثّلة في رغباتنا وحالاتنا العصابية وعيوبنا وأحلامنا، جنوننا ووعينا وحتى جنسانيتنا، فالتقنية حطّت من قيمة الإنسان المعاصر حيث أصبح أقلّ شأنا من الآلة ومن الإنسان في حدّ ذاته.

فالحضارة المعاصرة أصبحت من خلال التطوّر التكنولوجي والتقني تشير في صورتها إلى العنف حيث أصبح الإنسان يعبّر عن شراسته وعدوانيته وهو في قمّة التطوّر والرقي حيث استغرقت التكنولوجيا كلّ القيم العليا.

يتميّز بودريار بالمقاربة التي وضعها بين الذكاء الاصطناعي والاستنساخ الجيني، حيث أنّ كلّ المجال المعلوماتي والتكنولوجي ليس سوى رغبة في الاختفاء خلف مقابله الذي يمثّله في المجال الافتراضي، بحيث يمحي الواقع ويخلّد نفسه في واقع آخر مغاير يصطنعه هو ويتعلّق به، وكذلك فالاستنساخ الذي يحاول أن يوجد حلّا لمشكلة الجنس والتكاثر، ويخلّد النوع بطريقته عوضا عن التكاثر الطبيعي من أجل انهاء حالة الخوف من الموت والانقراض. كما يذهب بودريار أيضا الى اعتبار أنّ التقنية عملت على تغيير مفهوم الواقع والحقيقة، فالتلفاز والانترنيت مثلا يسعيان إلى قولبة القيم والسلوك على حساب الأفكار والإيديولوجيات الكامنة وراء هذه البرامج وذلك بالسعي إلى الغاء الحس النقدي لديه، فيندفع للاهتمام بما هو آلي ومؤقّت مهملا التفكير، بمستقبله والتخطيط له من خلال قدرته على مخاطبة الوجدان التي توظف في وعيه أفكار غير متطابقة مع الحقيقة والواقع.

كما تعمل التقنية أيضا على التأثير في القيم الجمالية للفن حيث يصيب جان بودريار بنقده للفن المعاصر في زمن الاصطناع والافتراضي، بأنّ جلّه قد غدا فنّا تافها وسطحيا، وتمّ وسمه بالصبغة الجمالية بحيث تحوّل فيه الفن الراقي

الى فن مبتذل وتافه ورديء، فالفن المعاصـــر في أغلبيته يدعو الى الإغواء الذي يبتعد عن كل المعايير والضـــوابط الأخلاقية.

فالفن في نظره حاد عن غايته والمتمثّلة في رسـم الواقع الحقيقي ونشـر القيم الايجابية التي تسـاهم في بناء الفرد والمجتمع والحضـارة حيث أصـبح الإصـطناع اسـتراتيجية خاصـة وأصـبح يقوم على التضـليل والإغواء والفبركة واحتكار المصداقية والاهتمام كما أصبح يهدف الى خلق الفوضى والإضطراب لدى الأفراد.

يذهب بودريار أيضا إلى القول أنّ الإنسان المعاصر اليوم يعيش نمطا اجتماعيا جديدا يتمثّل فيما يسمّى بالنزعة الاسـتهلاكية حيث تحوّل المجتمع من مجتمع صـناعي الى مجتمع اسـتهلاكي بامتياز، فالمجتمع الاسـتهلاكي يأثّر بشـكل كبير على جوانب الحياة المختلفة في الفن والسـياسـة والاخلاق والقيم، بحيث يتحوّل كلّ ما كان له قيمة الى سـلعة قابلة للتسـويق والاسـتهلاك وينتفي عنها معناه الحقيقي ممّا أصـبح الإنسـان المعاصـر في ظلّ التكنولوجيا والتقنية بصـفة عامّة إنسان استهلاكي لهذه التقنيات بالدرجة الاولى، وهذا الإستهلاك عاد عليه بالنقمة أكثر من النعمة حيث أصبح الإنسـان في حالة من العزلة والغربة، غربة بلا وعي، بلا قيود، وأصـبح أيضـا يعاني من مشـكلة قيمية بامتياز في جميع نواحي الحياة.

كما ينتقد بودريار التحوّل الذي أصـــاب وســـائل الاعلام المعاصـــرة، حيث باتت تلجأ إلى أســـلوب الزّيف والتضـليل والتحوير، كما يؤكّد وجود ارتباط وثيق بين مشـاهدة العنف المسـتمر عبر وسـائل الإعلام وبين ارتكاب الفرد لأعمال عدوانية عنيفة في الواقع، بحيث يؤثّر اعتياد الفرد على مشـاهدة صـور العنف المسـتمرة ولوقت طويل الى شـل تفكيره وتخدير وعيه وغياب الحسّ النقدي لديه فيعمل على تكرار اعمال العنف لديه.

وبذلك فإنّ بودريار يعمل على تحليل واقع الصورة – الصورة الإعلامية — على وجه الخصوص وأنّها تعمل على الزيف والتضليل وأنّ الحروب التي تصوّرها وتقدّمها للمتلقّي هي حروب افتراضية لم تحدث على أرض الواقع إنّما كانت عبارة عن حدث واقعي تمّ التلاعب به إعلاميا.

كما يلقي جان بودريار مسؤولية انتشـار العنف المعاصـر على العولمة التي يعدّها بمثابة الحرب العالمية الرابعة التي يشـهدها العالم المعاصـر، والتي أدّت الى تلاشي القيم الكونية الانسـانية مثل حقوق الانسـان والحرية والديمقراطية، وأدّت الى تعزيز قيم العولمة، وقضت على خصوصيات الشعوب والثقافات.

فالعولمة في نظره هي التي خلقت عدوّها من صميم ذاتها ومحاربة الارهاب هي في النهاية محاربة للعولمة.

وفي سياق تحليله للعولمة يؤكّد جان بودريار على ضرورة فكّ الإرتباط الشرطي بين مفهوم الإرهاب والإسلام الذي تروّج له وسائل الإعلام لكي تشوّه حقيقة الإسلام والمسلمين حيث استطاع ان يحلّل هذه الفكرة بكلّ جرأة وان يفكّ ذلك الإرتباط مؤكّدا أنّ الإرهاب بعيد كلّ البعد عن الايديولوجيا الإسلامية وإنّما هو صنيع العولمة.

حيث يرفض بودريار أن تكون الإيديولوجيا هي السبب الأساسي للإرهاب، وينفي وجود صراع بين الحضارات فالهجمات والحروب لا ترتبط برأيه بدين ولا ثقافة ولا حضارة، إنّما العولمة هي في صراع دائم مع ذاتها.

وخلال تحليل بودريار لأحداث 11 سبتمبر الغنية عن التعريف، يذهب بودريار إلى القول بأنّ النظام العالمي بقيادة أمريكا هي المسئولة عن نشوء الإرهاب، والإرهاب المضاد المسمّى بالإرهاب الانتحاري، الذي يجعل من موته سلاحا خاصا به، فالنظام الذي يعتمد على الهيمنة والعنف يستدعي العنف كردّ فعل مقابل له ويولّد العنف المضاد حسب مبدأ الفعل وردّ الفعل وعليه يجعل بودريار أحداث 11 سبتمبر أحداثا فريدة حيث خصّص لها العديد من المقالات، فهو في نظره حدث عالمي، اكتسب العالمية بفعل الترويج الإعلامي الضخم له، كما وصفه بالحدث الرمزي أكثر منه مادي، حيث تمثّلت نتائجه المعنوية في هزيمة وإذلال أمريكا كما أنّ نتائجه غيّرت مجريات الأحداث العالمي الى يومنا هذا وجان بودريار في تحليله لهذا لم يكن كغيره من الفلاسفة اللذين سايروا هذا الحدث، وإنّما كان نقده جريئا يعمل على تحليل الحدث وتفسيره بكلّ مصداقية دونما أي اعتبار للأنظمة العالمية الكبرى.

كما ينفرد جان بودريار في أطروحاته بتحليل العالم المعاصر بأطروحة جديدة أو مفهوم جديد يصف من خلاله الوضع الحالي وهو مفهوم الواقعية المفرطة التي يرمي بها إلى أنّ الواقع الإفتراضي بات يتحقّق فيه كلّ شيء حتى يغدو أكثر قابلية للتصديق من الواقع ذاته، فالواقع في نظره قد نمى وتطوّر واتّسع ليشمل كل ما هو غريب عنه من أوهام وخيال وافتراضي إلى الدرجة التي يصعب فيها التمييز بين الحقيقي والمزيّف.

وبهذا فإنّ بودريار يتميّز في حديثه عن أطروحة موت الواقع التي لا يعني بها موته أنطولوجيا، إنّنا يعني موت تصوّر معيّن عنه، ذلك التصوّر التقليدي العقلاني ممّا يستدعي تغيير طريقة تحليل الواقع وعليه فإنّ فكر جان بودريار من خلال أطروحة موت الواقع، فكر جذري أو فكر راديكالي يختلف عن الفكر النقدي، حيث يحاول من خلاله خلخلة المفاهيم المتمثّلة في مفهوم الواقع والمعنى والقيم وتدمير أسس الواقع والثوابت المعرفية السائدة وهو ليس فكرا نقديا، لأنّ الفكر النقدي يقوم على الإعتراف بوجود الواقع في حين بودريار ينطلق من الإيمان بموته فجان بودريار عمل على تحليل الواقع تحليل استشرافيا وكأنّه يسلّط الضوء على حقيقة العالم المعاصر وما يشوبه من أزمات أخلاقية وقيمية من عنف وهيمنة وتسلّط، حيث يدعو الى اتّباع أسلوب التفكير بدلا من الخضوع والسلبية.

وعليه في ظلّ الأزمة الأخلاقية التي يعيشها الإنسان المعاصر، تحت وطأة نظام العولمة، وسلطة الإعلام، وانتشار ثقافة الإستهلاك، أكّد بودريار على أنّ الإعلام والإستهلاك عملا على خلق إنسان معتل نفسيا يحمل قيم الأنانية والنرجسية، وأصبح لا يتقبّل الروتين اليومي بل يبحث دائما على ماهو جديد، حيث تغيّرت قيمه الأخلاقية والنتمثّلة في اسمتاعه بالسعادة الفورية والمادية ولا يؤمن بسعادة مؤجّلة، وهذا ما أدّى إلى إنهاء قيم الواجب والتضحية من أجل الآخر، فتغيّرت القيم الأخلاقية من قيم المحبّة والتضحية من أجل الغير إلى قيم ذاتية قائمة على الأنانية والفردانية، حيث ولّى زمن العيش من أجل الآخر وطغت الأنانية وحبّ الذات، فالفرد اذن أصبح مادي وأناني في نفس الوقت.

كما عملت فلسفة مابعد الحداثة على خلق كوجيطو جديد تحت مسمّى كوجيطو الإستهلاك، والذي اصبحت من خلاله سعادة الفرد مرتبطة بقيم السوق الإستهلاكية ومغرياتها.

وبالتّالي فقد أصبح الإنسان المعاصر اليوم في ظلّ ظغيان ثقافة الاستهلاك، وانتشار الواقع الافتراضي والرمزي وكذلك الانتشار الهائل لنظام العولمة ووسائل الاعلام يشعر بخيبات أمل وحزن كبير لا يقل في تعدادها من قيم السعادة التي حقّقتها للفرد في ظل التطوّرات الراهنة.

وربّما ومن أجل الخروج من هذه الأزمات الأخلاقية المنتشرة في عالما المعاصر ليس فقط في دول الغرب، بل تخطّى الأمر إلى انتشارها في مختلف دول العالم ومن بينها دولنا العربية، إلى ضرورة وضع حدّ لهذا الانتشار وذلك من خلال ضرورة إعادة صياغة سؤال الأخلاق اليوم مع ما يتماشى مع التطوّرات الراهنة، وذلك من أجل أخلقة الإستهلاك والعولمة والإعلام، وهذا ما ينتج بدوره فردا ذكيا وفطنا يحمل بداخله قيم التشاركية والأخوية ومحبة الآخر من أجل بناء مجتمع قائم على التشارك في العمليات الاستهلاكية التي تكون فيها فرص الربح والتوفير من أجل الجميع وليس من أجلي الأنا، ولعلّ المخرج من هذا يكون وفق إعادة بعث فلسفة جديدة تعمل على إعادة صياغة سؤال الأخلاق والمتمثّل في سؤال أخلاق المسؤولية التي عمل إيمانويل لفيناس على نشرها لأنّ جان بودريار في مسألة الأخلاق يُظهر نفسه على أنّه عالم إجتماع وليس فيلسوفا، حيث يفضح ويحلّل الظاهرة دون أن يقترح حلاّ أخلاقيا للإنحراف الأخلاقي الحاصل في المجتمعات المعاصرة.

وفي الأخير يمكن القول أنّ جان بودريار كان له الدور البارز في التأسيس للمنظومة القيمية مؤكّدا انّ أزمة الإنسان المعاصر هي أزمة قيمية أخلاقية بالدرجة الأولى حيث يعاني فيها الإنسان من أعباء التكنولوجيا ومخاطرها ونشرها لمظاهر العنف بمختلف أشكاله.

وللإجابة عن السؤال المطروح في مقدّمة بحثنا كيف يمكن للإنسان ان يكون إنسانا في عصر الغوغائية الإلكترونية؟ فأتّفق مع جان بودريار لقوله على الرغم من خطورة العنف وتجدّد أساليبه وانتشاره الهائل إلاّ أنّه لا يفقد

إيمانه وقناعته بأهمّية الإنسان وقدرته على الصمود في وجه العنف مهما كانت أشكاله وأنواعه، لأنّ إنسانية الإنسان وقيمه لا يمكن اختزالها أو عولمتها أو مبادلتها مع شيء آخر.

وعليه فإنّ دراسة أفكار جان بودريار في العصر الراهن ذو أهمية كبيرة، نظرا لأهمّية أفكاره الغنية والثورية، حيث استطاع أن يحدث ثورة في التقاليد والأفكار الفلسفية والعلمية فهو فكر يختلف عن الأفكار التي سبقته وعاصرته، إذ يعتمد على نقد الوضع العالمي المعاصر بمختلف قيمه وأفكاره نتيجة تحلّل مبدأه الأساسي المتمثّل في مبدأ الواقع الذي مات في نظره.

وبالتالي فإنّ مكانة بودريار مكانة مرموقة ومميّزة في الفكر المعاصـــر وفي فترة ما بعد الحداثة، حيث يتميّز طرحه بتحليل الظواهر الإجتماعية والأخلاقية والإقتصادية والسياسية من منظور يتميّز بالجدّة والإستناد إلى الأقوال والحجج والبراهين والادّلة المثيرة للجدل والحوار ما جعله ينظم إلى الفلاسفة اللذين استطاعوا ان يؤسّسوا بخطاباتهم طرحا يُستند إليه في مجال فلسفة القيم.

# قائمة المصادر

# والمراجع

**أوّلا: قائمة المصادر**

**– باللغة العربية**

**I.القرآن الكريم**

**II.جان بودريار:**

1. **الفكر الجذري أطروحة موت الواقع**، ترجمة منير الحجوجي وأحمد القصوار، ط1، دار توبقال، المغرب 2006.

2. **المصطنع والإصطناع**، ترجمة جوزيف عبد الله، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، أبريل، 2008.

3. **أمريكا**، ترجمة أحمد حسّان، كتاب صادر في سلسلة، عن دار نشر grasset، livre de pouche، 1986.

4. **ذهنية الإرهاب**، لماذا يقاتلون بموتهم، ترجمة بسّام حجار، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2003.

5. **روح الإرهاب**، ترجمة بدر الدين عمرو زكي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 2010.

6.**عنف العالم**، ترجمة عزيز توما، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2005.

7. **المجتمع الاستهلاكي**، دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1995.

8. **التبادل المستحيل**، ترجمة جلال بدلة، ط1، دار معابر للنشر، سوريا، 2013.

**– بالفرنسية**

**:Jean Baudrillard**

1. pour une critique de l’economie du signe ، Edition Gallimard ،1972

2. Ecran total ،Galillée ، Paris 1997

3. carnaval et cannibale (suivi de le mal ventriloque ) ، Edition de l’herne ، paris ، 2008

**الموسوعات والمعاجم**

**1**) إبن منظور: لسان العرب، ج5، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2008.

**2**) بطرس البستاني: محيط المحيط، قاموس مطول للغة العربية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1977.

**3**) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

**4**) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984.

**5**) عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

**6)** علي عبود المحمداوي: في نقد الفائض الصوري وعنف العالمي، موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة الى التشفير المزدوج، ج2، تقديم علي حرب، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، 2013.

**7)** أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

**8)** محمّد بن علي التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1، مكتبة لبنان، لبنان، 1996.

**9)** مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.

**10)** معنى زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلّد الأول، معهد الانماء العربي، ط1، مكتبة مؤمن قريش، 1986.

**المراجع بالعربية**

1) إبراهيم أبو الغار: علم الإجتماع السياسي، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979.

2) إبراهيم الحيدري: سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2015.

3) إبن خلدون: عبد الرحمان بن محمد: مقدمة ابن خلدون، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله محمد درويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004.

4) أبو النور حمدي أبو الحسن: يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2012.

5) إحسان محمّد الحسن: علم اجتماع العنف والارهاب، ط 1، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، 2008.

6) أحمد سيد مصطفى: تحدّيات العولمة والتخطيط الإستراتيجي، ط 2، دار الكتاب، القاهرة، 1999.

7) أرسطو: السياسيات، ترجمة الأب أوغيسطينس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957.

8) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924م.

9) إريك فروم: الإنسان بين المظهر والجوهر، ترجمة سعد زهران، مراجعة لطفي فطيم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 140، أغسطس، 1989.

10) إريك فروم: الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974.

11) إريك فروم، ثورة الأمل نحو تكنولوجيا مؤنسة، ترجمة مجاهد عبد المنعم، مكتبة دار الكلمة، ط1، 2010.

12) آلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، مراجعة محمد سبيلا، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010.

13) ألفين توفلر: صدمة المستقبل، المتغيّرات في عالم الغد، ترجمة محمّد علي ناصف، تقديم الدكتور أحمد كمال أبو المجد، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط2، 1990.

14) أمير حلمي مطر: مقالات حول الحضارة والقيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003.

15) أنابيل موني: العولمة، المفاهيم الأساسية، ترجمة آسيا دسوقي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2009.

16) أنتوني غدنز: أوروبا في عصر العولمة، ترجمة عبد الوهاب علوب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.

17) أنتوني غدنز: علم الاجتماع، ترجمة فايز الصيّاغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، لبنان، 2005.

18) أوغسطين: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي، مكتبة الانجلو مصرية، ط2، القاهرة، 1978.

19) إيريك فروم: الإنسان المستلب وآفاق تحرّره، ترجمة حميد لشهب، تقديم راينر فونك، شركة نداكوم للطباعة والنشر، الرباط، 2003.

20) إيريك فروم: مساهمة في علوم الإنسان، الصحة النفسية للمجتمع المعاصر، ترجمة محمد حبيب، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2013.

21) بدر الدين مصطفى: حالة ما بعد الحداثة، الفلسفة والفن، سلسلة الفلسفة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2013.

22) بوخينسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، سبتمبر / أيلول، العدد 165، 1992.

23) بوعلام رمضاني: 11 رؤية في 11 سبتمبر، دار الحكمة، الجزائر، 2008.

24) بول هوير: نحو فهم للعولمة الثقافية، ترجمة طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، ط1، 2011.

25) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، مراجعة جابر عصفور، ط1، منشورات المجمع الثقافي، 1995.

26) بيير بورديو: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، ط3، دار توبقال للنشر، 2007.

27) بيير بورديو: العنف الرمزي، بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.

28) بيير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة درويش الحلوجي، دار كنعان، 2004.

29) تركي على الربيعو: العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1984.

30) تزفيتان تودوروف: روح الانوار، تعريب حافظ قويعة، دار محمّد علي للنشر، تونس، ط1، ماي، 2007.

31) تيري ايغيلتون: أوهام مابعد الحداثة، ت منى سلام، مراجعة سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، 1996.

32) جاك دريدا: ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر ؟، ترجمة صفاء فتحي، مراجعة بشير السباعي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.

33) جاك دريدا: مواقع حوارات مع جاك دريدا، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، المغرب، ط 1، 1992.

34) جاكلين روس: الفكر الاخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2001.

35) جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، ط1، الدار المصرية، القاهرة، 1964.

36) جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، ط2، بيروت، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013.

37) جان يول رزفبر: فلسفة القيم، ترجمة عادل العوا، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2001.

38) جلال أمين: العولمة، دار الشروق، القاهرة، 2009.

39) جمال مفرج: ازمة القيم من مأزق الأخلاقيات الى جماليات الوجود، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2009.

40) جورج ريترز، العولمة نص أساس، ترجمة السيد إمام، المركز القومي للترجمة، ط 01، 2015.

41) جون بيار فاريني: عولمة الثقافة وأسئلة الديمقراطية، ترجمة عبد الجليل الأزدي، الجزائر، دار القصبة للنشر، 1999.

42) جون كوتنهايم: العقلانية، ترجمة منقذ الهاشمي، ط1، مركز الانماء الحضاري، حلب، 1997.

43) جيرار ليكلرك: العولمة الثقافية، الحضارات على المحك، ترجمة جورج كتورة، دار أيوبا للنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، سبتمبر، 2004.

44) جيروم باندي: القيم إلى أين، ترجمة زهيدة درويش جبور، بيت الحكمة ومنشورات اليونسكو، تونس، 2005.

45) جيل ليبوفتسكي: أفول الواجب، الأخلاق الغير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة، ترجمة بشير عصام المراكشي، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، لبنان ط1، 2018.

46) جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ، الفردانية النعاصرة وتحوّلات مابعد الحداثة، ترجمة حافظ أدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2018.

47) حسين عمر: الاقتصاد والعولمة، دار الكتاب الحديث للنشر، القاهرة.

48) حنة آرندت: في العنف، ترجمة ابراهيم العريس ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1992.

49) دانييل هارفيه: سوسيولوجيا الدين: ترجمة درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجة، العدد 804، ط1، القاهرة، 2005.

50) دومنيك ولتون: الاعلام ليس تواصلا، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012.

51) ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمّد الخضيري، ط2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.

52) الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.

53) رضوان جودت زيادة: صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003.

54) رمضان الصباغ: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، الاسكندرية، 1998.

55) روجيه غارودي: حوار الحضارات، ت / عادل العوا، ط4، بيروت، 1999.

56) رونالد روبرستون: العولمة النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، ترجمة أحمد محمود ونورا أمين، مراجعة وتقديم محمّد حافظ دياب، المشروع القومي للترجمة، 1998.

57) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، ط1، مكتبة مصر، سلسلة مشكلات فلسفية، 1957.

58) زهير الكرمي: العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، سلسلة المعرفة، 2000.

59) زواوي باغورة: مابعد الحداثة والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية، ط1، دار الطليعة، بيروت، كانون الثاني / يناير، 2009.

60) زيغمونت باومان: الخوف السائل، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت.

61) زيغمونت باومان: الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة عبد الرؤوف عزت، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2016.

62) سمير أمين، برهان غليون: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دمشق، ط 02، دار الفكر، 2000.

63) سمير بلكفيف: الفلسفة الاخلاقية، الرباط، الجزائر، 2013.

64) سوزان عبد الله ادريس: لا أخلاقية العنف عند جان بودريار، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، المغرب، 2018.

65) شريف درويش اللبان: تكنولوجيا الاتصال، قضايا معاصرة، التأثيرات السياسية والاجتماعية لتكنولوجيا الاتصال، القاهرة، 2003.

66) شريف عبدين: الاعلام والعولمة والهوية، المؤثّر والمتأثّر، المركز العالمي لدراسات أبحاث الكتاب الاخضر، ليبيا، ط1، 2006.

67) صادق الأسود: علم الإجتماع السياسي، أسسه وأبعاده، جامعة بغداد، 1990.

68) صالح الرقب: العولمة، ط 1، الجامعة الاسلامية، 2003.

69) صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2010.

70) طلعت عبد الحميد وآخرون: الحداثة وما بعد الحداثة، دراسة في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، 2003 /1/1.

71) عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ط1، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1986.

72) عبد الحسن صالح: التنبه العلمي ومستقبل الإنسان، عالم المعرفة، ديسمبر، 1981.

73) عبد الحليم عطية: نيتشه وجذور مابعد الحداثة، ط1، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2010.

74) عبد الرزاق بلعقروز: السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، منشورات الاختلاف، ط1، 2010.

75) عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط1، بيروت، 1994.

76) عبد اللطيف محمّد خليفة: ارتقاء القيم، دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل، العدد 160، 1992.

77) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية – اشكالية التمركز حول الذات، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997.

78) عبد الله عبد الرحمان: تطوّر الفكر الإجتماعي، دار المعرفة الجامعية، مصر، الإسكندرية.

79) عبد الله عبد الرحمان: علم الإجتماع الإقتصادي ( النشأة والتطوّر )، ج 1، دار المعرفة الجامعية، مصر، الاسكندرية، 1994.

80) عبد الله موسى: مقدّمات في فلسفة القيم، ط2، دار القدس العربي، وهران، 2011.

81) عبد الواحد الغفوري: العولمة والجات، التحديات والفرص، ط 1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000.

82) عبد الوهاب المسيري: التحديث والحداثة، كتاب ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، تحت رعاية جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، يوم 13 / 03/ 1998.

83) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ط3، دار الفكر، دمشق، 2010.

84) على حرب: العالم ومأزقه، منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2002.

85) علي أسعد وطفة: بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، أوت، 2000.

86) علي أكبر أحمدي: الحداثة عند كانط، ترجمة أسعد مندي الكعبي، ط1، المركز الاسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2017.

87) علي عبّود المحمداوي، بقايا اللوغس، ط1، دراسات معاصرة في تفكّك المركزية العقلية الغربية، منشورات الاختلاف، 2015.

88) فالح شبيب العجمي: جدل الحداثات، ط1، طوى للنشر والاعلام، 01 / 01 / 2011.

89) فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.

90) فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة أحمد أمين، ط1، القاهرة، مركز الاهرام للترجمة والنشر، 1993.

91) فرغلي هارون: الارهاب العولمي، القاهرة، ديسمبر، 2006.

92) فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2004.

93) كارل ماركس: رأس المال، ترجمة فالح عبد الجبار، دار الفارابي، 2013.

94) كانط: ما هي الأنوار ؟ من كتاب ثلاث نصوص (تأمّلات في التربية وماهي الأنوار ؟، ما التوجّه في التفكير؟) ت/ محمود بن جماعة، دار محمّد علي للنشر، ط1، 2005.

95) كريس هوركس: أقدّم لك جان بودريار، ترجمة حمدي الجابري، مراجعة واشراف إمام عبد الفتاح إمام، ط1، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

96) كريســـتوفر نوريس: نظرية لا نقدية، مابعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة عابد إسماعيل، ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1999.

97) ليندا هتشيون: سياسة ما بعد الحداثة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، ط1، بيروت، سبتمبر، 2009.

98) ليوتار: الوضع ما بعد حداثي، ترجمة أحمد حسّان، ط1، دار شرقيات للنشر والتوزيع، 1994.

99) ماركيوز: فلســفات النفي، دراســات في النظرية النقدية، ت مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، ط1، القاهرة، 2012.

100) ماكس بيروتي: ضرورة العلم، ترجمة وائل أتاسي وبسام معصراني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 245، الكويت، ماي، 1999.

101) ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلّد، مركز الانماء القومي، لبنان، د ت

102) ماكس فيبر: رجل العلم ورجل الســياســة، ترجمة نادر ذكرى، ط1، دار الحقيقة للطباعة والنشــر، بيروت، 1982.

103) ماكس هوركايمر وثيودرور أدورنو، جدل التنوير، شــذرات فلســفية، ت / جورج كتورة، دار الكتب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، لبنان، 2006.

104) ماير، جون اجروفر اجروري: اقدم لك نعوم تشومسكي، ترجمة محي الدين فريد، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

105) مايك فذرســتون: ثقافة العولمة، القومية والعولمة والحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، المشــروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

106) محسن صخري: فوكو قارئا لديكارت، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1997.

107) محمّد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ط1، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، مايو، 2008.

108) محمّد الشــيخ: نقد الحداثة في فكر هايدغر، ط1، الشــبكة العربية للابحاث والنشــر، بيروت، أوغســطس، 2008.

109) محمّد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة بيروت، فبراير، 1996.

110) محمّد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار توبقال للنشر، المغرب، 2007.

111) محمد سبيلا وعبد السلام بتعبد العالي: ما بعد الحداثة فلسفتها 2، دار توبقال، المغرب، العدد 16، 2007.

112) محمّد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: ما بعد الحداثة، تجلياتها وانتقاداتها 3، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2007.

113) محمّد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة الفلسفية، نصوص مختارة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2009.

114) محمّد سعيد أبو زعرور: العولمة، دار البيارق، عمان، الاردن، ط 1، 1998.

115) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، منشورات الإختلاف، ومنشورات ضفاف، 2015.

116) محمّد عابد الجابري: العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

117) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو، 1997.

118) محمد عبد القادر حاتم: العولمة مالها وما عليها، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2005.

119) محمّد عبد الله الشرقاوي: الفكر الأخلاقي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1990.

120) محمّد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، المجلد 3، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط3، بيروت، لبنان، 1971.

121) محي الدين مسعد: ظاهرة العولمة، الأوهام والحقائق، ط01، مكتبة الاشعاع، 1999.

122) مراد هوفمان: الاسلام في الالفية الثالثة، ديانة في صعود، مكتبة العكيبات، ط1، 2003.

123) مروان كجك: آثار الفيديو والتلفزيون على الفرد والمجتمع، مكتبة الكوثر للنشر والتوزيع، الرياض، 1997.

124) مطاع صفدي: نقد العقل الغربي للحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990.

125) مكاوي عبد الغفار: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي، حوليات كلية الادب، جامعة الكويت، الحولية الثالثة عشر، 1993.

126) منذر فاضل حسن الدليمي: العدمية في رسم ما بعد الحداثة، ط1، دار صفاء للطباعة والنشر، العراق، 2012.

127) مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.

128) ميشـــال فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صـــفدي وجورج أبي صـــالح، مركز الانماء القومي، لبنان، بيروت، 1990.

129) ميكيافيلي: الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر، القاهرة، 2004.

130) ناعوم تشـوميسـكي: الإرهاب الدولي، الواقع والأسـطورة، ترجمة لبنى صـبري، تقديم مصـطفى الحسـيني، ط1، سينا للنشر، 1990.

131) ناعوم تشـومسـكي: أحاديث وحوارات قبل وبعد 11 أيلول 2011، ترجمة أحمد عبد الحفيظ حافظ، ط1، دمشق، 2002.

132) ناعوم تشـــوميســـكي: الربح فوق الشـــعب الليبرالية الجديدة والنظام العولمي، ترجمة مازن الحســـيني، التنوير، 2000.

133) نور الدّين افاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 1998.

134) نيتشـــة: جينالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المســـكيني، مراجعة محمّد محجوب، منشـــورات دار ســـيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.

135) نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والترجمة، بيروت، ط2، 1983.

136) نيكولاس ريزبرج: توجهات مع بعد الحداثة، ترجمة ناجي رشوان، مراجعة محمد بريدي، ط 1، القاهرة، مصر، 2004.

137) هابرماس: الفلسفة الالمانية والتصوّف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، 1995.

138) هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.

139) هانس بيتر مارتين وهارالد شـــومان: فخ العولمة، ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم رمزي زكي، عالم المعرفة، الكويت، العدد 238، أكتوبر، 1998.

140) هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، ط4، دار الآداب، بيروت، 2004.

141) هربيرت تشيللر: المتلاعبون بالعقول، ترجمة السلام رضوان، مجلة عالم المعرفة، الكويت، عدد243، 1999.

142) هنري أتلان وآخرون: الاسـتنسـاخ البشـري، ترجمة ماها قابيل، المركز القومي للترجمة، العدد 2886، ط 1، 2016.

143) هيجل: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، المجلد الأوّل، من محاضـرات في فلسـفة التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، 2008.

144) هيجل: العقل في التاريخ، ج1، ت/ إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1980.

145) ولتون دومنيك: العولمة، البعد الآخر، ترجمة جورج شرف، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، بيروت، 2005.

146) يفجيني بريماكوف: العالم بعد 11 سبتمبر وغزو العراق، ترجمة عبد الله حسن، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2004.

**المراجع باللغة الاجنبية**

1.charles baudelaire: le peintre de la vie moderme، collection litteratura.con ،publier la 1ére fois en 1863.

2.MIKE GANE: Baudrillard ‘s BESTIARY / Baudrillard and culture ، Library of congress cataloging in publication Data Also available :

3. Dusza Karl، Max Weber’s conception of the state، International journal of polities ،culture and society، vol3،No1،(Austin ،1989.

4.Nadine Salamie: L’hypervéalité du monde post moderne selon Jean Baudrillard، Essai de lecture analytique et critique، L’Harmattan، paris، 2006.

5. Rousseau: Discours sur les sciences et les arts ; librairie générale française ، 2004،

6. Rousseau: Emile ou l’éducation، préface par ; M.J.LABBE ، librairie classique Eugéne Belin ، Paris 1883.

7.Martin Heidegger: la question de la technique ، essais et conférme ce traduite de l’allemand par André et préface par Jean Beaufret ، Gallimard ، 1995.

**المقالات**

1) أحمد مصطفى عمر: إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك، مجلّة الاسلام وطن، عدد 138، حزيران، 1998.

2) أحمد ناصوري: النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 24، العدد الثاني، 2008.

3) جان فرانسوا دورتيه: فلسفات عصرنا، ترجمة ابراهيم صحراوي، تأليف جماعي، ط1، مجلة العلوم الانسانية، منشورات الاختلاف، 2009.

4) حامد السعيدي: الحداثة وأزمة الخط الإنساني، مجلة النبأ، العدد 63، 2007، عدد الكتروني.

5) حسين توفيق ابراهيم: العولمة، الأبعاد والانعكاسات السياسية، مجلة عالم الفكر، العدد 27، الكويت، 1997.

6) ريتشارد رورتي: هابرماس وليوطار وما بعد الحداثة، ترجمة محمّد جديدي، مجلّة مؤمنون بلا حدود، عدد الكتروني

7) زغو محمّد: أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب، مجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، العدد 4، 2010.

8) شهيرة بن عبد الله: الحرب في وسائل الاعلام، آليات بناء المعنى وانتاج المعرفة، المستقبل العربي، تونس.

9) صابرين زغلول السيّد: سطوة الميديا، العالم الافتراضي وأثره في المجتمع المدني، مجلة الإستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد 11، بيروت، ربيع 2018.

10) عبد العزيز بن عثمان التويجري: العولمة والحياة الثقافية في العالم الاسلامي، المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرياض، مقال منشور على موقع ايسيسكو شبكة المعلومات الدولية.

11) فريدة أبو عز الدين: ما هي السلطة ؟، مجلة الفكر العربي، العدد 33 / 34.

12) فريديريك جيمسون: المواقف الايديولوجية في جدل ما بعد الحداثة، عن مجلة الكرمل، العدد 51، ربيع 1997، ضمن كتاب سبيلا وعبد محمد سبيلا والسلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها وانتقاداتها ج3.

13) محمّد ابراهيمي: الاعلام وسؤال القيم، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات، المغرب.

14) محمّد الزايد: الفلسفة وماهية السلطة، مجلّة الفكر العربي، عدد 33 / 34.

15) محمّد بقوح: قراءة في كتاب الفكر الجذري – أطروحة موت الواقع – لجان بودريار، الحوار المتمدّن، العدد 3793، 19 /2012/07، الساعة 08:03.

16) محمّد فرج: جان بودريار عصر الزيف يبلغ الذروة، الارهاب بوصفه ظاهرة للعولمة الراسمالية، العدد 3169، السبت، 06 آيار 2017.

17) مصطفى بوقدور: سلطة الخطاب في الفضاء المعلوماتي، قراءة في منطق السلطة الافتراضية، مجلتة تبين، العدد 11 /3، 2010.

18) مصطفى رجب: مخاطر العولمة على المجتمعات العربية، مجلة البيان، 13 / 10 / 2000.

19) المصطفى عمراني: الخطاب الإعلامي الجديد، وأطروحة موت الواقع، مجلة نقد وتنوير، العدد الخامس، الفصل الثاني، نيسان 2016.

20) مطاع صفدي: فجاءة الفلسفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد159/158، 2012.

21) هابرماس: الحداثة مشروع ناقص، تر فتحي المسكيني، مجلّة تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية، ، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، العدد 01، المجلّد 1، 2012.

22) ياسر عبد الجواد: مقاربتان عربيتان للعولمة، مجلة المستقبل العربي، عدد 252، شباط، 2000.

**مواقع الانترنيت**

1. أوعبيشة علي: مفهوم الواقع بين ستيفن هوكينغ وجان بودريار، http://anfasse.org/2010-12-30

2. مازن كم الماز: العولمة في منظور بودريار، 2009 http: // www.aljamel.com

**الأطروحات**

1. محمّد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، اشراف الدكتور فتحي التريكي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005 /2006.

2. حميد مخوخ: العولمة بين الحتمية التاريخية والوهم الايديولوجي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر 02، اشراف عبد الرحمان بوقاف، 2011 / 2012.

3. درويش جمال: الدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة، رسالة ماجستير، كلّية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، 2007 / 2008.

# بيبليوغرافيا

# الفيلسوف

**السيرة الذاتية لجان بودريار**

**جان بودريار** Jean Baudrillard : فرنسي متخصّص باللغة الألمانية ، سوسيولوجي فيلسوف ( يتوسّط المسافة بين الفلسفة والسوسيولوجيا ) ، معلّق سياسي ، شاعر ، مصوّر ، سمته العامة المعارضة ، وهو من أبرز مفكري تيار " ما بعد الحداثة " .

ولد في ريمس ( Reims ) بفرنسا ، في 27 يوليو 1929م ، وهو من أصول ريفية طبعته على مزاج غير متكيف مع التطوّر المادي ( المديني والعمراني خاصة ) للحضارة ، تميّز بذكائه الحاد منذ مرحلة الدراسة الابتدائية ، فلفت أنظار معلميه الذين ساعدوه في الحصول على منحة دراسية ليلتحق بثانوية هنري الرابع بباريس .

ترك الثانوية عندما كان يستعد لمباراة الدخول إلى دار المعلمين العليا ، بعد أن عاش نشاطا ثوريا واعتنق الماركسية . انتقل إلى منطقة أرل ( Arles ) ليكون عاملا زراعيا ثمّ معلم بناء ، ولهذا يعتبر من النماذج الأولى للمثقفين الماويين في فرنسا .

في العام 1968 م نالت أطروحته في الدكتوراه تقديرا عاليا من لجنة التحكيم ، وكانت منطلق مؤلفه الأوّل **نظام الأشياء** ، ثم عمل استاذا مساعدا ، ومن ثم محاضرا في فرع سوسيولوجيا المدينة في جامعة نانتير نفسها ، وفيما بعد في المركز الوطني للبحوث العلمية CNRS وساهم بترجمة الأيديولوجيا الألمانية ل كارل ماركس ، وترجم قصائد هولدرلين عام 2005 ، كان مصدرا لإلهام العديد من الفنانين والموسقيين وكتّاب السيناريو .

عارض جان بودريار الفكر الحر والسكينة الفكرية لمعاصريه ، حيث رفض التماهي مع الأنساق الفكرية منتقدا صورة المفكر الذي يعطي الدروس وينظّر للأخلاق .

أعجب بفكر تفكيك الميتافيزيقا العزيز على **جاك دريدا** و **جان فرانسوا ليوتار** ، لكنّه تأثّر أيضا بالنظريات اللغوية البنيوية ، استطاع أن يفرض فكره الفريد في بضعة كتب .

سافر عدّة مرات إلى الولايات المتّحدة ، بدعوة من مراكز أبحاث وبعض الجامعات الأمريكية ، وهناك تعرّف إلى بعض الوجوه الثقافية والأدبية ، من مثل **مارشال ماكلوهان** Marshall Mac Luhan وفيليب ك. ديك Philip K. Dick . ولم تمر بضع سنوات حتى صار بودريار وجها لامعا في فضاء الثقافة النقدية الأنجلو –ساكسونية خاصة ، كما اشتهر في إيطاليا حيث كان يُدعَى سنويا من قبل حركة أمبرتو إيكو Umberto Eco ، ومن ثم صارت الدعوات الموجهة له تتكرّر بحيث أصبح مشهورا في كلّ أنحاء العالم ، مع بقائه مغمورا في فرنسا .

بقي بعيدا عن الماركسية وانتقد بشدّة الأنماط الفكرية الناشئة عن الثورة الطلابية عام 1968م ، كما قدّم نقدا لاذعا وتهكّميا لفكر ما بعد الحداثة الموسوم بالنسبة له بتآكل المذاهب الكبرى وهيمنة نمط العيش الاستهلاكي .

انتقد بودريار فكرة النظام العالمي التي تفترض فكرة اكتمال التاريخ وتصورا للكلي تكون فيه صورة الآخر رجعية وبربرية ومن الماضي .

عمل أيضا على تحليل تطور العالم المعاصر ، وعن الفن حيث كان معروفا بشكل خاص بتحليلاته للحوادث المعاصرة ، حيث كتب حول مرض السيدا ، والاستنساخ ، وحرب الخليج الأولى ، وهجمات الحادي عشر من أيلول .

كان بودريار فيلسوف ما بعد بنيوي حيث استلهم من نظرية فيرديناند دو سوسور نظرية الطبيعة الإختلافية للقيمة والعلامة ، حيث استخدم هذا المبدأ ليؤكد أنّه في مجتمعنا الكامل ، المجتمع الذي سببت فيه تكنولوجيات الاتصالات تكاثرا مفرطا للمعنى ، لم تُنتج المرجعية الذاتية للمعنى قرية كونية ، وإنّما عالما أمحت فيه الدلالة واختزل فيه المجتمع إلى كتلة مصمتة ، واختزل فيه الواقع أيضا إلى العالامات ذات المرجعية الذاتية .

إن مواقفه النقدية للعقلانية ولعلمية العلوم ( الابستمولوجيا ) عادت عليه في العام 2001 ، بتكريمه ، من قبل جماعة معهد الباتافيزياء ، هذا المبحث الذي بدأ بالتعرف إليه في دراسته الثانوية .

عمل على عرض أفكاره فنيا على شاشة السينما ، بالتعاون مع الفنانين والموسيقيين ، على غرار حركة مصطنعي نيويورك ، ومن ذلك خصوصا فيلم ماتريكس عام 1999 مع الإخوة واتشوفسكي .

وبالمجل فان جان بودريار فيلسوف وعالم اجتماع وعالم اجتماع ثقافي ، يُشتهر بتحليلاته المتعلقة بوسائط الاتصال والثقافة المعاصرة والاتصالات التكنولوجية ، بالإضافة إلى استنباطه مبادئ مثل المحاكاة والواقع المفرط ، كما كتب عن مواضيع متنوعة ، كالنزعة الاستهلاكية والأدوار الجندرية والاقتصاد والتاريخ الاجتماعي والفن والسياسة الخارجية الغربية والثقافة الشعبية .

كان بودريار غزير الإنتاج ، فله أكثر من خمسين كتابا وعدد كبير من المقالات والتعليقات ، وإنتاجه ثلاثي ، فمنه المنشور ، ومنه الإعلامي ، ومنه المصور ، وكان على العموم متضامنا وصديقا لفلاسفة ما بعد الحداثة .

توفي عن عمر 77 سنة في باريس في 6 مارس 2007 .

**مؤلّفاته :**

**نظام الأشياء** le Système des objets سنة 1968 .

**مجتمع الاستهلاك** la société de consommation سنة 1970 .

**نحو نقد الاقتصاد السياسي للرمز** pour une critique de l'économie polilitiqueسنة 1972.

**التبادل الرمزي والموت** L'Echange symbolique et la mort سنة 1976م .

**في الإغواء** De La séduction سنة 1979م.

**المصطنع والاصطناع** Simulacres et simulation 1981م .

**أمريكا** L'amérique 1986 م.

**التبادل المستحيل** L'Echange impossible سنة 1999م.

**حرب الخليج لم تقع** سنة 1991م.

**مؤامرة الفن** Le Complot de l'art سنة 2000م.

**قوة الجحيم** power Inferno سنة 2001م.

**صلاة لراحة البرجين التوأمين** Requiem pour les Twins Towers

**روح الإرهاب** L'Esprit du terrorisme سنة 2002م.

**عنف العالم** La Violence du monde بالتعاون مع إدغار مورين سنة 2003م.

المصدر : جان بودريار : المصطنع والاصطناع ، تقديم جوزيف عبد الله ، ص : 10 ، 11 ، 12 ، 13

جان بودريار : التبادل المستحيل ، ترجمة جلال بدلة ، ص : 5 ، 6 ، 7 ، 8

ويكيبيديا : الموسوعة الحرة.