الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع

التصور السياسي المابعد الحداثي عند جان بودريار

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبتين:

- أسماء بن سعيد
- إيمان شريط

تاريخ المناقشة: 2018/06/20

أمام لجنة المناقشة المكونة من السادة الأساتذة:

– د. عبد السلام بوزبرة	جامعة محمد بوضياف المسيلة	رئيسا
– د. الدراجي زروخي	جامعة محمد بوضياف المسيلة	مشرفا ومقررا
– د. علي أرفيس	جامعة محمد بوضياف المسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2018/2017

مقدمة

مقدمة

ينتمي الفيلسوف **'جان بودريار'** إلى عهد رغب مفكروه في مراجعة كل المكتسبات الفكرية والسياسية التي تحولت بفعل الزمن إلى قوانين ادعت امتلاكها للحقيقة ومن ثم للسلطة، ومع نهاية هذه الخطابات الإطلاقية أنتجت لحظة جديدة في تاريخ الفكر الغربي، حيث انهدمت كل فلسفات التاريخ التي تعتقد أنه بالإمكان التنبؤ بمستقبل الإنسانية وتحديد مصيرها، سميت هذه اللحظة بما بعد الحداثة ويربط المفكرون بين ما بعد الحداثة والتحولات المجتمعية التي تجري في مرحلة ما بعد الصناعة أو ما يسمى بمجتمع المعلومات، وكذلك المجتمع الاستهلاكي، لذلك فقد ارتبطت النزاعات العالمية الجديدة بالتحولات الاقتصادية والسياسية وخاصة الاجتماعية الثقافية التي تتصف بها المرحلة الجديدة التي دخلتها البشرية بعد سقوط الإتحاد السوفيتي.

ومن بين ما يعنيه هذا التحول، التخلي عن المفاهيم والأدوات التقليدية في تحليل علاقات المجتمع والدولة، فقد تميز الفكر السياسي الحداثي باعتماده وبحثه المستمر عن النظريات التفسيرية الشاملة ذات الطابع العالمي لفهم الظواهر المختلفة التي مرت بها المجتمعات منذ عصر الأنوار إلى غاية نهاية الحرب الباردة، حيث انتهج هذا الفكر تصادما مرضيا بين مختلف الإيديولوجيات، ومن نتائج هذا التصادم سقوط المعسكر الاشتراكي وتفوق الليبرالية الذي تأكد من خلال حرب الخليج الأولى التي تعتبر نقطة العودة بالنسبة للتقدم الحداثي.

وإذا أردنا التفكير بصورة معاكسة في هذا الصدام نجد أنه ثمرة مدمرة لإنسانيتنا، ومنه فإن المسألة لم تعد مسألة صراع بين المحلية والعالمية، وإنما هي الإنسان لنفسه ومشكلته مع ذاته التي تولد العنف بقد ما تبنى على التمايز والاصطفاء وتؤول إلى انتهاك الحقوق بقدر ما تمارس الانتقاص من كرامة

الآخر، حيث أن بنيتها التفاضلية وميولها العدوانية لا تشعر الإنسان بقيمته إلا إذا تميز عن أقرانه أو تفوق عليهم، وهذا ما كانت تطمح إليه النخب الحداثية التي كانت تسعى دوما إلى فرض سيطرتها على الغير.

وتعتبر مقاربة **'بودريار'** السياسية من أكثر المقربات المعبرة عن خصوصية الفكر الما بعد الحداثي والمرحلة الراهنة من التنظير الفلسفي إذ تعد أعماله من أهم وأشهر الدراسات في حقل الإنسانيات المعاصرة، أما نحن فقد اعتمدنا في بحثنا على الجانب التحليلي النقدي الذي وجهه **'بودريار'** إلى النظام العالمي عبر الرؤية الما بعد الحداثية، ومنه طرحنا الإشكال التالي: هل استطاع **'جان بودريار'** بمنظوره النقدي أن يجد حل للأزمة السياسية الما بعد الحداثية، وقد حاولنا الإحاطة بإشكالية البحث من خلال ثلاثة فصول هي:

الفصل الأول: الأسس النظرية السياسية الما بعد الحداثية.

ويندرج ضمنه ثلاث مباحث هي:

- ✓ **أولا**: مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة.
- ✓ **ثانيا**: التحولات المواكبة لمرحلة ما بعد الحداثة.
- ✓ **ثالثا**: الفكر السياسي الما بعد الحداثي.

الفصل الثاني: التحليل السياسي البودرياري للعالم المعاصر.

ويندرج ضمنه ثلاث مباحث هي:

- ✓ **أولا**: السياسة الردعية للنظام العالمي.
- ✓ **ثانيا**: السياسة الاستهلاكية للنظام الرأسمالي.
- ✓ **ثالثا**: السياسة الزيفية للنظام الإعلامي.

الفصل الثالث: قراءة تقييمية للمشروع البودرياري.

ويندرج ضمنه مبحثين هما:

- ✓ **أولا**: مشروع الخلاص البودرياري.
- ✓ **ثانيا**: تقييم المشروع الفلسفي لجان بودريار.

وخاتمة تضمنت أهم نتائج البحث.

كما تراوح منهجنا في الدراسة في المنهج المقارن من خلال التعرض لاختلافات بين الفكر الحداثي والفكر الما بعد الحداثي والمنهج التحليلي من خلال تحليل فكر ونصوص **'بودريار'**.

أما عن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع هي عدم وجود دراسات أكاديمية حول فكر **'جان بودريار'**، باستثناء دراسة ماجستير **'لجمال درويش'** بعنوان "**الدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة**" بالرغم من أهمية طرحه المعاصر الذي نحن في حاجة له لفهم اللحظة الراهنة، بالإضافة إلى قلة البحوث حول التيار الما بعد الحداثي، فارتباطها وانعكاسها على الواقع لأن عملية التنظير الما بعد الحداثة تسير بالتوازي مع بروز مظاهر هذه المرحلة على أرض الواقع، وهذا لكي لا تبقى الدراسة مجرد أفكار فلسفية، بل لجعلها مرتبطة بالواقع من أجل فهمه وتفسيره والاستفادة منه.

وعلما أن لكل بحث صعوبات، فقد واجهتنا بعض العقابات في بحثنا هذا وهي قلة المصادر المترجمة باللغة العربية، بالإضافة إلى ندرة المراجع التي تتناول فكر **'بودريار'**، وليس لنا بعد القدرة الكافية لدراسات المؤلفات باللغة الأجنبية مما عاق هذا فهمنا لبعض الأفكار وتحليلها إضافة إلى صعوبة التنسيق بيننا.

وفي الأخير وبعون الله عز وجل وبتوجيهات الدكتور **'زروخي الدراجي'** أتممنا هذا البحث المتواضع ونسأل الله أن يكون بحثنا جدير بالمناقشة.

الفصل الأول

الأسس النظرية السياسية

الما بعد الحداثية

الفصل الأول

الأسس النظرية السياسية الما بعد حداثية

يعتبر مفهوم ما بعد الحداثة من المفاهيم الأكثر إثارة للجدل على المستوى الأكاديمي، وذلك لما جاء به من أفكار تتمحور في مجملها حول نقد المرحلة السابقة وهي مرحلة الحداثة بما تضمنته من نظريات شاملة لتفسير الظواهر، سواء في مجال العلوم التطبيقية أو العلوم الإنسانية وما نتج عنها من أطر منظمة لحياة الأفراد في علاقتهم فيما بينهم في إطار المجتمع، وفي علاقتهم بالنظام الحاكم في إطار الدولة، هذا ما أحدث تغييرا في النظرة الفلسفية للأنظمة السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية وكذلك الثقافية ويعود هذا كله إلى الثورة المعرفية والتطور التقني في مجال نقل المعلومات والمعارف وجعل إمكانية الوصول إليها متاحة للجميع، فالهدف من الفصل الأول لهذا البحث هو وضع الحدود النظرية لمفهوم ما بعد الحداثة بأكثر موضوعية ودقة بحيث تصبح الأفكار أهم عنصر في تفسير الظواهر المتعلقة بالفرد والمجتمع والنظام العالمي، وقد حاولنا في هذا الفصل الإجابة على السؤال التالي ماهو المقصود بما بعد الحداثة وماهي أهم المتغيرات التي جاءت بها؟

ولقد حاولنا الإجابة على هذا السؤال باعتمادنا ثلاث مباحث:

- ❖ مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة.
- ❖ التحولات المواكبة لمرحلة ما بعد الحداثة.
- ❖ الفكر السياسي الما بعد الحداثي.

المبحث الأول: مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة

يعد مصطلح ما بعد الحداثة من المصطلحات الأكثر تعقيدا حيث يصعب ضبط معالمه ومفهومه ضبطا دقيقا يتناسب مع فحوة المصطلح في حد ذاته، وهذا نظرا لأن دلالات المصطلحات والمفاهيم تتغير بحسب المدلولات التي تعطى من طرف مستعمليها تبعا لاستعمالاتها في شتى الحقول المعرفية (الفن، السياسة، الاقتصاد، الفلسفة)، ولا نستطيع التطرق منهجيا إلى مفهوم ما بعد الحداثة دون معالجة مفهوم الحداثة.

أولا: مفهوم الحداثة:

"تعبر كلمة حداثة (عصرنة أو تحديث) عن أي عملية تتضمن تحديث وتجديد ما هو قديم، لذلك تستخدم في مجالات عدة لكن هذا المصطلح يبرز في المجال الثقافي، والفكري، التاريخي ليدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة بشكل مبسط"[1].

أما الحداثة في اللغة اللاتينية جاءت تقابل كلمة حديث 'Moderne' ومشتقة من جذر 'Mode'، وهذا ما نجده مجسد في اللغة الفرنسية تاريخيا –فهي من استقبل الميلاد والنشأة– لفظ الحداثة، ليس في صيغة اسم 'حداثة 'Modernité'، وإنما في صيغة صفة 'حديث' 'Moderne' المنحدر من اللفظ اللاتيني 'Modernes'[2].

---

[1] مصطفى حسيبة: **المعجم الفلسفي**، مادة الحداثة، ط 1، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2009م، ص 179.

[2] محمد جديدي: **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روتي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، 2008م، ص 93، 94.

والأمر ليس مقتصرا على اللغة الفرنسية فحسب، فحتى معاجم اللغة الإنجليزية تشير بدورها إلى هذا التسلسل الذي نجده لكلمة حداثة.

"كما يمكن التأكيد على أن الحداثة تقترن في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل أساسا وبالمعقولية، حصيلة العمل العلمي المختلف، فالمعقولية هي قبل كل شيء حقل فيه تنتظم معارفنا وتتحدد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة فهما يقتربا من الحقيقة"[1]، يعني أن جميع أنماط تفكيرنا وحياتنا يجب أن تكون مطبوعة بالمعقولية ومتصلة من قريب أو من بعيد بالعقل.

فالحداثة نزعة تأخذ بأساليب جديدة في نواحي الحياة الفكرية والعملية، ومنها تجديد المتطرف، هذا هو المعنى الاصطلاحي العربي لكلمة حداثة وهذا يفتح الباب لمضمون الحداثة **"الحداثة مشروع يبدأ بإقامة قطيعة معرفية وبالدرجة الأولى القطيعة المعرفية مع الموروث، خاصة الموروث الديني، لأن الحداثة تضع الطبيعة محل الله"**[2].

كما أن مصطلح الحداثة "**مصطلح ثقافي ومفهوم يعبر عن لامحدودية المستقبل، عن شموليته، عن كونه العام مقابل الخاص، أو ما قام منه، ومن هنا تحمل الحداثة إمكانية التبشير بالمختلف الذي سيأتي به اللامحدود المستقبلي"**[3]، وبهذا المعنى تكون الحداثة اتجاها فكريا وحضاريا يهدف إلى الاستقلالية نحو أفق لا محدود متغير، وغير ثابت ينور على الملامح الثقافية التقليدية، ومنه التحول الاجتماعي والتخلص من التقليد والتبعية الحضارية.

---

[1] فتحي التريكي، ورشيدة التريكي: **فلسفة الحداثة**، د ط، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، 1992م، ص 28.

[2] عبد الوهاب المسيري وآخرون: **ندوة الحداثة وما بعد الحداثة**، جمعية الدعوة الإسلامية، 13 مارس 1998م، ص 18.

[3] مطاع صدفي: **نقد العقل الغربي**، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م، ص 203.

كل التعريفات اللغوية والمصطلحية السابقة لمفهوم الحداثة تدل على عدم الثبات على تعريف أو مفهوم لهذا المصطلح، وهذا نظرا لصعوبة تحديد وضبط معالم ثابتة، وهذا يرجع إلى إمكانية إلى عدم تحديد دقيق للأطر والملابسات الزمانية والمكانية لظهور هذا المصطلح، وهذا ما يجعل لكل مفهوم خاص لمصطلح الحداثة.

ثانيا: مفهوم ما بعد الحداثة:

جاء في معجم مصطلحات عصر العولمة أن ما بعد الحداثة "**هي فلسفات ظهرت بعد سقوط الفلسفة البنيوية... وهي تحمل رؤية فلسفية عامة، ويكتسي مفهوم ما بعد الحداثة أبعاد مختلفة... فالمشروع التحديثي الغربي بدأ يتحقق تدريجيا ليمر من عصر التحديث إلى عصر الحداثة، إلى عصر ما بعد الحداثة، وما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة، كل الأمور فيه متغيرة لذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية، وقد حلت نظرية ما بعد الحداثة مشكلة غياب الهدف والغاية والمعنى بقبول التغير باعتباره أمرا نهائيا بيعيا وتعبيرا عن التعددية والنسبية والانفتاح وقبول التغيير الكامل**"[1]، يشير هذا التعريف إلى ضرورة الخروج من عقال التقليد إلى التغيير الكلي والشامل بطريقة دائمة ومستمرة.

كما ورد في كتاب العولمة مفاهيم أساسية مصطلح ما بعد الحداثة "**يعد من المصطلحات التي تخضع لمناقشات كثيرة بصورة مضللة، وبشكل أساسي فإنها تشير إلى حقبة من الوقت يمكن أن تتميز فيها الممارسات الثقافية والسياسية بأنها مرحلة ما بعد الحداثة، وبشكل محدد فإن**

[1] إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **معجم مصطلحات عصر العولمة (مصطلحات سياسية، اقتصادية، اجتماعية، نفسية وإعلامية)**، كتب عربية، ص 392.

مرحلة ما بعد الحداثة هي حقبة تاريخية، في حين تعتبر مرحلة ما بعد الحداثة هي أسلوب فني وعلى ذلك فإن الفرد يمكنه أن يعيش خلال مرحلة ما بعد الحداثة"[1]، ومنه فإن هناك اختلافات دقيقة بين الحداثة ومرحلة ما بعد الحداثة وأحيانا نتساءل ما إذا كانت هذه الاختلافات موجودة، وعادة فإنه من المعتقد أن حقبة ما بعد الحداثة في النصف الثاني من القرن عشرين، وقد قال الكثيرون إنها لم تنتهي بعد، **"فنشوة ما بعد الحداثة هي نفسها نشوة ما بعد الحرب، وبهذا المعنى فإن مرحلة ما بعد الحداثة تشترك في جذورها مع ما بعد البنيوية، وهي طريقة فلسفية تسعى إلى قلب الدعائم المركزية للفكر الغربي تحت مظلة ما بعد الحداثة، وكما هو الحال في مرحلة ما بعد البنيوية فإن مرحلة ما بعد الحداثة تقدم تحديا لطرق التفكير التي ميزت العالم الحديث"**[2]، تلك هي الدلالات المعجمية لمصطلح ما بعد الحداثة التي وردت في بعض المعاجم ذات الصلة، والتي لم تنأ عن معنى ما بعد الحداثة بمفهومها الواسع والشامل الذي يؤكد على أن ما بعد الحداثة هي رؤية فكرية مؤداها قلب الدعائم المركزية والأساسية في شتى الميادين من الثبات إلى التغير والاختلاف والتعددية في مختلف المجالات، وهذا كنقلة نوعية تخالف الأفكار التي جاءت بها الحداثة، لذلك فإن هذا المفهوم ليس موضع خلاف فحسب بل هو أيضا متضارب ومتناقض داخليا.

فما بعد الحداثة ليست شيئا يمكن أن نثبته في مكانه مرة واحدة لكي نعاود استعماله لاحقا بكل هدوء، وهذا ما يشير إلى التجديد والتغير والتعددية.

---

[1] أنابيل موني، بينسي إيفانز: **العولمة مفاهيم أساسية**، ترجمة آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم/زينب ساق الله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، د ت، ص 236.

[2] نفسه، ص 237.

وبالتالي فإن مصطلح ما بعد الحداثة وإن كان يشير في مجمله إلى أنه مصطلح يأتي بعد الحداثة ليدل على الفترة التي تلي الحداثة مباشرة كشرط لازم عنها، إلا أن هذا المصطلح يصعب تحديده وتحديد الأطر الزمانية والمكانية التي ظهر فيها وذلك لتشعبه وتشابكه، ومنه صعوبة وضع مفهوم واضح لهذا المصطلح لأنه موجود في كل من المجالات سواء في الفن والأدب، أو السياسة، أو العمارة، ومع ذلك يرجع الفضل لبعض المفكرين والدارسين لتقريبهم مفهوم ما بعد الحداثة لأذهاننا.

ثالثا: خصائص مفهوم ما بعد الحداثة:

ليس ثمة توافق حول المحددات والخصائص لما بعد الحداثة وكمثال يعتقد **'ليوتار'** أن عصر ما بعد الحداثة هو عصر التشكيك وموت التعاريف المنطقية نتيجة حتمية لتطور الحاصل في العلوم، كما يطرح **'ليوتار'** ما يمكن أن يقدم بوصفه ثقافة معاصرة من قبيل موسيقى الروك ومشاهدة البرامج الغربية ولباس هونغ كونفي والألعاب التليفزيونية، ولعله يمكن الإشارة لخصائص ومميزات ما بعد الحداثة بصورة مفهرسة على الشكل التالي[1]:

- ✓ في علم النفس، إنكار الفاعل العاقل والمنطقي.
- ✓ نفي الدولة بوصفها نموذجا للهوية الوطنية.
- ✓ إلغاء الأنظمة الحسبية وأنشطتها السياسية بوصفها منافذ حصرية وتصورات جمعية.
- ✓ الترويج للنسبية الأخلاقية.
- ✓ معارضة السلطة أو الدولة الحديثة المركزية.

[1] رضا دلاوري: **الحداثة وما بعد الحداثة**، (نصوص فلسفية معاصرة)، فصلية فكرية تعني بالفكر الديني المعاصر، ترجمة حيدر حاب الله، ، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، البحرين، 2004م، ص 206، 207.

- ✓ معارضة النمو الاقتصادي المؤدي إلى تلويث البيئة.
- ✓ معارضة إلغاء الثقافات المتعددة لصالح الثقافة المهيمنة.
- ✓ مخالفة النزعة العرفية.
- ✓ معارضة المراقبة البيروقراطية للصناعة والإنتاج.
- ✓ إخضاع الرؤى الأفكار كافة التي تحتضي بقبول المجتمع للتساؤل والاستفهام.
- ✓ التشكيك بقدرات العقل الإنساني ورفض العقلانية، وأيضا رفض واسع وشامل للتنوير.
- ✓ معارضة البرامج الموزونة والمتمركزة القائمة على جهود الأخصائيين.
- ✓ الاعتراف بالمذهب النسبي.
- ✓ الاعتقاد بنهاية صراع الطبقة العاملة واستحالته إلى داخل قلب النظام الرأسمالي.
- ✓ الإعلان عن الدخول في مرحلة جديدة هي ما بعد التاريخ من زاوية إبستمولوجية، النظرة ما بعد الحداثة نظرة هرمونوطقية تفهمية.

ويمكن إيجاز بعض الخصائص الأخرى[1]:

- ✓ إنكار التكافؤ بين الحقيقة العلمية والحقيقة المطلقة،كل الخلاصات العلمية الآن فهمت بأنها ببساطة تجريبية لا أحد أبدا جعل من عدد لا حصر له من الملاحظات اللازمة ليعلم هل هناك أي استثناءات.
- ✓ الالتزام بنظرية اقتران الحقيقة، وهو أن الشيء صحيح بالنسبة لنا فقط بقدر ما هو متماسك مع تصوراتنا الأخرى حول العالم، ولكن نظرية الحقيقة الجديدة هذه تجعل العلم يكون مجرد مجموعة من التقاليد البحثية المستقلة.

[1] عامر مبارك بقنة: **مقدمة لفلسفة ما بعد الحداثة**، شبكة صيد للفوائد، ص 05.
www.saaid.net –bout. Mobarq- 45 htm, 2008. pm 10/03/2018, 15:41 h.

- ✓ هيمنة ما بعد الحداثة المتطرفة على الفصول الدراسية على سبيل المثال التخلي عن المنهج الدراسي من أجل جعل الجميع يكتشفون الحقيقة بأنواعها، تفويض اللغة والمعلومات والانجازات ما يؤدي إلى الانهيار الاجتماعي.

رابعا: علاقة مفهوم ما بعد الحداثة بالحداثة:

إن العلاقة ما بين مصطلح ما بعد الحداثة ومصطلح الحداثة أمر يصعب ادراكه والوصول إليه في ظل صعوبة تحديد بدايات واضحة لكلا المفهومين وخصوصا مفهوم ما بعد الحداثة.

بعد تعريفنا لكلا المصطلحين نأتي لمحاولة تحديد العلاقة بين مفهوم ما بعد الحداثة بالحداثة، حيث يذهب **'عبد الوهاب المسيري'*** للقول بأن **"الحداثة وما بعد الحداثة هما كالسيناريو الواحد المتواصل، فما بعد الحداثة هو جزء عضوي من الحداثة"**[1].

ونحن نرى أن مشروع الاستنارة هو ذاته مشروع الحداثة، لقد أظهر التطبيق العملي أن الإنسان ليس عاقلا مئة بالمئة (100%) ولم يصل إلى درجة الرشد المفترضة فيه، على سبيل المثال الحرب العالمية الثانية، وأيضا إلى ظهور اللاعقلانية في الغرب والمدارس اللاعقلانية المختلفة، وقد انتهى كل ذلك بظهور ما بعد الحداثة التي تنادي بأنه لا يوجد مركز ولا مرجعية، وأن ما بعد الحداثة هي إنهاء كامل لمشروع الحداثة[2].

* **عبد الوهاب المسيري**: (1938م، 2008م) مصري الأصل مفكر إسلامي يعد من أبرز المختصين في تاريخ الحركة الصهيونية.

www.Aljazeera.net. pm 20/03/2018, 19:41 h.

[1] مطاع صدقي: **نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 10، 12.

[2] رضا دلاوري: **الحداثة وما بعد الحداثة**، ترجمة حيدر حاب الله، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ص 04، 05.

إن علاقة ما بعد الحداثة بالحداثة تبرز أكثر في أن ما بعد الحداثة تحمل عدوها في طياتها وهو الحداثة نفسها، وإن كانت كلمة ما بعد الحداثة مصطلح يصعب تحديد مفهومه فليست كلمة ما بعد الحداثة صعبة وغير مألوفة فحسب، بل هي تستحضر كذلك ما ترغب في تجاوزه أو قمعه أي الحداثة نفسها، وهكذا يحوي المصطلح عدوه داخله على عكس مصطلحات أخرى مثل: الرومانسية، الكلاسيكية، غير ذلك [1]، فإنه يوحي بالتواصل الزمني وفي الوقت نفسه بالتأخر والتدهور الذي لا يمكن أن يعترف به كل من ينتمي لتيار ما بعد الحداثة، ولكن ما هو الاسم الذي يصلح لهذا العصر الغريب الذي نحياه؟ عصر الذرة أو فضاء أو تلفزيون أو التفكيكية؟ أم عصر اللاتعيين؟ أم هل يكون من الأفضل أن لا نشغل أنفسنا بأمر تلك التسمية وأن نتركها لمن سيأتون بعدنا؟ مثله مثل العديد من المصطلحات التصنيفية فإن مصطلح ما بعد الحداثة يعاني من بعض اللاستقرار الدلالي بمعنى أن المفكرين لم يجمعوا على معناه ومما يضاعف من صعوبة الأمر وجود عاملين أنه مصطلح جديد نسبيا لم يبلغ الرشد بعد وصلته الدلالية الوثيقة بالعديد من المصطلحات الجديدة الغير مستقرة، إلا أنه لا يزال البعض يسميها ببساطة الحداثة وهو الأمر الذي يستدعي نقاشا، إلا أنه هناك صعوبة أخرى تتعلق بعدم الاستقرار التاريخي للعديد من المفاهيم الأدبية وقابليتها المستمرة للتغيير، فمن هذا الذي يجرأ في عصرنا هذا الذي يستشري فيه سوء الفهم.

وبالتالي نجد أنه ليس ثمة ستار حديدي يفصل بين الحداثة وما بعد الحداثة، فالتاريخ يتضمن طبقات متعددة من المعاني والتفاصيل، والثقافة تخترق الماضي والمستقبلي، إنني أشك في أننا جميعا نجمع بين شيء من الفيكتورية والحداثة وما بعد الحداثة في آن واحد، ويمكن بسهولة أن يكتب أحد

[1] إيهاب حسن: **سؤال ما بعد الحداثة**، ترجمة بدر الدين مصطفى أحمد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016م، ص 13.

المؤلفين عملا حداثيا وآخر ما بعد حداثي، وبصورة أعم وعلى مستوى معين من التجريد السردي ربما تكون الحداثة نفسها قادرة بالفعل على استيعاب الرومانسية وأن ترتبط الرومانسية بالتنوير، وأن يرتبط التنوير بعصر النهضة وهكذا حتى تكتمل الدائرة وصولا إلى اليونان القديمة[1].

إن ما يقر به **'ايهاب حسن'** في الأسطر السابقة هو صعوبة تحديد وتفكيك المفاهيم لمصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة وذلك راجع إلى أن إفرازات الحداثة لمواضيع مختلفة قد يكون في الوقت نفسه موضوعات تفرزها ما بعد الحداثة، لهذا فإننا لا يمكن أن نجزم بالقطيعة بين مرحلتين حداثية وما بعد حداثية لأن التواصل هو السمة العقلية الغالبة في أغلب الأحيان، رغم الاختلافات الموجودة بين اتجاه الحداثة وما بعد الحداثة.

نجد أن **'إيهاب حسن'** قد عمل على تقديم قائمة من التقابلات على أساس مقارنة بين الحداثة وما بعد الحداثة تتمثل في ذكر بعض الخصائص والصفات التي تميز كلا منهما بغرض فهم مضمون كل واحدة منهما، وأن ما يرد فيها من خصائص لا يعني أنها مطلقة أو أن هناك اجماع حاصل بشأنها، إنما هي بمثابة اقتراب أكثر من ضبط وتصور دقيق للمفهومين، وبالتالي نستخلص من فحص ودرس أهم ما يميز حداثة عن ما بعد الحداثة في خصائص وقد تكون في أغلب الأحيان متناقضة وهذه التقابلات هي وفق الآتي[2]:

[1] إيهاب حسن: **سؤال ما بعد الحداثة** ، ص 14، 15.

[2] محمد جديدي: **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روتي**، ص 149.

الحـــداثة	مـا بعد الحـــداثة
- رومانسية	- باتافيزيقا
- خلف / جمعية	- إبادة / تفكيك
- توليف	- نقيض
- تأويل / قراءة	- ضد التأويل / قراءة مغلوطة
- موجه للقارئ	- موجه للكاتب
- أصل / علة	- اختلاف / تغير
- ميتافيزيقا	- مفارقة ساخرة
- تحديد	- استحالة التحديد
- المفارق	- اللامفارق

في مثل هذه المقابلة بين الحداثة وما بعد الحداثة نجد رجوعا إلى كتاب كثيرين مختلفين في مجالات متنوعة، في الفلسفة وغيرها من الميادين، فما يراه **'إيهاب حسن'** منتميا إلى خصائص ما بعد الحداثة يراه آخرون على سبيل المثال **'جينكس'** على أنه متدرج ضمن الحداثة المتأخرة أو الحداثة المفرطة، كما أن بعضا من هذه السمات سبق لكتاب آخرين أن جعلوها خصائص لما بعد الحداثة ومن بينهم **'ليزلي فيدلر'**[1]، وبهذا نجد أن هناك تعدد الآراء في العلاقة الجدلية بين الحداثة وما بعد الحداثة ويعود ذلك إلى عدة أسباب منها غموض النسبية، الزمنية، لنشوء ما بعد الحداثة بوصفه مفهوما يقوم على أنقاض الحداثة فضلا عن كونه مفهوما نشأ وترعرع في رحمها، وبالتالي قد وجدنا أن الحديث عن تلك العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة هو المنهج المقارب الذي لا شك أنه يسهم في وصفه مفهوما مازال يكتنفه الغموض والتناقض حتى صار يتحدى التعريف أيضا كحال مفهوم سابقه الحداثة.

[1] محمد جديدي: **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روتي**، ص 150.

ومنه نجد أنفسنا نستند إلى مفهوم النفي أو السلبية الذي طرحه **'هيجل'** في فلسفته الجدلية، والتي مفادها أن الكل يتقدم في الأشياء وفي الروح عن طريق المتناقضات التي تنحل في كل مرة في صورة تركيب تنبثق منه تناقضات جديدة وهذه الحركة تعتبر مصدر النمو والتطور من حالة إلى حالة، وبالتالي تتأسس فكرة **'هيجل'** وتحمل في ثناياها النقيض مع وجود النقيض في داخل هذا النقيض، وهذا التسلسل في الأدوار ينتهي بوصوله إلى المطلق وعند **'هيجل'** لا يكون النفي كليا مطلقا كما كان في الفلسفات السابقة **'لهيجل'**، وبالتالي فإن العلاقة بين مفهوم ما بعد الحداثة والحداثة يصعب الحكم عليها من زاوية واحدة فهي لا تمتاز بالوحدة ولا بالتعدد على حدى ولا بالثبات وحده ولا بالتغير وحده، بل هي بين الشتات وبين المتناقضات وبين التوافق والاختلاف وبين التواصل والانقطاع، ومع ذلك نؤكد على أننا لا يمكن أن نفصل بين المفهومين فصلا تاما لأن الأولى ولدت من رحم الثانية كما أنها تحمل في ثناياها مصطلح الحداثة.

المبحث الثاني: التحولات المواكبة لمرحلة ما بعد الحداثة

شهد النظام العالمي تغيرات كبيرة مباشرة بعد سقوط جدار برلين ونهاية الحرب الباردة، يمكن حصرها إجمالا في التحولات السياسية، التحولات الاقتصادية، والتحولات الاجتماعية الثقافية، وفي هذا المبحث حاولنا الإحاطة بأبرز هذه التحولات التي ميزت العالم الما بعد الحداثي.

أولا: التحولات السياسية:

نتج عن نهاية الحرب الباردة تحول جذري فأول مرة منذ القرن الخامس عشر يحدث تغير في النظام الدولي بدون حرب، ولكن بإعادة توزيع عناصر القوة بين القوى الكبرى في شكل مراجعة الخريطة السياسية التي نتجت عن نهاية الحربين العالمتين الأولى والثانية ويمكن أن نحصر هذه التغيرات في[1]:

1. التحول على مستوى النظام العالمي:

الذي يعود نشأته إلى حوالي أربعة قرون ويؤرخ له تحديدا عام 1648م حين وقعت الممالك الأوربية معاهدة الصلح واتخذ النظام العالمي منذ ذلك الحين أشكالا متنوعة:

أ. **نظام متعدد القطبية: "ففي عام 1700م كانت القوى العظمى متمثلة في الإمبراطورية العثمانية، السويد، هولندا، إسبانيا، النمسا، فرنسا، وبريطانيا"**[2].

---

[1] مصطفى بخوش: **مضامين مدونات التحولات الدولية بعد الحرب الباردة**، مجلة العلوم الإنسانية جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2002م، ص 163.

[2] محمد العوض الهزاية: **قضايا دولية**، جامعة العلوم التطبيقية، عمان، 2005م، ص 21، 22.

ب. نظام ثنائي القطبية: بعد الحرب العالمية الأولى والثانية برزت قوتين هما الولايات المتحدة الأمريكية والإتحاد السوفياتي عام 1945م حتى عام 1991م.

ج. النظام الأحادي القطبية: "بعد أزمة الخليج الثانية عام 1991م وأفول نجم الإتحاد السوفياتي وتفكيكيه، برز على قمة الهرم الدولي الولايات المتحدة الأمريكية متفردة بالقوة والنفوذ تقوم بوظيفة توزيع النفوذ الأدوار وفرض السياسة التي تريد على بقية وحدات النظام والتدخل في شؤون الدول بالشكل الذي يضمن لها الاستمرار في قيادة العالم"[1]، فتعتبر المقاصد الرئيسية التي سطرها النظام العالمي الجديد هي تحقيق الأمن واستبعاد الحرب كوسيلة لتمويه المنازعات والاعتراف بسيادة الدول واستقلالها والاعتراف بحق تقرير المصير وضرورة احترام حقوق الإنسان، وعدم التمييز بين الأفراد وتحقيق التعاون الاقتصادي بين الدول، كما يقوم هذا النظام العالمي الدولي الجديد في الجانب السياسي على التوفيق بين اعتبارين يجمعان بين المثالية والواقعية، فقد أخذ هذا النظام من الناحية النظرية بمبدأ المساواة بين الدول ولكنه أكد من الناحية العملية بالوضع الخاص والمتميز للدول الكبرى المنتصرة من خلال الأمم المتحدة ومجلس الأمن كأساس لتنظيم المجتمع السياسي الدولي[2].

[1] محمد العوض: **قضايا دولية**، ص 23.

[2] حازم البلاوي: **النظام الاقتصادي الدولي المعاصر**، عالم المعرفة، العدد 25، الكويت، 2000م، ص 37، 38.

2. التعددية الاديولوجية:

تعتبر **الأيديولوجيات*** واحدة من القوى المؤثرة في العالم المعاصر، وتعددها سمة من سمات هذا العصر إذ ترتبط بشكل مباشر بتعدد التوترات فيه وخصوصا السياسية والاجتماعية منها الثورة البلشفية والثورة الروسية عام 1917م، وهي أحد أهم اللحظات التاريخية في القرن العشرين، فقد فجرت طاقات هائلة وخلقت صراعات سياسية وحضارية، فالإنسان المعاصر ينجذب إلى الأيديولوجيات نتيجة طابعها الثوري الديمقراطي الطوبائي مثل الصراع القائم بين الشرق والغرب[1].

وتبعا للنظام العالمي الجديد تسمح الحكومة الديمقراطية اللبيرالية بحدوث اختلاف داخلها، فكما تتعلق التعددية بالمواطنة، والديمقراطية تتعلق بالهوية وببناء الذات وعلى ذلك فإن التعددية الأيديولوجية مصطلح يضم مجالات التعددية الثقافية والدين والسياسة، وفي ظل هذه التعددية يقول: **'صمويل هنتجتون'***: **"في هذا العالم الجديد لن تكون الصراعات بين الطبقات الاجتماعية أو بين الغني والفقير أو بين أي جماعات أخرى محددة اقتصاديا، الصراعات ستكون بين شعوب تنتمي إلى كيانات ثقافية مختلفة"**[2].

---

* **إيديولوجية:** كلمة ابتكرها 'دوستوت دوتراسي' في كتابه مذكرة حول ملكة التفكير، وهو علم موضوعه دراسة الأفكار ومزياها وقوانينها وعلاقتها مع العلامات التي تمثلها وبالأخص أصلها. أندر لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، ط 2، منشورات عويدات، بيروت، 2001م، ص 611.

[1] عبد الخالق عبد الله: **العالم المعاصر والصراعات الدولية**، عالم المعرفة، العدد 333، الكويت، 1989م، ص 17، 18.

* **صامويل هنتنجتون:** (1927م، 2008م) أستاذ بجامعة هارفريد أحد أبرز علماء السياسة الأمريكية المعاصرين، من أشهر نظرية صدام الحضارات. صامويل هنتنجتون: **الموجة الثالثة**، ترجمة عبد الوهاب علوب، دار سعاد الصباح، الكويت، 1994م، ص 05.

[2] صامويل هنتنجتون: **صدام الحضارات**، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعة الشايب صلاح فنصوه، ط 2، 1999م، ص 46.

ثانيا: التحولات الاقتصادية:

بعد نهاية الحرب العالمية برزت ثلاث قضايا، كان لها تأثير عميق في الاتجاهات السياسية اللاحقة والمؤسسات الدولية المنشأة وهذه القضايا هي[1]:

1. اعادة تعمير أوروبا بعدما خلفته الحرب من دمار وما ترتب عليه بزوغ مفهوم النمو الاقتصادي واستخدامه معيارا للتقدم.

2. المواجهة بين النظم الاقتصادية نظام رأسمالي يقوم على أساس اقتصاد السوق في الغرب ونظام اشتراكي يقوم على مبدأ التخطيط المركزي في الشرق.

3. ظهور قضية التنمية الاقتصادية للعالم الثالث كواحدة من المشاكل الرئيسية في عالم ما بعد الحرب حيث انقسم العالم إلى شمال متقدم وجنوب متخلف.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد شهد نظام الاقتصاد العالمي إلى تغيرات هائلة أهمها:

أ. **المجتمع الصناعي**: حيث يقول **'كينثاب تايلر': "في أعقاب الرأسمالية الصناعية وسعت التجارة الدولية من الصلات بالاحتكاك بجهات متعددة الجنسيات وعالمية كما تخلت عن رؤاهم ضيق الأفق حيث توفر لهم التنوع وباتوا يتشاركون بثقافات متعددة في اقتصاد عالمي"**[2]، فقد تطور الاقتصاد الأمريكي من عصر الآلة إلى عصر المعلومة ليقف حاليا على عتبة عصر المعرفة، هذا العصر الذي انصهرت فيه الثقافات.

---

[1] حازم الببلاوي: **النظام الاقتصادي الدولي المعاصر**، ص 15.

[2] كينثاب تايلر: **اقتصاد القرن الحادي والعشرون**، ترجمة حسن عبد الله، عبد الوهاب حميد، المنظمة العالمية للترجمة، 2009م، ص 93.

وقد تأسست عولمة النشاط الاقتصادي انطلاقا من عدة تغيرات وتحولات أهمها[1]:

- ✓ تأثيرات انهيار نظام **'بريتون وودز'** وأزمتي نفط الأوبك في توليد الاضطرابات والتقلبات السريعة في كل الاقتصادات الكبرى وجهود المؤسسات المالية والصناعية في تخطيها من خلال السعي إلى منافذ أوسع إلى الاستثمارات والأسواق الإضافية، من هنا كان انتشار الاقتراض المصرفي للعالم الثالث.
- ✓ تعجيل السياسة الحكومية لتدويل أسواق المال وإلغاء ضوابط عن السوق مثل بلورة النظام النقدي الأوربي (EMS).
- ✓ التطور السريع لعدد من البلدان المصنعة حديثا خاصة المنافسة من جهة اليابان وبعض دول العالم الثالث وتغلغلها في السوق العالمية.
- ✓ الانتقال من فكرة الشركة القومية المحتكرة إلى فكرة عالم معقد من المشاريع متعددة القومية والشركات ذات الهياكل المرنة.

وقد تجسدت العولمة الاقتصادية في النظام العالمي عبر[2]:

1. **المنظمات الدولية:** حيث يوجد تنسيق بين السياسات الكلية للمنظمات الاقتصادية الدولية (منظمة التجارة العالمية، صندوق النقد الدولي، البنك الدولي للتعمير).

2. **الاستشارات الدولية:** فقد بلغت التدفقات الرأسمالية المتمثلة في الاستثمارات الأجنبية نحو 651 بليون دولار عام 2003 م تحرير التدفقات رؤوس الأموال غير الحدود الدولية.

---

[1] بول هيرست: **ما العولمة**، ترجمة فالح عبد الجبار، دار المعرفة، الكويت، 2001م، ص 15.

[2] موريس أبو ناظر: **أفكار جديدة لعالم جديد**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1995م، ص 35.

فرأسمالية القرن التاسع عشر القائمة على سياسة عدم التدخل الحكومي تحولت إلى مجتمع صناعي ساعد مجتمع القرن العشرين الصناعي نفسه على توسيع شخصياته بحيث تتجاوز أبعادا معينة كالطبقية والجنسية ومكان العمل.

وما فجر هذا المجتمع الصناعي هو الثورة التكنولوجية التي تميزت بمعدلات في التقدم العلمي غير مسبوقة ومن ثمة زادت من أهمية العلم كعنصر من عناصر الإنتاج لكن هذا ينفي تباين الدول في قدرتها على الحصول على الاختراعات التكنولوجية، وهذا يرجع إلى اختلاف قدرتها المالية وقدراتها التكنولوجية الاختراعية وسياسة الحكومة[1].

ب. العولمة الاقتصادية:

كانت نقطة الحوار الأساسية في فترة ما بعد الحرب العالمية الباردة هي العولمة فاليبراليون المحدثون قد أصروا على أن تقنيات الاتصال والنقل جعلت من المجتمع يرغب في توثيق الاقتصاد العالمي ويندمج من خلال اتساع التجارة وتدفق رأس المال ويقبل النموذج الانجليزي الأمريكي في رأسمالية السوق الحرة[2]، حيث نجد **'محمد عابد الجابري'** يقول: **"أول ما ظهر مفهوم العولمة ظهر في مجال الاقتصاد للتعبير عن ظاهرة اتساع مجال أو فضاء الانتاج والتجارة ليشمل السوق العالمية وبنظر بعض الباحثين إلى هذه الظاهرة بوصفها مبررات اللحظة الراهنة في تطور الرأسمالية"**[3].

---

[1] محمد عبد الغني سعودي: **الجغرافيا السياسية المعاصرة**، مكتبة الأنجلومصرية، مصر، 2010م، ص 84.

[2] كارل بولانتي: **التحول الكبير للأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر**، ترجمة محمود فاضل، المنظمة العالمية للترجمة، 2009م، ص 28.

[3] محمد عابد الجابري: **قضايا في الفكر المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م، ص 139.

ثالثا: التحولات الاجتماعية:

ينظر الفلاسفة للمجتمع المعاصر من زاوية قراءتهم لما بعد الحداثة وكيفية تشكيل فكر معرفي افتراضي وشبكة بشرية جديدة، ويتعامل علم الاجتماع مع الواقع الاجتماعي انطلاقا من علاقة تكنولوجيا الاتصال الحديث ونظم المعلومات وتأثيراتها الاجتماعية في الفرد والأسرة والمجتمع والرأي العام وقوى الضغط المجتمعية أما فقهاء القانون والعلوم السياسية فيرون في التقاء تكنولوجيا الاتصال الحديثة، بالقرار والسيادة وتأثر العلاقات الدولية بثورة المعلومات والاتصال نوعا من امتداد السلطة وتشكلها من جديد، بينما يرى اختصاصيو الاقتصاد أن تكنولوجيا الاتصال الحديثة هي دلالة على امتدادا اقتصاد لا مادي طالما نظرا إليه[1].

ومنه فإن المجتمع المعاصر والنظريات البعدية "**نظرية المجتمع الما بعد صناعي، نظرية ما بعد الفورية، نظرية ما بعد الحداثة، والتي تتضمنها ما بعد البنيوية نظريات متكاملة تشكل أساسا نظرية متكاملة عن العالم المعاصر**"[2].

وإذا ما تأملنا في مصطلح (الما بعد) نلاحظ أنه يعبر عن طفرة نوعية وانتقال من مرحلة إلى مرحلة مغايرة عنها تحمل ميزات وخصائص متميزة على المستوى المجتمعي والإنساني والثقافي.

---

[1] ثامر كمال محمد: **العولمة من منظور ثورة المعلومات**، مجلة العلوم السياسية، العراق، العدد 37، د ت، ص 283.

[2] مصطفى خلف عبد الجواد: **قراءات معاصرة في نظرية علم الإجتماع**، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، مصر، 2002م، ص 72.

أ. خصائص المجتمع الما بعد الحداثي:

عرف المجتمع الما بعد الحداثي عدة مميزات منها[1]:

- ✓ تطور في وسائل الإنتاج بفضل التطور الالكتروني حيث حل محل الأعداد الكبيرة من العمال الآلات الميكانيكية.
- ✓ تميز المجتمع الجديد بانخفاض أسبوع العمل الطبيعي الذي بات نصف ما كان عليه في بداية الثورة الصناعية.
- ✓ ازدياد أهمية التعليم الذي له تأثير عميق في التحول الاجتماعي والثقافي على المجتمع الجديد.
- ✓ أثر التقدم التكنولوجي في تقنيات الاتصال الجماهيرية الهائلة والمتنوعة على اختلاط الأفكار وتفاعلها على مستوى عالمي بحيث ازالت الحواجز بين البلدان والأفكار.
- ✓ يقوم العمل السياسي في المجتمع الما بعد صناعي على تنظيمات وحركات للجماهير كبيرة وعامة في مجتمع رذاذي متنافر باتت فيه الديمقراطية عمومية فأضحى مجتمع الجماهير الذي يخلق وسطا ملائما لظهور أشكال ديكتاتورية جديدة.
- ✓ تميز المجتمع الجديد بطابع **'الفردية الجماعية'** التي لا تفرق الفرد من الناس في خضم المجتمع بل تحفظ لكل إنسان فرديته المستقلة على الرغم من اشتراكه مع الآخرين في جماعة واحدة يربطها الصالح المشترك وإذن فهي جماعة أقرب إلى الشركة التعاونية.

[1] عبد الغاني عماد: **سيسيولوجيا الثقافة**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2006م، ص 221، 222.

ب. خصائص الإنسان الما بعد الحداثي:

بعد الحرب العالمية الثانية بدأ منظور جديد للعالم في التبلور يختلف عن المنظور السائد منذ بروز الحداثة ويمكن حصر سمات الإنسان الما بعد حداثي في[1]:

* **الاحتفاء بالحياة:**

إذ كان الإنسان القديم يمجد الماضي والإنسان الحداثي يمجد المستقبل فإن إنسان ما بعد الحداثة يمجد الحاضر الذي يجب العمل على الاستمتاع به إلى أبعد حد ممكن فهو يحتفي بالحياة وبالعالم بكل ما فيه ويقبل وجه العالم الجميل مثلما يتقبل وجهه القبيح يقبل الحياة كما هي.

* **الانفتاح على الآخر:**

وهذه السمة الخاصة المميزة لما بعد الحداثة تتلخص في عودة المشاعر إلى الفضاء العام هذه المشاعر التي تشكل اللحمة التي تربط الأفراد فيما بينها.

* **العودة إلى الدين:**

مما يميز الإنسان ما بعد الحداثة هو الرجوع إلى الدين الذي بات تأثيره ملحوظا في الحياة الاجتماعية ومن أشكال هذا الدين الانغماس في الوثنية التي تبرز في الانفجار الواسع للصورة الذي نجد فيه عودة روحية لها طابع حسي، وجوهر واحد تختلف الأسماء المعبرة عنه وأشكالها يمكن القول 'روحانية حسية'[2].

---

[1] مصطفى قيمة: **المقاربة السيسيولوجية لما بعد الحداثة**، مجلة إضافات، العددان 33-34، المغرب، 2006م، ص 27، 28.

[2] نفسه، ص 29، 30.

ج. الثقافة الما بعد الحداثية:

إن ثقافة ما بعد الحداثة هي أسلوب فكري يشكك في المفاهيم التقليدية للحقيقة والعقل والهوية والموضوعية وفي فكرة اتجاه العالم نحو التقدم والتحرر وفي مجالات العمل التي لا خيار سواها وفي القصص الشمولي أو في التفسيرات النهائية، وهي ترى العالم عكس أنماط التنوير كشيء عرضي وبلا أساس ثابت حتمي، فهو عبارة عن مجموعة من الثقافات غير الموحدة أو التفسيرات التي يتولد عنها درجات من التشكيك في موضوعية الحقيقة[1].

بناءا على ما سبق نستنتج أن التحولات التي شهدها العالم في القرنين العشرين والواحد والعشرين كانت الوسط الذي نشأ فيه التيار الما بعد الحداثي كمحصلة تاريخية أفرزها المجتمع الما بعد الصناعي الذي يقوم على النزعة الاستهلاكية والنزعة التكنولوجية المعلوماتية، مجتمع جاء كرد فعل طبيعي لأوضاع ثورية على كل ما سبق ثورة على الوضع العالمي السياسي، على الوضع الاقتصادي الانتاجي التجاري، على الفكر والثقافة الحداثية، رفع راية الشك وعدم اليقين.

[1] تيري أجلتون: **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة منى سلام، أكاديمية الفنون، وحدة الدراسات النقدية، مصر، د ت، ص 07.

المبحث الثالث: الفكر السياسي الما بعد الحداثي

في السنوات الأخيرة أظهرت أن السياسة وما بعد الحداثة سار رفيقين غريبين لا فكاكة بينهما على حد التعبير 'ليندا هيشيون' وأحد الأسباب هو المجادلات حول تعريف ما بعد الحداثة وتقييمها، إذ تم بلغة في معظمها سياسية –سلبية– وبصورة رئيسية نذكر المحافظين الجدد والمركسيين الجدد رأوا إمكانيتها وإن لم يروا تحققها الفعلي وقد حاولنا في هذا المبحث معالجة ماهية التوجه السياسي الما بعد حداثي[1].

أولا: السلطة من المنظور ما بعد الحداثي:

يعرف **'جميل صليبا'** السلطة بقوله: **"هي القدرة والقوة على الشيء والسلطان الذي يكون الإنسان على غيره ولها عدة معاني (السلطة النفسية) وهي ما يطلق عليها اسم سلطان النفس، (السلطة التشريعية) وهي السلطة المتعارف بها في القانون كسلطة الحاكم والوالد والقائد... وجمع السلطة سلطات وهي الأجهزة الإجتماعية التي تمارس السلطة، كالسلطات السياسية، السلطات التربوية، سلطات دينية، السلطات القضائية وغيرها"**[2].

بمعنى أن السلطة هي التمكن والاستئثار بالقوة والقدرة على التوجيه والإجبار نحو اتجاه معين من السلوك الاجتماعي. فالسلطة هي ثمرة القوة والقدرة على الاجبار بهدف توجيه سلوك الآخر.

---

[1] ليندا هيتشيون: **سياسة ما بعد الحداثة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م، ص 97، 98.

[2] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، مادة السلطة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، ص 670.

أ. إشكالية مفهوم السلطة:

لا يشير مفهوم السلطة عند فلاسفة ما بعد الحداثة إلى شيء محدد المعالم يمكن الإمساك به وتحديده، إنما هو فضفاض يتسرب إلى كل مجالات الحياة وظواهرها وهو دون مستويات متعددة وأشكال خفية كامن خلف كل خطاب من الخطابات التي تحيطنا وإذا اعتمدنا على تعريف **'ميشال فوكو'*** للخطاب من أن كل ظواهر المجتمع يمكن النظر إليها على أنها أنظمة خطابية، والنتيجة أن العالم خطاب والتاريخ خطاب وعالم السلطة والخطاب سلطة والحقيقة سلطة ويقول **'رولان بارت'***: **"ها نحن نرى أن السلطة حاضرة في أكثر الآليات التي تتحكم في التبادل الاجتماعي في الدولة وعند الطبقات والجماعات"**[1]، فقد أصبح ينظر أن كل خطاب هو سلطة والنتيجة أن العالم خطاب والعالم سلطة والخطاب سلطة.

وقد رأى **'جيل دولوز'*** أننا لسنا في حاجة إلى نظرية في السلطة بقدر ما نحن في حاجة إلى سياسة تدبير لعلائق السلطة **"لن نجد أبدا معنى شيء ما إذ لم نعرف ما هي القوى التي يمثلها الشيء والتي يستغلها ويحتكرها ويعبر عن نفسه من خلالها"**[2]، ومنه يتبين أن فلاسفة ما بعد الحداثة لم يعنوا بوضع مفهوم للسلطة بقدر ما بحثوا في تطبيقاتها وأثرها على الإنسان والمجتمع.

---

* **ميشال فوكو**: (1926م، 1984م) مفكر فرنسي من المشتغلين في تجديد الفكر السياسي. جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 3، 2006م، ص 469.

* **رولان بارت**: (1915م، 1985م) ناقد فرنسي اخترق ميادين (الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس، لسانيات). رولان بارت: **لذة النص**، ترجمة منذر عياتي، مركز الإنماء الحضاري، سورية، 1992م، ص 02.

[1] بدر الدين مصطفى: **حالة ما بعد الحداثة**، الفلسفة والفن، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، 2013م، ص 64.

* **جيل دولوز**: (1925م، 1995م) فيلسوف فرنسي من مؤسسي فلسفة الاختلاف. جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، ، ص290.

[2] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي: **الحداثة دفاتر فلسفية**، ط 3، دار البيضاء، المغرب، 2008م، ص 123.

ب. مشروعية السلطة:

نظرا لأن الناس غير موحدين فإن السلطة تبدوا ضرورية لتأمين النظام ونظرا لأنهم غير متساوين تبدوا السلطة لها ما يبررها كوسيلة لوضع كل شخص تحت حكم أفضل الصفات البشرية، وفصلا عن ذلك فإن الكثير من المجادلات السياسية لها صلة، تؤثر السلطة على الوحدة وعدم الوحدة وعدم المساواة، كما تستخدم في سياسات التفرقة العنصرية والاندماج العنصري في أمريكا، وقد تساند عدم المساواة مثلما يحدث عندما تمنح مزايا ضريبية خاصة للأغنياء[1]، وهذا ما سماه **'كارل ماركس'*** ميكانيزم، استغلال الإنسان وتكوين فائض القيمة، إلا أن فلسفة السلطة المعاصرة (الما بعد الحداثة) فلسفة ذات نزعة فوضوية لأنها مناهضة لجميع أشكال السلطة والمؤسسات، وهذه الفلسفة تناهض وتتجاوز الماركسية من حيث أنها لا تركز على مشروعية السلطة الدولية باعتبارها جمعا لسلطة طبقية، بل نرى أن السلطة خاصية متعددة يقول **'جيل دولوز'**: **"إن السلطة تتغلغل في كل جانب حيث ما توجد فرديات مهما كانت بسيطة ومتناهية في الصغر، تارة تقمع وأخرى تموه أو تخدع وتوهم، تارة تتقمص زي الشرطة، وتارة ثانية تتخذ شكل الدعاية"**[2].

ومن نفس المنطلق رأى **'فوكو'** أن هناك علاقة وثيقة بين أنظمة معرفة الخطابات ونوع الممارسة التي تحقق السيطرة والهيمنة الاجتماعية داخل سياقات محدودة معينة كالسجون ودور العبادة، المستشفيات، الجامعات فكلها أمثلة على الواقع تمارس فيها كل أشكال القمع والقهر، ويذهب **'فوكو'** إلى أنه لا يمكن أن تقوم علاقة سلطة دون مقاومة، وبؤر المقاومة عند **'فوكو'** كما هي عند

---

[1] جيلين تندر: **الفكر السياسي الأسئلة الأبدية**، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر الثقافة العالمية، القاهرة، مصر، 1993م، ص 135.

* **كارل ماركس**: مفكر إقتصادي وسياسي ألماني (1818م، 1883م). عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، 1984م، ص 418.

[2] محمد سبيلا: **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2009م، ص 94.

'دولوز' أيضا تتمثل في جماعات المهمشين والجماعة الأثنية، والشواذ جنسيا هؤلاء يحدثون خرقا في النظام وفي القواعد[1].

وقد تناول **'جان فرانسو ليوتار'*** في كتابه الوضع الما بعد الحداثي السؤال عن الشرعية أي كيفية تحديد الاستجابة الشرعية لحدث ما يقول: "**إن السؤال عن شرعية العلم قد تم ربطه بشكل غير قابل للانفصال، بالسؤال عن شرعية المشروع منذ أفلاطون ومن وجهة النظر هذه لا يكون الحق في تقرير ما هو صادق مستقلا عن الحق في تقرير ما هو عادل حتى لو كانت القضايا التي يثيرها الحقان تختلف في طبيعتها، هناك رابطة متبادلة صارمة بين النوع المسمى بالعلم والنوع المسمى بالأخلاق والسياسة**"[2]، ومنه فإن المعرفة هي المصدر والقوة الأساسية للمشروعية.

ثانيا: نقد النظريات التفسيرية الشمولية:

تميز الفكر السياسي الحداثي باعتماده وبحثه المستمر عن النظريات التفسيرية الشاملة ذات الطابع العالمي لفهم الظواهر المختلفة التي مرت بها المجتمعات منذ عصر الأنوار إلى نهاية الحرب الباردة، حيث أنتج هذا الفكر تصادما مرضيا بين مختلف الأيديولوجيات، ومن نتائج هذا التصادم سقوط المعسكر الاشتراكي وتفوق الليبرالية الذي تأكد من خلال حرب الخليج الأولى التي تعتبر نقطة وعودة بالنسبة للتقدم الحداثي، وبعكس ذلك فإن الفكر الما بعد الحداثي يتميز بمرونة واتساع الأفق من خلال إعطاء الحرية المطلقة في التعامل مع الظواهر المختلفة، من خلال أطر ظرفية نابعة من الحاجة

---

[1] بدر الدين مصطفى: **حالة ما بعد الحداثة**، ص 69-70.

* **جان فرانسو ليوتار**: مفكر فرنسي ولد عام 1924م مدرس للفلسفة في جامعة لندن من ممثلي فلسفة الرغبة. جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، ص 211.

[2] جيمس وليامز: **نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، ترجمة إيمان عبد العزيز، مراجعة حسن طالب، المشروع القومي للترجمة، القاهر، مصر، 2003م، ص 53، 54.

ومنه فقد تم تجاوز المقولات والشعارات الشاملة التي وجهت مشاريع الكثير من الحدثين في مواجهة الأزمات الحضارية والثقافية[1].

أ. نقد السرديات الكبرى:

تحولت الأنساق والمشاريع الفكرية الحديثة المرتبطة بالعقل والتنوير والتقدم والحرية والأنسنة والأيديولوجية في عقول الحدثين إلى معتقدات جامدة وثوابت مطلقة، أو إلى أسس ما ورائية وروايات طوبائية، كما أصبحت فكرة النسق تجعل من الفيلسوف ينظر إلى نفسه أنه مفكر كوني شمولي[2].

ونتيجة للتغيرات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية بدأ بعض المفكرين من أمثال فلاسفة مدرسة فرانكفورت والفلاسفة الوجوديين النظر إلى مفهوم الكلية والشمولية بعين الريبة.

1. لأن الواقع لا يتجاوب مع كل ما هو كلي أو شمولي.
2. لأن التاريخ لم يقدم لنا نموذج متحقق لفكر شمولي.
3. لأن هذه الأفكار تم توضيفها من قبل قوى تهدف للسيطرة والهيمنة، حيث يرفع **'أدورنو'** شعارا يقول فيه: (أن الكل غير حقيقى) [3].

كما استهدف **'ليوتار'** تفويض السلطة التي زاولتها الروايات الكبرى التي يعتبرها قامعة للقدرات الإبداعية الفردية، وأعلن (لم نعد نلوذ بالروايات الكبرى) فقد كفى عامة الناس ببساطة عن الإيمان

---

[1] جمال درويش: **الدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة**، كلية العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2007م، ص 73.

[2] علي حرب: **حديث النهايات (فتوحات العولمة ومأزق الهوية)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، ص 176.

[3] بدر الدين مصطفى: **حالة ما بعد الحداثة**، ص 82.

بأيديولوجية السائدة عندما انهارت أوروبا الشرقية الشيوعية، وفي مثل العالم الفلسفي الأنجلو أمريكي نستطيع أن نعثر على مثل تلك الآراء التي يعتنقها الفيلسوف البراغماتي الأمريكي **'ريتشارد روتي'** والذي ينظر إلى هذه النظرية من جهة المنفعة، والفلسفة عنده ليست أكثر من شكل من أشكال المحادثة، وهو من دعاة ما بعد الفلسفة التي تعتبر خاصية من ميزات ما بعد الحداثة[1].

وكبديل لهذا الخطاب الشمولي يرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن وظيفة المثقف في عصرنا الحالي أن يكون ممثلا في المجال العام لأناس لا يجدون من يعبر عنهم، أو كما يقول 'دولوز': **"أننا نمنح دائما فعل كتاباتنا لأولئك الذين لا يملكونها"**[2]، ويقول 'دريدا' على المثقف اليوم أن يكون لسان حال الهامشين أو المرأة أو الشعوب العالم الثالث.

ب. نقد الموضوعية العلمية:

عبر أتباع الما بعد الحداثة عن أشد مواقفهم السياسية عندما هاجموا مزاعم العلم والموضوعية، فمن الواضح أن العلماء يعتبرون أنفسهم مشاركين في وضع نظرية موحدة أو حكاية كبرى حول الموضوع الذي يدرسونه، ويعتقدون أنهم يحاولون اكمال صورة تصف ما يحدث حقا في الواقع، فهل يمكننا التقاط صورة لثقب أسود أو المسافة النووية؟

وهكذا أصبحت مزاعم العلم موضع الشك بناءا على أسباب سياسية من بينها أن منطق التفكير العلمي هو منطق خاضع مرفوض، وقد هاجم أتباع ما بعد الحداثة المزاعم الرئيسية التي يطرحها العلماء عادة حول[3]:

---

[1] سيتوارت سيم: **دليل ما بعد الحداثة**، ج 1، ترجمة وجيه سمعان عبد المسيح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2011م، ص 20، 24.

[2] بدر الدين مصطفى: **حالة ما بعد الحداثة**، ص 94.

[3] كرستوفر باتلر: **ما بعد الحداثة (مقدمة قصيرة جدا)**، ترجمة نيجين عبد الرؤوف، مراجعة هبة عبد المولى، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2016م، ص 40.

- ✓ قدرتهم على تقديم وصف وتحليل موضوعي صادق، ومن ثم صالح للتطبيق الشامل للواقع الفيزيائي المحيط بنا.
- ✓ اعتبارهم أن التحقيق العلمي الذي يقومون به مسعى نريه لاكتشاف الحقائق حول الواقع يمكن تطبيقها تطبيقا صحيحا أي أنها صحيحة في كل مكان مستقلة عن أي قيود محلية ثقافية.

ومنه نقول أن هذه المعركة بين أتباع ما بعد الحداثة وغيرهم في مجالات الفلسفة والنظرية، وبين التاريخ والعلم تتمحور في الأساس حول مزاعم التوحيد في مواجهة الأقوال المتناقضة، أي النسقية المذهبية الدوغمائية، وطبقت أساليب النقد الما بعد الحداثة على أسس تحريرية مست جميع التفسيرات الشمولية التي من شأنها قمع الإبداع وتقيد الفكر، وتخضع مجادلات ما بعد الحداثة المتطرفة تلك إلى هجوم شديد حاليا، لكنها غيرت إلى حد كبير الطريقة التي ينظر بها إلى المجالات العلمية في الثقافة الأوروبية والأمريكية لتصبح أكثر تشكيكا وتسيبا.

ومما تقدم نستنتج أنّ كل هذه التغيرات التي جلبتها مرحلة ما بعد الحداثة في المجال الفكري والعلمي والعملي وخاصة الثورة ألمعلوماتية أدت إلى تغيير تركيبة المجتمع وتحول أفكاره حيث سيطر الإنتاج السمعي البصري على الساحة الثقافية العالمية وأصبح يروج لثقافات متعددة أهمها الثقافة الاستهلاكية والثقافة ألجماهيرية وباتحاد الإعلامي مع الاقتصادي أصبحت سيطرة السوق توازي سيطرة الدولة على المجتمع وعلى كيفية تكوين وتوجيه الرأي العام حيث أصبح التمييز بين ثقافات مختلف الطبقات الاجتماعية مشوشا بسبب تداخل هذه الأخيرة اذ تحول المجتمع إلى مجموعات تتشكل من أفراد لا تربطهم الهوية الوطنية أو العرقية، بل تربطهم أنواع المنتجات التي يستهلكونها ونوعية البرامج التي يشاهدونها وبهذا تصبح قيمة الفرد تساوي قيمة أية سلعه هي محل تنافس المنتجين والمسوقين على المستوي المحلى أو العالمي.

الفصل الثاني
التحليل السياسي البودرياري
للعالم المعاصر

الفصل الثاني

التحليل السياسي البودرياري للعالم المعاصر

يعتبر القرن الواحد والعشرون قرن الثورة المعرفية بامتياز، لعل هذا هو العنوان الإجمالي لتلك الطفرة الحضارية التي ستنقل كوكبنا إلى قمة الانفجار المعلوماتي، وقد كنا تناولنا في الفصل الأول مجموعة من التغيرات المعقدة والمتداخلة فيما بينها التي تميز بها القرن الحالي في مختلف المجالات، وحتى في المصطلحات والمفاهيم، وشملت هذه التغيرات المجال الاقتصادي، السياسي، الاجتماعي، والثقافي وفي ظل هذا نلاحظ كل أطياف المفارقة، فالمرحلة الراهنة تتسع لكل التناقضات، حيث تتعايش فيها المفارقات الكبرى، إنها مرحلة التواصل والانقطاع، التعددية والاندماج، الرفاهية والمجاعة، السلم والحرب، الإيديولوجية ونهايتها العالمية والمحلية، التضامن الإقليمي والتجزئة، لقد تغير الوضع الدولي بشكل جذري حيث لم يعد هناك حلفاء ولا أعداء دائمون، لم يعد هناك عمل مستقر لكن فرص العمل موجودة ولم يعد هناك إنسان لكن البشر موجودون، هذا الواقع الجديد أثر على شكل المجتمع والدولة في كل جزئياتهم المادية والمعنوية وقد عنيا الفيلسوف **'جان بودريار'** بما أنه وليد هذا العصر بتفكيك وتحليل ظواهره بأسلوب نقدي حاولنا في هذا الفصل الإجابة على السؤال التالي: **ما هي الرؤية التحليلية النقدية التي قدمها 'جان بودريار' للنظام العالمي؟**

و للإجابة على هذا السؤال اعتمادنا على ثلاث مباحث:

- ❖ السياسية الردعية للنظام العولمي.
- ❖ السياسة الاستهلاكية للنظام الرأسمالي.
- ❖ السياسة الزيفية للنظام الإعلامي.

المبحث الأول: السياسة الردعية للنظام العولمي

انتقد **'جان بودريار'*** المشاريع الامبريالية الغربية بما فيها العولمة فقام بتأصيل هذه العولمة في علاقتها مع العام والخاص مبينا مواطن الهلاك فيها.

أولا: العنف العولمي:

نجد **'بودريار'** يعرف العولمة فيقول: **"هناك بين لفظتي العالمي Mondial والعام Universel تشابه خادع، أن العمومية هي عمومية حقوق الإنسان والحريات والثقافية والديمقراطية، أما العولمة فهي عولمة التقنيات والسوق والسياحة والإعلام، تبدو العولمة ذات اتجاه لا محيد عنه في حين أن العام في طريقه إلى التلاشي"**[1]، ومنه فإن العولمة تتمظهر كجانب سلبي لشمولية التقنية التكنولوجية لا خلاص منه في عالمنا اليوم، أما العام الذي يقصد به الكوني أو البعد الإنساني في تمظهره السياسي الأخلاقي في طريقه إلى النهاية.

وقوله كذلك: **"أن كل ثقافة تعمم تفقد خصوصيتها وتموت هكذا كان أمر كل الثقافات التي دمرناها بدمجنا إياها بالقوة، وكذلك بثقافتنا التي تتطلع إلى العام، الفرق أن الثقافات الأخرى ماتت من خصوصيتها وهو موت طبيعي في حين أننا نموت من فقدان كل خصوصية ومن استئصال كل قيمنا وهو موت عنيف"**[2]، بحيث يرى أن كل عام يهلك في العولمة وهذه الأخيرة

***جان بودريار**: (2007، 1929)، منظر ثقافي وفيلسوف فرنسي ومحلل سياسي وعالم اجتماع ومصور فوتوغرافي. أنظر بدر الدين مصطفي: **حالة ما بعد الحداثة**، الفلسفة والفن، ص 243.

[1] جان بودريار: **روح الإرهاب**، ترجمة بدر الدين عمر زكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2010م، ص 71.

[2] نفسه، ص 71.

تصنع نهاية لكونية القيم، فهي تكوين النظام الواحدي لا الكونية القيمية بمفهومها الشامل وان أخطر ما تعانيه الامبريالية اليوم هو فقدانها لأصالة الهوية والثقافية.

إذ يرى **'بودريار'**: **"إن العام كان فكرة حين تحققت في العالمي وانتحرت كفكرة كغاية مثالية، أما وقد صار الإنساني هيئة مرجعية وحيدة أما وقد احتلت الإنسانية للمحايثة لذاتها المكان الفارغ للإله الميت يسود الإنسان وحده من الآن فصاعدا لكنه لم يعد يملك سببا نهائيا وبما أنه لم يعد يملك عدو فهو يستولده من الداخل"**[1]، وهذا يعني أن بعد إعلان موت الإله وتولي الإنسان المركزية الكونية عمل على إقامة عالم متحرر من كل نظام طبيعي سواء أكان نظام الجسد أو الجنس أو الولادة أو الموت.

ثم يطرح **'بودريار'** سؤال من يستطيع أن يفشل النظام العالمي؟

يقول: **"إن ما يسعه أن يفشل النظام ليست البدائل الايجابية بل الخصوصيات، أنها الخصوصية التي تنتقم لكل الثقافات، الخصوصية التي دفعت تلاشيها ثمنا لإقامة هذه القوة العالمية الوحيدة ليس المقصود إذن صدمة حضارات بل مواجهة انتربولوجية"**[2]، هكذا يرى **'بودريار'** أن الواجهة هنا بين المغايرة الراديكالية للخصوصيات الثقافية والكونية الفارغة المنشأ بمجتمع الاستهلاك الراهن ولكن هذه الخصوصيات قد تنشأ داخل هذا المجتمع أو خارجه، ولهذا الأمر لا يتعلق بصراع الحضارات وينتقد هنا ما في الغرب من عجز متأصل من تصور حياة مختلفة مغايرة للنمط الغربي.

---

[1] جان بودريار: **روح الإرهاب**، ص 74.

[2] نفسه، ص 76.

وبهذه الصفة فإن الخصوصيات يفرض عليها الدخول راضية أو مرغمة في النظام العالمي، وأما التلاشي ومهمة الغرب أو بالأحرى الغرب السابق بما أن لم يعد يملك من زمن طويل قيمة الخاص به وهي إخضاع الثقافات المتعددة بكل الوسائل.

ومنه ينتقد **'بودريار'** الامبريالية الغربية التي تشكل كونيتها الإنسانية محصنة بالدرع العسكري للحلف الأطلسي، هذا ما يسمى بالعنف الغربي، يقول **'بودريار'**: **"إن أساس كل سيطرة غياب المقابل دوما حسب القاعدة الأصولية أن الهبة من طرف واحد هي فعل السلطة وإمبراطورية الخير وعنف الخير"**[1]، فمن منظور **'بودريار'** أن هذا لا يعني انتصارا للعولمة لأن الأمر معاكس انفعال عنيف لهذه الحياة الأسيرة.

إذ يرى **'بودريار'**: **أن العنف الذي نشهده اليوم هو عنف رد الفعل، عنف رمزي خصوصي مقابل العنف الرمزي والمادي العولمي، هو ضد العنف العالمي الذي هو عنف يلاحق كل شكل من أشكال السلبية والخصوصية"**[2].

ويقول: **"يجب لفهم كراهية باقي العالم نحو الغرب أن نقلب كل المنظورات ليست كراهية أولئك الذين أخذنا منهم كل شيء ولم نرد لهم شيئا، بل هي كراهية الذين أعطيناهم كل شيء دون أن يتمكنوا من رده"**[3]، إنها ليست إذن كراهية انتزاع الملكية والاستغلال بل هي كراهية الإذلال وعلى هذه الكراهية إنما يجيب الإرهاب 11 سبتمبر إذلال ضد إذلال.

---

[1] جان بودريار: **روح الإرهاب**، ص 79.

[2] علي عبود المحمداوي، ومجموعة من المؤلفين: **الفلسفة الغربية المعاصرة**، ج 2، ترجمة علي حرب، دار الإيمان، الرباط، المغرب، 2013م، ص 1314.

[3] جان بودريار: **روح الإرهاب**، ص 78.

وهذا ما عبرت عنه **'حنة أرندت'***: **"حيث اعتبرت العنف المعاصر عنف عقلاني، ليست الغلبة هدفه ولا النصر أعز مطالبه، بل أنه يسعى أساسا إلى إخضاع الخصم وإضعافه عن طريق الكثير من الوسائل وعلى رأسها التسابق نحو التسلح الذي لا يعتبر إعدادا للحرب واستعدادا لها بقدر ما يعد وسيلة لتقوية هذا الإخضاع وأقوى ضمانة للسلم"**[1].

تقول **'أرندت'** في كتاب 'العنف': **"ما آثار هذه التأملات لدي إنما هو الأحداث والسجلات التي دارت خلال السنوات القليلة الماضية منظورا على خلفية القرن العشرون، قرن الحروب والثورات، فالحال أن أدوات العنف قد تطورت تقنيا إلى درجة لم يعد من الممكن معها القول بأن ثمة غاية سياسية تتناسب مع قدرتها التدميرية، أو تبرر استخدامها حاليا في الصراعات المسلحة"**[2]، وهذا ما وصفه **'بودريار'** بالإفراط في العنف في الهيمنة الذي ميز النظام العالم المعاصر، و**'حنة أرندت'** لم تفرق بين العنف والسياسة وهذا العنف الكبير لن يتوقف وسيبقى في تنامي، وأن العنف هو سلاح المستضعفين بحيث لا يمكن تصفية الاضطهاد والعنصرية إلا بالعنف الذي يقابل عنف آخر للطبقة المهيمنة.

*__حنة أرندت__: (1906،1975)، ألمانية الأصل، مختصة في الفكر السياسي. جمال الشوقي: مراجعة نقدية في كتاب "في العنف". www.harmoon.org. pm 20/03/2018, 19:45 h

[1] زكريا الإبراهيمي: **إشكالية العنف عند حنة أرندت**، www.maaber.org. pm 07/02/2018, 16:27.

[2] حنة أرندت: **في العنف**، ترجمة إبراهيم العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995م، ص 05.

ثانيا: الإرهاب ونهاية السياسي:

يأخذ الأركيولوجين المعاصرين موضوع الإرهاب بتنقيبهم عن جذوره فيعزوه تارة إلى أصول دينية، وأخرى إلى طبيعة بيئة جغرافية أو عرفية، بينما ينعطف **'بودريار'** مخالفا أسلوب البحث الأنف معطيا تفسيرا جديدا لظهور الإرهاب وتفاقمه كظاهرة معاصرة.

حيث يقول: **"ليس الإرهاب الراهن حفيد تاريخ تقليدي للفوضى والعدمية وللتعصب إنه معاصر للعولمة"**[1]، بمعنى أن **'بودريار'** يرى أن الإرهاب هو وليد العولمة، وليد هذا النظام العالمي

الذي يكرس مفهوم الإقصاء الذي يجعل نفسه مكان الإله الميت، ويصف وضع النظام العالمي الحالي بأنه في محل غيره ضاربة غيره ثقافة لا مبالية وذات مستوى وضيع إزاء الثقافات ذات مستوى الرفيع، ثقافة النظم الخائبة المفرغة من وجدتها إزاء الثقافات ذات الكثافة العليا، ثقافة المجتمعات الخالية من القدسية إزاء الثقافات أو الصور القربانية، بالنسبة لنظام كهذا.

يقول **'بودريار'**: **"كل شكل عاص هو بالقوة إرهابي"**[2]، ومنه فإن هذا النظام هو أيضا شكل من أشكال الإرهاب بالنسبة للثقافات والحضارات الأخرى، إذ يرى: **"إرهاب ضد إرهاب ليس هناك إيديولوجيا وراء كل هذا ذلك أننا صرنا من الآن فصاعدا فيما وراء الإيديولوجيا أو السياسة"**[3].

---

[1] جان بودريار: **روح الإرهاب**، ص 71.

[2] نفسه، ص 77.

[3] نفسه، ص 15.

وفي هذا ينتقد أطروحة **'صامويل هنتجتون'** الذي يرى أن الصراع والصدام القادم هو صدام الثقافات والحضارات، نجد **'بودريار'** يقول: **"ليس ذلك إذن صدمة الحضارات ولا صدمة أديان كما يتجاوز الإسلام وأمريكا اللذين نحاول تركيز الصراع بينهما كي ما نمنح أنفسنا وهم صراع مرئي وحل يتم بالقوة، إنها فعلا خصومة أساسية لكنها تسير عبر شبح أمريكا التي ربما هي المركز الأساسي لكنها ليست تجسيد العولمة لوحدها عبر شبح الإسلام الذي هو الآخر يجسد الإرهاب إلى العولمة المنتصرة في صراعها مع ذاتها"**[1]

ومنه نرى **'بودريار'** ينفي أن يكون الإرهاب صناعة إسلامية، إذ يرى أنه لو كان الإسلام يسيطر على العالم لوقف الإرهاب ضد الإسلام، ذلك أن العالم نفسه هو الذي يقاوم العولمة، وبذلك فهو يرى أن الإرهاب كالفيروس في كل مكان هناك انتشار عالمي للإرهاب الذي بات شأن الظل الملازم لكل نظام هيمنة.

يقول **'بودريار'**: **"عندما يكون الموقف محتكرا على هذا النحو من قبل القوة العالمية، وعندما تكون حبال هذا التركيز لكل وظائف الآلية التكنوقراطية والفكر الأحادي في أي سبب آخر يمكن سلوكه عبر التحويل الإرهابي للوضع"**[2]، وبالتالي نجده يرى أن صراع مقابل صراع، فالطاقة التي تغذي الصراع لم تعبر عنها إيديولوجية ولا أي قضية حتى لو كانت إسلامية ويصرح أنه لا حاجة لأن يكون المرء إسلاميا أو داعيا إلى حقيقة عليا كي يحدد أنّ هذا النظام العالمي غير مقبول سواء كان هذا الرفض الإسلامي أصوليا أم لم يكن فنحن نشاركه فيه، إذ أنّ الاحتكار الأمريكي إنّما يعبر عن الإفراط في الهيمنة.

---

[1] جان بودريار:**روح الإرهاب**، ص 16.

[2] جان بودريار، وآخرون: **ذهنية الإرهاب**، ترجمة بسام حجاز، دار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2003م، ص 21.

ويرى أن انهيار الأبراج من أحداث 11 سبتمبر 2001 م هو الحدث الرمزي الأكبر، فيتساءل هل تحطم البرجان أم انهارا؟، يقول **'بودريار'**: **"في الواقع البرجان يشكلان في نفس الوقت موضوعا ماديا، معماريا، وموضوعا رمزيا، رمز القوة المالية والليبرالية العالمية، وفي الواقع انهيارهما الرمزي أدى إلى انهيارها المالي كما لو أن هذه القوة المتكبرة لزحت فجأة تحت وطأة قوة أكبر"**[1]، وبالتالي فإن الإرهاب لا أخلاقي، وحدث المركز العالمي للتجارة لا أخلاقي، هذا التحدي الرمزي لا أخلاقي، ويرد على العولمة هي الأخرى لا أخلاقية.

فمثل هذا النظام يرى في كل شكل عاص عليه إرهابيا مفترضا هكذا حال أفغانستان، فالعالم الحر لا يتحمل منع بلد ما لكل الحريات الديمقراطية، ونقاش الإرهاب لا يمكن أن يقوم بربطه بدين أو قوم أو أثنية أو ما شابه، وانبعاث هذه الحالة هو رد على منطق الهيمنة العالمي وعلى النزعة الإمبراطورية وهذا ما أطلق عليه **'روجي غارودي'*** اسم الإرهاب الغربي، فقد أراد الأمريكيون منذ نهاية البربرية القديمة بهزيمة **'هتلر'** أن يقدم دليلا واضحا على ميلاد قوة تدمير جديدة لردع أي منافس محتمل ينازعهم على هذه الهيمنة يقول **'غارودي'**: **"ولذلك أعطى الرئيس 'ترومان' أوامره في السادس من أغسطس عام 1945م بإلقاء قنبلة ذرية بقوة 2500 طن من المتفجرات التقليدية على هيروشيما مما أدى إلى مقتل 8000 ألف شخص، بالإضافة إلى 1000 ضحية، وآخرين من المصابين بالإشعاع إلى المعرضين للموت بالسرطان ثم 2000 قنبلة على مدينة نجازاكي ولم تكن هذه الجرائم لتقع دون أن تثير أشياء عالمية، وقد أعلن البيت الأبيض**

---

[1] جان بودريار، وادغار موران: **عنف العالم**، ترجمة إبراهيم محمود، دار حوار للنشر والتوزيع، سوريا، د ت، ص 49.

***روجي غارودي**: (1913،2012)، فيلسوف فرنسي اعتنق الدين الاسلامي ودافع عنه، اشتهر بنظريته في حوار الحضارات.

www.aljazeera.net. pm 20/02/2018, 21:30 h.

جهازا عينة الهجوم على مركز التجارة العالمي، أن الأمر يتعلق بمرحلة جديدة من حرب أفغانستان، هذه الرؤية تسمح لها كذلك بتكوين حقدها على الإسلام"[1]، هكذا يتضح لنا الممارسات الإرهابية الغربية أوضحت أنّ النظام الأمريكي لا يتبنى مشروع السلام بل يخدم مصالحه الخاصة، ويتضح لنا مدلول 11 سبتمبر فهو ليس تعبيرا عن المواجهة بين الإسلام والمسيحية، ولا بين الشرق والغرب، ولكن هذا ما يريده المتآمرون الأمريكيون أن يقود القرن الواحد والعشرين إليه وفق سيناريو **'هنتنجتون'**، وعلى الغرب الرأسمالي الاستعماري أن يبحث عن مناهج يمكن أن تضمن له بقاء سلطته وهيمنته على العالم بعد أن أضحى يعاني من العديد من التناقضات الداخلية، وهذا ما اتفق عليه كل من **'بودريار'** و**'غارودي'** في تحليل وانتقاد النظام العالمي الذي يقوم على سياسة القمع والتهميش.

[1] روجي غارودي: **الإرهاب الغربي**، ج 1، ترجمة دالية الطوفي وآخرون، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، 2004م، ص 07،08.

المبحث الثاني: السياسة الاستهلاكية للنظام الرأسمالي

استهل **' بودريار'** نظريته في الاقتصاد عبر مراجعة لما قدمه **'ماركس'** في منطق القيمة ليكشف أبعاد أخرى من القيمة تحمل بعدا رمزيا.

أولا: منطق الاستهلاك رباعي القيمة:

حصر **'كارل ماركس'** منطق القيمة الاستهلاكية إلى منطقين هما:

أ. قيمة الاستعمال التي تحدد من قيمة السلطة.

ب. القيمة التبادلية التي تصنع معايير التمايز والاختلاف بين البضائع.

حيث يقول: "**والقيمة الاستعمالية لا تحقق أو يكون لها وجود فعلي إلا بالاستعمال والاستهلاك، والقيمة التبادلية الحقيقية لسلعة ما متساوية كل منها بالنسبة إلى الأخرى، وثانيهما أن القيمة التبادلية يجب أن تكون الطريقة التي تعبر عن شيء تحتويه السلعة أو تكون الشكل الذي يبدو به هذا الشيء**"[1].

يكافئ **'بودريار'** بين لسانيات **'فردنان دي سوسير'*** في البناء اللغوي والإحالة الدلالية ونظرية القيمة لدى **'ماركس'** فيقول: "**لقد حدد 'سوسير' مستويين داخل اللغة، مستوى تحيل به اللغة إلى الشيء، ومستوى اختلافي بنيوي وهو المحدد لقيمة العناصر داخل اللغة، وأعتقد أن هناك**

---

[1] كارل ماركس: **العمل المأجور ورأس المال**، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم والنشر، برلين، 1891م، ص 18.

***فردنان دي سوسير**: (1875،1913)، أشهر لغوي في العصر الحديث، سويسري الأصل. فردنان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار الأفاق العربية، بغداد، 1985، ص3.

تماثلا مغلقا بين لسانيات 'سوسير' ونظرية 'ماركس' في الانتاج"[1]،حيث يرى **'بودريار'** أنّ التمييز الذي يقوم به الاقتصاد السياسي بين قيمة الاستخدام وقيمة التبادل محدودة تماما، إذ لا بد من فهم الموضوع على أنه يمتلك قيمة رمزية لا يمكن اختزالها إلى القيمة الإستخدامية أو القيمة التبادلية فقط.

"ومنه يضيف 'بودريار' الموضوع الرمزي والموضوع العلاماتي للمنطق الاستهلاكي، وبعد ذلك يجادل أنه من الضروري التمييز بين أربعة أنواع من المنطق"[2]:

1. منطق الإجراءات العملية الذي يقابل قيمة الاستخدام.
2. منطق التعادل الذي يوازي قيمة التبادل.
3. منطق تساوي الحدين الذي يقابل التبادل الرمزي.
4. منطق الاختلاف الذي يقابل القيمة العلاماتية.

ويمكن تلخيص هذه الأنواع كالآتي:

1. منطق المنفعة الذي يصبح فيها الموضوع أداة.
2. منطق السرق الذي يصبح فيها الموضوع سلعة.
3. منطق الهدية الذي يصبح فيها الموضوع رمزا.
4. منطق الاختلاف الذي يصبح فيها الموضوع علامة.

---

[1] جان بودريار: **الفكر الجذري (أطروحة الموت الواقع)**، نقلا عن علي عبود المحمداوي، الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 1300.

[2] جون ليشته: **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا**، ترجمة فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2008م، ص 467،468.

حيث يرى **'بودريار'**: **"أن العلامة تستعملنا كمواطنين كاملين وحقيقيين للمستهلك في النظام الرأسمالي"**[1]، حيث يصبح المواطن الصالح في هذا النظام هو الأكثر استهلاكا فهو أداة ووسيلة في عالم النزعة الاستهلاكية.

ومنه فقد أضاف **'جان بودريار'** منطقين جديدين متحكمين في النظام الرأسمالي والاستهلاك الجديد، فقد تطورت الرأسمالية لتطبيق أبعاد أخرى للقيمة وهما كما أسلفنا بالذكر المنطق الرمزي والمنطق العلامي، ومنه يتوجب علينا الوقوف وشرح كل منهما.

أما عن المنطق الرمزي فهو الرمزية التي تحمل ثنايا التعاملات الاجتماعية للقيمة، ويأخذ مثالا على ذلك مفهوم الهبة أو الهدية، فهي من جهة الواهب عبارة عن حالة من الخسارة والضياع لأنها بدون حساب أو مقابل أو معادلة للإعادة والتعويض، أما من جهة المتلقي فلا يمكن أن تقاس قيمة الأشياء نسبة لغيرها من الموضوعات لأنها لا تقع ضمن القيمة المادية والاستعمالية الأداتية، بل ضمن خير الفرادة والشخصية لأنها تحمل معنى التبادل الرمزي **مثل** –خاتم الزواج وما يمثله لدى شخصين كمعنى وكمناسبة، كمكان وكزمان–، وهنا يتصور **'بودريار'** تقديم الهدايا واستقبالها ضربة للأنساق المهيمنة والمنظمة والمستقرة لحياتنا[2].

أما المنطق العلاماتي فهو ما يحكم عالمنا المعاصر ويحوله إلى زيف، فما هو جوهري في الموضوع القيمي اليوم هو قدرته على الدلالة أو على حالة وضع، فالأشياء لا تستهلك في مجتمعنا الاستهلاكي

---

(1) William Pawlett, Jeain Baudrillard, Against Bantity by Rautledge londan 2007, P 44

"**they Mark us as full and genume Citizen of the consumer capitaliste**".

(2) علي عبود الحمداوي: **الفلسفة الغربية المعاصرة**، ص 1302.

ببساطة وإنما يتم إنتاجها أصلا لمتطلبات الدلالة على حالة معينة وأكثر من تلبية حاجة وهذا راجع للعلاقة التفاضلية بين الأشياء، وبالتالي فإن المواضيع أو الأشياء في المجتمع الاستهلاكي تصبح علامات تاركة بعيدا ورائها عالم الضرورة[1].

فنحن في كل مكان محاطين بجلاء ملحوظ من الاستهلاك والرخاء الذي أنشأ من خلال تكاثر الأشياء والخدمات والسلع المادية، وهذا يشكل طفرة أساسية في البيئة من الجنس البشري[2].

فالنظام الرأسمالي يلعب على وتر الحاجات جاعلا من الاستهلاك محور حياة البشر التي تتأثر من خلالها الرغبات والميول وحتى القرارات، إذ تغدوا فكرة السعادة هي المرجعية الأولى للمجتمع الاستهلاكي ويحل بطل الاستهلاك عن بطل الإنتاج، فإذا كان **'ماركس'** قد ذهب إلى أن السلع والعلاقات بينها قد حلت محل العلاقات الاجتماعية، فإن **'بودريار'** يذهب إلى أن العلامات والرموز قد حلت محل الواقع نفسه.

ويلتقي الاقتصادي الفرنسي المعاصر **'برنارد ليغاسير'** مع **'بودريار'** في انتقاد الوضع الذي آلت إليه الرأسمالية وهذا في مقال بعنوان –**الرأسمالية هل هي قابلة للإصلاح؟**–، حيث يرى أنه منذ حوالي قرنين ظل الفكر الاقتصادي محصورا في حدود نظام يقوم على نظريتين متضادتين كلتاهما محطة الليبرالية والاشتراكية، وقد تعرضت النظرية الثانية لتدهور مفاجئ نال من مصداقيتها فخلت الساحة بذلك أمام الليبرالية بيد أن ذلك أبعد من أن يصبح انتصارا لها[3].

---

[1] جون ليشته: **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا**، ص 468.

[2] JEAN Baudrillard, sélécted writings. Ed mark poster. P 29.

"**Today we are every wher surroun ded by the remarkable conspicuousnes of consumption and affluence est ablished by the multiplication of objects**. **Servuces and material gouds thes nous contites**".

[3] برنارد ليغاسير: **الرأسمالية هل هي قابلة للإصلاح**، ترجمة حليم طوسن، الثقافة العالمية، الكويت، العدد 102، 2000م، ص 07.

ثم يقوم **'لغاسير'** بطرح هل يمكن أن يقدم لنا النموذج الليبرالي وصفا صحيحا لحال الاقتصاد نتيجة لتماشيه مع آليات السوق مع كل التحسينات التي أدخلت عليه مع مرور الزمن؟ يقول: **"تمارس الأسواق المالية حاليا ديكتاتورية حقيقية غير اسمية على سياسة المنشآت الكبرى والدول اعتمادا على تحليلات سطحية ومتقلبة، وبالتالي خاطئة بصفة عامة وإن كان لا مفر منها، والسياسة التي تدبر بحكمة على المدى البعيد ولا تفهمها الأسواق سياسة محكوم عليها بالفشل"**[1]، إذ يجب أن تتحقق أهداف الأسواق المالية بشكل فعلي وعملي ملاحظ على المدى القريب.

ويرى أنه التحدي الذي يتعين على مدرسة اقتصادية ما متحررة من النزاع القائم بين الليبرالية و الاشتراكية في اقتراح أساليب تدخل لا تترك المستقبل الاجتماعي في قبضة آليات السوق العمياء وتستخدم خصائص تلك الأسواق التي لا غنى عنها للتوصل إلى إدارة فعالة للاقتصاد ولكن من خلال النجاح في توجيه النشاطات نحو الأمثل الاجتماعي من الخارج[2]، وبالتالي يدعو **'ليغاسير'** إلى جعل الاقتصاد علما محايدا مستقل ذاتيا قادر على إرشاد البشرية نحو أقصى قدر من الرفاهية المادية.

---

[1] برنارد ليغاسير: **الرأسمالية هل هي قابلة للإصلاح**، ص 13، 14.

[2] نفسه، ص 14.

ثانيا: النظام العلاماتي الاستهلاكي:

أكدّ **'بودريار'** أنّ آليات النظام الرأسمالي المتطور في المجتمع الما بعد الحداثي قد تغيرت وتحولت من الإنتاج إلي الاستهلاك وأنّ الثقافة أصبحت أساس السيطرة في المجتمع لا السلع المادية ولا النفوذ كما زعم ماركس.

أي أنّ التركيز الاجتماعي لتحديد وضع الفرد في المجتمع انتقل من دلالة السلعة التي يمتلكها الفرد لا السلعة نفسها ولا كمية النقود وأنّ الصور أو العلامات أي المنتجات المعلوماتية والفكرية والفنية المصبوغة في سياقات مصممة سلفا والموجهة أصبحت هي السلع أو القيم المادية الرئيسية التي تقاس بالنسبة لها قيمة كل شي آخر، وأنّ الاستهلاك صار هو المجال الرئيسي الذي يتم فيه اغتراب الإنسان، حيث تتحدد وتنتج احتياجات الناس وتوجه الرغبات نحو ما تمّ تحديده وإنتاجه من قبل، ويتم استيعاب الناس في منظومة متعددة المستويات من الأشياء والدلالات[1].

ويري **'بودريار'** أنّ الانفصال هو هذه الخاصية لكل جسد يحوم حول ذاته إلي درجة فقدان المعني الذي يتألف منه.

فالموضة هي انفصال الجميل و ماهي إلاّ شكل فارغ لاستيطيقا موهومة، فالتمقصد هو انفصال الواقع وما عليكم إلا أن تشاهدوا التلفاز فكل الأحداث الواقعية تتابع فيه ضمن علاقة انفصالية تماما، أي ضمن السيمات المدوخة والمقولة أللاواقعية والمتوافرة التي يتيح لأفرادها الخرف المتصل.

[1] سامي خشبة: **مفكرون من عصرنا**، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، 2001م، ص 221.

فالمذهل هو الشيء الذي تقع عليه وسائل الدعاية، هو المستهلك في الدعاية المدوخة الدواعي أنه تقويم قيمة الاستعمال وقيمة التبادل إلي درجة الإلغاء في الشكل الخالص والفارغ من علامة الصنع[1].

ومن الناحية الاجتماعية يلاحظ **'بودريار'** أنّ عصر الشيفرة –العلامة– بدأ يتغلغل في النسيج الاجتماعي بأكمله وأحد أعراض ذلك هو أنّ الأضداد تبدأ في الانهيار **"وكل شيء يصبح غير قابل للبت فيه بشكل حاسم"**[2]، الجميل والقبيح في الأزياء، اليسار واليمين في السياسة، الصادق والكاذب في الإعلام المفيد وعديم الفائدة على مستوي الأشياء والمواضيع الطبيعية والثقافية كل هذه الأمور تصبح قابلة لتبادل في بينها.

حيث يقول: **"المحاولات الأكثر تنظيما ودقة لإضفاء القيمة علي العالم لإعطائه معني تحقق أمام هذا الحد الغير قابل للتجاوز، الأمر يتجاوز الاعتبارات الفلسفية أو الأخلاقية ها هنا الصوغ الحقيقي للعدمية المعاصرة، أي عدمية القيمة ذاتها"**[3]، إذ يرى **'بودريار'** أنّ الحتمية الاجتماعية انتهت، فالتسارع يجعل من كافة المواقع الغير محتملة في حقل إقصائي لا يمكننا حساب الموقع الراهن للفرد وسرعة إقصائه معا.

و يقول: **"لا يمكننا انطلاقا من نموذج عمل ما أو سهم في بورصة حساب القيمة الواقعية وسعة هبوط القيمة معا، ولا نستطيع انطلاقا من العلامات حساب المعني وفقدان القيمة بمرور**

---

[1] علي عبود المحمداوي: **الفلسفة الغربية المعاصرة**، ص 1303.

[2] جون ليشته: **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا**، ص 471.

[3] جان بودريار: **التبادل المستحيل**، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2013م، ص 17.

الزمن Obsolescence من كافة الأشياء على العموم لا نستطيع حساب الأثر الفوري والديمومة هكذا هو لا يتعين في المجال الاجتماعي"[1]، وهذا ما عبر عليه عالم الاجتماع الأمريكي **'سكوت لاش'** في التدرج الاجتماعي حيث يري أنّ ما بعد الحداثة تؤسس انحطاطا واضحا ومفاجئا للطبقات وكسر لها ولحواجزها ويؤكد **'لاش'** أنّ حركة ما بعد الحداثة ترى على أنها ثقافة المجتمع الرأسمالي ما بعد الصناعي هذه الرأسمالية تساعد على ظهور البرجوازية ما بعد الصناعية بأسسها المتواجدة في وسائل الإعلام والتعليم العالي والتمويل والإعلان، فمثلها كانت الحداثة هي ثقافة الرأسمالية وطبقاتها البرجوازية الحاكمة، فإنّ حركة ما بعد الحداثة هي ثقافة الرأسمالية الغير منظمة والطبقات الوسطى ما بعد الصناعية[2].

ومما سبق نستنتج أن التحولات الطارئة على مستوى المنطق الاستهلاكي هي ناتجة عن تغير ومراجعة الرأسمالية لنفسها عبر تطور هيمنتها بحيث جعلت من العلامة وسيلة للسلطة الاقتصادية واستعملت مبدأ الانفصال والموضة كأداة لبسط هيمنتها عبر العالم.

---

[1] جان بودريار: **التبادل المستحيل** ، ص 32.

[2] جهاد عودة: **معضلة مفهوم الحداثة في منظور مقارن دولي**، المكتبة العربي للمعارف، د ت، ص 225.

المبحث الثالث: السياسة الزيفية للنظام الإعلامي

منذ أكثر من ألفي عام شاعت فكرة بين الفلاسفة والمفكرين الأخلاقيين وبين المنضرين الاجتماعيين وغيرهم أنّ الحقيقة يمكن أن تدرك بواسطة جهد التفكير النقدي الصارم، وهذا الاعتقاد ظلّ ثابت طوال تاريخ الفكر لكنه بات الآن معتقدا باليا، كما يذهب **'بودريار'** طالما أننا فقدنا كل حس بالاختلاف في عصر التقنية والتكنولوجية.

أولا: السيمولاكرا وواقعية فوق الواقع:

يرى **'بودريار'** أننا نعيش في فلك من الظواهر الخيالية أو المخادعة ويرى أنّ الحقيقة ولت مثل ما ولّ العقل التنويري، أو ما شابه من أفكار بائدة وأنّ الواقع اليوم مشروط برقصة الصور الزائفة المتكاثرة أو المؤثرات الواقعة وأنه ما من جدوى لانتقاد هذه الظواهر إذ هي كل ما نملك أردنا ذلك أم لم نرد والأفضل لنا أن نعقد سلاما مع واقع ما بدأ بالوضع الما بعد الحداثي بدلا من التعلق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لا يملك أي مصداقية إجرائية[1].

ومنه القول بنهاية كل مركزيات الحقيقة، فهي الحياة على الحد أو بالكثير هي الهامش.

حيث يقول **'بودريار'**: **"أنّ الفرد كمكانة ووعي مستقل قد فقد مركزيته لاستلابات المتكررة ولا سيما مع نتاج التقنية وكذلك فقدانه لهويته سبب التنظيمات والمؤسسات وشبكات الاتصال والتلفزة"**[2]، فمع الاستلاب التقني الممارس على مركزية الذات الإنسانية لم تصبح السلطة في يد الإنسان بل في يد الذكاء التقني الذي يتطور بشكل مخيف.

---

[1] كرستوفر نوريس، **نظرية لانقدية ما بعد الحداثة**، ترجمة عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، ط 1، 1999م، ص 14.

[2] جان بودريار: **الحداثة**، نقلا عن علي عبود المحمداوي، الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 1295.

فما هي ما فوق الواقعية؟ إنها تنطبق على الوسط غير المسبوق الذي تعيش فيه المجتمعات الغربية، ولها قدرة التوسع والتمدد إلي مجتمعات لم تبلغ حالة فوق الواقعية لأنها لم تبلغ درجة التطور التكنولوجي العالم الثالث الذي ستصله لأنّ فوق الواقعية توسيعية واستعمارية، حيث يقول **'بودريار'**: **"المصطنع ليس هو ما يخفي الواقع بل الواقع هو الذي يخفي عدم وجود واقع المصطنع الحقيقي"**[1].

فحول هذا النص طرح العلاقة بين الرمز ومرجعية الرمز فوق الواقعية جوهر فوق الواقعية أنها تعيش فقط في الرمز (اللغة، الصورة، التلفاز، الصيغة)، وما يميز فوق الواقعية هو أنها تقدم العلاقة الثنائية بين الدال والمدلول لينفي الرمز فقط بمعنى آخر الرمز يطرد الواقع بل أكثر، فالرمز صار هو الواقع[2].وبهذا المعني تموت مرجعيات الواقع وتنهي معايير الحقيقة وكونيتها.

ويتواجد المصنع حسب **'بودريار'** على ثلاث درجات هي[3]:

أ. مصنع طبيعي: على علاقة بالطبيعة قائم على الصورة والتقليد والتزوير وهو منسجم وتفائلى ويستهدف إعادة الطبيعة على صورة الله أو تأسيسها المثالي.

ب. مصطنع منتج: إنتاجي يقوم على الطاقة والقوة وتجسيدها بالآلة وفي كل نظام ينسجم رؤية برؤية لعولمة وتوسع مستويين.

---

[1] جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2008م، ص 27.

[2] نفسه، ص 27.

[3] نفسه، ص 125.

ج. **مصطنع الاصطناع:** قائم على الإعلام والنموذج واللعبة من خلال الرقمنة الشاملة فوق الواقعية الهادفة إلى التحكم الشامل، تقابل الدرجة الأولى مخيال الغوبي في حين تقابل الثانية العلم التخيلي بالمعنى الفعلي، أما الثالث فيقابل العالم الافتراضي[1].

ومنه فإن المصطنع جاء نتيجة تطور الفكر الإنساني من جهة، وتطور التقنية من جهة أخرى، فالمصطنع الطبيعي يقابل العصور القديمة، المصطنع منتج يقابل العصر الحديث، عصر النهضة والمصطنع والاصطناع يقابل العصر المعاصر أو عالم ما بعد الحداثة.

وفي عام 1983م أعلن **'بودريار'** "نهاية المجتمع المشهدي" وظهور عصر الصور المحاكية، أو النسخ غير ذات الأصل المحدد التي تتمثل في الحركة من حالة كانت الصور فيها بمنزلة الأقنعة التي تحل محل حالات الغياب للواقع الفعلي إلى حالة حقبة جديدة لا تحمل الصور فيها أي علاقة بأي واقع أيا كان، فهي صورة لا تحاكي إلا نفسها ليس لها أصل محدد واقعي صور تصبح في ذاتها هي الأصل[2].

إذ أنّ تصوراتها عن الواقع تتشكل من خلال أعراف التلفزيون وخصوصياته وكذلك من خلال أشكال الميديا الأخرى التي تكون على ألفة بها أنّ أعراف التلفزيون تقف كبدائل للواقع بل تكون هي الواقع فنحن لا نصرف الواقع إلا من خلالها كذلك علاقتنا الأسرية مثلا مدكة في ضوء بنى السرد الميلودرامية التي يرويها التلفزيون من خلال المسلسلات العائلية والرومانسية والنظام والجرائم المدركة أيضا في ضوء الشفرات أو السنن التي تبثها مسلسلات تليفزيونية البوليسية[3].

---

[1] جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ص 125.

[2] شاكر عبد الحميد: **عصر الصورة**، عالم المعرفة، العدد 311، الكويت، 2005م، ص 122.

[3] نفسه، ص 123.

ثانيا: الميديا لاكرا:

تأسيس على ما سبق يرتبط الواقع المفرط دلاليا بما تعبر عنه الاصطناعات المنتجة (الميديا لاكرا) تحت هيمنة الرأسمالية المعلوماتية وذلك لأن العروض الإعلامية قد أصبحت ذات حقيقة أكثر من الواقع نفسه وأكثر من الأحداث التي تحليها أو تصورها.

ويلخص **'بودريار'** إلى أن تغلغل وسائل الاتصال الجماهيرية في حياتنا في كل مكان منها إنما يختلف عالما من الواقع المفرط الذي يتكون من اختلاط أنماط السلوك البشري من جهة، والصور الإعلامية من جهة أخرى ليتألف واقعا افتراضيا خليطا ومتداخلا يكتسب معانيه ودلالته من صور ومشاهد أخرى ومكررة فوق الواقع[1].

وضع **'جان بودريار'** ثلاث فرضيات حول دور الإعلام منها[2]:

1. إما أن ينتج الإعلام المعنى (عامل زيادة) الفعالية ولكنه لا يتمكن من تعويض الحضارة الحادة في الدلالة في جميع الميادين وعندما يعاد فتح الوسائل والمضامين من خلال الميديا، فإن خسارة المعنى وانغماسه يكونان أسرع من إعادة ضخه.

2. إما أنه ليس للإعلام علاقة بالدلالة فهو قضية أخرى، هو نموذج إجرائي لنظام آخر، هو خارج المعنى وخارج تداول المعنى بحد ذاته.

3. أو إنه على عكس من ذلك تلازم مغلق وضروري بين الاثنين بحيث يكون مباشرة مدمرا للمعنى وللدلالة أو مزيلا لهما.

---

[1] علي عبود المحمداوي: **فلسفة الغربية المعاصرة**، ص 1305.

[2] جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ص 147، 148.

أما خسارة المعنى فترتبط مباشرة بالفعل التدميري والردعي للمعلومات والميديا ووسائلها الجماهرية، وهذه الفرضية هي الأقرب **'لبودريار'** إذ يرى أن الإعلام يسرع في إنتاج المعنى بل وفائض في القيمة للمعنى كما هو فائض القيمة في الاقتصاد والناتج عن التداول المسرع لرأس مال، إذ تسيطر الإعلاميات على عقلية الإنسان المستلب اليوم لتحول لديه كل ما له معنى تاريخي وسياسي واجتماعي إلى صورة فوق الصورة حاملة دلالات مبتذلة لتشكيل بجانبها الآخر، فهما مهولا عن أشياء لا واقع لها إذ تعمل باتجاهين إهمالي للواقع وتهويلي[1].

ويرى **'بودريار'** أن الصور الآن لم تعد تعبر عن موضوع ولا عن واقع شيء، وإنما عن الإنجاز التقني وحده تقريبا.

أنه الوسيط التصويري الذي يلعب والناس يعتقدون أنهم يصورون مشهدا بينما ما هم إلا المنقذون التقنيون لهذا التخيل الافتراضي هو الأداة التي لا تطلب سوى التشغيل التي تقتضي التشغيل واستنفاذ كل إمكانياتها ونتيجة هذا التطور التقني أصبحنا نعيش في واقع افتراضي لا يمد للواقع الفعلي بأي صلة، فقد أصبحت الرقمنة هي المبدأ الميتافيزيقي، للحضارة المعاصرة وفي المقابل تقلصت فاعلية الإنسان وقدرته على التمييز بين الواقعي والافتراضي[2].

وهذا يعبر عن هيمنة الافتراضي على الواقعي فقد تحول العالم المعاصر إلى عالم من الشاشات تحكم سلوك الأفراد وتوجههم.

---

[1] جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ص 149.

[2] بدر الدين مصطفى: **حالة ما بعد الحداثة، الفلسفة والفن**، ص 245.

ويحدد **'بودريار'** أربعة مراحل للصورة[1]:

1. الصورة تجسيد أو محاكاة فعلية للموضوع الخارجي (رسومات ليوناردو ديفينشي).

2. دخول فكرة التسوية (الرسم الباروكي).

3. إعادة الاستنساخ الآلي للصور بحيث يفقد المصدر نفسه قيمته وأصالته ولا يمتلك المتلقي القدرة علي التفرقة بين الأصل والصورة.

4. اختفاء المصدر وصناعة الصورة مع دخول التكنولوجية.

ومنه فالقدرة الحالية هي فترة المحاكاة التامة المحصلة لعملية تاريخية طويلة من المحاكاة فيما أصبحت النماذج المحاكية تشكل العالم، تتجاوز التمثلات وتلتهمها، وهكذا تحرك المجتمع من المجتمع رأسمالي إنتاجي إلى نظام رأسمالي سيبرنطيقي، يهدف الآن إلى التحكم أو الضبط التام.

يستذكر **'بودريار'** و**'ستماهيم'** الذي يقول: **"جعلت الميديا من نفسها أداة إدانة أخلاقية للإرهاب والاستغلال، الخوف لإحراض سياسة ولكنها نشرت في الوقت نفسه وبكل غموض الإعجاب الخام بالفعل الإرهابي هي نفسها إرهابية"**[2]، ومنه يرى **'بودريار'** أنّ الميديا تنشر المعنى وضده وتتلاعب في كل الاتجاهات معا ولا يستطيع أحد السيطرة على هذه العملية.

أعلن **'جان بودريار'** قبل أيام من اندلاع الحرب في الخليج أنّ هذه الحرب لن تقع أبدا فهي كما هو الحال مجرد شيء ملفق أفرزه زيف وسائل الإعلام العامة وخطاب ألعاب الحرب أو السيناريوهات

---

[1] بدر الدين مصطفى: **حالة ما بعد الحداثة، الفلسفة والفن**، ص 246، 247.

[2] جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ص 154.

المتخيلة التي فاقت كل حدود العالم الواقعي أو الاحتمال الحقيقي، لقد فعلت سياسة الردع فعلها في السنوات الأربعيين الماضية، بحيث أصبحت الحرب مستحيلة إلا بوصفها جزء من ظاهرة خطابية أو نوع من تبادل التهديدات الاستفزازية تكفل طبيعتها اللفظية "المفرطة" بأنّ تحول دون وقوع حدث من هذا النوع[1].

أي أنه باستثناء ذلك تبقي الحرب مجرد تمثيلية أو حرب السيناريوهات يتوقف نجاحها على مدى القدرة على إدارة وتكييف ما يدعي بالرأي العام، والذي بدوره ليس سوى ردة فعل انعكاسية على خطاب وصور آلية التغطية الإعلامية التي تخلق وهم مساندة للحرب بالإجماع عبر تقديمها بشكل مسبق لكل الأجوبة والمواقف الصحيحة، وهذا ما يجعل من السلطة في نظر **'بودريار'** قادرة على التحكم أكثر فأكثر ومن النظام عنفا أكبر وكل هذا بدعامة الإعلام.

ومنه نعتبر أنّ وسائل الإعلام الجماهيرية أدت إلى تحولات عميقة في طبيعة حياتنا من منظور **'بودريار'** فقد أصبحت تعيد تحديد وتعريف ماهية العالم الذي نعيش فيه، وخلق العالم الواقع المفرط، وهكذا يصبح الإنسان في غرية جديدة غرية بلا وعي ويتحول الإنسان إلى آلة من نوع فريد آلة للافتراضي وهذا ما يسميه **'بودريار'** باستلاب الذات.

ومما تقدم نخلص أنّ **'بودريار'** قام بإدانة سياسية وأخلاقية واسعة ومؤثرة للنظام العالمي، للعولمة النيوليبيرالية لتعميم الإفراط في نمط الاستهلاك، ولعدوانية هذا النظام على الشعوب غير التابعة للغرب وإدانته لممارساته في أوربا الشرقية وأفغانستان والعراق التي تترافق مع تأييده بل ومع إعجابه للشعوب التي تعبر عن خصوصيتها في مواجهة هذا الغرب ومقاومته، بما فيه الإرهاب.

---

[1] كروستوفر نوريس: **نظرية لا نقدية**، ص 09.

هكذا كان موقفه من هجمات 11 سبتمبر في عدة كتابات له فهو القائل أنه لا يتعلق الأمر بصدام الحضارات ولا بصدام الأديان، إنما هو عنف رد فعل عن عنف أكبر منه وأهمية موقفه تنبع من كونه يمارس النقد من داخل المجتمع الغربي ما يجعل صداه أكبر وفاعليته أشد داخل الغرب بالذات.

وفي نقده لنظام الاستهلاك يركز **'بودريار'** على دور الميديا والإعلام، الذي أصبح نفسه سلطة وموضوعا في عالم أصبح سؤال الإعلام هو سؤال الأيديولوجية ودور الإعلام وهو دور منتج الايدولوجيا في عصر الثورة المعلوماتية والرقمية ويتحكم بالإعلام من يتحكم بإنتاج الآلة الذكية الرقمية.

الفصل الثالث
قراءة تقييمية للمشروع
البودرياري

الفصل الثالث

قراءة تقييمية للمشروع البودرياري

شخص **'جان بودريار'** كما تناولنا في الفصل السابق مكامن الخلل في النظام العالمي في ثلاث مستويات هي النظام العولمي وسياسته الردعية، النظام الرأسمالي وسياسته الاستهلاكية والنظام الإعلامي وسياسته الزيفية إنها ثلاثية السياسي، الاقتصادي، والإعلامي التي قامت باستلاب الإنسان ولم يكتفي بودريار بهذا فقط، بل وضع مشروع إصلاحي للخلاص من هيمنة هذا النظام وقد حاولنا في هذا الفصل الإجابة عن التساؤل التالي:

ما هي مكانة الطرح البودرياري في الفلسفة الراهنة؟

وقد حاولنا الإجابة على هذا السؤال باعتمادنا على مبحثين:

- ❖ قراءة في مشروع الخلاص البودرياري.
- ❖ تقييم المشروع الفلسفي لجان بودريار.

المبحث الأول: قراءة في مشروع الخلاص البودرياري

استعان **'جان بودريار'** في محاولته للخلاص من هيمنة وتضليل النظام العالمي الذي سخر القوي السياسية والاقتصادية والإعلامية التقنية لبسط سيطرته وغسل الأدمغة إلي عدة أدوات، نذكر منها الباتافيزياء للتحرر من هيمنة الواقع المفرط والمصطنع، الإرهاب الرمزي والعدمية للخلاص من عنف العولمة والإفراط لتقويض وهدم الاستهلاك العلاماتي و الفكر الجذري لكشف الخداع الإعلامي.

أولا: الباتا فيزياء:

ابتكر عبارة **'باتا فيزياء'** الكاتب الفرنسي **'الفريد جاري'** وعرفها بأنها علم الحلول الخيالية التي تعطي رمزيا لملامح الكائن خصائص الأشياء الموصوفة **"افتراضيا"** ومعناه قريب مما يسمي الميتافيزياء[1] أي أنّ الباتا فيزياء هي دراسة الظواهر الخاصة والاستثنائية، والظواهر العارضة أو المضافة لظواهر أساسية وهذه الظواهر من منظور **'بودريار'** هي الواقعية المفرطة التي حولت الإنسان من خلال سيطرة السيمولاكرا إلى آلة لواقع افتراضي.

حيث يقول **'بودريار'**: **"أن الباتا فيزياء... تستمد بمعني ما من الحرص الموضوعي في تفكيك العالم وإعادة تركيبه الدقيق في أقل تفاصيله بالاستناد إلي إيمان راسخ بقانون مشابهة الأشياء لنفسها... وهذه المشابهة الافتراضية هي في الحقيقة التعريف الوحيد للواقع"**[2].

---

[1] جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ص 245، 246.

[2] نفسه، ص 182.

وبما أنّ الباتا فيزياء هي علم الحلول الخيالية فهي تنشئ نوعا من المجال الفكري الإنساني في قبال التقني وفي قبال الافتراضي، ويقول **'علي عبود المحمداوي'**: **"والتخيل فوق الواقع هذا قد يحجم دورنا ويحصرنا في خيال الخيال إلا أنّ 'بودريار' يلح علي هذا المنهج –الباتا فيزيائي– باعتباره الدافع باتجاه سلوك الإفراط لدفع النظام للإنحباس ثم الانفجار والخلاص"**[1]، ومنه فإنّ **'بودريار'** يرى أنّ الإنسان المعاصر أصبح مستغرقا في عالم افتراضي فوق الواقع ولا يمكن إخراجه أو إنزاله إلى الواقع إلا بابتكار حلول أخرى افتراضية تؤدي إلي انفجار النسق الافتراضي من خلال الإفراط فيه.

ثانيا: العدمية والإرهاب الرمزي:

يرى **'بودريار'** أنّ العدمية التي يمارسها السستام اليوم من خلال العولمة هي أعنف وأخطر عديمة في وجه كل الخصوصيات والثقافات المختلفة عن السستام، هذا السستام أو النظام الذي يمارس فعل الإلغاء بالإغواء والانبهار بمنتجاته بالتنويم المغناطيسي الذي يمارسه على العقول، أما عن الحل للخلاص من هذه العدمية هو عدمية أخري من نوع أخرى.

يقول **'بودريار'**: **"العدمية تعني أن نوجه لأنظمة الهيمنة البالغة درجة غير محتملة سهم السخرية والعنف الراديكالي، هذا التحدي المطلوب من النظام أن يستجيب له بموته بالذات، في هذا الحال أنّا إرهابي وعدمي على المستوى النظري... فالعنف الرمزي هو الوسيلة الوحيدة المتبقية لنا"**[2]، ومنه فإنّ **'بودريار'** يريد أن يعدم النظام من خلال ما سماه الإرهاب الرمزي، لأنّ الإرهاب الذي يتكلم بمعايير موازيين القوى لن يقوى على مواجهة النظام الذي سخر ذرعا قويا في

---

[1] علي عبود المحمداوي: **الفلسفة الغربية المعاصرة**، ص 1318.

[2] جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ص 242، 243.

مواجهته كل من يعترض سبيله، ويواجه العدمية الراديكالية بعدميته التحييدية، فالنظام يعي كل هذه الحيل، لهذا يقول **'بودريار'**: **"بل نقل الصراع إلى الدائرة الرمزية حيث القاعدة هي قاعدة التحدي والإرتكاس والمزايدة، بحيث لا يمكن الرد على الموت إلا بموت مماثل أو أشد تحدي السستام بعطاء لا يستطيع الرد عليه إلا بموته الخاص وانهياره الخاص"**[1].

أي أن النظام كما سبق وأوضح **'بودريار'** يمارس عنف عالمي عولمي وهذا بحد ذاته يعبر عن إرهاب ولمواجهة هذا الإرهاب يجب مقاتلته بأدواته، حيث يقول: **"من بين أسلحة السستام التي قلبوها عليه استغل الإرهابيون الزمن الواقعي للصور وبثها العالمي الفوري وقد تملكوها كما تملكوا المضاربة في البورصة والإعلام الالكتروني والنقل الجوي"**[2].

إذن فنحن بحق في حرب عالمية باردة ويري **'بودريار'** أنه يجب أن تتخذ صفة الرمزية لا الحرب الدامية، وهذه الحرب هي الأكثر تعبيرا عن العالمية من الحروب السابقة التي مرت عبر التاريخ البشري.

ثالثا: الفكر الجذري:

انتقد **'بودريار'** مسألة الإيهام أو الميديالاكرا وأن هذه الأخيرة أصبحت لعبة قوامها التمويه أو التدبير الاحتيالي الذي تستخدمه شبكة الإعلام والإنترنت ورموز العولمة في صناعة واقع مجتث عن أصوله واقع يعبر عن لا واقعيته بتعاليه عن الزمن والحدث التاريخي وتكون هذه الشبكة المعلوماتية والإعلامية وراء صناعة نماذج مقولبة تعبر عن واقع دون التعبير عنه، تعبر هي الأخرى في واقع ضمن

---

[1] جان بودريار: **ذهنية الإرهاب**، ص 26.

[2] نفسه، ص 32.

موقع تخيلي وإيهامي وتضليلي يصور للمشاهد مشاهد استرقتها عيون الكاميرا والتقطتها عن واقعها الموضوعي[1]، وهذا إن كان يعبر عن شي فهو يعبر عن إيديولوجيا بلا فكر إيديولوجيا الاستغراق في التيه في الوهم في المافوق الواقع، ويشخص **'بودريار'** مكامن الخلل في السياسي والاديولوجي في كونهما فشلا في استجاب دور الفعل الكتابي والنقد الساخر في المجال العام وإمكانية صنع الرأي المعارض.

يقول **'بودريار'**: **"إن مأزق النقد السياسي للخطاب هو أنه لا يعير أية أهمية للكتابة وفعلا لكتابة والقوة الشعرية والساخرة والتلميحية، ولإستراتيجية اللعب مع المعنى ومأزق الإديولوجيا هو في كونه لا يرى أنّ العالم هو بالذات اختفاء العالم لا لنقد الأول ولا لنقد الثاني قادران على رؤية أنّ المعني هو دوما شقي... ولكن اللغة دوما سعيدة حتى وإن أحالت على عالم بلا وهم وبلا أمل، هذا بالذات هو تعريف الفكر الجذري: معرفة سعيدة وفهم بلا أمل"**[2].

إنه الفكر الجذري الذي يحمل مضامين التخلص والتحرر من أفكار النهايات الإيديولوجية في عصر التكنولوجيا بقدوم عصر ما بعد الصناعة، الفكر الجذري فكر بلا أمل لكنه يبعث السعادة بلا أمل لأننا أمام إستراتيجية لا تتعلق بكشف الواقع وقراءته ونقده بعد تحليله، إننا أمام زيوفات فلا ينفع ممارسة التكتيك النقدي التقليدي اتجاهه، فيقول **'بودريار'**: **"من الفكر النقدي القائم على أساس وجود الوقائع كعالم موضوعي قابل للفهم، يقوم الفكر الجذري على أطروحة وهم العالم، إن الفكر الجذري بحث في خواء وهم امتلاك العالم وأطروحة الجذرية متعلقة دوما بلا واقعية الوقائع"**[3]، إذن فالفكر الجذري هو الفكر الذي يعالج ظواهر والواقعية المفرطة من مسلمة

---

[1] محمد شوقي الزين: **التأويلات وتفكيكات**، ط 1، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2015م، ص 231.

[2] جان بودريار: **الفكر الجذري**، أطروحة موت الواقع، نقلا عن علي عبود المحمداوي، الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 1317.

[3] نفسه، ص 1318.

أنها لا واقعية لذا يستطيع كشف الزلل والإيهام المنبعث منها فهو إن استطعنا القول منهج واقعي في ما هو فوق واقعي.

رابعا: الإفراط:

يرى **'بودريار'** أنّ المجتمع الليبرالي اليوم أضحي مجتمع استهلاكي في صورته الأخيرة، بحيث انتقل من عملية الإنتاج إلى الاستهلاك الذي أضحى يغير في الحياة الاجتماعية، حيث يقوم هذا المجتمع باختراع الحاجات قبل اختراع المنتوجات، عبر الميديا والإعلان لإقناع الأفراد بحاجتهم لأشياء معينة هم ليسو بحاجة إليها فعليا، وهكذا تخلق الحاجة إلى السلعة التي تبقى على وتيرة الاستهلاك في تصاعد مستمر.

هذا ما نلحظه في الإنسان الغربي اليوم الذي تخلى عن القيم المسيحية الأخلاقية ولم يبقي سوى القيم الفردية التي لا تستطيع أن تحقق أي تماسك والتقاء إلا مع الاستهلاك، فلم تعد الفردية قيمة مطلقة بل مجرد توافق وضيفي استهلاكي، وهذا ما أدخلنا اليوم بحسب **'بودريار'** في حالة من الخمول وكآبة عميقة، حيث يقول: **"انجرفت الجماهير أيضا في هذه الصيرورة الهائلة للخمول بفعل التسارع، أنها هذا النمو الشاذ والمفترس الذي يعدم كل نمو وكل زيادة في المعني إنها هذه الدورة المقطوعة بنهاية مرعية، إنّ درجة الخمول هذه هي المبهرة اليوم والآخذة"**[1].

ويقول أيضا: **"فالكآبة هي النعمة الأساسية لأنظمة وظيفية، لأنظمة الاصطناع الراهنة أنظمة البرمجة والمعلوماتية الكآبة هي سمة ملازمة لنمط زوال المعنى، لنمط تبخر المعنى في الأنظمة الرقمية ونحن جميعا في حال الكآبة"**[2].

---

[1] جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ص 241.

[2] نفسه، ص 242.

وللخلاص من هذا الوضع العصي على الحل يبقي أن نعود بحسب **'بودريار'** إلى إستراتيجية الإفراط لأنّ أي تصنيف أو مدلول وأي نمط للمعني يمكن تدميره بمجرد رفعه إلى الدرجة القصوى ما يؤدي إلى جعل أي حقيقة تبتلع معيارها للحقيقة، وتفقد كل معناها، يقول **'علي عبود المحمداوي'**: **"هكذا يدعونا إلى الاستغراق بالاستهلاك إلى مستوى تفجير النمط الاستهلاكي والتشبه بعمل العنف الرمزي العالمي حد خلق رموز عنيفة لهدمه وتتفيه المنتج الإعلامي إلى هامشيته ولا دوره بافراطنا في التماهي معه على أنه زيف الزيف وصور الصور"**[1].

هكذا تبدو إستراتيجيات **'بودريار'** في التصدي لهذا السستام وهو بالإفراط في كلّ أدواته لغاية انفجار أنساقها، ففي واقع مفرط كهذا لا يوجد إلا سلاح الإفراط لتقويضه.

[1] علي عبود المحمداوي: **الفلسفة الغربية المعاصرة**، ص 1319.

المبحث الثاني: تقييم المشروع الفلسفي لجان بودريار

لقد احتار النقاد في تصنيف **'جان بودريار'** فهو مفكر زئبقي رواغ يستعصى على التصنيف لأنه مفكر من نوع جديد لكنه خطر.

أولا: تقييم فكره العام:

يتساءل **'كريس هوركس'** في كتابه 'أقدم لك جان بودريار' عن هوية هذا المفكر: أهو رجل مخادع؟ أم أنه أيقونة **'تمثال'**؟ أم تراه محطما للأيقونات والتماثيل؟ وربما كان السبب في هذه الحيرة أنّ **'بودريار'** هو عالم اجتماع مع أنه يوجه لهذا العالم ضربات عنيفة وهو ماركسي وإن كان يهاجم الماركسية وهو متحرر لكنه يهاجم الحركة النسائية[1].

ومن هنا جاء اختلاف النقاد في تقييمه فوصفه البعض بأنه المرشد الروحي لفترة ما بعد الحداثة بينما وصفه البعض الآخر بأنه سمسار أفكار لهذه الفترة وهذا ربما راجع لأنّ **'بودريار'** قد سلط أضواء دراسته وبحثه عن كل ما يميز العصر الحالي من ظواهر سواء سياسية، اقتصادية، ثقافية، إعلامية، تكنولوجيا، علمية... الخ، ويقول **'إمام عبد الفتاح إمام'**: **"ومع هذا التضارب في آراء النقاد فقد ذاع صيته لدرجة أنه استقال من الجامعة عام 1987م كأستاذ لعلم الاجتماع ليتفرغ لإلقاء المحاضرات وعقد الندوات وكتابة المقالات في الصحف والمجلات"**[2].

---

[1] كريس هوركس، زورا ن جفتيك: **أقدم لك جان بودريار**، ترجمة حمدي الجابري، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ص 05.

[2] نفسه، ص 06.

يعتبر **'بودريار'** من أصحاب فكر ما بعد الحداثة لأنه لا يصبو إلى ممارسة النقد وإنما تعاطي النقض ولا يهدف إلى نقد النقد أو نقد المضاعف وإنما ممارسة القلب والتأرجح وقراءة ما لم يقرأ بالانفتاح على المستبعد والغريب، يقول: **"قد يكون فكر 'بودريار' فكرا ديكارتيا لكن دون الوضاحة والبداهة وينغمس أكثر في العتمة والاحتمال ويسترجع ذلك العفريت الذي استبعده 'ديكارت' من عقلانيته والسبب الزلل والشطط والشك الراديكالي أمام المنهج الشكي ونور البداهة ووضاحة اليقين"**[1].

وينفي البعض عن **"بودريار"** أن يكون فكره راديكاليا: **"ما يريد 'بودريار' تبيانه أنّ عقلنة الأسطورة وعلمنة المقدس وأنسنة المفارق لم تنتبه إلى المفاعيل العكسية التي تعمل في الخفاء ولا تنقطع عن إنتاج الصدمات وتفاجئ الإنسان من حيث لا يحتسب بمعني أسطرة العقل وتقديس العلمنة وتأليه الإنسان، وهو ما غاب حسب 'بودريار' عن الفكر البشري... من فرط إيمانه بالثنائيات العقيمة وانتصاره لأوهام من صنع ذاكرته ونسيج خياله زاعما أنها حقائق كونية وأخلاق عالمية أو قيم مطلقة"**[2].

فحسب **'بودريار'** ينبغي أن يكون كل فكر محرر وخارق على هامش الوقائع التي يعيشها هذا العالم الما فوق الواقع وقد أثارت أطروحة "الواقع الفائق" جدلا عنيفا على مستويات عدة فاتهمه البعض بالعدمية والبعض الآخر بالتفاهة والسطحية، وفي المقابل لاقت أطروحته ترحيبا كبيرا في الأوساط الأمريكية.

---

[1] محمد شوقي الزين: **تأويلات وتفكيكات**، ص 249.

[2] نفسه، ص 250.

يقول "**بدر الدين مصطفي**" في كتابه 'حالة ما بعد الحداثة الفلسفة والفن': "**يمكن النظر إلى أطروحة 'بودريار' بوصفها صرخة مدوية في عالم تسيطر عليه المحاكاة غير ذات الأصل والصورة الزائفة لكنها صرخة لا نقدية إن صح التعبير أي أنها تخلو من كل طابع نقدي، فكما أن 'دولوز' يحتفي بالمختلف، ويمنحه قوة تفوق الأصل وتتجاوزه، فإنّ 'بودريار' لا يقدم أي وسيلة يمكن من خلالها التغلب على هذا الواقع الذي يفترض وجوده**"[1].

لكن لا يمكن أن نحكم على **'بودريار'** بأنه لم يقدم وسائل للخلاص من الوضع الذي آل إليه الإنسان المعاصر لأنه وضع عدة أدوات كنا سبق أشرنا إليها في المبحث الأول (الباتا فيزياء، العدمية، الإرهاب الرمزي، الفكر الجداري، الإفراط)، وإن كانت تبدو هذه الأدوات مستعصية من الناحية التطبيقية إلاّ أنه لا يمكن نفيها.

ثمّ يستشهد **'بدر الدين مصطفي'** بقول **'ألن هاو'** عن **'بودريار'**: "**ما يقدمه 'بودريار' بطرائق شتة هو ما أشبه ما يكون بحكاية هي هكذا: فليس ثمة إمكانية خفية، ولا ذات غير مغتربة بطبيعتها تقبع خلف المظاهر وتحاول أن تخرج إلى العلن فالعالم الما بعد الحديث هو عالم بلا عمق وذلك هو حال الأشياء لا أكثر ولا أقل وهو يصف العالم دون أن يشير ما الذي يجعله هكذا**"[2]، ومنه يشير **'بودريار'** إلى أنّ الشيء الذي جعل العالم الما بعد الحديث هو عالم بلا عمق، هو سياسة الإفراط في وسائل الهيمنة الذي اعتمد عليه النظام العالمي في فرض سيطرته واستمرار قيادته للعالم عبر نشر الفكر الأحادي واستعانته بالإستراتيجيات السياسية الاقتصادية، الإعلامية، العلمية وغيرها.

---

[1] بدر الدين مصطفى: **حالة ما بعد الحداثة الفلسفة والفن**، ص 256.

[2] نفسه، ص 256.

أما **'جوزيف عبد الله'** مترجم كتاب **'بودريار'** المصطنع والاصطناع، فهو يعيب على **'بودريار'** اعتباره أنّ وسائل الإعلام ارتقت بنفسها إلى مصاف الاستقلال الذاتي وباتت بنظره هي المشكلة، بل مصدر المشكلة الذي يروج التصورات والأفكار عن الواقع وبخلقه بمثابة "فوق–واقع"، وهذا ما يسمي الآن بالذكاء الآلي أو الإلكتروني الذي أضحى يتطور بشكل مخيف من امثال الروبوت صوفيا التي اصبح لها فكر مستقل وغير محدود مثل الانسان .

برأي **'بودريار'** هذه الآلات قادرة على إنتاج المعنى من تلقاء ذاتها، وهذا ما انتقده **'جوزيف عبد الله'**، حيث يقول: **"ليس ثمة استقلالية للإعلام كما يزعم 'بودريار' فمنطلق الإعلام وما يروجه من قيم وتصورات، وما يسميه 'بودريار' (فوق–الواقع) هو البشر هو شريكات الإعلام هو شركات العملاقة المتداخلة في مجال إنتاج النفط والسلاح والإعلان وما يبدو لنا من استقلالية للإعلام إنما هو ناجم من حقيقة تقسيم العمل، فالطبقة التي تسيطر على وسائل الإنتاج الفكري تتحكم بإنتاج الفكر وتوزيعه"**[1].

[1] جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ص 41.

ثانيا: تقييم فكره السياسي:

من بين أكثر الآراء السياسية البودريارية التي لقت جدلا واسع هو قوله بأنها حرب الخليج لم تقع وإنما هي كما ألفناها شيء ملفق أفرزه زيف الإعلام العامة، وخطاب ألعاب الحرب أو سيناريوهات المتخيلة التي فاتت كل حدود العالم الواقعي أو الاحتمال الحقيقي، وفي هذا العدد يعلق **'كرستوفر نوريس'** بقوله: "**إلى أي مدى يمكن لمفكر أن يوغل في الخطأ ويبقي مصر على لفت الانتباه الجدي؟... لم يقع 'بودريار' في زيفة الحدث، الحدث الذي لم يحدث كما يرى هو، وبالتالي لن تتفاقم حرب الخليج تشتق فيها كلمات لاقتتال طريقا لأفعال الاشتباك**"[1]، ثم يثير **'كرستوفر'** العديد من التساؤلات بقوله: "**لماذا ظهرت مقالته عن حرب الخليج في هذا الوقت بالذات؟ ولماذا أثارت كل هذا الجدل الجدي وثانيا كيف استطاع 'بودريار' والتيار ما بعد الحداثة الذي يتكلم نيابة عنه أن يحقق هذا التفرد في المشهد الفكري الراهن؟... أود أن أفترض مكانته العالية الراهنة وتأثيره مجرد إعراض لمحنة فكرية مستشرية مثلّ فيها ما بعد الحداثة مصطلحا تشخيصيا ومفيدا**"[2].

وربما نجد رؤية أخرى عند "**إمام عبد الفتاح إمام**" الذي ذكر بأنّ **'بودريار'** تساءل في دهشة هل وقعت حرب الخليج فعلا؟! ومن يحارب من؟ إنّ الحرب لا تقع إلاّ بين الأعداء في حين أنّ **'صدام حسين'** منيعة الأمريكان، فكيف يتقاتل الصديقان؟[3].

---

[1] كرستوفر نوريس: **نظرية لا نقدية ما بعد الحداثة**، ص 09، 10.

[2] نفسه، ص 15، 16.

[3] كريس هوركس، أوزوران جفتيك: **أقدم لك بودريار**، ص 05.

ونجد **'جوزيف عبد الله'** يعبر عن هذه القضية بعد وفاة **'بودريار'** فيقول: **"لقد مات 'بودريار' ودفن وحرب الخليج وقعت فعلا شوها الإعلام لتضليل الناس بأوقح التزوير وعاد أبطال التزوير واعترفوا بفعلتهم عن الملأ... سيف الواقع الفعلي أصدق أنباء من اصطناع الإعلام لم تكن الحرب العدوانية على عراق الفرق حربا نظيفة، ولو فرضنا أنّه لم يمت فيها جندي أمريكي واحد فالدم العراقي المنهار بحسب حسابه عند أهله"**[1].

وربما هذا ما قصده **'بودريار'** عندما أشار إلى أن الحرب لم تقع مادامت تعادل صفر أموات بالنسبة للغرب، إذن لا يمكن أن توصف بحرب عدوانية من الطرف العراقي بل هي إبادة جماعية سفكتها آلهة الغرب الذكية، الرأسمالية العالمية التوسعية والعدوانية، بسياستها التي تنفي وتهمش وتتفيه من الآخر و لم يكن موقف **'بودريار'** من حرب الخليج وحده الذي صنع الحدث بل حتى موقفه من العولمة عندما شخصها بأنها وباء فتاك يدمر أجهزة المناعة، وإرادة المقاومة لدى الأفراد والجماعات عبر تعميم نمط أحادي يقوم على إلغاء ومحو الفوارق وهذا الفهم النقدي والسلبي الذي أتخذه **'بودريار'** من العولمة جعله يتعاطف ويدافع عن الثقافات المغايرة للثقافة الغربية، من حيث أنها هويات تريد المحافظة على خصوصيتها.

وفي هذا يشيد على حرب بهذا المنظور النقدي البودرياري فيقول: **"هذا وجه من وجوه الحجب والنفي الذي تمارسه قراءة 'بودريار' السلبية للعولمة والذي يخص هويتنا التي يدافع عنها أو يصوغ لجوءها إلى ممارسة العنف ثمة وجه آخر يخص العالم الغربي الذي يتهمه 'بودريار' بالأحادية والهيمنة والمطاردة لكل من يريد ممارسة حق التفرد والاعتراف أو الاستقلالية والانشقاق"**[2].

---

[1] جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ص 43.

[2] علي حرب: **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م، ص 201.

وذلك يتطلب أن نفكر ونعمل بخلاف أو بعكس ما نحن عليه بحيث ندرب عقولنا على لفة الخلق المستمر المنتج للتنوع والتفرد بقدر ما نعمل بعقلية الشراكة والاعتماد المتبادل وبصورة تؤلف بين الإبداع الحر والتداول الفعال أو في الخصوصية الخلاقة والعالمية المركبة أو العولمة المتعددة[1].

وبعد وفاة **'بودريار'** بأربعة أشهر دعت نخبة من المثقفين الأمريكيين البارزين إلى احتفالية تكريمية **'لبودريار'** أقيمت بكاليفورنيا وارتدى من خلال المحتفلين قمصانا كتب عليها "نحب بودريار وبودريار يحبنا" لقد أراد أولئك المختلفون أن يعبروا عن عميق احترامهم يقول **'عز الدين اللواج'**: **"خلال هذا اللقاء التكريمي كان ثمة إجماع على أنّ 'بودريار' يمثل صورة المثقف القادر على تبديد البؤس الثقافي الأمريكي في هذه المرحلة، وفي الواقع لقد فاجئ 'جان بودريار' الأوساط الثقافية الأمريكية برؤيته النافذة وبقدرته على الإستكناه المستقبل في قلب الحاضر في كتابه التبادل الرمزي والموت اعتبر 'بودريار' ومنذ السبعينيات من القرن الماضي أنّ مركز التجارة العالمي هو شعار الرأسمالية الجديدة وقد استبق إمكانية حصول أزمة داخل هذا النسق الرأسمالي"**[2].وبالفعل قد حدث هذا عبر أحداث 11 سبتمبر الأمر الذي جعل منه من ألمع الشخصيات الأكثر تأثيرا في الأوساط الثقافية.

انطلاقا مما تقدم نخلص إلى أنّ مشروع الخلاص البودرياري عابر للأطر بل أنه يرصد الأطر في تجاوزها الطبيعي لحدودها باتجاه الفراغ، فالإستراتيجيات التي وضعها **'بودريار'** تصبو للتجذر في النسق حدّ الإفراط ومن ثم تفجيره، ولعل هذا يعتبر بطرح غير متماسك مثل ما قدمه في تحليل اللحظة الراهنة، مما جعل من النقاد في حيرة من أمر هذا المفكر لدرجة أنه صعب عنهم حتى تصنيفه، هل هو بيتا فزيائي، مشهدي، طوباوي، اعتراضي، دوراني، ماركسي، أم هو كلهم ؟.

---

[1] علي حرب: **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، ص 206.

[2] عز الدين اللواج: **مقال عن جان بودريار**. www.almithaqah.com, pm: 23/02/2008, 17:44h.

خاتمة

خاتـمة

وفي الأخير نقول أن دراسة موضوع التصور السياسي الما بعد الحداثي عند **'جان بودريار'** لأن الموضوع يعتبر موضوعا جديدا على الساحة الفكرية العالمية ، باعتباره مرتبط مع الفكر الذي سادت نظرياته لمدة طويلة بما سمح له أن يتجذر في فكر الأفراد والمجتمعات وممارساتهم وهو فكر الحداثة إذ تشكل ما بعد الحداثة رد فعل مستمر على الفكرة القائلة بتقدم الإنسانية نحو الأفضل حيث أن العالم اليوم يشهد انتكاسة قاسية على مستوى الانفجار القيمي، الانقسام، والتشتت الاجتماعي موت الأديولوجيات الأهداف الجديدة للحياة الروحية والتوظيف الاستراتيجي للدين.

وهذا ما اعتبره **'بودريار'** بأنه من مخلفات الفكر الحداثي الذي مهد لسيطرة وهيمنة النظام الأحادي الليبرالي على العالم عبر مختلف الاستراتيجيات التى سخرها سواء العولمة منظمة التجارة حلف الناتو والإعلام كأقوى ادواته وبلغة **'بودريار'**، فإن العالم يعيش لحظة انقلابية تنقلنا من عصر الواقع إلى عصر موت الواقع بسبب موت أو نهاية أو تحلل المبدأ المؤسس للواقع، مبدأ الصراع والمواجهة الجدلية والتناقض والنفي والقطيعة والمجاوزة والثورة والتقدم وأن العالم جراء هذا يشهد عنف عالمي يجعل مشروع العنف بادئا بالعولمة ومردودا بالإرهاب ملاصقا لطبيعة التعامل الهوياتي اليوم كما وقف **'بودريار'** على كيفية التحول من الليبرالية باعتبارها الصورة التي يرى عليها الغرب الرأسمالي نفسه إلى مجتمع الاستهلاك الذي هو الواقع الحالي والنهاية الأخيرة التي وصل إليها هذا الغرب.

فعبر جميع دراسات **'بودريار'** يوضح لنا كيف تحولت القيم والمثل البورجوازية والأيديولوجية الليبرالية إلى قيم ومعايير استهلاكية تتحكم بها المؤسسات الكبرى ووسائل الإعلام، وإلى نسق من الرموز والعلامات التي لها منطقها الخاص وحياتها الخاصة التي تلغي الحياة الواقعية للبشر، وكيف يصنع الإعلام والاتصال عالما صناعيا يمثل واقعا أكثر واقعية من الواقع نفسه فالحرية أصبحت حرية البيع والشراء، والتعددية أصبحت هي تنوع الموضوعات الاستهلاكية، والعدالة أصبحت هي السعر المناسب.

فهذا هو مصير الخطاب الليبرالي الذي تم استخدامه منذ بداياته الأولى كأيديولوجيا للرأسمالية وكدعم فكري لاقتصاد السوق.

هذا فيما يتعلق بتحليل **'بودريار'** للحظة الراهنة التى يعيشها العالم أما ما يتخذه **'بودريار'** من حلول قد تخرج من دائرة الكآبة العالمية وسمة العدمية التقليدية هي الباتافزياء الإرهاب الرمزي والعدمية الفكر الجذري والإفراط حد الإنحباس وتعمل هذه الأدوات على أنا أي نمط للمعنى يمكن تدميره بمجرد رفعه إلى الدرجة القصوى بمعنى الاستغراق في النسق حد الانفجار والتدمير ومنه تبدوا استراتيجيات محاولات الخلاص **'لبودريار'** تحمل في طياتها الكثير من الإشكاليات فهو يطلب منا الانصياع إلى ما ينبغي التحرر منه.

فهرس
المصطلحات

فهرس المصطلحات

المصطلح	الصفحات
الإختلاف (La différence)	10، 71، 45، 46، 53.
الإرهاب (Terrorisme)	39، 41، 42، 43، 44، 58، 59، 64، 65.
الإرهاب الرمزي (Terrorism symbolique)	63، 64، 71.
الإنسان (Humain)	06، 12، 13، 19، 20، 24، 26، 28، 29، 30، 37، 38، 39، 50، 53، 55، 57، 59، 62.
الباتا فيزياء (Bata-physique)	16، 63، 64، 71.
التواصل (Communication)	14، 15، 17، 36.
الحداثة (Modernity)	06، 07، 08، 09، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 24، 26، 27، 28، 29، 30، 32، 33، 34، 37، 52، 57، 58، 71، 73.
الحرب الباردة (La guerre froide)	18، 31.
الرأسمالية (Capitalism)	12، 21، 22، 23، 36، 44، 45، 47، 48، 50، 52، 56، 58، 62، 74، 75.
الرومانسية (Romance)	14، 15، 16، 55.
السلطة (L'autorité)	11، 24، 28، 29، 30، 32، 39، 45، 52، 53، 55، 60.

السيمولاكرا (Le simulacra)	53.
العنف (Violence)	37، 39، 40، 59، 60، 63، 64، 65، 68، 74.
الفكر الجذري (Pensée radicale)	63، 65، 66.
فوق الواقعية (Au-dessus du realism)	54، 55.
الما بعد الحداثة (Postmodernisme)	06، 07، 09، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 18، 24، 26، 27، 28، 29، 30، 33، 34، 52، 55، 69، 70، 71.
المجتمع الصناعي (Société industrielle)	21، 23.
المجتمع المشهدي (Communauté Communautaire)	55.
الميديا لاكرا (Lycra media)	56، 57، 58، 60، 65، 67.

فهرس
الأعلام

فهرس الأعلام

الإسم	الصفحات
برنارد ليغاسير (Bernard Legasier)	48، 49.
جان فرانسو ليوتار (Jean-François Léotard)	11، 31، 32.
جيل دولوز (Jill Dulloz)	29، 30، 31، 33، 71.
حنة أرندت (Hannah Arendt)	40.
روجي غارودي (Roger Garaudy)	43، 44.
رولان بارت (Roland Barthes)	29.
سكوت لاش (Scott Lach)	52.
صمويل هنتجتون (Samuel Huntington)	20، 42، 44.
عبد الوهاب الميسري (Abdul Wahab Al-Messiri)	13.
فرنارد سوسير (Verdun Susser)	45، 46.
كارل ماركس (Karl Marx)	30، 45، 46، 48.
كينثاب تايلر (Kenneth Taler)	21.
ميشال فوكو (Michel Foucault)	29، 30.

قائمة
المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أ. المصادر بالعربية

01. جان بودريار: **المصطنع والاصطناع**، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2008 م.

02. جان بودريار: **روح الإرهاب**، ترجمة بدر الدين عمر زكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2010 م.

03. جان بودريار: **التبادل المستحيل**، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2013 م.

04. جان بودريار، وادغار موران: **عنف العالم**، ترجمة إبراهيم محمود، دار حوار للنشر والتوزيع، سوريا، د ت.

05. جان بودريار، وآخرون: **ذهنية الإرهاب**، ترجمة بسام حجاز، دار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2003 م.

ب. المراجع بالعربية

01. بدر الدين مصطفى: **حالة ما بعد الحداثة**، الفلسفة والفن، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، 2013 م.

02. جهاد عودة: **معضلة مفهوم الحداثة في منظور مقارن دولي**، المكتبة العربي للمعارف، د ت.

03. جون ليشته: **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا**، ترجمة فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2008 م.

04. جيلين تندر: **الفكر السياسي الأسئلة الأبدية**، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر الثقافة العالمية، القاهرة، مصر، 1993 م.

05. جيمس وليامز: **نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، ترجمة إيمان عبد العزيز، مراجعة حسن طالب، المشروع القومي للترجمة، القاهر، مصر، 2003م.

06. حنة أ رندت: **في العنف**، ترجمة إبراهيم العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995 م.

07. كارل بولانتي: **التحول الكبير للأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر**، ترجمة محمود فاضل، المنظمة العالمية للترجمة، 2009 م.

08. كارل ماركس: **العمل المأجور ورأس المال**، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم والنشر، برلين، 1891 م.

09. كينثاب تايلر: **اقتصاد القرن الحادي والعشرون**، ترجمة حسن عبد الله، عبد الوهاب حميد، المنظمة العالمية للترجمة، 2009 م.

10. كريس هوركس، زورا ن جفتيك: **أقدم لك جان بودريار**، ترجمة حمدي الجابري، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005 م.

11. كرستوفر باتلر: **ما بعد الحداثة (مقدمة قصيرة جدا)**، ترجمة نيجين عبد الرؤوف، مراجعة هبة عبد المولى، ط 1، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، مصر، 2016 م.

12. كرستوفر نوريس: **نظرية لانقدية ما بعد الحداثة**، ترجمة عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، ط 1، 1999 م.

13. ليندا هيتشيون: **سياسة ما بعد الحداثة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009 م.

14. موريس أبو ناظر: **أفكار جديدة لعالم جديد**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1995 م.

15. محمد جديدي: **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روتي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، 2008 م.

16. محمد سبيلا: **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2009 م.

17. محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي: **الحداثة دفاتر فلسفية**، ط 3، دار البيضاء، المغرب، 2008 م.

18. محمد عابد الجابري: **قضايا في الفكر المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997 م.

19. محمد عبد الغني سعودي: **الجغرافيا السياسية المعاصرة**، مكتبة الأنجلومصرية، مصر، 2010 م.

20. محمد العوض الهزاية: **قضايا دولية**، جامعة العلوم التطبيقية، عمان، 2005 م.
21. محمد شوقي الزين: **التأويلات وتفكيكات**، ط 1، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2015م.
22. مطاع صدفي: **نقد العقل الغربي**، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990 م.
23. مصطفى خلف عبد الجواد: **قراءات معاصرة في نظرية علم الإجتماع**، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، مصر، 2002 م.
24. سامي خشبة: **مفكرون من عصرنا**، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، 2001 م.
25. سيتوارت سيم: **دليل ما بعد الحداثة**، ج 1، ترجمة وجيه سمعان عبد المسيح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2011 م.
26. عبد الغاني عماد: **سيسيولوجيا الثقافة**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2006 م.
27. علي حرب: **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005 م.
28. علي حرب: **حديث النهايات (فتوحات العولمة ومأزق الهوية)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000 م.
29. فتحي التريكي، ورشيدة التريكي: **فلسفة الحداثة**، د ط، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، 1992 م.
30. صامويل هنتنجتون: **صدام الحضارات**، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعة الشايب صلاح فنصوه، ط 2، 1999 م.
31. روجي غارودي: **الإرهاب الغربي**، ترجمة دالية الطوفي وآخرون، ج 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، 2004 م.
31. تيري أجلتون: **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة منى سلام، أكاديمية الفنون، وحدة الدراسات النقدية، مصر، د ت.

ج. الموسوعات

01. أنابيل موني، بينسي إيفانز: **العولمة مفاهيم أساسية،** ترجمة آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم/زينب ساق الله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، د ت.

02. علي عبود المحمداوي، ومجموعة من المؤلفين: **الفلسفة الغربية المعاصرة،** ترجمة علي حرب، ج 2، دار الإيمان، الرباط، المغرب، 2013 م.

د. المعاجم

01. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **معجم مصطلحات عصر العولمة (مصطلحات سياسية، اقتصادية، اجتماعية، نفسية وإعلامية)**، كتب عربية، د ت.

02. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي،** مادة السلطة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.

03. مصطفى حسيبة: **المعجم الفلسفي،** مادة الحداثة، ط 1، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2009 م.

هـ. رسائل الماجستير

01. جمال درويش: **الدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة،** كلية العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2007 م.

و. المجلات

01. إيهاب حسن: **سؤال ما بعد الحداثة،** ترجمة بدر الدين مصطفى أحمد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016 م.

02. بول هيرست: **ما العولمة،** ترجمة فالح عبد الجبار، دار المعرفة، الكويت، 2001 م.

03. برنارد ليغاسير: **الرأسمالية هل هي قابلة للإصلاح؟**، ترجمة حليم طوسن، الثقافة العالمية، الكويت، العدد 102، 2000 م.

04. حازم البلاوي: **النظام الاقتصادي الدولي المعاصر**، عالم المعرفة، العدد 25، الكويت، 2000 م.

05. مصطفى بخوش: **مضامين مدونات التحولات الدولية بعد الحرب الباردة،** مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2002 م.

06. مصطفى قيمة: **المقاربة السيسيولوجية لما بعد الحداثة،** مجلة إضافات، العددان 33، 34، المغرب، 2006 م.

07. عبد الخالق عبد الله: **العالم المعاصر والصراعات الدولية،** عالم المعرفة، العدد 333، الكويت، 1989 م.

08. رضا دلاوري: **الحداثة وما بعد الحداثة،** (نصوص فلسفية معاصرة)، فصلية فكرية تعني بالفكر الديني المعاصر، ترجمة حيدر حاب الله، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، البحرين، 2004 م.

09. شاكر عبد الحميد: **عصر الصورة،** عالم المعرفة، العدد 311 ، الكويت، 2005 م.

10. ثامر كمال محمد: **العولمة من منظور ثورة المعلومات،** مجلة العلوم السياسية، العراق، ع 37 ، د ت.

ز. المواقع الالكترونية

01. زكريا الإبراهيمي: **إشكالية العنف عند حنة أ رندت.**
www.maaber.org. pm 07/02/2018, 16:27 h

02. عامر مبارك بقنة: **مقدمة لفلسفة ما بعد الحداثة،** شبكة صيد للفوائد.
www.saaid.net –bout. Mobarq- 45 htm, 2008. Pm 10 /03/ 2018, 15:41 h

03. عز الدين اللواج: **مقال عن جان بودريار.**
www.almithaqah.com. pm 23/02/2008, 17:44 h.

ح. المصادر بالفرنسية

01. JEAN Baudrillard, sélécted writings. Ed mark poster.

ط. المراجع بالفرنسية

01. William Pawlett, Jeain Baudrillard, Against Bantity by Rautledge londan 2007.

فهرس
الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضـــــوع **الصفحـة**

الإهداء
شكر وعرفان
مقدمة ..... أ

الفصل الأول: الأسس النظرية السياسية

المبحث الأول: مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة 07
أولا: مفهوم الحداثة 07
ثانيا: مفهوم ما بعد الحداثة 09
ثالثا: خصائص مفهوم ما بعد الحداثة 11
رابعا: علاقة مفهوم ما بعد الحداثة بالحداثة 13
المبحث الثاني: التحولات المواكبة لمرحلة بعد الحداثة 18
أولا: التحولات السياسية 18
ثانيا: التحولات الاقتصادية 21
ثالثا: التحولات الاجتماعية 24
المبحث الثالث: الفكر السياسي الما بعد الحداثة 28
أولا: السلطة من منظور ما بعد الحداثة 28
ثانيا: نقد النظريات التفسيرية الشمولية 31

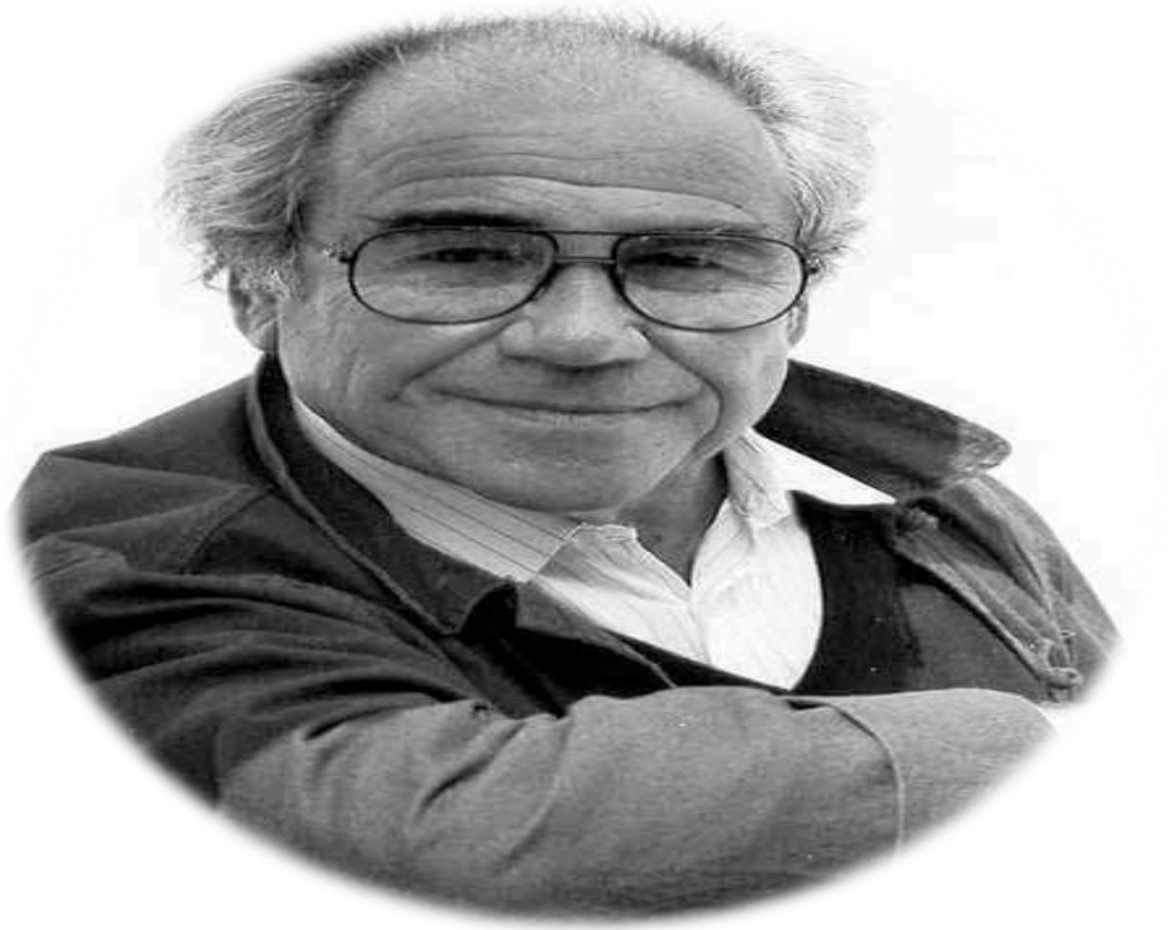
الفصل الثاني: التحليل السياسي البودرياري للعالم المعاصر

المبحث الأول: السياسة الردعية للنظام العالمي 37
أولا: العنف العالمي 37
ثانيا: الإرهاب نهاية السياسي 41

المبحث الثاني: السياسة الاستهلاكية للنظام الرأسمالي 45
أولا: منطق الاستهلاك رباعي القيمة 45
ثانيا: النظام العلاماتي الاستهلاكي 50
المبحث الثالث: السياسة الويفية للنظام الإعلامي 53
أولا: السيمولاكرا وواقعية فوق الواقع 53
ثانيا: الميديا لاكرا 56

الفصل الثالث: قراءة تقييمية للمشروع البودرياري

المبحث الأول: قراءة في مشروع الخلاص البودرياري 63
أولا: الباتا فيزياء 63
ثانيا: العدمية والإرهاب الرمزي 64
ثالثا: الفكر الجذري 65
رابعا: الإفراط 67
المبحث الثاني: تقييم المشروع الفلسفي لجان بودريار 69
أولا: تقييم فكره العام 69
ثانيا: تقييم فكره السياسي 73
خاتمة 77
فهرس المصطلحات 80
فهرس الأعلام 83
قائمة المصادر والمراجع 85
فهرس الموضوعات 93



جان بودريار Jean Baudrillard فيلسوف فرنسي، ولد في 20 يونيو (جويلية) 1929 م في مدينة ريم الفرنسية، درس الألمانية في 'السوريون' في باريس وعمل مترجما وناقدا، ثم تابع دراسته للفلسفة وعلم الاجتماع، أنجز في عام 1966 م أطروحة الدكتوراه التي جاءت بعنوان 'نظام الأشياء' بإشراف المفكر 'هنري لوفيفر'. يتموضع مشروعه في الخطاب ما بعد الحداثي ليشكل لحظة ومنعطفا كبيرا في تاريخ الفلسفة، والفكر الغربي بالخصوص، وتتشكل. انطلاقته الفريدة —نوعا ما– بوصفها قراءة جديدة للواقع أو مصطنعه، وبشكل مغاير لما حاولت الدراسات الأنطولوجية والمعرفية أن تنشأ مقولا حوله، توفي بودريار عام 2007 م.

من أهم أعماله:

- نظام الأشياء – مجتمع الاستهلاك (الأساطير والبنى) – الاصطناع والمصطنع
- مرآة الإنتاج – روح الإرهاب – الأشياء الفريدة – وهم النهاية
- التبدل الرمزي والموت – الأغلبية الصامتة.