



جامعة الاسكندرية

مجلة كلية الآداب

العدد التاسع والأربعون

م ٢٠٠٠ / ١٩٩٩



تصدر «مجلة كلية الآداب» وإصداراتها محكمة عن كلية الآداب
بجامعة الإسكندرية وتقدم مخطوطات البحوث مكتوبة على الكمبيوتر من
ثالث نسخ . ويجب إلا يزيد عدد صفحات البحث عن ثمان وأربعين صفحة
من القطع المتوسط مكتوبة على الكمبيوتر .

تقدم البحوث وتكون جميع المراسلات باسم :

الاستاذ الدكتور عثمان سليمان مواهى

وكيل كلية الآداب للدراسات العليا والبحوث ورئيس تحرير مجلة كلية الآداب

كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

الشاطبي - الاسكندرية

جمهورية مصر العربية

مجلة كلية الآداب

مجلس التحرير

رئيس مجلس الإدارة

الأستاذ الدكتور محمد عبده محجوب

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور عثمان سليمان مواهي

أعضاء مجلس التحرير

١٩٩٩ - ٢٠٠٠

أ.د. فوزى سعد عيسى

أ.د. أميرة نويرة

أ.د. صبحي شيحة

أ.د. حمدي عبد المنعم

أ.د. فايز العيسوي

أ.د. راوية عبد المنعم

أ.د. السيد عبد العاطي

أ.د. محمد عباس

أ.د. عزت قبادوس

أ.د. سهام القارح

أ.د. مایسة النبیال

د. جمال الخولي



المحتويات

صفحة رقم	الموضوع
	الثقافة الإستهلاكية
١	أ.د. محمد على الكردى
	الإسلام والتنوير
٢١	أ.د. نفيسة عبد الفتاح
	التراث المصرى القديم فى حياتنا المعاصرة
٢٩	أ.د. أحمد أمين سليم
	التحصينات الدفاعية فى شمال مصر فى العصر الفرعونى
٦٥	أ.د. عبد المنعم عبد الحليم سيد
	الفاظ يونانية فى حياتنا اليومية
١٠١	أ.د. محمد السيد عبد الغنى
	العلاقات السياسية بين المسلمين والبيزنطيين فى عهد الخليفة
١٣٧	أ.د. سامية عامر
	البداءة نموذج لقضايا منهجية فى البحث الأنثروبولوجى
١٨٥	أ.د. عبد الصمد مصطفى سالم
	الصراع بين عباس حلمى الأول وأفراد أسرته ونتائجه
٢٢١	أ.د. فوزى السيد المصرى
	جيومورفولوجية الحفر الكارستية
٢٥٥	أ.د. أحمد السيد محمد معتوق
	معركة أنقرة عام ١٨٠٥م / ١٤٠٢م
٢١٣	أ.د. عبد الرحمن محمد العبد الغنى
	المنافسة البريطانية الفرنسية فى سلطنة مسقط
٢٦٢	د. عبد الرحمن بن على السديس

نقوش عربية من منطقة حي تبوك

٤٠٧

أ. د. سليمان بن عبد الرحمن الذيب

تعامل القراء مع (كلام العرب) في معاني القرآن

٤٤٥

د. فاطمة راشد الراجحي

شترى دراسة لغوية

٤٩١

د. عبد الله بن حمد الدايل

Geomorphology of Wadi Al Aqwi Terraces in The
Noath East of Al Madinahai Munaw Watrah. Kingdom
of Saudi Arabia

Dr. Hamdenoh Abdel-Kader El-Sayed 1

Lecture Déugéne Savitzkaya Pusion et pensée Du
Chaos

Dr. Dina Gamal Eidine Amine 34

Language, Ecriture Etcommunication Dahs L'usage De
la Parole

Dr. Soheir Mohamed El Chani 91

A Present Conflict Analysed in the Light of a Shake
spearean Scene

131

Yes/ No. Questions in Cyrenaica A Phonetic Analysis

Dr. Mohamed S.El-Dalee 167

الثقافة الاستهلاكية

إعداد

د. محمد علي الكروي

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الثقافة الاستهلاكية

إحمر ربيع / محمد مهدي الكروي - كلية اللاويح - جامعة الإسكندرية

ليس من شك في أن الحديث عن الثقافة متعدد الجوانب والوجوه، إلا أن الثقافة، في معناها المباشر، وربما بالنسبة للغالبية العظمى من الناس، غالباً ما تعنى مختلف ضروب النشاط الإبداعي من أدب وفن وفكر. وهي، بهذا المعنى التقليدي والمباشر، تشكل جزءاً لا يتجزأ من «البنية الفوقية»، أي مجمل التصورات التخيلية والذهنية والتعبيرية التي يكونها أفراد أي مجتمع لأنفسهم من خلال علاقاتهم بذواتهم وبغيرهم، سواء أكانت هذه التصورات صادقة أم زائفة. ونقصد بالصادقة ما يتطابق منها، بالفعل، مع الواقع الاجتماعي للأفراد، وبالزائفة ما يتصل منها بالتخيلات والأوهام التي يعتقد البعض أنها تشكل حقيقة واقعهم، وهي أبعد ما تكون عن ذلك. غير أنه كثيراً ما يختلط، في واقع الأمر، الصحيح بالزائف والفعلي بالمتوهم، فإلناس لا يتصورون أنفسهم ولا يدركون علاقاتهم بالآخرين من خلال الواقع الفعلي أو احتياجاتهم الفعلية فحسب وإنما أيضاً من خلال رغباتهم وطموحاتهم وآمالهم، وهو الأمر الذي يضيف كثيراً من التعقيدات على فهمنا لأنفسنا وللآخرين.

أضف إلى ذلك أن مفاهيم الثقافة، إذ أنه لم يعد هناك مفهوم واحد أو غالب، لم تعد تقتصر على هذه الفكرة البسيطة التي أشرنا إليها : وهي ربط الثقافة بالجانب الذهني أو الإبداعي البحث. فلقد أدخل أهل الأنثروبولوجيا^(١) على هذا المفهوم رؤاهم التوسعية، ولا أقول «الإمبريالية»، إلى الدرجة التي لم

ترك فيها هذه الرؤى ضرباً من ضروب النشاط الإنساني إلا وأدمجته في المجال العام للثقافة. وهكذا أصبحت الثقافة تضم، بجانب النشاط الإبداعي السابق الذكر، العادات والسلوك والتقاليد والأعراف والمعايير الموروثة وطرائق العيش وأساليب الحياة وأدوات الإنتاج. ومن ثم، أصبح من العسير علينا أن نتحدث عن «البنية الفوقية»، وأن نميزها عن «البنية التحتية» التي كان من المفترض أنها تتشكل من قوى الإنتاج ووسائله المختلفة التي يؤسس بها الإنسان علاقته بالطبيعة والمادة عن طريق عمله أو نشاطه الاجتماعي عبر التاريخ. ولعل ذلك يُصبح مفيداً وإيجابياً، في الوقت نفسه، نظراً لكون مفهوم «البنية الفوقية» يحمل في طياته طابع التعالي الذي كان يتميز به الفكر الخالص قديماً مقارنة بالنشاط العملي والمادى المباشر الذي كان يمثلته العمل اليدوي، ولكون هذا الاتساع قد يوحي ليس فحسب بتقارب المستويات الاجتماعية وامتزاجها داخل المجتمع الواحد، وإنما كذلك بتحول المجتمعات التطبيقية العتيقة إلى مجتمع متجانس يسير بخطى حثيثة نحو العولة «المنشودة» التي يسعى إلى تحقيقها النظام العالمي الجديد.

ولكن هل يغير هذا التصور الفضفاض من واقع علاقات القوة الفعلية بين الدول الغنية والدول الفقيرة، وهي العلاقات التي تنشأ من حركة التاريخ الفعلية، وليس من التصورات والأفكار المجردة التي غالباً ما تنبثق وتنمو وتطور بطريقة لاحقة لتجب الهوية بين الواقع والخيال، ولتقدم التبريرات والتفسيرات الملائمة لها؟

إلا أنه يبدو، قبل التسرع في الإجابة على هذا التساؤل، أن تعميم

مفهوم أو مصطلح الثقافة بحيث يَجِبُ كل ألوان النشاط الاجتماعي والعقلي والموروث يمكن رده، كما يبدو، إلى أسباب وبواعث أخرى، قبل أن تتناط به المهام الجديدة في إطار ما أطلق عليه «حوار الثقافات» والمحافظة على «الخصوصية» داخل «التعددية»، وهي عناوين براقية تبدو لنا وكأنها خطوة جديدة وحاسمة نحو التعايش العالمي وثورة على سياسة التتميط أو الاستقطاب التي قامت عليها حركة الصراع الأيديولوجي السابقة على انهيار المعسكر الاشتراكي.

ذلك أن مفهوم «الثقافة» أو المصطلح نفسه حديث العهد في الظهور، وإن كان قد وُجد قديماً عند الخطيب المعروف «شيشرون» - كما يقول المؤرخ «بروديل» - تحت اسم «الغرس العقلي» (cultura mentis)، وهو مصطلح قد أتى إلى الفرنسية عن طريق الألمانية (Kultur) في أوائل القرن العشرين، بينما كان يتعايش قبل ذلك، ولكن بطريقة غير متكافئة، مع لفظة أو مُصطلح «الحضارة» الذي لم يثبت بدوره إلا بدءاً من النصف الثاني للقرن الثامن عشر حينما نراه يبرز في كتابات «فولتير» والأب «مابلي» (Mably) و«كوندرسيه»^(٢). ويبدو كذلك أن مصطلح «الحضارة» كان يُفيد، في بدايته، فعل الرقي والتحضر (société policée) أو يقترب من أخلاقيات البلاط وآداب المجاملة (courtoisie) التي برزت في أدبيات العصور الوسطى، وذلك أن اكتسب هو ومصطلح «الثقافة»، خاصة بعد تحولهما إلى صيغة الجمع، معناهما الحديث بفضل انبثاق ونماء حركة العلوم الإنسانية إبان القرن التاسع عشر^(٣).

ويعتقد الباحث الألماني «نوربرت إلياس» أن الفضل في ذبوع مصطلح «الثقافة» كبديل عن «الحضارة» يرجع، بالفعل، إلى المفكرين الوطنيين الألمان كرد فعل منهم ضد مفهوم «التحضر» الذي جلبه إلى بلادهم حكامهم المتأثرون (من أمثال فردريك الثاني) بحركة التنوير الفرنسية والإنجليزية^(٤). ومهما يكن الأمر بصدد هذا القصر أو الإبدال، فإن المفكرين الألمان هم الذين ميزوا، بالفعل ومنذ «هردر»، بين الثقافة (Kultur) والحضارة أو عملية التأسيس (Bildung) بحيث تُرد الثقافة إلى النشاط العقلي أو الذهني البحت وتعد تجسيداً لحركة الروح (Geist)، بينما يتقلص فعل الحضارة ليمثل الجانب المادي من النشاط الإنساني في اتصاله بالطبيعة (Natur)، هذا بجانب ما أضفاه كل من «هيجل» و«شبنجلر» من معانٍ إيجابية على صيرورة «الثقافة» ومعاني الجمود، ثم الأقول على «الحضارة» كنتاج متعين لفعل الثقافة. غير أن هذه السمة الدينامية للثقافة سرعان ما سوف تتحول، مع ظهور علم الأنثروبولوجيا إلى ضرب من الحتمية الاجتماعية أو البيولوجية الموروثة التي وُسمت بها ثقافات «الشعوب البدائية». ويُعد «إدوار برنيت تايلور» أو من قصر عام ١٨٧١ مفهوم «الثقافة» على هذه الشعوب، مستبعداً بذلك أن تكون لهذه الشعوب المغلوبة على أمرها حضارة بالمعنى الغربي للكلمة^(٥).

وهكذا تبدو الثقافة وكأنها قد تطورت من مفهومها الإبداعي والإنتاجي، الذي يقابل بلورة حركة الوعي الملازم لها على مستوى العبقورية الفردية أو على مستوى التواصل الجمعي للشعوب إلى ضرب من «الثقافة الفولكلورية» التي تعبر عن عادات الشعوب وتقاليدها وطرائقها المعيشية

الموروثة، ومن ثم، عن حقها في التعبير عن «خصوصيتها» عبر حوار ديمقراطى لا يغير شيئاً من الواقع السياسى أو الاقتصادى المأزوم الذى تعيشه البلدان التابعة فى ظل هيمنة النظام العالمى الجديد.

وليس من شك فى أن هذا التحول يدلنا على ظاهرة جديدة ملازمة لتطور حركة ما بعد الحداثة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، وهى الانتقال من قيم الحداثة التى واكبت قيام مجتمع يقوم على العقلانية فى جميع مناحى الحياة سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو علمية وثقافية، بحيث يكون كل فعل إنسانى رشيد محكوماً بهدف أو غاية تتجاوزه وتتسامى به، وهو ما تم بلورته وتلخيصه فى مبدأ «العلو» أو «التسامى» (Transcendence)، إلى قيم أشبه ما تكون بمبادئ «المخايثة» التى عاش عليها العالم البدائى القديم قبل بروز «المرحلة المخورية» التى ربطها «كارل ياسبرز» بظهور الديانات التاريخية الكبرى كاليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية^(٦). كما أن مبدأ «العلو» هو ما اعتبره «جان - بول سارتر» سمة ملازمة للحرية الإنسانية التى تجعل من الوجود البشرى كائنًا مفارقًا أبدأ لذاته ومؤسساً دائماً للقيم بقدر ما يُضفى بصفة مستمرة الدلالات والمعانى على أفعاله وعلى كل ما يحيط به من موجودات. وهو المبدأ نفسه الذى اعتبره «جان ليوتار»^(٧) صورة من صور الحكايات أو «الميتا - حكايات» (méta - récits) التى تقوم عليها تبريرات الفعل الإنسانى سواء عبر حركة التقدم أو عملية التنوير أو تطور البشرية أو فلسفة التاريخ كما يصورها «هيجل» فى «ظاهريات الروح»، وهى أن يكون للتاريخ أو أى حركة فكرية معنى تسعى البشرية إلى تحقيقه أو هدف تبغى الوصول إليه كت تحقيق

السعادة عن طريق التقدم العلمى أو الارتقاء بمستوى الإنسان والاعتراف بحقوقه عن طريق التنوير ومحاربة الجهل والتعصب الأعمى.

إن سمة ما بعد الحداثة، كما يرى «ليوتار»، هى التشكيك فى قيمة هذه «الميتا حكايات» خاصة بعد أن تبين بعدها الفعلى عن حركة الواقع والتاريخ، وهى، كما يرى «بودريار»، الانتقال من مجتمع التسامى أو التجاوز إلى المجتمع الاستهلاكي (المحايت)، (immanent) أو المطابق لنفسه^(٨) حيث تكتسب الأشياء قيمتها فى ذاتها وتدور فى حلقة لا تنتهى من الدلالات والمدلولات التى يرد بعضها إلى بعض وكأننا فى عالم من المرايا العاكسة^(٩) إلا إذا فهمنا آليات المجتمع الإنتاجى السابق عليه، وهو المجتمع الصناعى الذى لازمته ظاهرة الحداثة كشرط لازم من شروط انبثاقه التاريخى. والمجتمع الصناعى، كما نعلم، يعطى الأولوية لعملية الإنتاج على عدالة التوزيع، وذلك بعد تراكم رأس المال الضرورى لقيام هياكله خلال القرون الثلاثة للرأسمالية التجارية التى تبدأ من اكتشاف العالم الجديد والاستيلاء على طرق التجارة القديمة سواء فى أفريقيا وآسيا وتنتهى مع بدايات القرن التاسع عشر، عصر الثورة الصناعية المكثفة. وكان الشرط الأول لازدهار الرأسمالية التجارية هو وجود فائض قابل للتبادل وكان هذا الفائض يستخلص على حساب مبدأ الكفاية الذاتية التى كانت تقوم عليها النظم الاقتصادية المغلقة وما تفترضه من أخلاقيات القناعة والرضا وعلى الوفرة الهائلة من العملة المعدنية النفيسة التى وفرتها عمليات نهب مناجم وثروات العالم الجديد. ثم كان هذا الفائض ضرورياً لتحقيق انطلاق الصناعة، وذلك عن طريق تمويل الابتكارات والاختراعات التى تبلورت فى اكتشاف الطاقة

البخارية وابتداع أدوات جديدة لطح القطن. كما كان يقوم النظام الصناعي، لضرورات تاريخية، على إعطاء الأولوية للإنتاج على حساب الاستهلاك إذ أن ثمار الريح الرأسمالي وضرورة توفيره، بصفة مستمرة، كان ملازماً لازدهار الصناعة ولإستثمار فائض قيمة العمل العمالي في سبيل تنمية المشاريع وتوسيعها في صورة احتكارات وتجمعات كبرى، وهو ما جعل من (عالمية) النظام الرأسمالي الصناعي عملية تاريخية حتمية، وهو ما آل إليه فعلاً هذا النظام في إطار التكتلات الاقتصادية الكبرى الحديثة سواء في القارة الأوربية أو في آسيا أو من خلال ما تسعى إليه الولايات المتحدة الأمريكية من تجميع المكسيك وكندا معاً في إطار إنتاجي - استهلاكي واحد. ولقد كان هذا التوسع الصناعي وما يتطلبه من البحث عن مصادر الطاقة والخامات الأولية وكذلك عن الأسواق الضرورية لتصريف المنتجات المصنعة ملازماً لقيام الاستعمار العالمي في صورته الأولى القائمة على الإحتلال المباشر، ثم في صورته الاقتصادية المتخفية خلف أقتعة الاستقلال الذاتي والحريات الصورية التي حصل عليها كثير من بلدان العالم الثالث في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

إلا أن هذه الأشكال التي وصلت إليها المجتمعات الصناعية التقليدية وما فجرتها من قضايا الاستغلال والصراع الطبقي في الداخل والهيمنة على المستعمرات في الخارج انتهت بها إلى الاصطدام فيما بينها إبّان حربين عالميتين طاحنتين وضعتا موضع التساؤل مبادئ العقلانية والتقدم والتنوير التي كان يفخر بها المجتمع الغربي منذ بزوغ نهضته الفكرية وانفتاحه على حضارات العالم خلال القرن الثامن عشر. ثم عرفت

المجتمعات الغربية بعد الحرب العالمية الثانية وبفضل المعونات الهائلة التي قدمتها إليها الولايات المتحدة الأمريكية الصاعدة طفرة اقتصادية واجتماعية هائلة انتقل فيها المجتمع الغربي والأمريكى على السواء إلى ما عُرف بالمجتمع ما بعد الصناعى أو مجتمع الوفرة، وذلك بفضل التقدم منقطع النظير لقطاع الخدمات وما صاحبه من ثورة سيرنطيقية ومعلوماتية كان لها أكبر الأثر فى نقل مركز الصراع الاجتماعى والطبقى من مستواه السياسى المباشر والأيدىولوجى الملزم له إلى مرحلة الصراع مع البيئة ومشاكلها التى حلت محل الرؤية التاريخية للعالم الموزونة عن القرن التاسع عشر، وإلى مرحلة تحقيق الوفرة والرفاهية لكل الفئات الاجتماعية بحيث تجب عمليات الإشباع المادى وتوفير السلع الاستهلاكية الجديدة كل المتطلبات الأخرى التى يفرضها واجب المواطنة والإحساس بالمسئولية القومية من حيث الرغبة فى المشاركة الديموقراطية فى عمليات اتخاذ القرارات الحاسمة أو المساهمة فى تحديد مصير الأمة وسياساتها العامة التى بدأت تنتقل تدريجياً إلى الشركات الكبرى والمؤسسات (عبر الدولية)، وهى حركة ظهرت فى البداية فى شكل صراع بين مقومات الدولة الوطنية المستقلة وبين متطلبات التكتلات الاقتصادية الكبرى التى غالباً ما تحتاج إلى تشريعات وتنظيمات تتجاوز طابع الخصوصيات القومية التقليدية.

إن تحجيم العامل السياسى فى المجتمع الاستهلاكى يُناط به، فى الواقع، تجاوز عمليات الصراع الاجتماعى وما يرتبط بها من قيم البحث عن العدالة وتحقيق الحرية والإخاء والتعاون، وتجاوز فكرة التطور التاريخى والأرتقاء الثقافى والروحى إلى مجتمع تقنى بحت ينصب فيه همُّ الناس على

التكاليف على السلع والأنوات والأجهزة الحديثة بالغة الكفاءة ودائمة التجدد، وعلى التمايز عن طريق امتلاك كل وسائل الظهور وأكثرها مسابرة للموضة والذوق السائد، وتحقيق بريق الشخصية وتوهجها الزائف على حساب عمق الهوية وأصالة الطبع ورسوخ المبادئ والقيم والخصال الحميدة.

ولعل أكثر التغيرات دلالة على روح عصر ما بعد الحداثة هو التغير الجوهرى الذى يصيب مفهوم الطبيعة، ذلك أن الطبيعة كانت فى مضامينها القديمة السابقة على المجتمع الصناعى شديدة الارتباط بالمحيط الكونى وبما يقع على كاهل الإنسان الأعزل من قوى غيبية يربطها بإرادة الآلهة وأحكام القضاء والقدر، الأمر الذى يعكس المنظور أو الموقف السلبي للإنسان أمام القوة العاتية والمدمرة للطبيعة، وإن كان هذا لم يمنع الصراع بين الإنسان ومحيطه الطبيعى من الظهور تارة عبر المحاولات الجريئة التى يحاول فيها الإنسان التغلب على محيطه عن طريق المغامرة الكشفية والابتكار العلمى والتقنى، وفى أغلب الأحيان عن طريق بناء الأساطير والأنظمة الخيالية والرمزية الهائلة التى يملأ بها الفضاء الذى يلاحقه، ويهدئ عن طريقها الهواجس والهلاوس التى تسيطر على مخيلته ووجدانه.

إن هذه الرؤية السلبية الخالصة للطبيعة سرعان ما تنحسر أمام قضايا الحكم السياسى ونظام الدولة سواء فى الشرق أو فى الغرب، وهى القضايا التى تسيطر على عقلية البشرية الواعية حتى القرن الثامن عشر، هذا القرن الذى يغربل فيه الفلاسفة ورجال القانون، بفضل انتشار أنوار العقل، كل ضروب العلاقات التى يمكن أن تربط الفرد بالدولة ويكل أشكال التنظيمات الإدارية التى تحافظ على التوازن بين الفئات والطبقات من منطلق

«الهيراركية» الطبيعية. إلا أن هيمنة المسألة السياسية، أو علاقة الدولة بقضية التنوير - كما يذهب «موسكوفيتشي»^(١٠) - سرعان ما تفتح المجال إبان القرن التاسع عشر لظهور القضايا الاجتماعية التي يطرحها عصر التصنيع من منظور التطور التاريخي والصراع الطبقي وبرز العلم الوضعي الذي يحتل مكانة الدين ووظيفته في المجتمعات الوسيطة والتقليدية.

ولقد أدت حركة التقدم العلمي والتقني، التي عرفها النصف الأخير من القرن العشرين في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، إلى توفير مجموعة هائلة من الإنجازات التكنولوجية خاصة في مجال الاتصالات عن بعد والآلات البالغة الدقة، الأمر الذي يسمح لهذه المجتمعات بإعادة تنظيم وترتيب هيكلها الاجتماعية والإدارية والاقتصادية بحيث تصبح المعايير والمقاييس الجديدة التي يُقاس بها تقدم المجتمعات هي درجة معدلات النمو ونسبة ارتفاع الإنتاجية وحسن توزيع المساحات المأهولة وآليات الإنتاج بين مختلف القطاعات العامة والخاصة، وليس عمليات توزيع الدخل القومي أو التوازن بين التكوينات الطبقيّة، ذلك أن المهم ليس هو الطابع السياسي أو الهوية الأيديولوجية لنظام الدولة، وإنما المهم أن يكون المجتمع عملياً وصناعياً وتكنولوجياً. ومن ثم، تبرز أهمية الطبيعة من جديد، ولكن كإطار للثروات العامة التي يجب استغلالها مع المحافظة عليه وحمايته من التلوث والتآكل، وذلك بغرض رفع الناتج القومي من الثروات والخيرات^(١١).

ومع ذلك، فإن عودة الطبيعة إلى الظهور مرة أخرى هي، ككل مفاهيم العودة في الفكر الإنساني، عودة زائفة، وذلك بالقدر الذي لا توجد فيه الطبيعة إلا من خلال تصورات الإنسان، وإلا من خلال التقابلات التي يقيمها

بين هذه الأخيرة وبين عالمه الاجتماعى المنظم والسابق عليه بالضرورة. إن الطبيعة، التى تختلط هنا بالحلم، وذلك بقدر ما تبدو للإنسان كعالم أمثل فقدته فى حركته نحو عالم العمل والضبط والتنظيم، أى عالم يغترب فيه بالضرورة، تكاد تتطابق مع معايير السوية والخير والفطرة التى جُبلَ عليها البشر. أو ليس ما يقيمه «كارل ماركس» من تقابل بين «قيمة الاستخدام» وبين «قيمة التبادل» يقوم ضمنا على اعتبار القيمة الأولى المقياس أو المعيار الحقيقى لما يجب أن يكون عليه الفعل الإنسانى. إن إضفاء الأهمية على قيمة الاستخدام يفترض صورة مثلى للعمل أو النشاط الإنسانى، وهو الصورة التى تبدو لنا طبيعية بقدر ما يكون العمل نوعاً من الجهد المبذول لإشباع حاجاتنا «الطبيعية»، وكأنما هناك تطابق بين الحاجة والجهد، تطابق يتكامل فيه الداخلى والخارج والباطن. إلا أن هذه الصورة «الأيثوية» للعمل لا تتفق وضرورة قيام علاقات التبادل الاجتماعى، إذ كيف يقوم تبادل من غير فائض اقتصادى أو زيادة عن الحاجة الاستهلاكية يستطيع الأفراد أن يتبادلوه أو يتبادلوها. وليس من شك فى أن القيمة التبادلية سوف تفرض على أعضاء المجتمع علاقات تقوم على الاغتراب والتجريد، وذلك بقدر ما سيكون الزمان الخارجى هو المقياس الأول لتحديد قيمة العمل وتقديره فى صورة سلعة يمكن حساب عملية إنتاجها فى صورة أجر يُدفع للعاملين نظير ما قدموه من قوة أو حجم عملهم، ولكن أيضاً بقدر ما سيكون تصنيف العمل خاضعاً لنظم القيم القبلية التى تأخذ الطابع الكيفى للعمل فى الاعتبار، وهو ما يتم على أساسه تمييزُ العمل الذهنى المحرر من كل قيد عن العمل اليدوى الخاضع لثقل المادة وكثافتها. ومن ثم تدخل علاقات

العمل فى النظام الصناعى وثيق الصلة بعملية الإنتاج المادى والقيمى على السواء، فإنه يخضع فى المجتمع الاستهلاكى لنفس القوانين التى تحول كل آليات التبادل إلى خدمات، أى إلى سلع لا تقوم على قيمة المجهود فى ذاته ولا تعمل على «تأكيد أخلاقيات المجتمع» - كما يقول «بودريار» - وإنما تتبلور فى صورة شبكة من «العلامات فى سيناريو الإنتاج العام» (١٢).

ومن ثم، تدخل أركان الطبيعة، وهى التى كانت تعتبر مشاعاً أو ملكية مشتركة، أى أساساً للوجود الإنسانى فى ذاته، فى نظام الخدمات والسلع الجديدة وتندرج فى سلم الرموز الاجتماعية. وهكذا نفهم كيف يدخل الهواء والماء مجال «الخصخصة»، فأنت إذا رغبت فى استنشاق الهواء النقى فما عليك إلا أن تحجز لنفسك مكاناً متميزاً فى فندق أو مصيف بعيد عن التلوث أو تقتنى فيلا «ساحرة» تطل على البحر مباشرة، وإذا أردت أن تطفى ظمأك بالماء العذب القراح فما لك من حيلة غير أن تدفع الثمن للحصول على المياه المعدنية أو الطبيعية المعالجة. ومن ثم تصبح الطبيعة، كبقية الأشياء «الطبيعية»، سلعة مغلقة ومعلبة ومصنعة يمكنك اقتناها، وعلى أساس ما يحقق لك هذا الاقتناء من تميز ووجاهة تتأكد الرموز المظهرية وتتأصل الفوارق الاجتماعية.

ومع ذلك، فإن قوة المجتمع الاستهلاكى تتركز فى ادعائه توفير السلع والأجهزة والأنوات المحدثه، وتحقيق ديموقراطية الإشباع وأحلام الرفاهية للجميع ومن غير أى اعتبار للفوارق الطبقيه واختلاف الدخول، غير أن هوس الاستهلاك، الذى يصبح هدفاً فى ذاته، سرعان ما يحول الفرد إلى عبد

للأشياء ويريقها وكائن مغترب في رموزها التي تقوم على المظهرية البحتة، وهو ما يولد لدى الجميع فيضاً من الرغبات الجامحة التي يصعب إشباعها، طالما أن غاية الاستهلاك، التي تقوم عليها المجتمعات الجديدة، هي تكاثر الأشياء وتجديدها إلى ما لا نهاية. ويرى «بودريار» أن وفرة الأشياء في المجتمع الاستهلاكي لا تدل على قدرة الإنتاج على إشباع الحاجات، وإنما على توليدها وإحاطتها بنوع من الهالة السحرية التي تجعل من تراكمها رمزاً للسعادة، وهي سعادة أشبه بفرحة الأطفال حينما يحصلون على لعبة جديدة أو الإنسان البدائي في نظرتة للأشياء وكأنها مكسوة بضرب من القوة الخارقة (١٢).

وليس من شك في أن المجتمع الاستهلاكي، الموازي لعالم ما بعد الحداثة، يصطنع كل ضروب التقنية الحديثة من فنون الاتصال والاعلام والدعاية، وهو بجانب ذلك كله يخلق إنساناً جديداً، إذ كما يقول - «ماك لوهان» - «الوسيط هو الرسالة»، أي أن ما جمعتة البشرية، وأدخرته من أفكار وحقائق ومعان ودلالات هو، في الواقع، رهين بتقنيات الرؤية والسمع والكتابة وأخيراً الكهرياء والإلكترون. فالرؤية والسمع كانتا تشكلان، كضروب من التقنيات المباشرة، أسس الثقافة القديمة، ذلك أن الرؤية ارتبطت بعالم الكتابة التصويرية، التي عرفتة مصر القديمة، وارتبطت بالحضارة اليونانية التي يُشكل فيها البصر أساس الجماليات. أما السمع فهو أساس الثقافات الدينية حيث يلعب الصوت نور الوجه الأول في ربطنا بالعالم الآخر، وفي إقامه حقول من الدلالات والمعاني البالغة التجريد، وحيث تصبح الرؤية من المحرمات ويصير الجسم البشري، الذي كانت تزهو

الحضارة اليونانية بجماله وبهائه، أساساً للغواية والضلال. وفي عالم الكتابة تحتجب شفافية الصوت الحى وتزوج المعانى والدلالات، وتنشأ، من جراء ذلك، فنون التفسير والتأويل، ويكتسب العمق طابع القيمة نظراً لارتباطه بالغائب واتصاله بالمحجوب والمكنون خلف السطور، وأخيراً تعود إلينا، مع ظهور العالم ما بعد الصناعى، تقنيات الصوت والصورة مجتمعة فتهدد عادات القراءة والتأمل والتأنى لتقييم عالماً يقوم على السرعة والفعالية والكفاءة والإنجاز سواء فى جمع المعلومات أو القفز من المقدمات إلى النتائج، وتولد لونهاً من الشاعرية الجديدة التى لا تتجاوز العالم السطحى للأشياء ولا تعنى إلا بالتوليف بينها، ربما تولده من انبهارات حول ما يتجسد منها أو يتشكل فى صورة «جادجيت» أو «بيبلوهات» .

وإذا كان هناك ثمة تأصيل للذوق أو بحث عن الموروث والتليد ففى صورة «كيتش» يوهم بالأصالة. ولكن هذا الأخير - كما يقول لنا «بودريار» - لا يتجاوز تعلقنا بالزائف والمصطنع والمخلفات العتيقة، التى توهم بالعراقة، وكذلك بالإكليسيهات الخطابية^(١٤)، والعبارات الماثورة التى فقدت مع الوقت مضمونها، والتى لم يعد لها من وظيفة اللهم إلا إثارة انطباع التعامل والتشدد والإبهار. ومن المعروف أن «الكيتش» (Kitsch) يشكل ركنا أساسياً من أدب ما بعد الحداثة إذ نراه عند «كونديرا» †(Kundera) يطابق الانهيار الفعلى لقيم الوجود الإنسانى البسيطة كرجبة الفرد فى الاستمتاع بخصوصيته أو تحقيقه لذاته بصورة عفوية بعيداً عن العبارات الطنانة والشعارات الرنانة التى توهم بالحمية الوطنية والدفاع عن الحق والواجب وهى أبعد ما تكون عن ذلك. ولا شك أيضاً أن المعلوماتية جزء لا يتجزأ من

عالم الثقافة الاستهلاكية، فهي، شئنا أو لم نشأ، تُحول المعرفة من جوهرها الأصيل وهو تحصيل ما يرتقى بالنفس والعقل ويثريهما، واكتساب ما يُغير من نظرة الإنسان إلى ذاته والآخرين، إلى نوع من التجارة التي يتم من خلالها بيع المعلومات كما تباع السلع والبضائع. وهي وإن كانت تمثل ثورة العصر التي غزت مجالات الإعلام والعلوم اللغوية والبيولوجية وكل ميادين المعرفة قد تُستخدم أحياناً للتضليل والإيهام، وذلك بقدر ما يشكل الفيض المعلوماتي - كما فطن إلى ذلك «إميرتو إكو» - نوعاً من الفوضى والبلبلة وانعدام اليقين. وهي التي جعلت، كما يذهب «بودريان» (١٥)، من حرب الخليج نوعاً من اللعبة المبرمجة التي حُدّت فيها الأدوار سلفاً ووزعت المشاهد وفقاً «لسيناريو» محكم ومسبق، وكأنا أمام مشهد إعلامي رتبته ونسقته شاشات التلفزيون الأمريكي للإعلان عن روعة الصناعة الأمريكية ودقتها التكنولوجية والإلكترونية الخارقة بينما تغيب عن ناظرنا مأساة الشعوب وما تعرضت له المنشآت والمباني من دمار وتخريب.

إن الثقافة الاستهلاكية التي تعمل على «أمركة» العالم وتوحيده عبر ما يسمى بحركة «العولمة» هي الأفق الذي ينتظرنا والذي نسعى إليه، شئنا أو لم نشأ. عبر آليات وتقنيات العصرية التي لا مفر منها ولا سبيل إلى تجاوزها بالرقص أو دفن الرؤوس في الرمال. فيما ترى ماذا أعددتنا أو ماذا نعد لحماية «أصالتنا» داخل هذا الإطار الذي أُعد لنا سلفاً؟ وهل سنظل نلعب نفس الأدوار التي رُسمت لنا والتي تبدت بعض أسرار صناعتها حينما اكتشف إوار سعيد أن شرقنا المصنوع «في الغرب» بعيد كل البعد عن شرقنا الذي نتوهم أننا نعيش فيه؟!!

الهوامش

(١) انظر بالنسبة لتعدد تعريفات الثقافة - وذلك على سبيل المثال فقط - كتاب «نظرية الثقافة» تأليف مايكل تومسون وريتشارد إيليس وأرون فلدافسكي، ترجمة د. علي سيد الصاوي، عالم المعرفة العدد ٢٢٢، ١٩٩٧.

(٢) Fernand Braudel, *Ecrits sur L'histoire*. Paris, Flammarion, 1969, p. 259

(٣) المرجع نفسه: ص ٢٦٠.

(٤) Nortbert Elias, *La civilisation des moeurs*. 1969

أشرنا إليه في دراستنا «المنهج في دراسة الحضارات» في قضايا العلوم الإنسانية - إشكالية المنهج. وزارة الثقافة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٦.

(٥) مرجع «بروديل» السابق، ص ٢٦١-٢٦٢.

(٦) Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*. Gallimard (NRF), 1985, p. 42.

يعتقد الكاتب أن المرحلة المحورية قامت على مبدأ ازدواجية العالم إلى عالم حاضر وعالم غائب، ومع بروز مبدأ الذات الإلهية، انظر ص ٤٢.

(٧) Jean Lyotard, *La condition post-moderne*. Paris, Minuit, 1979, p.7

Jean Baudrillard, La société de consommation. Ses (٨)
mythes, ses structures, Gallimard, (Idées) 1970, p. 310.

(٩) د. جابر عصفور، أفاق العصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب
(مكتبة الأسرة) القاهرة ١٩٩٧. انظر بالنسبة لدلالة الصورة والمرأة في عالم
ما بعد الحداثة، ص ص ١٧-٢٨.

Serge Moscovici, Essai Sur L'histoire humaine de (١٠)
la nature, Paris Flammarion, 1968, p.5.

(١١) المرجع نفسه، ص ١٠-١١.

Jean Baudrillard, La échange symbolique et la (١٢)
mort. Paris, Gallimard, 1976, p. 25.

Jean Baudrillard, La société de consommation., op. (١٣)
cit, p, 28.

(١٤) المرجع نفسه، ص ١٦٥.

Jean Baudrillard, La guerre du Golfe n'a pas eu (١٥)
lieu, Paris,-Galilée, 1991.