جامعة الاسكندرية

مجلة كلية الآداب

العدد التاسع والأربعون
١٩٩٩ / ٢٠٠٠ م

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

تقدم البحوث وتكون جميع المراسلات باسم :

الاستاذ الدكتور **عثمان سليمان مواقى**

وكيل كلية الآداب للدراسات العليا والبحوث ورئيس تحرير مجلة كلية الآداب

كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

الشاطبى - الاسكندرية

جمهورية مصر العربية

مجلة كلية الآداب

مجلس التحرير

رئيس مجلس الإدارة

الأستاذ الدكتور محمد عبده محجوب

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور عثمان سليمان موافى

أعضاء مجلس التحرير

١٩٩٩ - ٢٠٠٠

أ.د. فوزى سعد عيسى

أ.د. أميرة نويرة

أ.د. صبحى شيحة

أ.د. حمدى عبد المنعم

أ.د. فايز العيسوى

أ.د. راوية عبد المنعم

أ.د. السيد عبد العاطى

أ.د. محمد عباس

أ.د. عزت قادوس

أ.د. سهام القارح

أ.د. مايسة النبيال

د. جمال الخولى

المحتويات

الموضوع	صفحة رقم
الثقافة الإستهلاكية	
أ.د. محمد على الكردى	١
الإسلام والتنوير	
أ.د. نفيسة عبد الفتاح	٢١
التراث المصرى القديم فى حياتنا المعاصرة	
أ.د. أحمد أمين سليم	٣٩
التحصينات الدفاعية في شمال مصر فى العصر الفرعونى	
أ.د. عبد المنعم عبد الحليم سيد	٦٥
الفاظ يونانية فى حياتنا اليومية	
أ.د. محمد السيد عبد الغنى	١٠١
العلاقات السياسية بين المسلمين والبيزنطيين فى عهد الخليفة	
أ.د. سامية عامر	١٣٧
البداوة نموذج لقضايا منهجية فى البحث الأنثروبولوجى	
أ.د. عبد الصمد مصطفى سالم	١٨٥
الصراع بين عباس حلمى الأول وأفراد أسرته ونتائجة	
أ.د. فوزى السيد المصرى	٢٢١
جيومورفولوجية الحفر الكارستية	
أ.د. أحمد السيد محمد معتوق	٢٥٥
معركة أنقرة عام ٨٠٥هـ/ ١٤٠٢م	
أ.د. عبد الرحمن محمد العبد الغنى	٣١٣
المنافسة البريطانية الفرنسية فى سلطنة مسقط	
د. عبد الرحمن بن على السديس	٣٦٣

نقوش عربية من منطقة حي تبيوك
أ.د. سليمان بن عبد الرحمن الذيبب ٤٠٧
تعامل الفراء مع (كلام العرب) في معاني القرآن
د. فاطمة راشد الراجحي ٤٤٥
شترى دراسة لغوية
د. عبد الله بن حمد الدايل ٤٩١
Geomorphology of Wadi Al Aqui Terraces in The Noath East of Al Madinahai Munaw Watrah. Kingdom of Saudi Arabia
Dr. Hamdenoh Abdel-Kader El-Sayed 1
Lecture Déugéne Savitzkaya Puision 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 Confict 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 الكردي

كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

الثقافة الاستهلاكية

إعداد د/ محمد علي الكردي - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

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 يُكونها 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 بالمتوَهم، فالناس 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 يضفي 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 البحت. فلقد أدخل أهل الأنثربولوجيا[1] على هذا المفهوم رؤاهم التوسعية، ولا أقول «الإمبريالية»، إلى الدرجة التي لم

تترك فيها هذه الرؤى ضرباً من ضروب النشاط الإنسانى إلا وأدمجته فى المجال العام للثقافة. وهكذا أصبحت الثقافة تضم، بجانب النشاط الإبداعى 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» التى كان من المفترض أنها تتشكل من قوى الإنتاج ووسائله المختلفة التى يؤسس بها الإنسان علاقته بالطبيعة والمادة عن طريق عمله أو نشاطه الاجتماعى عبر التاريخ. ولعل ذلك يُصبح مفيداً وإيجابياً، فى الوقت نفسه، نظراً لكون مفهوم «البنية الفوقية» يحمل فى طياته طابع التعالى الذى كان يتميز به الفكر الخالص قديماً مقارنة بالنشاط العملى والمادى المباشر الذى كان يمثله العمل اليدوى، ولكون هذا الاتساع قد يوحى ليس فحسب بتقارب المستويات الاجتماعية وامتزاجها داخل المجتمع الواحد، وإنما كذلك بتحول المجتمعات الطبقية العتيقة إلى مجتمع متجانس يسير بخطى حثيثة نحو العولمة «المنشودة» التى يسعى إلى تحقيقها النظام العالمى الجديد.

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

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

مفهوم أو مصطلح الثقافة بحيث يَجُبُّ كل ألوان النشاط الاجتماعى والعقلى والموروث يمكن رده، كما يبدو، إلى أسباب وبواعث أخرى، قبل أن تناط به المهام الجديدة فى إطار ما أطلق عليه «حوار الثقافات» والمحافظة على «الخصوصية» داخل «التعددية»، وهى عناوين براقة تبدو لنا وكأنها خطوة جديدة وحاسمة نحو التعايش العالمى وثورة على سياسة التنميط أو الاستقطاب التى قامت عليها حركة الصراع الأيديولوجى السابقة على انهيار المعسكر الاشتراكى.

ذلك أن مفهوم «الثقافة» أو المصطلح نفسه حديث العهد فى الظهور، وإن كان قد وُجد قديماً عند الخطيب المعروف «شيشرون» – كما يقول المؤرخ «بروديل» – تحت اسم «الغرس العقلى» (cultura mentis) ، وهو مصطلح قد أتى إلى الفرنسية عن طريق الألمانية (Kultur) فى أوائل القرن العشرين، بينما كان يتعايش قبل ذلك، ولكن بطريقة غير متكافئة، مع لفظة أو مُصطلح «الحضارة» الذى لم يثبت بدوره إلا بدءاً من النصف الثانى للقرن الثامن عشر حينما نراه يبزغ فى كتابات «فولتير» والأب «مابلى» (Mably) و«كوندرسيه»[٢]. ويبدو كذلك أن مصطلح «الحضارة» كان يُفيد، فى بدايته، فعل الرقى والتحضر (société policée) أو يقترب من أخلاقيات البلاط وآداب المجاملة (courtoisie) التى برزت فى 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 ذيوع مصطلح «الثقافة» كبديل عن «الحضارة» يرجع، بالفعل، إلى المفكرين الوطنيين الألمان كرد فعل منهم ضد مفهوم « التحضر» الذى جلبه إلى بلادهم حكامهم المتأثرون (من أمثال فردريك الثاني) بحركة التنوير الفرنسية والإنجليزية(٤). ومهما يكن الأمر بصدد هذا القصر أو الإبدال، فان المفكرين الألمان هم الذين ميزوا، بالفعل ومنذ «هردر»، بين الثقافة (Kultur) والحضارة أو عملية التأسيس (Bildung) بحيث ترُد الثقافة إلى النشاط العقلى أو الذهنى البحت وتعد تجسيداً لحركة الروح (Geist) ، بينما يتقلص فعل الحضارة ليمثل الجانب المادى من النشاط الإنسانى فى اتصاله بالطبيعة (Natur)، هذا بجانب ما أضفاه كل من «هيجل» و«شبنجلر» من معان إيجابية على صيرورة «الثقافة» ومعانى الجمود، ثم الأفول على «الحضارة» كناتج 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 التى 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 الغربى للكلمة(٥).

وهكذا تبدو الثقافة وكأنها قد تطورت من مفهومها الإبداعى والإنتاجى، الذى يقابل بلورة حركة الوعى الملازم لها على مستوى العبقرية الفردية أو على مستوى التواصل الجمعى للشعوب إلى ضرب من «الثقافة الفولكلورية» التى تعبر عن عادات الشعوب وتقاليدها وطرائقها المعيشية

الموروثة، ومن ثم، عن حقها فى التعبير عن «خصوصيتها» عبر حوار ديموقراطى لا يغير شيئًا 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» (Transcendance)، إلى قيم أشبه ما تكون بمبادئ «المحايثة» التى عاش عليها العالم البدائى القديم قبل بروز «المرحلة المحورية» 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 الموجود البشرى كائنًا مفارقًا أبدًا لذاته ومؤسسًا دائمًا 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 كتحقيق

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

إن سمة ما بعد الحداثة، كما يرى «ليوتار»، هي التشكيك في قيمة هذه «الميتا حكايات» خاصة بعد أن تبين بعدها الفعلي عن حركة الواقع والتاريخ، وهي، كما يرى «بودريار»، الانتقال من مجتمع التسامي أو التجاوز إلى المجتمع الاستهلاكي «المحايث» (immanent) أو المطابق لنفسه[٨] حيث تكتسب الأشياء قيمتها في ذاتها وتدور في حلقة لا تنتهي من الدلالات والمدلولات التي يرد بعضها إلى بعض وكأننا في عالم من المرايا العاكسة[٩] إلا إذا فهمنا آليات المجتمع الإنتاجي السابق عليه، وهو المجتمع الصناعي الذي لازمته ظاهرة الحداثة كشرط لازم من شروط انبثاقه التاريخي. والمجتمع الصناعي، كما نعلم، يعطي الأولوية لعملية الإنتاج على عدالة التوزيع، وذلك بعد تراكم رأس المال الضروري لقيام هياكله خلال القرون الثلاثة للرأسمالية التجارية التي تبدأ من اكتشاف العالم الجديد والاستيلاء على طرق التجارة القديمة سواء في أفريقيا وآسيا وتنتهي 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 التي كانت تقوم عليها النظم الاقتصادية المغلقة وما تفترضه من أخلاقيات القناعة والرضا وعلى الوفرة الهائلة من العملة المعدنية النفيسة التي وفرتها عمليات نهب مناجم وثروات العالم الجديد. ثم كان هذا الفائض ضرورياً لتحقيق انطلاق الصناعة، وذلك عن طريق تمويل الابتكارات والاختراعات التي تبلورت في اكتشاف الطاقة

البخارية وابتداع أدوات جديدة لحلج القطن. كما كان يقوم النظام الصناعى، لضرورات تاريخية، على إعطاء الأولوية للإنتاج على حساب الاستهلاك إذ أن ثمار الربح الرأسمالى وضرورة توفيره، بصفة مستمرة، كان ملازماً لازدهار الصناعة ولاستثمار فائض قيمة العمل العمالى فى سبيل تنمية المشاريع وتوسعها فى صورة احتكارات وتجمعات كبرى، وهو ما جعل من «عالمية» النظام الرأسمالى الصناعى عملية تاريخية حتمية، وهو ما آل إليه فعلاً هذا النظام فى إطار التكتلات الاقتصادية الكبرى الحديثة سواء فى القارة الأوربية أو فى آسيا أو من خلال ما تسعى إليه الولايات المتحدة الأمريكية من تجميع المكسيك وكندا معاً فى إطار إنتاجى - استهلاكى واحد. ولقد كان هذا التوسع الصناعى وما يتطلبه من البحث عن مصادر الطاقة والخامات الأولية وكذلك عن الأسواق الضرورية لتصريف المنتجات المصنعة ملازماً لقيام الاستعمار العالمى فى صورته الأولى القائمة على الاحتلال المباشر، ثم فى صورته الاقتصادية المتخفية خلف أقنعة الاستقلال الذاتى والحريات الصورية التى حصل عليها كثير من بلدان العالم الثالث فى أعقاب الحرب العالمية الثانية.

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

المجتمعات الغربية بعد الحرب العالمية الثانية وبفضل المعونات الهائلة التى قدمتها إليها الولايات المتحدة الأمريكية الصاعدة طفرة اقتصادية واجتماعية هائلة انتقل فيها المجتمع الغربى والأمريكى على السواء إلى ما عُرف بالمجتمع ما بعد الصناعى أو مجتمع الوفرة، وذلك بفضل التقدم منقطع النظير لقطاع الخدمات وما صاحبه من ثورة سيبرنطيقية ومعلوماتية كان لها أكبر الأثر فى نقل مركز الصراع الاجتماعى والطبقى من مستواه السياسى المباشر والأيديولوجى الملازم له إلى مرحلة الصراع مع البيئة ومشاكلها التى حلت محل الرؤية التاريخية للعالم الموروثة 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 غالبًا 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 والارتقاء الثقافى والروحى إلى مجتمع تقنى بحت ينصب فيه همُّ الناس على

التكالب على السلع والأدوات والأجهزة الحديثة بالغة الكفاءة ودائمة التجدد، وعلى التمايز عن طريق امتلاك كل وسائل الظهور وأكثرها مسايرة 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 السلبى 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 يُلاحقه، 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 وبكل 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 «موسكوفيتشى»[١٠] – سرعان ما تفتح المجال إبان القرن التاسع عشر لظهور القضايا الاجتماعية التى يطرحها عصر التصنيع من منظور التطور التاريخى والصراع الطبقى وبروز العلم الوضعى الذى يحتل مكانة الدين ووظيفته فى المجتمعات الوسيطية والتقليدية.

ولقد أدت حركة التقدم العلمى والتقنى، التى عرفها النصف الأخير من القرن العشرين فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، إلى توفير مجموعة هائلة من الإنجازات التكنولوجية خاصة فى مجال الاتصالات عن بعد والآلات البالغة الدقة، الأمر الذى يسمح لهذه المجتمعات بإعادة تنظيم وترتيب هياكلها الاجتماعية والإدارية والاقتصادية بحيث تصبح المعايير والمقاييس الجديدة التى يُقاس بها تقدم المجتمعات هى درجة معدلات النمو ونسبة ارتفاع الإنتاجية وحسن توزيع المساحات المأهولة وآليات الإنتاج بين مختلف القطاعات العامة والخاصة، وليس عمليات توزيع الدخل القومى أو التوازن بين التكوينات الطبقية، ذلك أن المهم ليس هو الطابع السياسى أو الهوية الأيديولوجية لنظام الدولة، وإنما المهم أن يكون المجتمع عمليًا وصناعيًا وتكنولوجيًا. ومن ثم، تبرز أهمية الطبيعة من جديد، ولكن كإطار للثروات العامة التى يجب استغلالها مع المحافظة عليه وحمايته من التلوث والتآكل، وذلك بغرض رفع الناتج القومى من الثروات والخيرات[١١].

ومع ذلك، فإن عودة الطبيعة إلى الظهور مرة أخرى هى، ككل مفاهيم العودة فى الفكر الإنسانى، عودة زائفة، وذلك بالقدر الذى لا توجد فيه الطبيعة إلا من خلال تصورات الإنسان، وإلا من خلال التقابلات التى يقيمها

بين هذه الأخيرة وبين عالمه الاجتماعى المنظم والسابق عليه بالضرورة. إن الطبيعة، التى تختلط هنا بالحلم، وذلك بقدر ما تبدو للإنسان كعالم أمثل فقده فى حركته نحو عالم العمل والضبط والتنظيم، أى عالم يغترب فيه بالضرورة، تكاد تتطابق مع معايير السوية والخير والفطرة التى جُبِلَ 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 الداخل والخارج والظاهر والباطن. إلا أن هذه الصورة «الأيتوبية» 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 صُورة سلعة يمكن حساب عملية إنتاجها فى صورة أجر يُدفع للعاملين نظير ما قدموه من قوة أو حجم عملهم، ولكن أيضا 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 المصرف 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 مشاعًا أو ملكية مشتركة، أى أساسًا 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 مكانًا متميزاً فى فندق أو مصيف بعيد عن التلوث أو تقتنى فيلا «ساحرة» تطل على البحر مباشرة، وإذا أردت أن تطفئ 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 اقتناءها، 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 والأدوات المحدثة، وتحقيق ديموقراطية الإشباع وأحلام الرفاهية للجميع ومن غير أى اعتبار للفوارق الطبقية واختلاف الدخول، غير أن هوس الاستهلاك، الذى يصبح هدفًا فى ذاته، سرعان ما يحول الفرد إلى عبد

للأشياء وبريقها وكائن مغترب فى رموزها التى تقوم على المظهرية البحتة، وهو ما يولد لدى الجميع فيضاً من الرغبات الجامحة التى يصعب إشباعها، طالما أن غاية الاستهلاك، التى تقوم عليها المجتمعات الجديدة، هى تكاثر الأشياء وتجددها إلى ما لا نهاية. ويرى «بودريار» أن وفرة الأشياء فى المجتمع الاستهلاكى لا تدل على قدرة الإنتاج على إشباع الحاجات، وإنما على توليدها وإحاطتها بنوع من الهالة السحرية التى تجعل من تراكمها رموزاً للسعادة، وهى سعادة أشبه بفرحة الأطفال حينما يحصلون على لعبة جديدة أو الإنسان البدائى فى نظرته للأشياء وكأنها مكسوة بضرب من القوة الخارقة (١٢) .

وليس من شك فى أن المجتمع الاستهلاكى، الموازى 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»، أى أن ما جمعته البشرية، وادخرته من أفكار وحقائق ومعان ودلالات هو، فى الواقع، رهين بتقنيات الرؤية والسمع والكتابة وأخيراً الكهرباء والإلكترون. فالرؤية والسمع كانتا تشكلان، كضروب من التقنيات المباشرة، أسس الثقافة القديمة، ذلك أن الرؤية ارتبطت بعالم الكتابة التصويرية، التى عرفتها مصر القديمة، وارتبطت بالحضارة اليونانية التى يُشكل فيها البصر أساس الجماليات. أما السمع فهو أساس الثقافات الدينية حيث يلعب الصوتُ دور الموجه الأول فى ربطنا بالعالم الآخر، وفى إقامه حقول من الدلالات والمعانى البالغة التجريد، وحيث تصبح الرؤية من المحرمات ويصير الجسم البشرى، الذى كانت تزهو

الحضارة اليونانية بجماله وبهائه، أساساً للغواية والضلال. وفى عالم الكتابة تحتجب شفافية الصوت الحى وتزدوج 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 لتقيم عالمًا يقوم على السرعة والفعالية والكفاءة والإنجاز سواء فى جمع المعلومات أو القفز من المقدمات إلى النتائج، وتولد لونًا من الشاعرية الجديدة التى لا تتجاوز العالم السطحى للأشياء ولا تعُنى 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 يتجوز تعلقنا بالزائف والمصطنع والمخلفات العتيقة، التى توهم بالعراقة، وكذلك بالإكليشيهات الخطابية (١٤) ، والعبارات المأثورة التى فقدت مع الوقت مضمونها، والتى لم يَعُد لها من وظيفة اللهم إلا إثارة انطباع التعالم والتشدق والإبهار. ومن المعروف أن «الكيتش» (Kitsch) يشكل ركنا أساسيًا من أدب ما بعد الحداثة إذْ نراه عند «كونديرا» †(Kundera)يطابق الانهيار الفعلى لقيم الوجود الإنسانى البسيطة كرغبة 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 عنّ ذلك. ولا شك أيضًا أن المعلوماتية جزء لا يتجزأ من

عالم الثقافة الاستهلاكية، فهى، 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 التى يتم من خلالها بيع المعلومات كما تباع السلع والبضائع. وهى وإن كانت تمثل ثورة العصر التى غزت مجالات الإعلام والعلوم اللغوية والبيولوجية وكل ميادين المعرفة قد تُستخدم أحيانًا للتضليل والإيهام، وذلك بقدر ما يشكل الفيض المعلوماتى - كما فطن إلى ذلك «إميرتو إكو» - نوعًا من الفوضى والبلبلة وانعدام اليقين. وهى التى جعلت، كما يذهب «بودريار» (١٥)، من حرب الخليج نوعًا من اللعبة المبرمجة التى حُددت فيها الأدوار سلفًا ووزعت المشاهد وفقًا «لسيناريو» محكم ومسبق، وكأننا أمام مشهد إعلامى رتبته ونسقته شاشات التليفزيون الأمريكى للإعلان عن روعة الصناعة الأمريكية ودقتها التكنولوجية والإلكترونية الخارقة بينما تغيب عن ناظرنا مأساة الشعوب وما تعرضت له المنشآت والمبانى من دمار وتخريب.

إن الثقافة الاستهلاكية التى تعمل على «أمركة» العالم وتوحيده عبر ما يسمى بحركة «العولمة» هى الأفق الذى ينتظرنا والذى نسعى إليه، شئنا أو لم نشأ عبر آليات وتقنيات العصرنة التى لا مفر منها ولا سبيل إلى تجاوزها بالرفض أو دفن الرؤوس فى الرمال. فيا ترى ماذا أعددنا أو ماذا نعد لحماية «أصالتنا» داخل هذا الإطار الذى أُعِدَّ لنا سلفا؟ وهل سنظل نلعب نفس الأدوار التى رُسمت لنا والتي تبدت بعض أسرار صناعتها حينما اكتشف إدوار سعيد أن شرقنا المصنوع «فى الغرب» بعيد كل البعد عن شرقنا الذى نتوهم أننا نعيش فيه؟!

الهوامش

(١) انظر بالنسبة لتعدد تعريفات الثقافة – وذلك على سبيل المثال فقط – كتاب «نظرية الثقافة» تأليف مايكل تومسون وريتشارد إيليس وآرون فلدافسكى، ترجمة د. على سيد الصاوى، عالم المعرفة العدد ٢٢٣، 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 فى دراستنا «المنهج فى دراسة الحضارات» فى قضايا العلوم الإنسانية – إشكالية المنهج. وزراة الثقافة، الهيئة العامة لقصور الثقافية، 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

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

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

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

(١١) المرجع نفسه، ص ١٠-١١.

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

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

(١٤) المرجع نفسه، ص ١٦٥.

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